
INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de Nivel Superior según Acuerdo Secretarial
15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SOCIOCULTURALES
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA Y LA CULTURA



La construcción sociocultural del tiempo. Comunicación, tecnología y vínculo social

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Comunicación de la Ciencia y la Cultura
Presenta

Lic. Sonia Roditi Vizcaíno

Director de tesis: Dra. Diana Sagásteguí Rodríguez

Tlaquepaque, Jalisco. Octubre 2006

La construcción sociocultural del tiempo. Comunicación, tecnología y vínculo social

Resumen

En el presente trabajo, se analiza la construcción social del tiempo en la dinámica sociocultural actual. Este proceso enmarca una problemática de primer orden, abordado por diferentes disciplinas sociales. Esta investigación se orienta a estudiar esta construcción social en la producción de lazos sociales. Es bien conocida la mutación histórica que transforma una construcción del tiempo compartida al interior de las culturas –como un potente organizador de la vida en común– en la eclosión de formas diversas en que el tiempo se configura en las sociedades contemporáneas. Si bien esta situación se ha estudiado abundantemente en la escala de las eras históricas y de manera genérica en las sociedades, los estudios que analizan este fenómeno en contextos culturales específicos son escasos. Cabe preguntarse sobre las características de la configuración temporal que existe en nuestro contexto, definido fundamentalmente por su cultura urbana, mestiza y católica. Se sostiene como hipótesis la existencia de una arritmia social, expresada en construcciones de sentido colectivo sobre el tiempo que son simultáneas y divergentes a la vez. Para analizar esta problemática se realizó un estudio de caso, a fin de identificar formas específicas de configuración del tiempo y explorar en profundidad el conjunto de significados relacionados con esta noción. Se realizaron procesos de observación participante, cuestionarios y entrevistas en el marco de un ritual calendárico: el equinoccio de primavera en el sitio arqueológico de Guachimontones, Jalisco. Los hallazgos fortalecen las hipótesis formuladas al quedar en relieve la estrecha relación entre la subjetividad, lo temporal y las formas de integración social. Más aún, sus vínculos con la posibilidad y el sentido de la comunicación humana.

Con enorme gratitud, dedico esta tesis a todos aquellos que brindaron su tiempo a la consecución de este esfuerzo colectivo tan significativo para mí. Espero que todos y cada se enteren de lo mucho que los aprecio.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
Entrada al laberinto.....	2
Relato del recorrido.....	7
Las estaciones.....	9

PARTE I

MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

CAPÍTULO I	
LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA Y FILOSÓFICA DEL TIEMPO.....	13
Tiempo y comunicación.....	16
La noción del tiempo.....	18
Objetividad y subjetividad del tiempo.....	23
Tiempo físico y tiempo social.....	29

CAPÍTULO II

EL TIEMPO COMO PROBLEMA SOCIOCULTURAL

2.1 MEDIDAS DEL TIEMPO. LA ESTRUCTURA TEMPORAL DE LA EXPERIENCIA HUMANA.....	32
2.1.1 Hacer visible el tiempo: calendarios.....	36
El tiempo circular y el tiempo lineal.....	38
La institución del calendario.....	38
La cultura de los calendarios.....	42
2.1.2 Metáforas y ritmos: relojes.....	47
El reloj de arena.....	51
El reloj mecánico o analógico.....	53
El reloj digital o electrónico.....	59
El reloj atómico.....	62
2.2 TIEMPO RITUAL.....	67
2.3 NUESTROS TIEMPOS. TENSIONES Y ECLOSIONES.....	72
2.3.1 El tiempo atemporal.....	76
2.3.2 Un tiempo interesante.....	82

PARTE II

METODOLOGÍA

CAPÍTULO III	
DISEÑO METODOLÓGICO	
3.1 PUNTO DE PARTIDA.....	86
3.2 LA PRÁCTICA ELEGIDA.....	92
3.2.1 Equinoccio de primavera.....	92
3.2.2 Guachimontones.....	94
3.3 LOS INSTRUMENTOS.....	97
3.4 EL TRABAJO DE CAMPO.....	99
3.5 INTERPRETACIÓN DE DATOS.....	102

**PARTE III
ANÁLISIS**

CAPÍTULO IV

TIEMPO FUERA

4.1 UN RITUAL COMO ANTÍDOTO DE LO COTIDIANO.....	106
4.2 RITMOS Y ARRITMIA. PRIMER MODO DE INTERPRETACIÓN.....	109
4.2.1 Bitácora de observación.....	109
8:00 AM: Otro tiempo.....	109
9:00 AM: Tiempo ritual.....	111
10:00 AM: Cambio de ritmo.....	118
11:00 AM. La cultura como espectáculo.....	119
12:00 AM: La primavera. Eclósión de temporalidades.....	120
1:00 PM: Bricolage.....	121
4.2.2 La experiencia colectiva.....	123

CAPÍTULO V

¿CREENCIAS COMPARTIDAS?

5.1 SEGUNDO MODO DE INTERPRETACIÓN.....	127
5.1.1 Condensación de energía. Propósitos de la experiencia.....	128
5.1.2 Compartir la energía. Ritualidad y símbolos instrumentales... ..	131
5.1.3 Testimonio de un observador	133
5.1.4 Polarización de sentido.....	136
5.1.5 Formas de conocimiento alternativas.....	138
Atmósfera terapéutica.....	140
Tiempo maya.....	144

CAPÍTULO VI

CONTEXTOS SIGNIFICATIVOS

6.1. TERCER MODO DE INTERPRETACIÓN.....	149
6.1.1 Presente, pasado y futuro. La quinta dimensión del universo....	152
6.1.2 Individuo, sociedad, naturaleza.....	158
6.1.3 Tiempos emergentes.....	164

CONCLUSIONES	169
Arritmia y sentido.....	169
El tiempo como disciplina.....	174
Tiempo y lazo social.....	176
Mi experiencia.....	178
BIBLIOGRAFÍA	180

ANEXOS

Anexo 1. Guía de Observación	I
Anexo 2. Cuestionario.....	II
Anexo 3. Actividades y propósitos de los participantes en el ritual.....	IV
Anexo 4. Sociedad, presente, pasado y futuro.....	VI
Anexo 5. Individuo, presente, pasado y futuro.....	VII
Anexo 6. Relaciones estructurales.....	IX
Anexo 7. Formas de conocimiento alternativas.....	XI
Anexo 8. Misión en el mundo.....	XII
Anexo 9. Guía de entrevista.....	XIII

La construcción sociocultural del tiempo. Comunicación, tecnología y vínculo social

El mundo sirve para imaginar el tiempo.
El tiempo sirve para construir el mundo.

El libro es un acervo indeciso de borradores contradictorios. Lo he examinado alguna vez: en el tercer capítulo muere el héroe, en el cuarto está vivo. En cuanto a la otra empresa de Ts'ui Pên, a su Laberinto...

—Aquí está el Laberinto -dijo indicándome un alto escritorio laqueado.

— ¡Un laberinto de marfil! -exclamé-. Un laberinto mínimo...

—Un laberinto de símbolos -corrigió-. Un invisible laberinto de tiempo.

Jorge L. Borges,

El Jardín de Senderos que se bifurcan (1941)

INTRODUCCIÓN

En esta introducción utilizo el laberinto como alegoría de nuestra condición humana.

...se propusieron hacer transparentes las paredes, enderezar y señalar los pasadizos tortuosos e iluminar los corredores. Para uso de todos los que en un futuro quisieran recorrer el laberinto, redactaron también guías y manuales de instrucciones claras y precisas acerca de dónde girar y dónde no. Todo esto para terminar dándose cuenta de que el laberinto seguía firmemente en su sitio; para colmo, se había vuelto más engañoso y confuso debido a la inextricable superposición de pisadas la cacofonía de indicaciones, y el constante agregado de nuevos pasadizos sinuosos y caminos sin salida.

Zygmunt Bauman

Entrada al laberinto

El origen de este trabajo se encuentra en mi inquietud por comprender, más allá de la propia intuición, cómo la dinámica temporal a partir de la cual interactuamos incide en nuestra manera de estar juntos y de construir colectivamente el mundo en que participamos. Al observar en mi entorno, que muchos de nosotros referimos constantemente a la “falta de tiempo” para llevar a cabo múltiples actividades, y constatar la reiterada dificultad de coordinar nuestras acciones en conjunto, me preguntaba de qué manera las condiciones de interacción y comunicación incidían no sólo en nuestras percepciones del tiempo, sino en la forma de mirarnos unos a otros. Me parecía que muchos “mal entendidos” provenían de esta condición que consideré como una “arritmia generalizada”.

En mi oficio como profesora, he tenido ocasión de abordar esta inquietud de manera más particular, sobre la base de que la interacción con mis alumnos se ordena sobre una estructura temporal común con objetivos preestablecidos. Suponía que había una relación entre dicha estructura y el supuesto común de que “el tiempo” era lo

mismo para todos y cada uno, condición desde la cual se valora a los individuos y su autodisciplinamiento a este patrón colectivo. Al definir mi tema de tesis, volví a retomar estas las inquietudes. Lo que se presenta a continuación es la investigación que hice sobre el modo en que el tiempo está presente como construcción colectiva en el entendimiento del mundo y de nosotros mismos, fundamentada en un marco teórico e histórico de referentes que me permitieron llevar a cabo un estudio de caso, y explorar las características de la configuración temporal en un contexto cultural específico y reconocer sus implicaciones en la experiencia individual y colectiva.

Y es que los humanos, tanto individual como colectivamente, somos seres inevitablemente creadores, modificadores del entorno, habitantes del espacio terrestre, con una duración limitada más o menos dilatada que transcurre mientras nos desgastamos progresivamente, al tiempo que procesamos información simbólica para conformarnos una identidad y dar sentido a nuestra existencia.

Nuestro tiempo de vida puede mirarse como una danza entrópica frente a la muerte. Sin embargo, a pesar de que en nuestro mundo todo parece tener una fecha de caducidad, una obsolescencia programada, simultáneamente la vida y su sentido se regeneran y se transforman. Mientras duramos, nuestra percepción sensible, la mente subjetiva y nuestras creaciones objetivas ordenan el caos, configurando nuestro sentido del tiempo. Nuestros imaginarios del espacio y el tiempo importan porque afectan la forma en que interpretamos el mundo y actuamos en él.

La realidad aparece como enigma, un misterio. Entre mayor cantidad de luz se echa en ella, más zonas de sombra se vislumbran. Así pasa con el tiempo; la realidad es un misterio en la medida en que hemos ordenado su construcción sobre la noción de tiempo, una coordenada cuya fugacidad experiencial impide toda fijeza. Si siguiéramos por esta línea en búsqueda de una metáfora, la encontraríamos en el arte ya que es un sistema de representación que aporta referentes de sentido estético para comprender el tiempo. De manera particular vinculo el tiempo con la música.

Al decir que "todo arte aspira a la condición de la música" Harvey (2004) cita a Walter Pater, para enfatizar que, en definitiva, la música contiene su efecto estético

precisamente a través de su movimiento temporal y que por lo tanto, la música es un poderoso recurso para la representación de la temporalidad.

Por esta razón, a lo largo de este trabajo me he permitido traer a colación cierto espíritu del lenguaje musical con la esperanza de propiciar, no sólo ciertas comprensiones posibles por la lógica simbólica de la metáfora y la analogía, sino también provocar cierta atracción en el lector revitalizando su sensibilidad estética. Después de todo, ¿a quién no le gusta la música, quién en sus momentos más esperanzadores no ha tarareado, quién no ha testificado en la experiencia el poder de la música para hacernos recordar, olvidar, imaginar y compartir el tiempo?

De manera personal, más de alguna vez he formulado mi fascinación por los conceptos de tiempo y espacio como una patológica y particular obsesión por las preguntas sin respuesta. Recuerdo que desde niña, en muchas ocasiones me he dejado seducir por el placer de “perder el tiempo” dejando mi mente vagar libremente por la inmensidad de estos conceptos imperceptibles a mis sentidos.

Para hacer esto, ningún escenario me parece más apropiado que el telón de una noche limpia y estrellada, donde los límites de la percepción visual rozan el infinito, y cuando sobre una sinfonía uniforme de insectos nocturnos, puedo escuchar el ritmo de mi respiración y sentir en el pecho la constancia de mi pulso cardiaco: *on/off/on/off/on/off*. Desgraciadamente, para muchos de nosotros, inscritos en sociedades urbanas, ésta es una práctica que realizamos en muy contadas ocasiones.

Finalmente creo que todas mis ideas, mi actividad mental toda, tiene su génesis en las particulares condiciones históricas y las transformaciones culturales de mi sensibilidad. Aunque no puedo ver, oír, oler, tocar y mucho menos deglutir el tiempo, ni el espacio, (aunque a veces pienso que estos sí pueden tragarnos a nosotros); son los límites de mi percepción positiva los que inducen la vívida sensación de su existencia real, seduciendo mi imaginación. La noción de tiempo y espacio parecen devenir de mi capacidad de mantener concentrada mi atención en lo que me es imposible percibir directamente a través de los sentidos. Personalmente, por esta razón el arte y el

pensamiento creativo me parecen mucho más apropiados para dar a entender o concebir la multifacética diversidad del no poder observar el espacio y el tiempo.

Por ejemplo: puedo pensar el tiempo/ritmo como la re-percusión, reiterada y ritual de combinaciones de sonido-silencio, que excita nuestro centro motor y nos induce al movimiento. Si aunamos a esto la atracción/repulsión que sienten nuestros cuerpos en relación a otros cuerpos en el espacio, invitándonos a alejarnos o acercarnos, es relativamente sencillo imaginar el universo –incluida su dimensión social– como una obra artística de proporciones ilimitadas, impredecible y efímera; una danza movida por el deseo y el no deseo (o temor), cuya melodía está siendo generada espontáneamente, improvisada sobre un eco rítmico. Pitágoras creía que la cualidad del tiempo es parte constitutiva del cosmos y que su forma de manifestarse –que puede ser medida cuantitativamente en el espacio– es la manera en que éste se expresa y, por lo tanto, una clave para la comprensión de su esencia. Desde su perspectiva, el movimiento de los astros y las estrellas en el firmamento cobran particular importancia por su estabilidad con respecto al movimiento de la Tierra, lo que les permite servir como guías y puntos de referencia para establecer las pautas generales del conjunto, la armonía que Pitágoras llamaba la "música de las esferas", y que se logra por la interacción de todos los movimientos individuales, incluido el de la Tierra, y coincidentemente con lo que en ella se produce, comenzando por el ser humano.

También podríamos pensar que estos estímulos que llegan a nuestro cuerpo a través de nuestros sentidos van dejando su huella en nuestra biología, impresiones en la memoria, y así atrapando nuestra atención por reconocimiento, moldeando nuestra percepción del tiempo y el espacio, legitimando nuestra historia ante nuestros propios ojos.

Viéndolo así, o mejor dicho imaginándolo así, la velocidad de nuestro ritmo de vida y nuestra percepción del tiempo y el espacio, parece estar vinculada al complejo tejido entre el *off* y el *on* (sonido/silencio, distancia entre los cuerpos) de nuestros estímulos sensoriales. Pensándolo así, la sensación de saturación y vertiginosidad en nuestras ajetreadas vidas cotidianas en este siglo parece lógica y racionalmente coherente. Y nos permite construir diferentes dimensiones de tiempo.

Fernand Braudel (1986), cuyo trabajo ha sido una contribución desde la historia para la renovación de las ciencias sociales, opuso una visión de tiempos múltiples a la función ordenadora y reguladora de un marco temporal único. Para este autor, la historia se sitúa en diferentes duraciones y ritmos; siguiendo su pensamiento podríamos pensar que la historia de los acontecimientos sería entonces el recuento de algunos episodios significativos de este *performance* infinito; la historia de coyuntura o cíclica, cambios de ritmo; la historia estructural, el relato que intenta tejer las anteriores como los movimientos de una sinfonía, y la historia de los sabios, el intento de premonición del desenlace. Sin embargo, siendo que nosotros somos actores de esta danza pues no tenemos posibilidad de verla en su conjunto, pero eso sí, siempre tenemos una perspectiva y somos al tiempo un punto de referencia y de atracción/repulsión. Por lo tanto somos capaces de incidir en la gran obra.

Este autor nos recuerda que vivimos individualmente, pero dentro de un campo de posibilidades limitado por las complejidades de nuestra realidad social. Por su parte, Wallerstein (1998) nos invita a reconocer que el cambio estructural sí ocurre y que tiene que ver con los sistemas geohistóricos reales. En la medida que son sistemas, persisten mediante ciclos y procesos coyunturales, pero en la medida en que son históricos cambian con frecuencia incluyendo sus parámetros espaciales. Todos los sistemas de esta naturaleza albergan contradicciones, hacen crisis y necesariamente llegan a su fin. Este tiempo de transformación o cambio estructural es para los seres humanos un momento de elección moral fundamental. De allí la propuesta de Wallerstein (2001a) de abrir las ciencias sociales, impensar el tiempo y el espacio, reconstruir las maneras como pensamos, volver a examinar lo más obvio.

Desde este ángulo, resulta una invitación para entregarnos al gozoso esfuerzo por imaginar creativamente tiempos y espacios distintos. Mi esperanza no radica en moldear o edificar una nueva estructura social como si estuviéramos pegando ladrillos para construir rascacielos, sino en remover escombros de nuestra vieja estructura para re/descubrir el terreno a sembrar, esperar pacientemente a que crezca, cuidar y cultivar un jardín, un nuevo escenario donde podamos bailar sin perder el ritmo, e improvisar coordinada y armónicamente nuestras canciones. Una herencia digna para el futuro.

Relato del recorrido

Hay momentos en que los hilos de sentido que tejen nuestro entendimiento, parecen brillar a la luz de lo que podría llamar, desde el sentido común, “coincidencias”. Me refiero a la sincronía que permite explorar un tejido de relaciones que nos asombran aportando una sensación de que las cosas hacen sentido, o al menos, nos llevan a cuestionar el sentido producto de lo vivido en la experiencia.

Como investigadora, trabajar con la presión temporal que implica la precisión de fechas preestablecidas por calendarios y relojes, me ha llevado a considerar con seriedad este tipo de determinaciones. En este caso, resulta crucial dado que la actual investigación persigue significaciones del tiempo ancladas en ciertas prácticas y discursos. Esto implicó, en términos prácticos, lidiar con la interrelación de múltiples tiempos que determinaron, en gran parte, tanto el contacto con insumos teóricos y aproximaciones empíricas como la metodología usada.

Adentrarme en la realización de este proyecto en el marco institucional que regula mi tiempo, orienta mi mirada y marca fechas límite a mi desempeño, ha apresurado el ritmo y fragmentado la continuidad de mis ideas, a tal punto que me ha sido difícil seguirlas, alcanzarlas y apropiarme de ellas. Me pregunto entonces: ¿Qué tan míos son los pensamientos a los que he sido conducida? Qué tanto y qué tanto no, los marcos de referencia que utilizo para dar cuenta de la realidad que percibo o creo percibir, están determinados por mis actividades y prácticas académicas, así como por las coincidencias, las sincronías y los contratiempos que han acompañado mi proceso y la significación de su realización. Numerosas preguntas de orden epistemológico han sido detonadas a partir de este viaje de exploración.

Lo que presento aquí es, antes que nada, la reconstrucción creativa de una experiencia de investigación en el tiempo, un viaje exploratorio sobre y acerca de la construcción social del tiempo, lo cual considero un punto de referencia relevante para comprender la dinámica de las prácticas socioculturales.

Desde mi práctica como académica, un ejercicio colectivo, institucionalizado, entendido como proceso de producción de conocimiento, he construido una base de reflexión teórica para orientar mi punto de vista. Me es imposible, por lo tanto, separar este proceso de sus contextos, lo que me lleva a situarme como observadora de mi propio proceso y a desarrollar, desde lo que me atrevo a nombrar con un poco de licencia poética, “la piel sociocultural”: una cualidad de la percepción sensible, del lenguaje y el pensamiento organizado que une al tiempo que separa, distingue al tiempo que unifica, segrega al tiempo que vincula. Un orden sociocultural incorporado que pretende integrar en mi discurso el conocimiento común con el científico; la racionalidad instrumental con los valores o creencias; lo objetivo con lo subjetivo; la estructura con sus agentes.

Asimismo, parto de mirar el tiempo como una categoría que articula múltiples dimensiones y líneas de pensamiento, tanto disciplinares como de la vida cotidiana, la subjetividad y el sentido común. En primera instancia, el tiempo no es una cosa. Me refiero a que no es posible aprehenderlo localizando su ubicación, su trayectoria o sus características naturales. El tiempo es una abstracción, hasta cierto punto, de la misma manera que los números y las letras son abstracciones y nadie ha visto un “dos” o una “jota” caminando por ahí. El tiempo es una construcción abstracta, un lenguaje para entender la permanencia, el cambio y la transformación, de la misma manera que el espacio es una abstracción para entender las relaciones entre lo que permanece, cambia o se transforma. Es decir, tiempo y espacio son abstracciones que fundamentan toda construcción de conocimiento y de sentido.

Enfocar el tiempo específicamente, como objeto de estudio, debe recocer un carácter abstracto y relacional. Las dificultades que entraña su estudio en un trabajo de tesis, son compensadas ampliamente en la medida en que permite iluminar un mundo “desconocido, invisible o inconsciente” de relaciones socioculturales que aportan sentido tanto a los sistemas de creencias, como a las determinaciones epistemológicas y a las prácticas que signan nuestra compleja contemporaneidad. De igual manera, distinguir “los tiempos y las temporalidades” revela un mundo multidimensional de coincidencias y contratiempos, sincronías y asincronías, igualdades y desigualdades, armonías y desarmonías, permanencias, cambios y transformaciones, que tejen y

vinculan el mundo del conocimiento, el mundo natural, social y cultural, con la experiencia subjetiva de la vida cotidiana, y el sentido común. Enfocar el tiempo directamente, permite descubrir vínculos de sentido entre la historia y la biografía. Llamaré a este tiempo, el “tiempo sociocultural”.

Mi inmersión en el tiempo con este propósito, ha ampliado mi horizonte de conocimiento relacional hasta llegar a concebir un mundo laberíntico de posibilidades ilimitadas. Esta perspectiva revela una intrincada y complejísima red de sentido, la metáfora más cercana que encuentro es que el tiempo se dispara multidimensionalmente en todas las direcciones desde el presente, y siempre somos nosotros mismos el anclaje referido. El único posible. Lo anterior me ha llevado a la necesidad de anclar el tiempo a perspectivas subjetivas localizadas, puestas en clave de permanencia, a fin de “congelar el tiempo” y de esta manera poder ordenar este conocimiento e intentar narrarlo como un recorrido.

La interrogación que abre este camino versa sobre las características de la configuración temporal en la actualidad y en su trayectoria se contemplan tres partes o estaciones.

Las estaciones

La *Parte I. Marco histórico y conceptual*, comprende dos capítulos que conforman el mapa de referencias conceptuales para mirar el tiempo como construcción social y problematizarlo en relación con la comunicación y el lazo social. En el primer capítulo se presenta un estado de conocimiento que aporta una visión panorámica de su concepción desde el mundo científico y de la filosofía natural, donde destaca la multidisciplinaridad y multidimensionalidad de esta noción. Refiere al tiempo como concepto, como objeto de estudio, a su objetividad y subjetividad. Sobre esta base, en el segundo capítulo se abordan los principales aportes teóricos que me permiten plantear el tiempo como problema sociocultural. Para este efecto se sigue una historización de referentes sobre el modo en que el “tiempo” ha sido objetivado, cómo ha estado y está presente en nuestro entendimiento del mundo social y de nosotros mismos. Una

cuestión central es la forma en que éste ha sido medido y segmentado para ordenar la vida social. Identificar dispositivos que modelan la estructura temporal de la experiencia humana, cifrada en calendarios y relojes, implica una distinción entre tiempo lineal y tiempo cíclico, y da lugar al tiempo ritual.

Para terminar, en este capítulo se exploran y se describen las características de *arritmia* y *compresión* de la configuración temporal en la actualidad, así como las implicaciones que, desde la teoría, hacen posible fundamentar la hipótesis de trabajo siguiente: al menos en los conglomerados urbanos contemporáneos, en la ciudades, existe una arritmia generalizada debido a que los sujetos nos vemos enfrentados a una *eclosión de temporalidades*. Sostenemos que esta situación de arritmia se encuentra modificando significativamente nuestros procesos de interacción y las prácticas socioculturales a partir de las cuales se tejen los vínculos sociales que aportan sentido a nuestra vida.

La *Parte II* presenta el *diseño metodológico* que fue empleado para analizar esta problemática en contextos específicos a través de un estudio de caso. Al explorar en profundidad el conjunto de significados relacionados con el tiempo, se intentó identificar los ritmos y las arritmias sociales. Para ello, se eligió una práctica ritual¹ relacionada con el calendario que permite reconocer formas específicas de construcción de esta noción desde una perspectiva sociocultural. Nos interesó una práctica capaz de poner en relieve las características de la configuración temporal en nuestro contexto, definido fundamentalmente por su cultura urbana, mestiza, y predominantemente católica. Se trata de la celebración de un ritual calendárico, en el entendido teórico de que estas prácticas dan orden y definición al ciclo de la vida biocultural y aportan definiciones socialmente significativas al paso del tiempo. Estos ritos ocurren periódicamente de manera predecible y aseguran una correspondencia entre la ocasión ritual y un tiempo particular del año, evocando frecuentemente una amplia gama de asociaciones entre la naturaleza y el ritmo de la vida social (Bell, 1997:102).

¹ Como se analizará con detalle en capítulo II, consideramos de acuerdo a Segalen (2005) que el rito se sitúa en el acto de creer en su efecto, a través de prácticas de simbolización.

Bajo el supuesto de que la coexistencia simultánea de distintas construcciones del tiempo en una misma cultura, provoca arritmias sociales que se evidencian en distintos planos de la experiencia, analizamos la celebración del equinoccio de primavera en el sitio arqueológico conocido como “Guachimontones”, ubicado en el Estado de Jalisco.

En la *Parte III*, se presenta el *análisis de la celebración ritual de la llegada de la primavera en la Zona arqueológica de Guachimontones*, realizada el 21 de marzo de 2006. Se presta atención prioritaria a la representación temporal colectiva en un espacio común, una locación estratégicamente situada para dar cuenta de su construcción sociocultural. Se trata de un *tiempo fuera* propicio para evidenciar las características de la configuración temporal en este contexto, y desde ahí analizar sus implicaciones en cuatro planos de la experiencia:

- la atomización del tiempo social,
- la intensificación del individualismo como lógica predominante de las prácticas sociales,
- el desarrollo de una comunicación que multiplica mensajes sin promover necesariamente la construcción de creencias compartidas, y
- la emergencia de nuevas ritualidades como formas de resistencia a las condiciones que parecen signar nuestro momento histórico.

En la última parte de esta tesis se presenta la discusión sobre este análisis y los hallazgos realizados. Por último, se comparten las reflexiones y conclusiones provisionales.

El jardín de los senderos que se bifurcan es una enorme adivinanza, o parábola, cuyo tema es el espacio [...] es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades [...] El tiempo se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros.

Jorge Luis Borges

PARTE I
MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

CAPÍTULO I

LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA Y FILOSÓFICA DEL TIEMPO

En la nueva percepción del espacio y del tiempo que configura el fin de siglo se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias sociales; una agenda nueva para la investigación

Jesús Martín-Barbero

Para Jesús Martín Barbero (2001), pareciera que sociólogos y antropólogos percibieran que en el campo de la comunicación y la cultura se esconde el estallido de fronteras – incluidas las de sus campos disciplinarios– por la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un saber positivo y rígidamente parcelado.

Las ciencias sociales y las humanidades han sido testigos del desmoronamiento de la imagen totalizante del conocimiento científico; las certezas y orientaciones de antaño se han reinstalado como preguntas. Hoy, en la universidad, nos preguntamos por la validez de las distinciones disciplinares, se experimenta con proyectos de “área”, apuestas por lo interdisciplinario, publicaciones transdisciplinares y metodologías cruzadas. Emerge la preocupación por la diferencia, las minorías, las mujeres, la incidencia del poder simbólico en la conformación de identidades, la legitimación de las afirmaciones de intereses rivales, las determinaciones tecnológicas, la relevancia de la racionalidad crítica como base de la comunicación, el choque de valores culturales en nuestro mundo globalizado. Nos cuestiona la coexistencia y multiplicación de interpretaciones y representaciones de un mundo parcializado, incierto y complejo y, sobre todo, nos desalientan las crecientes brechas, abismos y demarcaciones entre grupos e individuos generadas por nuestros sistemas sociales.

Las ciencias sociales y humanas han configurado su ideal de conocimiento en el permanente modificarse de la vida colectiva e individual, que se plasma en modernas formas de comunicación e interacción. Hoy también, son escenarios donde se elaboran nuevas imágenes de las relaciones entre lo local y lo global, lo subjetivo y lo objetivo. Son la sede de elaboración y experimentación de nuevas comunicaciones, interconexiones e hibridaciones entre la multiplicidad heterogénea de los lenguajes. Desaparecida toda pretensión de traducción fiel y de unificación en un metalenguaje abstracto y éticamente neutro, es la reintegración de la perspectiva, del punto de vista del observador en sus propias descripciones, lo que aporta los criterios de referencia para todo proceso de comunicación y de construcción del conocimiento.

A partir de la emergencia de los estudios socioculturales en el pensamiento social, las cuestiones referidas a la activa participación de los sujetos en la construcción de la realidad social se viene renovando continuamente, no sin referirse a autores clásicos como G. Simmel (1986) quien mencionaba que incluso los factores que parecen de naturaleza puramente física, tales como el tiempo y el espacio, son más bien construcciones sociológicas con efectos físicos, o como E. Durkheim (1993), para quien tiempo y espacio son categorías producto de la realidad social, representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, categorías de entendimiento que ciñen el pensamiento, dominan nuestra vida intelectual y corresponden a las propiedades más universales de las cosas.

Para delimitar el “tiempo” como un objeto susceptible de ser investigado desde una perspectiva sociocultural, es necesario dar cuenta de su objetivación en prácticas e imaginarios que conforman un sentido colectivo. Al cristalizarse en instituciones y pautas sociales que trascienden las prácticas individuales y locales para estructurar el espacio/tiempo en largas duraciones más o menos permanentes y reconocibles por diferentes grupos sociales, al tiempo se da cuenta de cómo los agentes, en sus prácticas construyen el imaginario de tiempo y los ritmos sociales. Este movimiento pone en juego las complejas y dinámicas relaciones que se establecen entre sujetos y sociedad.

En el presente capítulo nos interesa aportar una visión útil para definir esta noción, a partir del mundo científico y de la filosofía. Sobre esta base, abordaré

posteriormente algunos de los principales aportes teóricos que me permiten comprender la construcción del “*tiempo sociocultural*” como el objeto de estudio de este trabajo. He tratado de conformar un tejido de perspectivas, de miradas que el pensamiento científico ha construido sobre el tiempo, la sociedad y la cultura, de referentes sobre el modo en que el “tiempo” ha sido objetivado, cómo ha estado y está presente en nuestro entendimiento del mundo social y de nosotros mismos.

De acuerdo con Wallerstein (1998) resulta necesaria la reinscripción del tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en el análisis social, ya que el sentido del espacio y el tiempo en nuestras existencias es una invención humana definida de formas distintas por grupos de individuos diferentes, y con distintas implicaciones y consecuencias. Wallerstein aborda la perspectiva de sistema-mundo capitalista, elabora una teoría de los sistemas históricos, da cuenta de la transformación político social a partir de la Revolución Francesa y la incorporación de la “normalidad del cambio”, a través de la cual se puede rastrear la “secularización” del tiempo y su resignificación como una línea de “progreso” y “desarrollo”. Sobre esta base es que explica la institucionalización de las ciencias sociales, los movimientos y las ideologías como constitutivos de dicha transformación. Este autor, además, define cinco tipos de tiempo-espacio en uso dentro del mundo moderno: el episódico de la geopolítica, el cíclico ideológico, el estructural, el eterno y el transformacional. Argumenta que el espacio y el tiempo constituyen una sola dimensión y que no solamente podemos modificarla de manera significativa, sino que las ciencias y su parcialización han edificado una gran interpretación y por consecuencia una manipulación del espacio/tiempo que está siendo cuestionada fuertemente hoy en día.

Wallerstein (1996) sostiene que el espacio y el tiempo son los parámetros elementales de nuestra existencia y que estos conceptos nos son inculcados a temprana edad en la vida y los utilizamos constantemente. Nosotros sabemos qué son –o al menos, como diría San Agustín, lo sabemos si nadie nos lo pregunta–; sabemos que el tiempo y el espacio son dos dimensiones imprescindibles de la realidad y solemos dar por hecho que son realidades objetivas no dependientes de nosotros y que no podemos modificarlas de forma significativa. Considera que nuestros imaginarios –entendidos como un conjunto de imágenes mentales de carácter universal–, del espacio/tiempo

pueden tener un impacto crucial sobre nuestro futuro social común. En consecuencia, las actuales reducciones de nuestras concepciones del tiempo y del espacio a fenómenos socialmente exógenos constituyen realidades formidables que imponen límites implacables a la comprensión adecuada del mundo social, lo cual para Wallerstein (1996), hace difícil, sino imposible, jugar un rol substancial dentro de la construcción del mundo social que deseáramos.

Tiempo y comunicación

¿Qué se puede saber del tiempo, cómo comprenderlo si por definición es lo que escapa al entendimiento? Cómo hablar de lo que es cuando ya no es, cómo aprehender lo que ocurre en el momento presente si se nos escapa como agua entre los dedos, como música en los oídos, experiencias que la reflexión no logra atrapar en su totalidad. La reflexión del acto espontáneo es nuestra principal y primera idea de tiempo, y en este sentido la primera efímera sensación que acompaña la reflexión de esta noción podría pensarse como impotencia. No podemos detener el tiempo.

Hay una dimensión del tiempo que no es posible atrapar, sólo experimentar. Todo sistema de representación congela el flujo de la experiencia, lo espacializa y al hacerlo lo distorsiona. El simple acto de escribir arranca del flujo del tiempo a la práctica en sí y al discurso. Como académicos, estamos perpetuamente condenados al tiempo diferido, tratamos de explicar un tiempo que ya no es. Utilizamos nuestras propias construcciones sociales.

Al abordar el tiempo como objeto sociocultural, destaca la multidisciplinariedad de esta noción y su potencial como fundamento de todo conocimiento, como base de todo ordenamiento, como estructuradora del sentido cotidiano y también como límite de toda comprensión.

El trabajo de Harvey (2004) nos lleva a reconocer cómo la teoría social ha atendido los procesos de cambio y transformación, siendo el tiempo del progreso su objeto y el tiempo histórico su dimensión fundamental. La teoría social ha construido

una noción de tiempo que entraña la conquista del espacio. Por su parte, la teoría física ha estado determinada por fuertes rupturas y reconstrucciones epistemológicas de estos conceptos que han cimbrado los fundamentos del saber mismo; mientras que la teoría estética se ha preocupado por la "espacialización del tiempo eterno", por reglas de transmisión de verdades inmutables en medio de la vorágine del flujo y el cambio. El no haber notado que trabajan con nociones de tiempo distintas, es consecuencia de la parcialización de nuestros saberes.

Así planteada esta problemática, puede afirmarse que en nuestra condición socio histórica, emergen temporalidades y metáforas del tiempo que alteran radicalmente, no sólo las condiciones del productor del conocimiento, sino los distintos modos de pensar el mundo y de abordar la relación con el saber.

El intento de las personas por atrapar el tiempo y descubrir el enigma que lo constituye y lo circunda es tan viejo como la humanidad misma. Sin embargo, mientras el tiempo pasa, las cosas se acumulan y también se devastan, se amplían las bibliotecas, al tiempo que aumentan nuestras ambiciones de conocimiento y control, segmentando al infinito nuestros saberes.

La categorización aquí presentada está basada en diversas aproximaciones teóricas, no de una manera exhaustiva, pues dada la abundancia y complejidad resultaría una tarea imposible, se ha atendido al imperativo de eslabonar la construcción del objeto de trabajo de esta tesis, a fin de soportar e interpretar sus posibles abordajes empíricos.

El desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación, puede mirarse como un momento de coyuntura histórico que marca un "cambio de ritmo", un acontecimiento histórico trascendental en la conquista del espacio-tiempo que ha caracterizado a nuestras sociedades desde sus inicios. Es trascendental porque presupone una ruptura entre estas nociones, a medio camino entre la naturaleza y la cultura.

Nuestro objeto de estudio no es filosófico; se construye desde inquietudes provenientes del campo de la comunicación. Abordar la dimensión comunicativa me lleva a pensar con Peters (1999) cómo la comunicación es un concepto característico del siglo XX, que ha sido central en la reflexión sobre la democracia, el amor, y nuestros cambiantes sentidos del tiempo. Al mismo tiempo, es posible advertir que algunos de los dilemas más grandes de nuestra época, tanto públicos como personales, giran sobre las mutaciones que ha sufrido la comunicación social. Pensadores de múltiples campos han enfrentado el dilema, la tragedia, la comedia o el absurdo de la comunicación fallida. Hoy día, los horizontes de incomunicabilidad ensombrecen, no sólo el mundo humano, sino también la comunicación con animales, extraterrestres, deidades y máquinas inteligentes. Encuentran en la comunicación, la vía para explorar los límites de las conexiones humanas y para identificar los vínculos que nos unen unos a otros.

Por una parte, la comunicación es un anhelo que evoca la utopía del progreso, a través del acuerdo, donde no hay malentendidos, donde los corazones están abiertos y la expresión es desinhibida. Deseo que se vuelve más intenso cuando el objeto está ausente, los anhelos de comunicación también indican un profundo sentido de negligencia y abandono en las relaciones sociales. Y por otra, es una madeja enredada de hilos intelectuales y culturales que codifican las actuales confrontaciones con nuestro tiempo. Entender la comunicación es entender mucho más. Es una aparente respuesta a la dolorosa división entre el yo y los otros, que ilustra nuestras extrañas vidas en este punto de la historia. Es un clavado hacia donde aparentemente hemos puesto nuestras esperanzas y temores.

La noción de tiempo

Como punto inicial cabe señalar que en las múltiples definiciones de tiempo brindadas a lo largo de la historia, se alude generalmente a las construcciones sociales de este concepto.

La definición de “Tiempo” dada por la Enciclopedia Británica atiende a una primera visión de este concepto como una medida o un periodo mesurable, un *continuum* que carece de dimensiones espaciales. Refiere al sobrado interés filosófico sobre esta noción y también a su construcción como objeto de investigación científica y matemática.

Es sorprendente la cantidad de textos que abren sus reflexiones sobre el tiempo, trayendo a colación la multicitada frase de San Agustín pronunciada en el siglo V “si nadie me lo pregunta, sé lo que es, pero si deseo explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé”, para dar cuenta del hecho de que mientras el tiempo resulta el más familiar de los conceptos para ordenar el pensamiento y la acción, es también el más evasivo, y no es posible darle una simple e iluminadora definición. Filósofos y científicos, han aportado cierto entendimiento de esta noción al enfocarse en dos cuestiones generales: su relación con el universo físico y su relación con la conciencia.

“Los creadores del dogma y los adalides de los valores absolutos cuentan con una ventaja clara ante el tribunal de la historia. Proponen banderas atractivas u objetos claros” (Boorstin 1999:182). La ciencia occidental hizo uso de la razón y la experiencia como recursos para imponerse a la naturaleza e ideó interpretaciones cada vez más mecanicistas. En esta línea de pensamiento, se distingue como trascendental el aporte de Isaac Newton, quien adoptó una teoría absolutista del tiempo que afirma que es como un contenedor dentro del cual el universo existe y donde el cambio tiene lugar. Su existencia y propiedades son independientes del mundo físico. Postula que el tiempo existiría incluso si no existiera el universo, que no tiene principio ni final, que es lineal y continuo. Aquí se resume la visión “moderna” del tiempo.

Hoy algunas cosas no pueden encajar del todo en una simple descripción lineal. El tiempo es una de ellas. La primera limitante es concebirlo en singular. Al parecer, el tiempo no es sólo una constante inmutable, como Newton suponía, sino un centro de conceptos abstractos, de acontecimientos, duraciones y ritmos que abarcan un amplísimo rango de fenómenos.

A partir del siglo XX se ha afirmado que el tiempo no puede ser tratado independientemente del espacio. De acuerdo con una teoría rival como la de la relatividad, concebida a partir de Einstein, el tiempo es entendido como un *continuum*, en consecuencia filósofos y científicos han centrado su atención en la noción de tiempoespacio, donde los aspectos temporales mantienen diferencias importantes con los aspectos espaciales, aunque hay una interdependencia que se muestra en el caso de su medición: la medida de un intervalo de tiempo asignado por un reloj, depende de la trayectoria y la velocidad con que se mueve. Así, en la modernidad, se ha conformado el debate en torno a este concepto sobre la base de una armonía perfecta del tiempo, del espacio y de los fenómenos que ocurren, explicables por un conjunto de leyes en las que precisamente tiempo y espacio se tomaban como constantes.

Más recientemente, la ciencia física ha reconceptualizado el tiempo a partir de la segunda ley de la termodinámica. Ilya Prigogine e Isabel Stengers (1990) han experimentado con fluidos que muestran asombrosos procesos de autoorganización en estados alejados del equilibrio y proponen una termodinámica de procesos irreversibles que podría dar nuevas luces al eterno problema de la contradicción orden-desorden, predicción-aleatoriedad. Así, tanto el descubrimiento de las estructuras disipativas, como el manejo irreversible del tiempo podrían sugerir que una nueva ontología puede estar tomando forma.

En la obra *El fin de las certidumbres*, Prigogine (2001) describe el trastorno epistemológico en el pensamiento de muchos físicos y otros científicos. Ellos consideran que la base metafísica de la física moderna desde Newton y Descartes –el determinismo, las evoluciones lineales, la reversibilidad del tiempo– es una concepción del universo que no es aplicable más que a unas pocas situaciones muy restringidas y particulares. Piensa que lo esencial de la realidad es que el universo está lleno de incertidumbres, y, por lo tanto, de posibilidades inmensas de creatividad. Prigogine y sus colegas ponen en el centro de sus análisis la flecha del tiempo, en cuya trayectoria existen bifurcaciones sucesivas ante las cuales es intrínsecamente imposible saber de antemano qué camino seguirá la flecha.

Gracias a la física contemporánea podemos saber que nuestra visión del mundo como rompecabezas es una abstracción que depende de nuestro puesto de observación. Sin embargo, esa abstracción puede ser también un producto de nuestros mecanismos de percepción. Aun cuando la física y la historia nos muestren que la imagen del mundo puede ser el fluir de un río que se bifurca indefinidamente y cuyas aguas nunca son la mismas, nuestra percepción y nuestro pensamiento también están llenos de elementos, significados y nociones de permanencia, que suelen estar asociados a la tradición y la cultura, y que también es posible asociar con la noción de ritmo. La razón de esto, puede ser nuestra imposibilidad de percibir el cambio o el movimiento sin un marco estable de referencia. Esto vale hoy tanto para la percepción sensorial como para nuestros conceptos más abstractos. Desde esta perspectiva, tiempo y espacio son los marcos de referencia estables que posibilitan toda construcción.

Para poder mirar el tiempo, requerimos un eje que ancle nuestra percepción, aunque sea temporalmente. Este anclaje referido somos nosotros mismos, los agentes que hemos conformado nuestra identidad cultural a partir del lenguaje compartido y hemos creado tal situación en nuestro discurso. Sin embargo, nada parece impedirnos ser personajes de algún otro relato, y nada garantiza que nuestro punto de vista tenga atributos de lo absoluto que no tengan los otros puntos de vista, es decir, los otros relatos. Pero es necesario distinguir la permanencia en algún nivel o dimensión para que el conocimiento se posibilite. (Ceruti, 1994).

Lo anterior significa afirmar una imagen del mundo en la que existe una creciente pluralidad de relaciones de determinación recíproca; donde los sujetos eligen privilegiar, más o menos temporalmente, algunos de sus puntos de vista respecto de una realidad que posee siempre un número indeterminado de dimensiones. Hoy prevalece la imagen de un mundo global desespacializado, cuyo centro de sentido está en todas partes y en continuo movimiento o tal vez mejor dicho, dichos centros temporales radican en las elecciones particularizadas de quienes lo habitamos. Esta situación es producto de un transcurso histórico y por lo tanto, temporal, que otorga vigencia a los aportes de Durkheim (1993) sobre la construcción social del tiempo.

El tiempo ha ido cobrando relevancia como objeto de análisis sociológico en un doble movimiento, tendiente tanto a socializar el tiempo como a temporalizar la ciencia social. Las estrategias seguidas en este último caso no son coincidentes, sino que reflejan la multiplicidad de perspectivas que en la actualidad coexisten en las ciencias sociales. La naturaleza histórica de lo social exige pensar, nuevamente, la temporalidad social como un problema epistemológico, teórico y metodológico fundamental para las ciencias sociales. Sin embargo, aunque la reflexión sobre el tiempo ha encontrado un campo fértil en el discurso de las ciencias sociales, en general, las concepciones sobre el tiempo siguen operando como si éste fuese, simplemente, un parámetro de delimitación de duración cuantitativa de nuestros objetos de estudio.

Por otra parte el actual debate de las ciencias sociales, pone de relieve la importancia de repensar –o impensar como diría Wallerstein (1998)– la espaciotemporalidad en la producción de conocimiento y su impacto en la transformación del sistema social.

Helga Nowotny (1990), Directora del Instituto de Ciencias Sociales de Austria, realizó un estudio, lleno de ejemplos empíricos, consagrado al descubrimiento de ritmos sociales. A un nivel considerado como más macro-sociológico, atiende a la cuestión de las dimensiones temporales del cambio social. El ritmo rápido del cambio social parece evidente. Su trabajo destaca el tiempo cíclico en tanto que éste se opone a la concepción de un tiempo lineal incorporado extensivamente en los relojes. Entre las fuerzas identificadas que favorecen el cambio social y su aceleración, destacan de sobremanera la ciencia y la tecnología y se reconoce esta última como una fuerza rítmica – sino es que determinante del tiempo–, especialmente en relación con la industrialización y la introducción del tiempo lineal del reloj en el mundo del trabajo.

Otros estudios llaman la atención sobre tecnologías particulares que reconfiguran procesos de comunicación, por ejemplo el telégrafo o los caminos del tren, pues su aparición suscitó “necesidades” de coordinación hasta entonces desconocidas (Thompson, 1991): o de la incorporación de los tiempos locales dentro de un tiempo mundial como uno de los primeros ejemplos de movimiento hacia la

estandarización y hacia la integración de la actividad sobre la escala del tiempo atómico. (Zérubavel, 1982).

Por otra parte, en la relación del tiempo con la conciencia, se abre un debate epistemológico entre subjetividad y objetividad que conlleva las nociones de percepción de la duración, la velocidad, el cambio y el movimiento donde las nociones de pasado, presente y futuro ocupan el lugar central, junto con las medidas, divisiones, cuantificaciones y expresiones del tiempo que a su vez implican el establecimiento de sistemas de referencia precisos, es decir, la configuración de las formas en que el tiempo ha sido objetivado, formas y modos en los que está y ha estado presente en nuestro entendimiento del mundo y de nosotros mismos.

El tiempo puede ser mirado como un enigma del que estamos hechos, un milagro en el que transcurre la existencia, o una presencia desconocida en la que nos imaginamos siendo. Su empleo y uso es el problema tanto de los individuos como de las ciencias naturales, los dilemas sociopolíticos y las consideraciones económicas, pero su consideración teórica conduce a un extraño bucle infinito, como diría Douglas Hofstadter (2003) y las discusiones correspondientes suelen enredarse por el hecho de que podemos abordar el tiempo desde muy diversas perspectivas y que en todas está comprometido nuestro ser.

El problema del tiempo como concepto deviene de su estrecha relación con la noción de existencia, por lo que el *tiempo* se constituye en un punto central de todo sistema conceptual que pretenda ofrecer una interpretación global o cosmogónica de la realidad, lo cual apunta en primer lugar hacia los calendarios y sus evidentes nexos con criterios astronómicos.

Objetividad y subjetividad del tiempo

La perspectiva de abordaje del tiempo en el presente trabajo, lo entiende como categoría construida socioculturalmente, parte de un imaginario compartido. En este momento considero pertinente dar cuanta de los fundamentos que desde diferentes

perspectivas han dado piso al edificio del conocimiento que soporta nuestras construcciones de sentido común alrededor de las nociones de tiempo y temporalidad.

Es posible rastrear cómo ha sido entusiastamente debatida esta noción, desde donde destacan dos cuestiones: ¿cuáles son las notaciones o elementos contenidos en nuestras representaciones subjetivas del tiempo? y ¿a qué realidad externa u objetivada corresponden?

En cuanto a las representaciones subjetivas, filósofos y científicos, hasta mediados del siglo pasado, en general concuerdan en que la noción o concepto del tiempo contiene tres ideas distintas fusionadas en un todo indivisible. Algo así como la santísima trinidad.

La primera idea es la de *sucesión*, cada mente distingue en el tiempo el pasado, el presente y el futuro, como partes diferenciadas que al excluirse mutuamente, excluyen la simultaneidad y pueden realizarse sólo una después de la otra.

La segunda noción es que el tiempo implica *continuidad*. En relación a los eventos “terrenales”, es decir en nuestra propia vida, no podemos concebir la posibilidad de un intervalo de duración, sin importar lo corto que éste sea, en el cuál podríamos dejar de envejecer, o en el cuál un momento dejará de seguir a otro momento. La marcha del tiempo no conoce pausa o interrupción.

La tercera idea implica una *continua sucesión*, pero como no puede existir una continúa sucesión de nada, el concepto del tiempo representa para nosotros una realidad de partes que se suceden una a la otra de manera continua. Desde aquí importa poco si ésta es una realidad ideal, o se realiza fuera de nosotros, pues por lo pronto sólo se trata del concepto del tiempo.

Estos son tres elementos esenciales de la representación subjetiva del tiempo. A partir de estas consideraciones, aparentemente la cuestión del tiempo pertenece al dominio de la cosmología. Sin embargo, en razón de su carácter continuo y sucesivo, es por lo tanto divisible y medible; el tiempo pertenece, desde aquí, a una categoría de

cantidad y desde esta noción científicos y técnicos han desarrollado un enorme cantidad de instrumentos con este fin.

La segunda cuestión relacionada con la objetividad del concepto del tiempo, es el debate sobre su condición de realidad, asunto en que filósofos y científicos están divididos. Múltiples y variadas opiniones pueden ser enumeradas sobre este punto, sin embargo estas pueden ser agrupadas en tres clases:

Una clase abarca las posturas *subjetivistas*. Esta línea de pensamiento observa el tiempo como una creación del sujeto cognoscente, de la cual Kant es el principal representante. Fundador del idealismo alemán, se le ha llegado a considerar el prototipo de filósofo obsesionado y centrado en su disciplina, Boorstin (1999) afirma que los vecinos de este pensador regulaban sus relojes en función de sus habituales paseos cotidianos. Kant distinguió las leyes naturales del mundo físico de las leyes de la sociedad, y creía que no había nada peor que el que las acciones un hombre estén sujetas a la voluntad de otro, entendida esta voluntad no como un capricho individual, sino como la expresión más elevada de la ley en el universo. Creó así un mundo filosófico donde, para Kant y sus seguidores -entre los que destaca Hegel-, el tiempo es una forma *a priori*, una disposición en la que la mente estructura nuestras percepciones de tal forma que el tiempo se convierte en una forma de experiencia conciente.

En oposición a esta postura que representa la existencia del tiempo como puramente conceptual, una segunda perspectiva lo representa como algo que tiene realidad fuera de nuestras mentes. Podríamos describirlas como *ultra-realistas*. Ciertos filósofos como los antiguos griegos materialistas ven el tiempo como un ser *sui generis* independiente de todas las cosas creadas y capaz de sobrevivir la destrucción de todas ellas. El infinito es una extensión, un receptáculo en el cual todos los eventos de este mundo están encapsulados. Siempre idéntico a sí mismo, permea todas las cosas, regulando su curso y preservando en el flujo ininterrumpido de sus partes, un absoluto y regular modo de sucesión.

Filósofos como Newton parecen identificar el tiempo con la eternidad de Dios. De esta manera y siguiendo la visión Newtoniana, el tiempo y el espacio serían

contenedores de todos los eventos, existiendo con o sin ellos, sin depender de nada más que de Dios. Con el tiempo esta idea encontraría objeciones de otros filósofos como Leibniz (citado por Callender y Edney, 2001:26) para quien el tiempo es el orden de sucesiones o una relación entre cosas que se siguen una a otra: pero si estas cosas son reales, la mente las percibe bajo la forma de instantes entre los cuales se establece una relación puramente mental.

Estos ultra-realistas substancializan el tiempo; otros también lo han hecho un ser completo, absoluto, por fuera del orden accidental. Sin embargo, hay para quienes el tiempo es un accidente *sui generis* distinto de todos los accidentes ordinarios, está constituido como el movimiento localizado de partes que se suceden una a la otra de manera continua, pero con perfecta uniformidad; debido a este accidente, que es siempre inherente a la sustancia, el ser y los accidentes del ser, continúan su existencia enmarcados en una sucesión que es siempre y en todo lugar uniforme.

Para resumir, todos los sistemas descritos como ultra-realistas tienen como característica distintiva la afirmación de una realidad externa concreta, ya sea sustancial o accidental, que corresponde adecuadamente al concepto abstracto del tiempo, de tal manera que nuestra representación del tiempo es sólo una representación de dicha realidad.

Así, en el nivel del microanálisis quizá podríamos pensar, a la manera de Kant y decir que hay tantos diferentes tipos de tiempo como seres humanos en esta tierra, pero en la visión del mundo occidental el tiempo aparece como una sola entidad absoluta. Esto no es del todo correcto o incorrecto, simplemente es la forma en que solemos construirlo desde el sentido común.

Entre estas dos clases de opiniones extremas, está el sistema propuesto por la mayoría de escolásticos antiguos y modernos. Para ellos, el concepto de tiempo es parte subjetiva y parte objetiva. Se vuelve concreto en el movimiento continuo notable en lo local, pero el movimiento se vuelve tiempo sólo con la intervención de nuestra inteligencia. El tiempo es definido como una medida de movimiento de acuerdo a un orden previo y posterior. Una vez que el movimiento localizado es dividido en partes por

el pensamiento, todos los elementos del concepto del tiempo se encuentran dentro. El movimiento, siendo objetivamente distinto del resto, es algo real, está investido de verdadera continuidad, sin embargo, dado que está dividido por la inteligencia, contiene partes sucesivas de hecho distintas entre ellas –unas anteriores, otras posteriores– entre las cuales ubicamos un presente fugaz.

En la elaboración de la idea de tiempo, el movimiento suministra la inteligencia con una sucesiva y continua realidad, lo cual es el objeto real del concepto. Para estos eruditos nosotros nunca percibimos el tiempo separado del movimiento, y todas nuestras mediciones de las duraciones temporales están prestadas de la forma localizada de movimiento, particularmente del aparente movimiento de los cielos. Sin embargo, cabe señalar que hoy día, mientras el calendario sigue anclado al movimiento de los cielos, las horas lo están a nuestros innumerables relojes mecánicos. Estas medidas resultaban visibles a la percepción humana. No obstante, la forma localizada de movimiento que soporta nuestras interacciones, en el siempre nuevo y tecnologizado ambiente sociocomunicacional, es la del reloj atómico, que está cifrado en el movimiento reactivo de los átomos de cesio, acelerados vía láser sobre secuencias de enfriamiento, es una red de vibraciones imperceptible a la mirada.

La tecnología para medir el tiempo ha fragmentado la experiencia y apartado al hombre de la unidad de la experiencia vivida; por su parte, el conocimiento científico ha fragmentando el mundo físico en universos explicativos aislados. Así, el desarrollo científico y tecnológico han propiciado un entorno que multiplica la información de manera exponencial, antes de que pueda encontrarsele sentido o imaginarlo siquiera. Nunca antes la humanidad había sabido tanto sobre el mundo, ni comprendido menos su cometido.

Desde principios del siglo XX algunos filósofos respondieron al desafío intelectual de un universo cambiante y buscaron un sentido nuevo en los propios procedimientos de cambio, entre ellos destaca Henri Bergson quien encontró la simiente fértil de este dinamismo en un nuevo modo de comprender el tiempo.

Para Bergson, el tiempo homogéneo no es ni una propiedad de las cosas, ni una condición esencial de nuestras facultades cognitivas, sino un esquema abstracto de sucesión en general, una pura ficción, que sin embargo hace posible para nosotros actuar sobre la materia. Sugería que para ser conciente de las perspectivas que ofrecía un mundo cambiante había que liberarse de los estrechos cauces en que los había confinado la ciencia, puesto que al hacer uso de la razón y la experiencia como recursos para oponerse a la naturaleza, ésta había ideado una interpretación que era cada vez más mecanicista y materialista.

Así, Bergson (citado por May y Thrift, 2001) dejó de lado este tiempo homogéneo que soportaba la realidad de un mundo cuantificado orientado a la búsqueda de las causas, para dar lugar al flujo de lo inesperado y al misterio en el devenir de la experiencia. Reconoció una multiplicidad de duraciones, de elasticidades desiguales que pertenecen a los actos de nuestra conciencia tanto como a nuestras cosas externas. Este fue su argumento decisivo contra los dogmas mecanicistas que hacían del tiempo un subproducto de la tecnología que aporta la idea del tiempo del reloj, es decir la concepción del tiempo como algo que puede marcarse y medirse en unidades homogéneas.

Norbert Elias (1989) cuyo trabajo *Sobre el tiempo*, ocupa un lugar destacado entre los estudios sociológicos en el tema, argumenta que al estudiar los problemas del tiempo, se aprenden algunas cosas sobre la humanidad y sobre uno mismo. Formula el tiempo como tema central de nuestra tradición cultural y pretende demostrar que lo que llamamos tiempo no es ni un dato *a priori* de la naturaleza humana, como lo concebía Kant, ni una propiedad inmanente de la naturaleza no-humana, y parece coincidir con Bergson al concebirlo como el resultado de una abstracción humana, pero a diferencia de Bergson que apelaba a la intuición para desembarazarse del punto de vista mecanicista, Elías afirma que sólo se puede entender esta síntesis al ser referida a ciertos procesos sociales. Su trabajo, abona a la orientación de esta tesis, al ejemplificar las dificultades con que se enfrenta el desarrollo de los medios y símbolos de la orientación humana en su afán por llegar a un plano superior de síntesis (o abstracción), que Elías va elaborando a través de diversos conceptos del “tiempo”.

Tiempo físico y tiempo social

Para Elias (1989), la separación entre tiempo físico y tiempo social está íntimamente relacionada con el ascenso de las ciencias físicas. A medida que éstas se desarrollaron, el tiempo físico se convirtió en el prototipo del tiempo como tal. La “naturaleza”, objeto de estudio de las ciencias físicas, fue considerada como compendio del orden y en cierto sentido como algo “más real” que el mundo social, menos ordenado en apariencia y más sujeto al azar, y se valoraron el tiempo físico y el tiempo social en correspondencia, atribuyéndole al primero el estatuto de “realidad”, y al segundo, el de ficción. Así, al “tiempo físico” se le representó como *cuantos*² aislados, que se podían medir con precisión y, como *cuantos* temporales, fue posible combinarlos con los resultados de otras mediciones en los cálculos matemáticos. Así pues, se determinó que fuera tarea exclusiva de los físicos teóricos o de los filósofos, como intérpretes de aquellos, el elaborar teorías sobre “el tiempo”, mientras que, por otro lado, se quitaba prácticamente toda importancia al “tiempo social” como tema teórico o científico, aunque se hacía cada vez más importante en la práctica de la convivencia de los seres humanos. Podríamos decir que el tiempo social parecía un derivado arbitrario del “tiempo físico” más sólidamente estructurado.

En estos términos, este dualismo conceptual se relacionaba con diferencias claramente marcadas en el rango y el valor de ambos tipos de tiempo. La simple expresión “tiempo natural” opuesta a “tiempo social” da la impresión de que el primero es algo real, mientras el segundo no es más que una convención. Ahora bien, la dificultad radica en que el “tiempo” no encaja en el esquema conceptual de este dualismo, sino que, como otros hechos, no puede clasificarse como “natural” o “social”, “objetivo” o “subjetivo” pues es ambas cosas a la vez. Para Elias (1989), la explicación de que siga manteniéndose el misterio del tiempo, está en que perdura esta división conceptual; y el enigma es insoluble mientras se siga creyendo que la división

² Se denomina *cuanto* (del latín *Quantum* -plural *Quanta*-, que representa una cantidad de algo) al valor mínimo que puede tomar una determinada magnitud en un sistema físico en el que dicha magnitud esté cuantizada. Esto implica además, que cualquier carga de esa magnitud cuantizada deberá ser un múltiplo entero del cuanto. El ejemplo clásico de un cuanto procede de la descripción de la naturaleza de la luz, como la energía de la luz está cuantizada, la mínima cantidad posible de energía que puede transportar la luz sería la que proporciona un fotón.

actual entre “naturaleza” y “sociedad” es una separación existencial, y se siga evitando investigar sobre la relación entre “tiempo físico” y “tiempo social”.

El enigma del “tiempo”, el uso del concepto que parece otorgar al “tiempo” una existencia autónoma, es sin duda un claro ejemplo de la manera en que un símbolo muy usado se libera de todos los datos observables para adquirir, en un lenguaje y en el pensamiento humanos, una vida propia. Elias (1989:135)

Por lo anterior, es posible asumir que la noción del tiempo resulta inapropiada, porque algunos atributos del tiempo, tan importantes como la noción de presente, carecen de significado en la física. La estructura temporal desde esta noción, parece condenar al presente vivido a la exclusión de la posibilidad de poseer significado, cuando de hecho, el presente es el marco privilegiado para la construcción de la realidad fundamental, de la acción y de la identidad. Además, las personas no sólo viven en ese atributo de la conciencia vigilante que se interrumpe durante el sueño y vuelve a fluir al despertarnos.

Bergson, quien era un buscador del sentido, encontró su carácter esencial en la experiencia vivida del tiempo. La vida no puede conocerse más que “bañándose en la corriente de la experiencia”

Por su parte, el trabajo del Elias (1989) permite entender cómo la experiencia del tiempo, tal como se vive hoy en día, se diferencia de las formas en que otras sociedades daban sentido a la continuidad. Mientras que las sociedades no modernas delimitaban el tiempo de acuerdo con sus necesidades en espacios localizados, siguiendo ciertos momentos y ocasiones, las actuales disponen de una retícula rigurosamente subdividida en unidades temporales, trabadas entre sí: los segundos, los minutos, las horas, los días, las semanas, los meses, los años, etc. Dicha retícula domina toda nuestra vida. La presencia omnímoda y la fuerza del sentimiento del tiempo que de ello resultan contribuyen poderosamente a que experimentemos el ‘tiempo’, aún sin quererlo, como algo independiente que existe por su cuenta.

Así, la mayoría de pensadores coinciden en que resulta imposible concebir lo que sería la noción de tiempo sin hacer abstracción de los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, lo medimos y lo expresamos por medio de signos objetivos. El

tiempo aparece como un cuadro abstracto e impersonal que no sólo comprende nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que todos los acontecimientos posibles pueden situarse con relación a puntos de referencia fijos y determinados.

Son estos puntos fijos y determinados en relación a la experiencia humana los que son discutidos desde otra perspectiva, al abordar el tiempo sociocultural y problematizarlo en relación con la comunicación y el lazo social. Para este efecto el siguiente capítulo sigue una historización de referentes sobre el modo en que el “tiempo” ha sido objetivado, cómo ha estado y está presente en nuestro entendimiento del mundo social y de nosotros mismos. La cuestión central es la forma en que éste ha sido medido y segmentado para ordenar la vida social e identificar los dispositivos que modelan la estructura temporal de la experiencia humana.

CAPÍTULO II EL TIEMPO COMO PROBLEMA SOCIOCULTURAL

2.1 Medidas del tiempo. La estructura temporal de la experiencia humana

Es difícil saber si otras formas de seres vivos conciben el espacio y el tiempo, aunque podamos dar cuenta de cierto sentido de territorialidad en la mayoría de animales, así como de hábitos inscritos en temporalidades cíclicas y comportamientos repetitivos. Los mamíferos al menos parecen tener una percepción de la vida y de cierta forma reconocen su desarrollo. También podemos notar que todas las plantas exigen condiciones espaciotemporales para su ciclo de vida y su reproducción. Los humanos poseemos esto en mayor medida; pero además, hemos creado medidas y demarcaciones del tiempo y el espacio; de hecho, hemos creado una gigantesca cantidad de ellas, por esto existen las reglas y el reloj, invenciones notables, son mecanismos gruesos de medida que siglos de progreso tecnológico han perfeccionado con múltiples propósitos específicos. Hoy en día los físicos pueden garantizar, aparentemente, el registro de medidas de tiempo con un extraordinario grado de precisión. No solamente conocemos la duración de un nanosegundo o la longitud de un metro referente a un fenómeno cósmico que nosotros pensamos estable; sino que definimos las distancias cósmicas por el concepto de años luz, espacio recorrido por la luz en un año (considerando que conocemos *el factor constante* de la velocidad de la luz). La conquista del tiempo a partir de su medición se percibe claramente como uno de los aspectos más importantes del control del universo por parte de los humanos.

Es interesante preguntarnos qué evidencia la tendencia a medir de manera cada vez más perfecta y precisa el tiempo. Tal precisión dentro de las medidas es sin duda

muy importante para las numerosas actividades de alta tecnología, pero la mayor parte del tiempo, la mayoría de nosotros nos contentamos con herramientas más simples. Con frecuencia nos atenemos a lo que nuestro reloj indica para ajustarnos a nuestro entorno con relativa puntualidad, –sobre todo aquí en México, no nos comportamos frente al reloj de la misma manera que los ingleses– y muy rara vez atendemos al instante siguiente. Hay medidas de tiempo que no podemos imaginar, el pulso de nuestra vida cotidiana lo marcan nuestros ritmos biológicos en relación con los ritmos sociales y culturales del espacio/los espacios o entornos con y en los que nos comunicamos e interactuamos. Puede suponerse que en la sociedad actual, caracterizada por un desarrollo impresionante de tecnologías para intervenir comunicativamente de múltiples maneras, esta dinámica de interacción social representa enormes cambios y transformaciones en nuestras nociones y experiencias del tiempo, que podemos rastrear si miramos las formas en que el tiempo ha sido significado en función de dichos límites.

Para entender mejor las funciones de las unidades temporales de medida cabe notar siguiendo a Elías (1989), que los instrumentos para medir el tiempo se distinguen de otros instrumentos de medición, como los de longitud y peso, porque están en movimiento constante, y que dicho movimiento, goza de relativa independencia o autonomía relativa frente a lo que “miden”.

Otra característica que distingue a los instrumentos creados por la humanidad para medir el tiempo, es que su movimiento es unilineal. A la fecha no existe un instrumento para medir tiempos “paralelos o tiempos que se intersecan”, pero este movimiento puede ser circular; una característica más es que mantienen una velocidad uniforme que se realiza en una dirección aunque ésta pueda ser repetible, pero debe ser un movimiento no acelerado. Es decir, si nuestros relojes se atrasan o se adelantan es porque están descompuestos, no sirven para medir el tiempo. Destaca aquí la idea de precisión como valor y la de coordinación como recurso operativo necesario.

Ya sea el uso del movimiento del sol en el espacio estelar, el empleo de manecillas de un reloj o el oscilador de microondas de un reloj atómico, las unidades temporales de medida tienen siempre un movimiento propio dotado de una estructura

característica de su función. Como todas discurren por una secuencia continua de posiciones cambiantes de segmentos iguales, como los días del calendario, las horas o los nanosegundos, estas duraciones pueden ser utilizadas por las personas con muy variados fines, no sólo como unidad de medida, sino como medio de orientación y como marco de referencia para muchas otras secuencias de cambio, que de maneras irrepetibles y poco regulares avanzan de una posición a otra. Pareciera que todo cabe en la escala de un tiempo “objetivo”.

También, con el auxilio de estos instrumentos para determinar “el tiempo” es posible fijar hitos en el flujo continuo de otras series de acontecimientos, en las cuales no es posible comparar entre sí las transformaciones sucesivas de una posición a otra.

Además, mediante el cambio de velocidad del movimiento de un instrumento – por ejemplo, las manecillas del segundero se mueven más rápido que las de minuteró– somos capaces de variar la longitud de un movimiento de una posición a otra y establecer proporciones entre medidas. De esta manera solemos afirmar contundentemente, que un siglo tiene 100 años, un año tiene 365 días, un día 24 horas, una hora 60 minutos, un minuto 60 segundos y un segundo 1000000000 nanosegundos. Esta homogeneidad del tiempo soporta los referentes comunes con los que opera nuestra inteligencia, permitiendo con ello la interacción, la organización y la convivencia social. Tal como lo sostiene Durkheim (1993).

Para este autor las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación colectiva que se extiende en el espacio y el tiempo, y su carácter social permite comprender el origen de las categorías fundamentales para el funcionamiento del pensamiento. Ellas expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas y dominan todas las particularidades de la vida intelectual. Afirma que si las personas no tuviéramos una concepción homogénea del tiempo y del espacio se volvería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y por consiguiente toda vida en común. Cabría preguntarse seriamente por los alcances de esta afirmación en la actualidad: armonizar colectivamente el tiempo es pues, una dimensión importante del lazo social. Esta dimensión del tiempo está implicada en la exploración que esta tesis se propone desarrollar.

Para Elias (1989), la determinación del tiempo se desarrolló hasta su nivel actual, a través de los siglos, en estrecha relación con el crecimiento de exigencias sociales muy concretas, entre las que en primer término, se encuentra la necesidad humana de coordinar y sincronizar la serie de sus actividades colectivas entre sí, y con la serie de fenómenos de la naturaleza no humana. Por lo tanto, dicha necesidad social no se da de manera absoluta en todas las sociedades, sino que depende en gran medida del contexto. Se va construyendo socioculturalmente. Este proceso tiene además otra implicación: la coordinación de ritmos que hacen posible que el lazo social se realice en prácticas colectivas y se produzca intersubjetivamente: al posibilitar esas convenciones definidas para medir el tiempo, facilita el encuentro y propicia la acción colectiva.

Esto nos lleva a considerar los calendarios y los relojes no sólo como artefactos técnicos, sino como dispositivos culturales, como las objetivaciones más potentes de nuestros imaginarios temporales, soportes de nuestra inteligencia común y de nuestra interacción social. Una panorámica histórica de estas construcciones, revela cómo sus representaciones han sido objeto del poder social para imponer cosmogonías a través de un particular ordenamiento, como parámetro fundamental para tejer los vínculos entre la vida individual y la vida colectiva entre los sujetos y entre estos y el mundo material.

Una tercera implicación: desde este plano es posible entender cómo la experiencia subjetiva del tiempo, derivada de esta relación, está intrínsecamente ligada con la necesidad de autodisciplinarnos, sincronizarnos, o relacionarnos de algún modo con los ritmos del entorno social y las medidas del tiempo socialmente acordado, como condición para participar en un entorno de interacción. Es decir, para asumir nuestra particular manera de realizar la socialidad.

En la sociotemporalidad, es decir en el mundo de los relojes y los calendarios, el tiempo se ordena, distribuye y valora significativamente de modo colectivo, según el orden de la historicidad. Es en esta noción donde se acumulan todos los atributos del tiempo, desde las reacciones condicionadas y los ciclos biológicos, hasta las elaboraciones más altas de la inteligencia. Resulta ilustrativo analizar cómo se despliegan estos recursos en dos de los artefactos culturales más paradigmáticos de la historia humana: calendarios y relojes.

2.1.1 Hacer visible el tiempo: calendarios

I'm just sitting here watching the wheels go round and round. I really love to watch them roll.

John Lennon

Para dar contenido a la afirmación sobre las formas de medición del tiempo. Abordaré aquí de manera muy general algunas características de los sistemas de calendario de las sociedades humanas y señalaré la importancia de los objetos culturales a través de los cuales los seres humanos percibimos tales sistemas.

Como sistema, el calendario es el resultado de un diálogo complejo entre naturaleza e historia que revela cómo el poder social es sinónimo de poder sobre el tiempo, es decir sobre su medición, su significación, su uso institucionalizado y su impacto en la vida cotidiana. Muestra cómo la intrínseca relación tiempo/conocimiento/poder ha sido fundamental para hacerlos posibles. El tiempo es la categoría madre de todos los registros, de todas las clasificaciones, de todas las formas del conocimiento y, por lo tanto, del control social. Los calendarios son sistemas de medición del tiempo ligados a la organización cósmica; sujetos a los ritmos del universo, cuya unidad básica es el día.

Le Goff (1991) aporta un análisis del tiempo como imaginario sobre la base de una tensión fundamental que atiende al hecho de que la ciencia histórica, incapaz de reunir el inicio y final de la historia del mundo, se ha inclinado hacia el mito a la hora de enfrentar los orígenes, y ha cedido su lugar a las religiones o a las utopías de progreso para mirar al futuro. Esta manipulación se traduce en un enfrentamiento, entre, por un lado el tiempo natural y el cíclico de las estaciones y del clima, y por el otro, la percepción de la duración registrada por los hombres, la memoria personal y colectiva que debe hacer cuentas con el calendario, instrumento de domesticación y de dominio del tiempo.

Los sistemas de medición del tiempo se ven como “reguladores de la duración que se imponen a todas las sociedades humanas, pero éstas lo reciben, lo miden y lo transforman en calendarios según sus estructuras sociales y políticas, sus sistemas económicos y culturales, sus instrumentos científicos y tecnológicos” (Le Goff, 1991: 193) Así, los calendarios son tanto objetos científicos como culturales que vinculan las creencias con las observaciones astronómicas. Sus configuraciones tejen los vínculos entre los ciclos astrológicos y los ciclos naturales como las estaciones, la menstruación, el día y la noche etc, etc, con la significación particular de creencias, valores y saberes culturales. Lo que los define claramente, como sistemas de significación del tiempo natural y social.

Le Goff (1991) nos lleva a reconocer cómo, con frecuencia, en distintas cosmogonías los dioses creadores del universo aparecen también como los creadores del calendario. Por ejemplo, alude al Antiguo Testamento donde está escrito: “Y Dios dijo: sean las luces en el firmamento del cielo para distinguir el día y la noche y estén como señales para las estaciones, para los días y para los años...” (Génesis, I, 14).

A pesar de la laicización de muchas sociedades, el calendario se mantiene como un objeto claramente religioso, pero en cuanto a la organización del cuadro temporal que rige la vida pública y cotidiana, el calendario es, sobre todo, un objeto social. Por lo tanto esto tiene una historia, o más bien, muchas historias, ya que hasta la fecha la idea de un calendario universal sigue siendo una utopía, aunque a primera vista nuestro mundo globalizado crea la imagen de una relativa unidad, al desarrollar sistemas que posibilitan la unificación horaria.

Le Goff (1991:184) afirma que “el calendario es uno de los grandes emblemas e instrumentos de poder; sólo los detentadores del poder son amos del calendario: reyes, sacerdotes, revolucionarios.” Así, nos induce a considerar la complejidad de factores que han presidido la elaboración de los calendarios: la dependencia de la naturaleza y la dificultad para controlarla, el rol de los poderes dominantes, el peso de la historia, la fuerza de las raíces económico-culturales, el prevalecer ocasional del fenómeno agrícola y climático, en relación con las observaciones y cálculos que dependen también del progreso de las ciencias y las técnicas.

El tiempo circular y tiempo lineal

El tiempo de los ciclos es en apariencia un tiempo circular. Le Goff (1991: 203) refiere a que esto se hace particularmente evidente entre los aztecas, que representan el ciclo de cincuenta y dos años sobre calendarios circulares, y donde además es curioso notar cómo los antiguos mexicanos, en sus creencias, no separaban el espacio del tiempo, pues en cada ciclo de cincuenta y dos, los años se desenvuelven en grupos de cuatro, cada uno situado en uno de los puntos cardinales. Representados por cuatro guías “portadoras de años: *acatl* “caña” para el Este, *tecpatl* “sílice” para el Norte, *calli* “casa” para el Oeste, *tochtli* “conejo” para el Sur.

Por otra parte, la historia y todos los actos y documentos que exigen una datación, plantean el problema de la fecha del tiempo oficial de inicio, es decir un punto fijo a partir del cual comienza la numeración de los años. Esta necesidad introduce en el calendario un elemento lineal y conduce a una idea de evolución positiva o negativa: progreso o decadencia. Para Le Goff, las eras son acontecimientos considerados fundadores, creadores, con valor más o menos mágico. “Tales acontecimientos son a veces míticos, a veces históricos.” (Le Goff 1991: 219). Hoy el hito de esta contabilidad lineal en el calendario occidental está signado por el nacimiento de Cristo.

Así, el tiempo lineal, se apodera de este tiempo circular, pero los pueblos han insertado la noción de un tiempo cíclico en el interior de su tiempo lineal. Este tiempo es generalmente sacro, ritual.

La institución del Calendario

La institución y la reforma de los calendarios ha sido obra de especialistas, en general de los astrónomos por iniciativa del poder político, en particular cuando éste goza de una autoridad “sagrada”. En Roma, donde el poder religioso estuvo siempre íntimamente ligado al poder político, la creación del primer calendario se atribuye a Numa Pompilio, segundo rey de Roma del 716 al 676 a de C., fundador de los ritos y de las instituciones religiosas. En el 46 a.C. Julio César reformó el calendario romano sobre la base de los consejos de Sosígenes, astrónomo griego de Alejandría y el 1º de

enero del año 45 a. C. entra en vigencia el nuevo calendario llamado *juliano*, acto que coincide con el momento en el que César se hace conferir la dictadura por diez años adquiriendo así un poder casi absoluto. (Le Goff, 1991). El Concilio de Nicea en el 325 hace del domingo un día festivo y fija la Pascua en el primer domingo que sigue al primer plenilunio de la primavera. Para el 389, el calendario comprende entonces sólo las fiestas cristianas, con excepción del 1º de enero, de los natalicios de los emperadores y de los aniversarios de las fundaciones de Roma y de Constantinopla.

En 1582 la Iglesia católica romana adquirió suficiente poder como para imponer una reforma del calendario *juliano*. El calendario que resultó de ésta fue llamado gregoriano por el nombre de Gregorio XIII, el papa que realizó la reforma. (Le Goff, 1991). Cuando Gregorio XIII eliminó por decreto los días que iban del jueves cuatro de octubre al viernes 15 del mismo mes, el pueblo romano se rebeló porque le pareció que le habían robado sus días. La reacción es absurda desde una perspectiva física o fisiológica –desde la cual todos los instantes son iguales y el envejecimiento tiene ritmos que no dependen en principio del calendario–, pero nos permite advertir el poder simbólico inscrito en el calendario.

Por otra parte, cabe señalar el desajuste entre los calendarios sagrados y los ritmos cósmicos. Mircea Eliade (1994), ha hecho notar que éste deriva, sobre todo, de las dificultades de las sociedades para medir el tiempo natural y del interés por los fenómenos naturales no en cuanto tales, sino por su incidencia religiosa. A partir de los ritmos cósmicos es posible distinguir dos tipos de calendarios y la necesidad o no de yuxtaponerlos o coordinarlos: los solares que tienen como centro el movimiento del sol y los calendarios lunares, que toman en cuenta el movimiento de la luna. Múltiples y variados conflictos se derivan de esta condición, Le Goff (1991) aporta algunos ejemplos: el calendario eclesiástico cristiano es, en realidad, un calendario lunar del septuagésimo al último domingo después de Pentecostés, mientras se convierte en solar sólo en torno a Navidad, lo que fue fijado por la Iglesia, en el 376, el 25 de diciembre, fecha de una antigua fiesta solar.

Los calendarios solares no presentan las dificultades de los calendarios lunares, ya que la duración de un año solar se adapta mejor a la uniformidad de los ritmos de la

vida de las sociedades, siendo el movimiento del Sol más regular que el de la Luna. Sin embargo, para Mircea Eliade (1994), el tiempo controlado y medido sobre las fases de la Luna es un tiempo “vivo”, que se refiere siempre a una realidad biocósmica, alude a la lluvia, las mareas, la siembra o ciclo menstrual y nos induce a pensar cómo el cristianismo no es muy favorable a la Luna, al señalar que la mujer apocalíptica asimilada a la Virgen María en la iconografía medieval, coloca el pie sobre un cuerno de la Luna que simboliza la precariedad de las cosas humanas, y que el loco es llamado lunático. El mes natural deriva de la lunación, pero se aparta de ésta en los calendarios solares. De hecho, Le Goff (2001) apunta que la palabra *calendae*, de donde deriva calendario, refiere al primer día de cada mes, cuando se cobraban los impuestos.

El *año solar*, es sobretodo la sucesión de las estaciones, pero socialmente comporta también cuatro aspectos esenciales en torno de los problemas del tiempo: 1) el del inicio del año; 2) el del ritmo anual medido por el balance en las sociedades modernas; 3) el del año como unidad en el cómputo de la vida humana, y 4) el problema del año en cuanto fecha, como punto de referencia de hechos históricos. (Le Goff, 1991: 203). En las sociedades contemporáneas el año se convierte cada vez más en el cuadro de referencia de las finanzas y del fisco: el año financiero y el fiscal regulan la vida de las naciones lo que da origen a un nuevo ritual burocrático del calendario.

La semana es la gran invención humana en el calendario, sobre todo en los calendarios solares que no toman en cuenta las fases de la luna, quedando así desvinculadas de todo punto de referencia estelar. La semana es la imposición de un ritmo que adquiere mayor peso en las sociedades desarrolladas contemporáneas. Su gran mérito es introducir en el calendario una interrupción regular del trabajo y de la vida cotidiana, un tiempo fijo de reposo y tiempo libre. Su periodicidad pareció adaptarse muy bien al ritmo biológico de los individuos y también a las necesidades económicas de la sociedad. (Le Goff, 1991:212) Además, la semana como la conocemos, tiene su correlato cristiano en los seis días de la creación y la sacralización del día en que el creador descansó. Por otra parte, la referencia que vincula a los nombres de los días que aluden a ciertos planetas ha sido fuertemente discutida, sobre todo en términos astrológicos.

Por último, *el día y la noche* son la unidad mínima del calendario y un elemento fácilmente manipulable al hacerse evidente, por la experiencia de la percepción inmediata, que encierra la ambigüedad de poseer una parte de luz y una parte de sombra, lo que culturalmente ha sido la referencia de múltiples significados asociados a valores y costumbres morales. Sin embargo, los “horarios de verano” son evidencia de una preeminencia de la actividad humana sobre el movimiento estelar.

Por otra parte, ciertos días han sido objeto de otra escala de reconocimiento cultural, al ser individualizados. Se trata de días cuyo significado puede estar reforzado por una noción natural y cósmica como podrían ser los equinoccios y los solsticios; por la religión predominante, tales como el miércoles de ceniza; o por designaciones de grupos de poder con fines netamente sociales, vinculados a sucesos históricos nacionalistas, como podría ser en México el natalicio de Benito Juárez, o culturales, como el día de muertos, el día de la madre, el de no fumar, el del compadre, del albañil, o “internacionales” como el día de la mujer o el de la paz mundial, etc.

La iglesia católica por mucho tiempo intentó la vinculación de cada día, con individuos particulares, a través del Santoral y del nombre propio. Una tradición que tuvo mucho arraigo y que se amplió en las fiestas de los pueblos asociados a un santo patrono y a otras fiestas.

Por último, quisiera hacer notar que el control que el calendario otorga, parece llegar a su límite, al toparse con la imposibilidad de controlar la duración del día, primera división del tiempo natural que se presenta directamente a las personas. Entonces, para controlar el día, tenemos los relojes que hacen una segmentación precisa y estandarizada de la duración y el paso de las 24 horas en las que la Tierra gira sobre sí misma. Lo que controlan los relojes con enorme y creciente precisión es el tiempo profano, el ritmo de la labor cotidiana, de la coordinación de actividades y de la interacción social productiva. Más adelante abordaré con más detalle el papel de los relojes en el ordenamiento del tiempo cotidiano.

La civilización industrial todavía no ha logrado separar el día de 24 horas del día natural con su doble rostro de luz y de sombra. Sin embargo, con los turnos

continuados de las fábricas, y con el funcionamiento de algunos servicios durante las veinticuatro horas, la noche resulta como negada. (Le Goff, 1991). Qué decir de la transformación de la noche a partir de la aparición de la luz eléctrica. Hoy en día, todos hemos experimentado alguna vez, ocasiones en que “se va la luz”, dejándonos con la impresión de que el mundo se frena, y el tiempo parece ir mucho más lento, algo similar a lo que ocurre durante los eclipses del sol.

La cultura de los calendarios

Toda la vida cotidiana, afectiva, fantástica de una sociedad depende de su calendario.

Jacques Le Goff

En el medioevo los calendarios son concebidos por la colectividad al aparecer en miniaturas y en esculturas, y se convierten en la diversión costosa de los grandes señores y de los ricos burgueses en condiciones de adquirir obras miniadas. Bajo Luis XIV magníficos calendarios estampados, preciosamente grabados, tienen tiradas notables y son vendidos por sus autores. Más tarde, al comenzar el siglo XV, se producen calendarios volantes con el procedimiento de la xilografía. Estos contienen indicaciones astronómicas del cómputo y están estampados en negro y rojo, con pequeñas viñetas alegóricas sobre cada mes, a menudo en forma de medalla. En el siglo XVII la literatura popular de divulgación recoge y difunde los almanaques que ofrecen un saber para todos: astronómico (con los eclipses, los cuartos de luna); religioso y social, (con las fiestas y especialmente las fiestas de los santos que dan lugar a los aniversarios en el seno de las familias); científico y técnico (con consejos acerca de los trabajos agrícolas, la medicina, la higiene); histórico (con las cronologías, los grandes personajes, los acontecimientos célebres o anecdóticos); utilitario (con las recurrencias de las ferias, las llegadas y las partidas de los correos); literario (con anécdotas, fábulas, cuentos), y finalmente, astrológico. (Le Goff, 1991). Este proceso marca en definitiva la “temporalidad” de todo conocimiento.

Sólo a fines del siglo XVIII la idea de secularización se convertirá en la categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico: del tiempo global de la historia del mundo. Según Weber, este es el proceso de abstracción que está en la base de la modernidad – y del capitalismo- la “jaula de hierro donde reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico del hombre, convierte al mundo en algo predecible y dominable” (citado por Martín-Barbero, 2001).

Paradójicamente, a la institución de una historia cronológica de acontecimientos, siguió la aparición de calendarios donde la historia se hace cada vez más importante, interrumpiendo la monotonía de las predicciones astrológicas. La revolución francesa desarrolló el almanaque. Lo invaden símbolos y alegorías revolucionarias: la libertad, la igualdad, la justicia, la ley, el genio de la República, etc. Allí están celebradas las grandes víctimas de la contrarrevolución. En 1818 salen los almanaques de los carteros y se hacen utilitarios: se publican allí los horarios de las diligencias, de los barcos de vapor, de los autobuses. (Le Goff, 1991).

Aparentemente, hoy en día los calendarios son meros instrumentos de un tiempo plano y lineal, cuyos elementos, llamados días, se suceden sin solución de continuidad, de modo indefinido a lo largo de un año (que sigue procesionalmente a otro y es continuado por un tercero, etc.), divididos en conjuntos designados con el nombre de semanas y meses y arreglados de manera supuestamente convencional en fiestas y jornadas laborales. El calendario ha pasado a ser un artículo de uso común para comerciantes, oficinistas, trabajadores, estudiantes, amas de casa, etc., de eminente uso práctico para registrar compromisos, vacaciones y días de pago. El uso que se hace de ellos, parece no referir sino a la línea contable del transcurrir del tiempo, o mejor dicho, constatan su fuga a un espacio indeterminado, desde donde es concebido como mecánico y simplemente utilitario. Computable.

Por otra parte, el mismo Le Goff (1991) nos induce a notar que en las actuales sociedades consideradas evolucionadas, los calendarios que conservan y difunden un saber de tipo astrológico, conocen un nuevo y extraordinario fervor. Reaparece con auge el calendario zodiacal: los horóscopos se afirman, se difunden y arrasan. En

Occidente están fundados sobre el día del nacimiento. “Los hombres no siempre se contentan con asegurarse un control sobre el tiempo por medio de calendarios utilitarios. Tienen allí también encerrados sus sueños y sus esperanzas, muchas veces hasta la quimera y la utopía.” (1991: 226). Sería falso limitar los vínculos del calendario con el sol y la luna y los cálculos astronómicos, aun cuando se ha visto la complejidad de los factores que entran en juego. Si el sol, la luna y las estrellas han dado pie a la creación y acción de los calendarios es porque siempre han inspirado a la humanidad sentimientos que van más allá de una simple observación científica.

El efecto aglutinador del saber que opera a través del calendario ha seguido su curso. Un ejemplo de esta situación es percibido en la proliferación de calendarios de todo tipo en el espacio público y en el terreno de la difusión, ordenados sobre la base del calendario gregoriano, pero fundados tanto en criterios astronómicos como astrológicos. La hibridación de los mismos se hace patente en gran cantidad de ellos, rescatando incluso en su forma y contenido, calendarios que estaban en desuso o que eran considerados como heréticos anteriormente. Entre ellos, el calendario zodiacal, los calendarios de brujería blanca y los horóscopos chinos. La lista sería interminable.

Este fenómeno parece referir a otro fenómeno: la aparente necesidad actual de resignificar el tiempo a partir de condiciones individuales. Con este propósito, muchos de estos calendarios han sido creados con el fin de orientar y programar cierto tiempo de acciones y elecciones a ser llevadas a la práctica. Por ejemplo: en el *calendario muhurtha 2006*, realizado por el astrólogo Miguel Ángel Aguayo y editado por Publicaciones Hod, aquí en Guadalajara Jalisco, sobre la base organizativa del calendario gregoriano, se sobrepone la visión del *muhurtha*, palabra hindú cuya raíz sánscrita significa momento, y que el autor coloca como una rama de la astrología védica conocida como *Jyotisha*, que atiende a la elección de los tiempos propicios para un evento determinado, al sincronizar la energía de la persona, las estrellas y el acontecimiento para lograr la meta deseada, asegurando que las decisiones elegidas con base en este calendario, darán resultados exitosos.

Este calendario está dirigido específicamente al espacio geográfico, pues afirma estar calculado para la República Mexicana y adaptado al horario estacional. Advierte

que los estados de Baja California Sur, Chihuahua, Nayarit y Sinaloa deben ajustarlo restando una hora y Baja California Norte, dos horas. En Sonora el ajuste es de una hora o dos en el cambio de horario. Sobre esta base ofrece ocho calendarios electivos y didácticos para escoger las mejores fechas y claves para la realización de bodas, cirugías, cortes de cabello, dietas de la luna, fases lunares, inversiones, negocios y vacaciones. Ahora resulta que convergencia de saberes y sincronización de tiempos se hacen desde un plano individual.

De manera paradójica, se encuentra otro extremo, el que gira en torno de la idea de un calendario universal, donde gravitan muchos proyectos y estudios, individuales o colectivos. Le Goff se refiere por ejemplo al intento de Elizabeth Achelis (realizado en 1930), donde el calendario mundial propuesto comporta doce meses de 30 y 31 días y un día intercalable (el primero de año), cuya pretensión explícita era adaptar el calendario tradicional a las “exigencias de la vida moderna” y ofrecer una imagen simbólica que sería de la ciudad ideal del Apocalipsis, buscando unir el misticismo con el racionalismo. (1991:226).

Más recientemente, surge el movimiento cultural del “tiempo maya”. Éste está conformado por una comunidad vinculada con la interpretación del calendario maya, cuyo proyecto político responde críticamente a la construcción social del tiempo dominante, instituido hegemónicamente como principal vector del orden social. El discurso del “tiempo maya” se manifiesta en contra de la institución del calendario gregoriano y de los actuales ritmos de vida, que se califican como “antinaturales”.

Conviene preguntarse ¿Qué representa, culturalmente hablando, la emergencia y popularización de este proyecto del tiempo maya que atiende a una construcción social del tiempo “distinta”? De acuerdo a sus promotores³, el “tiempo maya” aspira tanto a la

³ Destaca entre los promotores de este proyecto el Dr. José Argüelles, Presidente de la Fundación para la Ley del Tiempo. Esta Fundación busca y da la bienvenida a las organizaciones con intereses afines en soluciones para sistemas enteros y que afirmen la Reforma del Calendario de las Trece Lunas, cifrado sobre la base de los calendarios mayas. Argüelles afirma “la reforma del calendario Gregoriano en el año 1582, ocurrió precisamente en ese momento porque vino la conquista del mundo. Cuando llegaron los europeos, dijeron ‘aquí está nuestro calendario y tu eres parte nuestro dominio’; de esta manera el calendario gregoriano fue el instrumento de poder más fuerte porque quien posee tu tiempo, posee tu mente. Disponible en <http://www.mantra.com.ar/Entrevistas/arguelles.html>

institucionalización del “calendario maya” como a la apropiación subjetiva del mismo. Dicho calendario posee un elaborado código que pretende una significación del tiempo propicia a una nueva “socialidad”. Su estrategia de visibilidad y posicionamiento, atiende a la conformación de comunidades en red, haciendo uso de Internet, desarrollando una estrategia de difusión de materiales y promoviendo la apropiación subjetiva del “nuevo calendario”. La doble lógica que articula la temporalidad del calendario gregoriano que mantiene el orden social vigente; y la del calendario maya que provee de nuevos significados vinculados con la “energía” de cada día, de cada luna, y de cada año, puede reconocerse en expresiones como la de una seguidora del tiempo maya que sostiene lo siguiente: “Yo uso el calendario gregoriano para saber cuándo tengo que pagar las cuentas. El calendario maya lo uso para conocer la energía de ese día y disponerme entender las cosas de otra manera.”⁴ Lo cual parece revelar la existencia de una disyunción en las temporalidades experimentadas por los sujetos.

Se sabe que la multiplicidad de calendarios constituye un obstáculo para la adopción de un calendario universal. La reforma juliana, la reforma gregoriana, las reformas chinas, etc, están para mostrar que una reforma del calendario es posible y que puede aportar innegables progresos. Pero el calendario involucra a las personas y las sociedades en todos los aspectos de sus vidas y, en primer lugar, a su historia individual y colectiva. Le Goff (1991) sostiene que para que una reforma del calendario pueda tener éxito debe, ante todo, respetar la historia porque el calendario es historia.

Así, la fuerza del tiempo organizada por el calendario radica en que es un tiempo que retorna al acto decisivo e inaugural que constituye el tiempo sagrado, que incorpora tanto al conjunto de las fiestas que configuran las rutinas del año, como al marco que signa nuestra socialidad. Nuestra vida significativa, su sentido, están más asociados a estos horizontes de celebración en colectivo, de reconocimiento con los prójimos, que al inexorable paso que señala el tiempo de las horas.

⁴ Entrevista personal con una psicóloga que dice haber encontrado en el tiempo maya insumos para apoyar y actualizar su práctica profesional.

2.1.2 Metáforas y ritmos: relojes

Los relojes aluden a un sistema más abstracto de determinación del tiempo que el de los calendarios, que se funda sobre las horas. Esta característica ha dado origen al diseño de gran cantidad de ellos. Cada vez más perfeccionados, diversos significados aluden a los tipos de relojes utilizados en distintas épocas: el reloj de sol, el reloj de agua, el reloj de arena, de incienso, el reloj mecánico, el reloj de pulso, los relojes de torre, de péndulos, el reloj de pared, cronómetros, el reloj de cuarzo, los relojes de oro, los relojes digitales, el reloj atómico, etc. En la actualidad, resulta socioculturalmente interesante hasta el análisis del prestigio de sus marcas y sus campañas publicitarias, como los *spots* televisivos de Nivada®, cuyo *slogan* reza que “*El tiempo sólo es un pretexto*”.

Cuando echamos una mirada a nuestro reloj, no estamos interesados en saber cómo está organizada y controlada nuestra mente por este artefacto, mucho menos por preguntarnos acerca de la idea del mundo que sugiere. Normalmente miramos el reloj sólo para saber la hora y los minutos, lo cual nos preocupa a todos con cierta frecuencia. Lo que me propongo ilustrar aquí es cómo es que mediante el reloj creamos la idea de “frecuencia” marcando un ritmo sociocultural. En este sentido me referiré a la evolución de los relojes como metáforas, un abordaje sobre el que poco ha dicho nuestra educación tradicional y, menos aún, los fabricantes de relojes.

Nuestras culturas representan la convergencia de numerosos hábitos, ideas y modos de vida, así como de instrumentos técnicos. La introducción de una técnica en una cultura, en este caso la del reloj, no representa sólo una extensión del poder humano para someter el tiempo, sino un universo simbólico, aprehensible en cierta medida al identificar transformaciones en la manera de pensar la realidad y, por supuesto, del contenido de su cultura. A esto me refiero cuando llamo “metáforas” estos medios técnicos.

La recuperación que a continuación presento de la historia de estas máquinas, o tal vez mejor debería decir, de la madre de todas las máquinas, es muy breve y esquemática. La bibliografía al respecto es muy amplia, pero podemos iniciar pensando

que la idea de que los relojes indican el tiempo o registran el tiempo es muy ambigua. En realidad los relojes, como cualquier otro medio inventado para determinar el tiempo, son formas de sincronizar simples movimientos de un tipo concreto, que los humanos usamos para fines particulares.

Para Elias “es fácil observar en nuestra vida social, la doble autonomía relativa del tiempo que señalan los relojes, como institución social y como aspecto de un movimiento físico” (1989: 135). De manera similar a Durkheim, Elias opina que así como un lenguaje cumple su función sólo si es común a un grupo humano y ésta se perdería si cada individuo inventara su propio lenguaje, los relojes realizan su función sólo si su configuración cambiante (por ejemplo las manecillas del reloj), el tiempo señalado, es la misma para todo un grupo humano, y perdería su función si cada individuo tuviera su propio tiempo en su reloj. En esto radica la fuerza coactiva que el tiempo ejerce en todo individuo, que debe adecuar su propio comportamiento con el “tiempo” que ha establecido el grupo al que pertenece, y cuanto más largas y diferenciadas las cadenas de las interdependencias funcionales que vinculan a los hombres entre sí, tanto más estricto será el mando de los relojes, como resulta obvio.

Propongo tomar en consideración la metáfora del reloj, elaborada por Carles Feixa (2003), para interpretar los mecanismos utilizados en distintos lugares y momentos para representar el tiempo de la actividad cotidiana y el ritmo de la interacción social, como estadios culturalmente contruidos que suponen fronteras más o menos laxas y formas más o menos institucionalizadas. La evolución histórica del reloj puede servirnos para ilustrar estaciones en la historia de la humanidad como metáforas del cambio social. Sin embargo, el modelo propuesto no debe interpretarse como un esquema evolutivo, sino como una metáfora transversal para comprender la complejidad contemporánea en relación con las concepciones del tiempo.

Cuando miramos nuestro reloj, lo que observamos es una versión condensada de la historia de la civilización. De igual manera cuando observamos el comportamiento humano, vemos entremezclados ritmos biológicos y sociales presentes en toda la especie. Seguiré con Feixa (2003), la evolución de tres tipos de sistemas cronológicos: el reloj de arena, el analógico y el digital, como símbolos de otras tantas modalidades

culturales y añadiré nuevos referentes y aportes de otros autores para complementar su categorización.

La división del día en 24 horas procede del antiguo Egipto, donde se inventó el reloj de sol; la división de la hora en 60 minutos, proviene del sistema matemático sexagesimal de los antiguos mesopotámicos. La esfera y las manecillas movidas por un complejo mecanismo interno surgieron en la Europa medieval, se perfeccionaron en la época moderna y se difundieron masivamente con la industrialización gracias a relojeros estadounidenses y suizos. Los circuitos electrónicos en los que se basan los relojes actuales (de cuarzo, digitales, atómicos) se aplicaron en la segunda mitad del siglo XX popularizándose gracias a las marcas japonesas. Para Feixa (2003), estos tres tipos de relojes pueden ponerse en relación con tres formas distintas de construcción social del tiempo, como tipologías de las formas culturales que coexisten en la actualidad.

El *reloj de arena*, se basa en una concepción natural o cíclica del tiempo, dominante en las sociedades preindustriales, remite a referentes de sociedades primitivas y a reductos religiosos o ideológicos, donde el tiempo es repetitivo, el cambio social es lento y prevalece una visión circular del ciclo vital según la cual cada generación reproduciría los contenidos culturales de la anterior.

El *reloj análogo o mecánico* se sustenta en una concepción lineal o progresiva del tiempo, dominante en las sociedades industriales. Remite a las grandes civilizaciones estatales, siendo un tiempo más abierto y el cambio social acelerado donde prevalece una visión lineal, según la cual cada generación instauraría un nuevo tipo de contenidos culturales.

El *reloj digital o atómico* que emerge aproximadamente en los años 60 del siglo XX, se asocia a la noción de un tiempo desespacializado; se fundamenta en una concepción virtual o relativa del tiempo emergente de la sociedad posindustrial. En un apartado posterior a éste utilizaré la noción de “tiempo atemporal” propuesta por Castells (1991), para dar cuenta de la progresiva relatividad del tiempo en la sociedad

informativa., donde se instaura una visión virtual de las relaciones sociales y las configuraciones culturales se colapsan.

El reloj simboliza en cada caso una metáfora del cambio social, es decir el recurso mediante el cual cada sociedad conceptualiza la transformación de sus formas de vida y valores básicos. Siguiendo a Feixa (2003) podemos relacionar estas metáforas con las condiciones sociales –que entiende como el conjunto de derechos y obligaciones que definen la identidad de cada individuo en el seno de una estructura social determinada–. Y en el plano de las imágenes culturales –como el conjunto de atributos ideológicos y simbólicos asignados y/o apropiados para cada individuo–, estilos más o menos visibles que integran elementos materiales e inmateriales heterogéneos, que pueden traducirse en formas de comunicación, prácticas culturales y actividades focales que se configuran a partir de la interacción básica entre macroculturas y microculturas.

La medida del tiempo en cada reloj expresa la conexión entre condiciones sociales e imágenes culturales, para Feixa, éstas se traducen en distintas modalidades de tránsito que remiten a tres distintos tipos de ritualidad: los ritos de paso, fundamentales en las sociedades premodernas basadas en un mecanismo de reproducción social; los ritos de cuerda, fundamentales en las sociedades modernas basadas en un mecanismo de transición social, y los que denomina ritos de holosección⁵, fundamentales en las sociedades posmodernas, basadas en un mecanismo que denomina “nomadismo social.”

Para ilustrar estas metáforas, empezaré resumiendo el mecanismo del funcionamiento de los distintos relojes y señalando algunas de sus implicaciones en las representaciones sociales del tiempo y en las imágenes culturales. Antes de dar el paso a este apartado, me permitiré citar una referencia ejemplar que encontré en Feixa (2003: 22).

⁵ Feixa (2003), refiere que la “holosección” es una sala que hay en la nave espacial *Enterprise*, de la serie televisiva *Star Trek*, donde los miembros de la tripulación pueden ir a divertirse con juegos de realidad virtual, que se basan en hologramas que reproducen escenografías de espacios y tiempos pasados o imaginarios, aunque en algún episodio amenacen con convertirse en reales.

Gabriel García Márquez le hizo una entrevista al *subcomandante* Marcos, poco después de que éste entró triunfante al Zócalo, –la plaza central de la ciudad de México. Unas frases del líder zapatista:

P: ¿Cómo ve el panorama?

R: Como una lucha y una disputa entre un reloj que chequea el horario de ingreso de los empleados de una empresa, que es el reloj de Fox, y el nuestro, que es un reloj de arena. La disputa es entre que nosotros nos acomodemos a ese reloj de chequeo y Fox se acomode al reloj de arena. No va a ser ni lo uno ni lo otro. Tenemos que entender, él y nosotros, que tenemos que construir otro reloj de común acuerdo... [*El País*, 25 de marzo de 2001]

A la pregunta del escritor sobre las perspectivas de las negociaciones de paz en Chiapas, Marcos respondía comparando el reloj de arena del tiempo indígena con el reloj mecánico del tiempo del poder. Cuando García Márquez le preguntó a Marcos por qué llevaba una linterna, un sofisticado aparato de comunicaciones y un reloj en cada mano, su respuesta fue clarividente: “Con un reloj llegué a la selva (Lacandona) y el otro es de cuando empezó el alto al fuego. Cuando las dos horas coincidan significa que se acabó el zapatismo como ejército y que sigue otra etapa, otro reloj y otro tiempo”. Sería difícil encontrar un ejemplo mejor de la convivencia – a veces, armónica, a veces conflictiva – entre diversas temporalidades en la sociedad posmoderna (Feixa, 2003: 22).

El reloj de arena

El reloj de arena se basa en una concepción natural del tiempo. Las culturas preindustriales utilizaron diversos instrumentos para medir el paso del tiempo: relojes de agua, de sol, de arena, de incienso. En todos estos casos se trata de utensilios que funcionan con fuentes de energía naturales, cuyo grado de precisión es escaso pues dependen tanto de las condiciones del medio ambiente como de la percepción de quien los observa. Lo esencial de su función no es tanto calcular con exactitud los años y las horas, sino prever la periódica repetición de las estaciones y ciclos temporales. Como el reloj solar, el mecanismo del reloj de arena remite a la naturaleza cíclica del tiempo, simbolizada en la sucesión día-noche, sol-sombra, arriba-abajo. Pero mientras el primero era utilizado para medir ciclos diarios y estacionales, el reloj de arena servía para medir lapsos cortos.

Para Feixa (2003), se trata del tipo de construcción cultural vigente en la mayor parte de sociedades tribales, estatales y campesinas que han existido a lo largo de la historia de la humanidad, y que persiste en aquellas instituciones, como la escuela y las

iglesias, donde estructuras de autoridad están muy asentadas. Esta idea remite al predominio del pasado y corresponde a un grado muy precario de mercantilización de la economía.

La percepción del tiempo está ligada estrechamente a las formas de ordenamiento sociales. Citemos como ejemplo que, si la creencia escolástica de un mundo creado por Dios ha sido uno de los fundamentos de la física moderna, debemos notar que detrás de esta creencia estaba también la presencia del orden en las instituciones de la Iglesia misma. Mumford ilumina este movimiento hacia la concepción de un tiempo mecánico de la siguiente manera:

Fue en los monasterios de Occidente donde el deseo de orden y poder, –distintos de los expresados por la dominación militar– se manifestó después de la larga incertidumbre y confusión que acompañó el derrumbamiento del Imperio Romano. Dentro de los muros del monasterio estaba lo sagrado, bajo este orden quedaba fuera la sorpresa y la duda, el capricho y la irregularidad. Opuestos a las fluctuaciones erráticas y a los latidos de la vida mundana se hallaba la férrea disciplina de la regla. (Mumford, 1971: 30).

En el siglo VII se decretó que las campanas del monasterio marcaran las horas “canónicas” haciéndose necesario encontrar un medio para contabilizarlas y asegurar su repetición regular. Para Mumford este mecanismo debió ser un reloj de agua, un legado del mundo antiguo, porque el reloj mecánico no apareció hasta que las ciudades del siglo XIII exigieron una rutina metódica, pero sugiere que los monasterios ayudaron a dar a la empresa humana el latido y el ritmo regulares y colectivos de la máquina. Mumford (1971) se pregunta si se debió al deseo colectivo cristiano de prever a la felicidad de las almas en la eternidad mediante plegarias y devociones regulares, el que se apoderase de las mentes de los hombres el medir el tiempo y las costumbres de la orden temporal; costumbres de las que la civilización capitalista daría buena cuenta posteriormente.

Hasta el siglo XIII se encuentran registros de relojes mecánicos, Mumford (1971) llega a la conclusión de que en la fabricación de tal producto, se produce el efecto de dissociar el tiempo de los acontecimientos humanos y de esta manera se

alimenta la creencia en un mundo independiente de secuencias matemáticamente mensurables. Así resulta que “el tiempo” ya no es ni el concepto de Dios, ni el de la naturaleza, sino los humanos conversando consigo mismos acerca, y por medio de, un instrumento mecánico que ellos mismos han creado. Tal vez Moisés debiera haber incluido el décimo primer mandamiento: no harás representaciones mecánicas del tiempo.

El reloj mecánico o analógico

Octavio Paz (citado por Jara y Sánchez 2006: 13) escribió que el hombre moderno había sido lanzado al futuro con la misma violencia con que el cristiano se veía lanzado hacia el cielo o el infierno. Lo cual remite a una búsqueda que para este pensador sólo culmina con la conquista del pasado.

Aunque el reloj mecánico había sido inventado en el siglo XIII por artesanos europeos anónimos, durante mucho tiempo se limitó a presidir campanarios y torres de edificios públicos. Se trataba de la primera máquina totalmente automática, obra de reputados artesanos, cuyo complicado engranaje fue ejemplo para otras máquinas. La base del mecanismo es un péndulo, que se debe alimentar constantemente: funciona mientras se le da cuerda y se para cuando la cuerda se acaba. Su expansión ha de ponerse con relación al nacimiento de la nueva civilización urbana, el paso del tiempo de las catedrales al tiempo de los mercaderes⁶. Pero fue hasta el siglo XIX, una vez que la Revolución Industrial había triunfado, cuando su uso empezó a extenderse: el reloj barato, de pulsera, aparece en Suiza en 1865 y en América en 1880: su uso se va extendiendo a todos los sectores sociales, convirtiéndose en símbolo de modernidad. (Feixa, 2003).

⁶ Feixa refiere a un ensayo clásico de Jacques Le Goff (1960): “Au moyen âge, temps du marchand et temps de l’ehlise”, donde distingue el tiempo de la Iglesia, dominado por una concepción cíclica y espiritual del tiempo y el tiempo de los mercaderes, que prefiguraba una concepción secular, regular, predecible y abstraída de lo que sucediese.

El trabajo de Mumford (1971) señala cómo, desde principios del siglo XIV, el reloj mecánico nos convirtió en guardianes del tiempo, luego en ahorristas del tiempo y por último en servidores del tiempo. En este proceso hemos aprehendido a ser irreverentes hacia el sol, las estaciones y los ciclos naturales, dado que en un mundo hecho de segundos y minutos, se suplanta la autoridad de la naturaleza. Con la invención del reloj mecánico, la eternidad hasta cierto punto dejó de servir como medida y foco de los acontecimientos humanos. Y así, aunque no es fácil imaginar la conexión, el inexorable tic-tac del reloj debe haber tenido más que ver con el debilitamiento de la supremacía de Dios que los tratados producidos por los filósofos de la Ilustración; es decir, el reloj introdujo un cambio de ritmo y una nueva forma de relación entre los humanos y Dios.

Así como el reloj mecánico liberó al tiempo de su relación con los ritmos de la naturaleza, e hizo de éste algo abstracto y autónomo, un ente en sí mismo, también engendró una tendencia a la autonomía y a la creación de un mundo propio en los sujetos. Se trata del proceso de abstracción que está en la base de la modernidad y del capitalismo.

Con el surgimiento del capitalismo industrial, empezó a difundirse una concepción lineal o progresiva del tiempo, que requería técnicas cada vez más precisas y universales para medirlo, instrumentos que permitieran sincronizar con precisión las actividades de la gente, así como señales auditivas y visuales que marcaran el comienzo o el fin de las actividades. El reloj mecánico o analógico (por fundarse en un sistema numérico continuo, no binario) se basa en una concepción lineal del tiempo, característica de la civilización industrial o moderna. Su funcionamiento surge de un artilugio mecánico: es preciso darle cuerda periódicamente para que no se pare. Si no se para de alimentarlo, el tiempo fluye siempre adelante, de la misma forma que la sociedad progresa. El futuro reemplaza al presente.

Feixa (2003) traslada esta concepción a la sucesión de las generaciones, y observa que cada una de éstas aspira a vivir mejor que la anterior y a no reproducir sus contenidos culturales. Esta sucesión de las generaciones expresa el proceso de cambio social más o menos acelerado, pero también conlleva la emergencia de la brecha y del

conflicto generacional: educados según concepciones distintas del tiempo, los grupos de edad tienen expectativas diferentes respecto al pasado y al futuro. Se trata, en definitiva, de una visión “mecánica” de la sociedad vinculada a la ruptura del monolitismo cultural que este autor describe de la siguiente manera:

Las rígidas separaciones de la sociedad preindustrial, basadas en el nacimiento, se van difuminando, pero no desaparecen: la noción más social de generación sustituye a la más biológica de edad; y el Estado-nación sustituye al espacio local como lugar de convivencia. Mientras la familia (cada vez más nuclear) y el vecindario (cada vez más urbanizado) siguen configurando las culturas parentales (cada vez más heterogéneas, a partir de divisiones fundamentadas en la noción de clase), la cultura hegemónica se expresa en la escuela (la gran invención moderna asociada al sistema de edad) y en el trabajo industrial (como mecanismo de asignación de roles sociales), aunque basa su prevalencia en la distribución del poder económico y político que converge en el mercado y en el Estado (ya sea autoritario o democrático). Las imágenes culturales expresan los cambios sociales que fluyen con el paso de las horas que marcan las manecillas del reloj. (Feixa, 2003: 15)

El predominio de la distribución del poder económico y político y su convergencia en el mercado y el Estado apunta a los factores básicos del sistema capitalista. En *El Capital*, Marx (1959), analiza los factores básicos de su economía: la producción e intercambio de mercancías a partir de la división manufacturera del trabajo y la subsecuente división social, lo cual representa la configuración del espacio y el tiempo con fines predeterminados. Es decir, el individuo deja de funcionar con base en un esquema de operaciones diversas ordenadas en una secuencia temporal para alcanzar un objetivo determinado por el mismo, y pasa a accionar en un nuevo esquema con base en un tiempo mecánico calculado proporcionalmente por un organismo ajeno. Las fases u operaciones que requiere el proceso se disocian, se aíslan, se las yuxtapone en el espacio y el tiempo.

Según Marx (1959), en comparación con la artesanía, la ganancia deriva precisamente del carácter cooperativo general de la manufactura. Sin embargo, visto más superficialmente, la ganancia real que llega con el aumento de producción deriva específicamente de la posibilidad de hacer rendir el tiempo a partir de un reordenamiento social que en el fondo pudiera no ser cooperativo, –si entendemos la cooperación como disposición actitudinal–. En la actualidad podríamos pensar que

nuestra organización pasó de ser fundamentalmente cooperativa, a ser fundamentalmente competitiva.

En todo caso, este reordenamiento o cualquier otro requiere una objetivación espaciotemporal distinta que lo sustente, y por lo tanto, una nueva relación subjetiva con el tiempo y la temporalidad, una modificación del sentido del tiempo. Toda organización tiene sus “tiempos”, sus formas de representarlo, medirlo, cuantificarlo, distribuirlo, intercambiarlo, etc.

La fragmentación y multiplicación de ordenamientos espaciotemporales diversos va acrecentando la complejidad del esquema de producción global. La necesidad de coordinación y supervisión se acrecienta, lo cual constituye un nuevo factor a considerar en el proceso.

La simultaneidad, derivada de la forma cooperativa del proceso, se logró sólo porque engrilla el mismo obrero al mismo detalle, por la concentración del tiempo/atención del trabajador y de la subsiguiente dependencia del sistema. Sólo en este supuesto los procesos pueden seguir su curso ininterrumpida y simultáneamente yuxtapuestos en el espacio. Es evidente que esta interdependencia, obliga a cada individuo a no emplear para su función más que el tiempo necesario, con lo cual se genera una continuidad, uniformidad, regularidad, orden y sobre todo una intensidad en el trabajo. Siendo el tiempo el principal tabulador del proceso, el obrero se ve obligado a funcionar con la precisión del reloj. (Marx, 1959).

Dado que el ser humano, a pesar de todo tiene cierto poder de decisión y voluntad sobre “su tiempo”, las máquinas que sustituyan sus funciones y de las cuales tenga control de su tiempo productivo, se consideran de valor jugosamente calculable, no sólo por su eficacia, sino por su precisión y uniformidad, útil para el cálculo. De ahí la necesidad de relojes cada vez más precisos que posibilitan tal coordinación.

Podríamos concluir, por lo pronto, que la posibilidad de reorganizar “objetivamente” el tiempo y el espacio permite manipular el orden social. Me parece que en la actualidad, la lucha de clases no es necesariamente el principal fundamento de

este nuevo orden; la lucha por la capacidad simbólica de producir y reproducir representaciones cognitivas que objetiven el tiempo y el espacio, de acuerdo a las intenciones e intereses en competencia ha ocupado un lugar de gran relevancia. Quien tiene poder sobre estas representaciones, tiene asimismo poder sobre el orden imperante y por lo tanto sobre el curso y la dirección del tiempo.

Daniel Mercure (1989) en un artículo titulado *L'éclatement des temporalités vécués* nos dice cómo la invención y la gran difusión en el medio urbano de un tiempo mecánico –el tiempo del reloj– no tuvo nada de fortuito. Los hombres de ciencia, los navegadores y los mercaderes de la Edad Media abrieron campos de actividades que exigían, para retomar la expresión de A. Koyré (1948), citado por Mercure, “el paso del tiempo del aproximadamente, a los tiempos de la precisión”. Las operaciones comerciales, la fluctuación de los precios, las letras de cambio, el crédito, lo mismo que la orientación en el mar y la investigación de la astronomía necesitaban el cálculo del tiempo y su medida precisa. Se volvía entonces imperativo librarse del conocimiento empírico y aproximativo del tiempo establecido a partir de puntos de partida naturales.

Recapitulando, podemos decir que, símbolo de la precisión, el tiempo mecánico apareció rápidamente como la referencia de medida diseñada por estas nuevas actividades. Disociado de los ritmos naturales, el tiempo del reloj es en efecto un tiempo preciso, abstracto y vacío de contenido. Es independiente del acontecimiento, de ahí su carácter universal. Susceptible de ser fraccionado en duraciones iguales –por tanto fácilmente medibles y fragmentables cada vez con mayor precisión–, el tiempo mecánico puede ser visto como uno de los símbolos más representativos de una nueva distancia que se establece entre las personas y la naturaleza, bajo el impulso de innovaciones técnicas. Con la expansión de las actividades comerciales, la relojería tomó un rápido progreso: imponiendo su tiempo mecánico a los diversos sectores de la vida cotidiana. A la división romana del día sucedió progresivamente una medida más rigurosa del tiempo impuesta por el ritmo de las actividades mercantiles y la vida del trabajo. Así, la medición del tiempo se disoció del tiempo vivido. Los diversos sectores de la vida cotidiana podían ser vistos como *duraciones neutras* y se volvían susceptibles de ser sometidos a los tiempos del reloj: podían ser por tanto uniformados, medidos y encuadrados en periodos fijos.

El progreso del intercambio, el crecimiento de la división de las tareas, del trabajo asalariado en un lugar preciso de producción, condujeron poco a poco, a una uniformación de la medida del valor del trabajo. Así el valor de un bien estaba asociado a la cantidad de trabajo necesario para su producción y la duración del trabajo se volvía la medida por excelencia de la cantidad de trabajo. Ya no era más la tarea sino el valor del tiempo de trabajo lo que se volvió la medida de toda cosa. Tal medida *standard* era más útil y universal y se prestaba a sí misma en una conversión en dinero. El tiempo, se volvió la unidad de medida por excelencia en el trabajo, revistiendo entonces, el mismo título que su equivalente en dinero, un carácter de enrarecimiento; podía ser gastado, desperdiciado o rentabilizado. Se volvió objeto de cálculo (Mercure, 1989).

Por otra parte el desarrollo de un pensamiento analítico aplicado al universo de la producción y en la división de las tareas condujeron a una despersonalización acrecentada de los tiempos individuales del trabajo y a la normalización de cada una de las tareas. El estudio minucioso de los tiempos y los movimientos, volvió posible la imposición de procedimientos y ritmos de trabajo precisos, impidiendo toda forma de autonomía en la instalación de los tiempos de trabajo. Estos tiempos fueron ordenados según secuencias sucesivas, programadas del exterior y sometidas a un ensamble de controles cada vez más sofisticados. Para el trabajador no era solamente la tarea y la duración del trabajo lo que le era impuesto, sino también el ritmo y los procedimientos metódicamente planificados.

La expansión de las actividades industriales y la invasión de nuestros universos cotidianos, han por lo tanto diseminado a toda la sociedad un tiempo mecánico que servía de norma abstracta a la agencia y coordinación de diversos tiempos propios de cada sector de actividad. La industrialización, asimismo, ha transformado nuestras concepciones del tiempo, nuestras temporalidades vividas y la naturaleza particular de nuestras representaciones del devenir. La discontinuidad de los tiempos sociales constituyó igualmente una de las principales características de las temporalidades vividas en el seno de las sociedades industriales, su atomización.

El trabajo de Mercure (1989) permite entender la fractura entre viejas formas de fluidez y continuidad entre los diversos tiempos sociales y la moderna

compartimentación espacial y temporal entre las diferentes esferas de actividades – células ligadas, por ejemplo en el trabajo y los lugares de esparcimiento, en el transporte y la vida familiar, la educación y el tiempo libre– que se enraizaron en espacios múltiples y presentan modalidades particulares de funcionamiento que les aseguran una especificidad temporal tanto en la geometría de sus horarios, como sus ritmos y sus duraciones.

Un contexto como este, implica numerosas rupturas temporales emergentes que oponen no solamente los tiempos de trabajo a los tiempos horas de no trabajo, sino sobretodo incorporan un conjunto de ritmos exógenos diversificados a los ritmos cada vez más fraccionados de los tiempos vividos por los individuos y los grupos.

Pensar esto hoy, en nuestras sociedades caracterizadas por su enorme interdependencia, permite afirmar que la experiencia subjetiva del tiempo vinculada al autodisciplinamiento se radicaliza ante las demandas fragmentarias y la noción de simultaneidad que signan nuestro tiempo, donde un nuevo ambiente sociocomunicacional desanclado espacialmente permite la interacción simbólica a distancia en “tiempo real”.

El reloj digital o electrónico

En un reloj digital, no es posible registrar el movimiento a simple vista. La energía que posibilita su funcionamiento es de naturaleza eléctrica, se sustenta en un sistema binario de cálculo matemático, que se hizo posible con el descubrimiento (en 1928) de la posibilidad de transferir las vibraciones regulares del cristal de cuarzo a las manecillas del reloj –aunque su difusión es fruto de los avances en la informática a mediados del siglo XX–. Se trata en esencia de un *microchip*, un dispositivo electrónico pensado para “medir el tiempo” con gran precisión (mientras la frecuencia de la corriente alterna era de unos 50 ciclos por segundo, la del microchip es de unos 300 millones). Mientras el reloj de arena calculaba aproximadamente los minutos, y el reloj

analógico los segundos y décimas, el reloj digital permite establecer con enorme precisión las centésimas, milésimas, etc. (Feixa, 2003: 17-18).

De manera explosiva, la eclosión del tiempo digital se ha extendido a todo tipo de aparatos electrónicos, determinando su funcionamiento interno: televisores, radios, electrodomésticos, temporizadores, sistemas de seguridad, etc. Omnipresentes en nuestros espacios cotidianos, los relojes digitales “traducen”, en la vida diaria, las revolucionarias concepciones sobre el tiempo implícitas en la teoría de la relatividad de Einstein. La medida del tiempo se hace mucho más precisa y ubicua, pero al mismo tiempo mucho más relativa, descentrada y ambivalente. El tiempo electrónico depende del contexto espacial desde el que se calcula, no tiene un único organismo que lo regule y puede estar en función de la perspectiva de diversos observadores.

Una de las características de este tiempo es que permite reprogramar constantemente el inicio, final, duración y ritmo de una determinada actividad, un tiempo “virtual” cuya “realidad” depende del ámbito en el que se produce. Los videojuegos, por ejemplo, generan una espacialidad y temporalidad propias, que condicionan la percepción social de los actores. El ejemplo máximo de esta noción virtual del tiempo sería el llamado “efecto 2000”: el hecho de que el cálculo de los años fuera, hasta mediados de esta década del siglo XX de sólo dos cifras, amenazó el funcionamiento de los llamados “sistemas incrustados”. Lo que preparó el terreno a lo que podría llamarse “milenario virtual”. (Feixa, 2003: 18)

Así, el reloj digital es el símbolo emblemático de la civilización postindustrial o posmoderna, basada en una concepción del tiempo que podría calificarse de “virtual” que ha dado lugar para una nueva concepción del “tiempo real”. Tal vez Norbet Elias hubiera pensado esta concepción del tiempo como un nuevo nivel de síntesis en el desarrollo de nuestras abstracciones.

Para Feixa (2003), en nuestra sociedad, esta modalidad de transmisión generacional se expresa, sobre todo, en instituciones como los medios de comunicación de masas, las nuevas tecnologías de la información, los nuevos movimientos sociales y las formas de diversión digitales, donde las estructuras de autoridad se colapsan.

Asimismo, el tiempo se desnacionaliza y pasa a ser cada vez más global: mientras el transporte aéreo reemplaza al tren como agencia de unificación horaria, las redes electrónicas digitales de alcance universal (televisivas o telefónicas) contribuyen a la sensación de que todos vivimos el mismo tiempo y de que todo sucede en tiempo *real*.

Desde el punto de vista simbólico, la concepción digital del tiempo tiene su máxima expresión en una serie de artilugios omnipresentes en los teléfonos celulares, las computadoras personales y en sus múltiples sucedáneos. Todos estos aparatos crean tiempos simultáneos, pero no continuos, es decir, crean una “simultaneidad” completamente artificial, donde no existe ni el pasado ni el futuro, sino únicamente el presente.

Para Feixa (2003), las condiciones sociales constituyen el “disco duro” del ordenador y enfatiza que su invisibilización no implica, ni mucho menos, su desaparición: las diferencias entre las personas y los grupos se han ampliado, aunque sean más sutiles y difíciles de aprehender al desaparecer muchos de los signos externos que las expresaban. La crisis del Estado-nación favorece las mezclas étnicas, pero también las xenofobias y los conflictos. Con la emergencia del espacio “global” y del “cibespacio”, los territorios se “desespacializan”, reduciéndose la influencia del medio geográfico de origen en la configuración de las identidades sociales. En definitiva, las condiciones sociales pasan de ser “estructuras” a “redes” muy dúctiles, que se interconectan.

Así, la historia social se inserta en cada biografía, y las condiciones sociales se conectan con las imágenes culturales a través de múltiples medios de comunicación. Estas imágenes culturales progresivamente fragmentadas de los grupos, se traducen en un sistema macrocultural que abarca todo el planeta, y en múltiples sistemas microculturales, ya no limitados a un lugar específico, que vinculan a actores unidos por gustos y creencias muy diferentes.

Hay tres elementos de esta metáfora del tiempo digital que Feixa (2003) destaca: a) el pequeño reloj que está en la base derecha de la pantalla de los ordenadores, el cual rige el funcionamiento –o colapso– de todo el sistema, y

condiciona la totalidad de operaciones de todos los sujetos sociales en este marco; b) el hecho de que esta temporalidad no es constante, sino que está sujeta al “inicio” y “suspensión” de cada programa, lo que constituye una decisión del actor y de su entorno social, y c), la condición de que para acceder a este sistema es preciso tener una “clave de acceso”, lo que marca la inclusión o exclusión que genera una sociedad progresivamente dual, en la que un sector importante de la población ni siquiera puede acceder al sistema de ascenso por los roles sociales y generacionales.

Así pues, para este autor, la energía social que predomina en el reloj digital se traduce simbólicamente en los llamados *rituales de holosección* en los que como lo habíamos señalado anteriormente, predomina una concepción del *tiempo digital* (pendular, irregular, discontinuo) que se despliega en un *espacio global* (transnacional, ciberespacial, pero no necesariamente universal). Se trata en definitiva, de una visión “*virtual*” del tiempo, que fomenta el nomadismo social, es decir, el constante tránsito e intercambio de los roles y estatutos generacionales.

Barnett (2000), citado por Feixa (2003), sugiere que quizá no sea casual el hecho de que IBM nació a principios de siglo XX como una compañía especializada en fabricar relojes de fichar. De hecho, la sociedad moderna se mantiene en pie gracias a una tecnología electrónica que establece las comunicaciones mediante señales sincronizadas con una precisión de milmillonésimas de segundo, precisión que alude al reloj atómico.

El reloj atómico

Hasta 1955, cuando se puso en marcha el primer reloj atómico, la medida del tiempo y de la interacción social se basaba en el movimiento de la Tierra sobre su propio eje. El 1º de enero de 1972 fijó el momento de empezar a contar el tiempo con otro parámetro: el del reloj atómico de cesio que dio a luz el Tiempo Universal Coordinado, actual eje sobre el que gira nuestra sociedad. Para mantener la misma referencia horaria en toda la Tierra, las señales de estos cronómetros se transmiten al Bureau International de l’Heure, de París.

La perfecta sincronización de las señales emitidas por los 150 relojes atómicos que existen en todo el mundo, es lo que permite el intercambio de información y la comunicación a través de redes (telefonía, Internet, electricidad...). Pero donde la exactitud por evidente, es imprescindible, es en los sistemas de comunicación por satélite, en donde la sincronización admisible se sitúa en 100.000 millonésimas de segundo. Las ondas espaciales, la coordinación del comercio electrónico en Internet y los mercados de valores dependen de esta precisión sincrónica. (Marsh, 2004).

El principio de este reloj atómico se basa en la absorción de microondas realizada por los átomos de Cesio y ha permitido establecer una nueva valoración de la unidad de tiempo fundamental para la escala humana: el segundo. Según la nueva definición establecida gracias al reloj atómico, es la duración de 9.192.631.770 períodos de la radiación correspondiente a la transición entre dos niveles hiperfinos del estado fundamental del átomo de Cesio 133: es decir, 1.14 *tics* por segundo. (Marsh, 2004).

En 2001 se produjo otro avance en la medida del tiempo. Un “equipo norteamericano” consiguió un prototipo de reloj basado en la frecuencia óptica de un ion de mercurio refrigerado. Este nuevo reloj, que opera a unas frecuencias muy superiores a las del reloj atómico, establece más de 1.15 *tics* por segundo, lo que afina aún más la descripción del tiempo porque los períodos considerados para la cuenta de un segundo son más cortos que los conseguidos por el reloj atómico.

Un nuevo paso se ha dado ahora en la conquista de las fracciones del tiempo por un equipo National Physical Laboratory británico, la misma institución que estableciera en 1955 el reloj atómico. Han perfeccionado la técnica americana utilizando iones de estroncio, escogido en razón de la disponibilidad de láseres necesarios para su enfriamiento y para la excitación de la transición de medida del tiempo.

Marsh (2004) afirma que según el equipo británico, este reloj óptico es tres veces más preciso que el conseguido por los científicos norteamericanos. Su incertidumbre relativa es inferior a la del modelo de reloj precedente y es principalmente de naturaleza técnica, es decir, algo que puede ser mejorado en el futuro

y, con esto, los servicios de navegación por satélite y la sincronización de los instrumentos de navegación espacial, pues mientras más se mejoran los instrumentos de medición del tiempo, más exactos son los datos referidos por los satélites en relación a la localización espacial.

El hecho de que la investigación británica haya sido financiada por el Ministerio de comercio y la industria, devela el interés económico de aumentar la precisión de la medida del tiempo, que condiciona la excelencia de muchos productos asociados a las tecnologías de vanguardia que signan hoy la comunicación y la interacción globalizada.

A partir de lo anterior, podríamos suponer que valores típicos de la institución empresarial, es decir, el mundo corporativizado que tiene en la paranoia competitiva del éxito su característica simbólica, junto con la eficacia concebida en términos utilitarios y la eficiencia estrechamente vinculada a la administración temporal, han permeado valores de otras instituciones tradicionales y desplazado el sentido de la actividad cotidiana.

Considero que en el actual ordenamiento espaciotemporal propiciado por nuestro competitivo ambiente sociocomunicacional, soportado en relojes atómicos que coordinan y uniforman el tiempo global, se ha llevado hasta el extremo de interferir radicalmente y alterar dramáticamente los tiempos biológicos y cognitivos de los individuos.

Barbara Adam (2003), en su estudio *When Time is Money. Contested Rationalities of Time in the Theory and Practice of Work*, parte de la idea de una compleja multiplicidad del tiempo que describe como “un collage de tiempos múltiples que existen simultáneamente”. Señala que a comienzos del siglo XXI, el trabajo ha obtenido una nueva calidad local y global. Los parámetros de eficiencia localizada e individualizada están establecidos donde previamente se sentaban los estándares nacionales y se negociaban por colectividad. Simultáneamente, el trabajo es negociado en el contexto de un mercado laboral y competencia globales, es el mercado mundo no las naciones, donde se negocia la labor y se pacta el destino futuro del mundo del

trabajo: por una parte se disolvieron muchos de los límites de la competencia por el trabajo, y por otra, los de las negociaciones sobre las condiciones.

La existencia de este nuevo ambiente socio-comunicacional es crucial para entender el dinamismo temporal de las sociedades contemporáneas. Las fuerzas en juego son complejas, pero el impacto de la irrupción de múltiples espacio-temporalidades simultáneas es incremental y a menudo contradictorio. La velocidad tecnológica está evolucionando rápidamente; pero ni la “sociedad del conocimiento”, ni la “sociedad del consumo” lo parecen tanto. La evolución constante del volumen de conocimientos y la tecnología ha potenciado la capacidad humana para intervenir en todas las áreas de la ciencia, pero se nota un desfase en cuanto a los beneficios aportados por estos resultados a la sociedad. Más que una sociedad del conocimiento, me parece que vivimos en una sociedad de la incertidumbre y la fragmentación que intensifica el individualismo y la competitividad como lógica predominante en las prácticas sociales, lo que a su vez reproduce continuamente la multiplicación.

Como hemos visto, historizar la relación entre las formas de medición y las formas en que el tiempo se vive, y participa como factor fundamental de la vida social, permite rescatar elementos y relaciones que ayudan a comprender, siguiendo a Carey⁷ (1992), la comunicación como la construcción de las sociedades en el tiempo, por lo que este constitutivo de la vida social es esencial a la comprensión de la experiencia de arritmia social que parece caracterizar las sociedades contemporáneas.

Carey (1992) distingue y describe dos modalidades de comunicación, la que llama ‘ritual’ y la que describe como ‘transmisión’. El modelo de ‘transmisión’ sigue las pautas convencionales del emisor que emplea un canal para enviar un mensaje a un receptor. El vínculo se establece entre el emisor y el receptor, separados espacialmente, y ejerce una influencia y control a través del espacio, a distancia. Por otra parte, la comunicación ‘ritual’ se inscribe en el espacio ceremonial de la participación y crea la experiencia y el sentimiento de pertenencia a una comunidad.

⁷ Sus reflexiones tienen fuentes multidisciplinarias. Se aprecian en su obra los trazos, entre otros, de John Dewey, Lewis Mumford, Clifford Geertz, Raymond Williams, Thomas Kuhn, Max Weber, C. Wright Mills, Richard Rorty, Harold Innis, Marshall McLuhan y Jürgen Habermas

Así, la comunicación ritual establece, a través del tiempo, el plano próximo del espacio cultural, esto es, la identidad. Forman parte de esta dimensión comunicativa aspectos como las asociaciones y los hábitos cotidianos. Hay más una idea de ‘comunidad’ en este modo de comunicación, que, según Carey, pierde presencia en sociedades dominadas por el individualismo y la cosificación de las relaciones, donde la comunicación como ‘transmisión’ se refuerza y diversifica con el desarrollo tecnológico y cambia los valores rituales de la comunicación como contacto y como experiencia participativa.

Uno de los campos de análisis de Carey (1992), es el de las tecnologías, no sólo como extensiones culturales, sino por su instrumentalización a través de visiones mitificadas en las que se apoyan los paradigmas del progreso. Las innovaciones técnicas y la introducción de tecnologías han sido sustanciales tanto en los ritmos de la producción, como de la interacción social, provocando modificaciones en las vivencias del tiempo y del espacio, y provocando una crisis en sus representaciones.

Por ejemplo, para lo que antes era una “colectividad de pertenencia que se reunía en la plaza”, ahora tenemos la desagregada, individualizada experiencia de los televidentes en casa. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido del discurso político, sino aquello que le daba sustento, el sentido del lazo social, esto es, “el conjunto de las relaciones simbolizadas (admitidas y reconocidas) entre los hombres”. (Augé, 1995)

Cabe preguntarse por la transformación de los alcances de la vivencia de la ritualidad en la actualidad. Martín-Barbero (2001) señala que los nuevos modos de simbolización y ritualización del lazo social se hallan cada día más entrelazados con las redes comunicacionales y los flujos informacionales. El estallido de las fronteras espaciales y temporales que ellos introducen en el campo cultural des-localiza los saberes y des-legitima sus fronteras entre razón e imaginación, naturaleza y arteificio, ciencia y arte, saber experto y experiencia profana. Esto modifica las condiciones del saber y de las figuras de la razón que constituyen las trazas del cambio de época, en su conexión con las nuevas formas de sentir y las nuevas figuras de la socialidad

A primera vista, podríamos pensar que la comunicación como transmisión, ha ganado terreno frente a la comunicación ritual, haciéndonos marchar a su frenético ritmo y pulverizando las sociedades. Sin embargo, siguiendo el pensamiento de Durkheim, Segalen (2005) señala que los ritos que organizan los tiempos sociales son una ruptura con la rutina cotidiana; las ceremonias ponen en movimiento al grupo que se reúne para celebrar. De lo cotidiano, de la concentración en uno mismo y en los fines materiales, pasamos a lo colectivo para lo que esta autora denomina regeneración del alma.

Este punto de vista resulta relevante para profundizar sobre la construcción social del tiempo, ya que ubica la participación activa de los sujetos en ella. Reconocer la ritualidad en la construcción social del tiempo es, al mismo tiempo, distinguir el papel que juega la subjetividad en este proceso. La ritualidad puede ser vista como un reloj social que marca el ritmo de la cultura, de las prácticas, revelando los elementos identitarios que la conforman y caracterizan. Veamos las características que esta otra modalidad de comunicación aporta a la configuración del tiempo en su vinculación con la cultura.

2.2 Tiempo ritual

¿Qué tipo de manifestaciones rituales existen en nuestra sociedad? La sociedad moderna parece gobernada por la técnica, la racionalidad, la eficacia. ¿Queda sitio para la ritualidad?

El uso de términos como rito y ritualidad está muy extendido. Los medios de comunicación, la antropología y la historia parecen hacernos creer que todo comportamiento repetitivo es un ritual. Si la mera repetición de comportamientos fuera suficiente podríamos decir que los animales tienen comportamientos rituales. Como muchos otros conceptos en nuestro diversificado momento histórico no existe una definición única, reconocida y canónica que incluya la diversidad de las manifestaciones sociales en este sentido.

En su libro *Comunicación y cultura. La lógica de conexión de los símbolos*, Leach (1981) señala cómo la creciente precisión de los límites y las duraciones con los que hemos intervenido la representación de nuestros tiempos parecen análogamente tan “antinaturales” como las formas geométricas y las líneas rectas con que hemos trazado nuestros espacios, mismas que la percepción de lo natural desconoce. Esta oposición entre cultura humana y naturaleza es muy sorprendente. La oposición entre “topografía artificial geométrica” y “topografía natural fortuita” es un signo metonímico de la oposición general más amplia entre cultura y naturaleza. (Laech 1981:68).

Como hemos visto, los calendarios y relojes son representaciones metafóricas del tiempo que usamos para poder determinar el intervalo de tiempo que experimenta el curso de tal acción. Para Leach (1981), este trazado espaciotemporal de actividades y prácticas sirve de marco contextual que matiza toda dimensión significativa de la experiencia. Cada tipo de actividad e interacción social conlleva un marco dinámico de significación espaciotemporal, que da lugar a la distinción fundamental entre tiempo sagrado y tiempo profano. Afirma que el cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual.

La mirada de este autor, permite comprender cómo en la estructura temporal de la experiencia humana cifrada en calendarios y relojes, cada segmento tiene su duración, pero teóricamente los intervalos entre los segmentos –como la pauta de una partitura musical–, no tienen duración. Sin embargo, cuando llegamos a convertir ese tiempo teórico en un tiempo social, representándolo, cada “intervalo sin duración” ocupa un tiempo.

Por ejemplo, en el terreno de los conceptos, el cambio de estado de “casado a no casado”, es simplemente un cambio de categorías, pero en el terreno de la acción el cambio exige un ritual, un cruce de fronteras sociales que tiene lugar en un “tiempo de nadie”. Este es un ejemplo muy sencillo, pero la analogía general entre la segmentación del espacio social y la segmentación del tiempo social tiene una implicación mucho mayor.

Límites del espacio social aparecen en otros muchos contextos además de los de la posesión de la propiedad y las fronteras sociales en particular, que están implicadas en los diferentes ingenios por los que distinguimos las áreas domesticadas de las áreas salvajes, las ciudades del campo, los recintos sagrados de las viviendas laicas, etc. Una generalidad comparable se aplica a los límites del tiempo social. Podemos ver esto más fácilmente en la manera en que segmentamos nuestras actividades normales. Cada semana de trabajo, que progresa de un modo normal de lunes a sábado, se separa de la siguiente por un domingo, un tiempo anormal de vacación, un día sagrado, cuya característica fundamental es que en él “nada acontece”. Y así también con cada día de veinticuatro horas de la vida ordinaria; los periodos de actividad laboral normal están separados por intervalos de “intemporalidad” que de alguna manera “no cuentan”, pero, de hecho, se dedican a comer o a dormir. (Leach, 1981).

El mismo principio se aplica al progreso de la persona a través de la totalidad de su existencia socialmente reconocida. Se cambia de un estatus social a otro en una serie de saltos discontinuos: de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte, de enfermo a sano. La ocupación de cada estatus constituye un periodo de tiempo de duración social, pero el ritual que marca la transición es intervalo de intemporalidad social.

Esta discusión general de los límites del espacio y del tiempo implica otra serie de equivalencias metafóricas fundamentales: normal/anormal: temporal/intemporal: central/marginal: profano/sagrado, etc. Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social. Siempre que distinguimos categorías dentro de un campo unificado, espacial o temporal, lo que importa son los límites; concentramos nuestra atención en las diferencias y esto hace creer que los marcadores de tales límites son de valor especial, “sagrado”. (Leach, 1981).

Más allá de las ceremonias que marcan las etapas sociales de la vida, hay un corpus igualmente obvio e importante que es calendárico en la naturaleza. Al igual que los ritos de transición, los rituales calendáricos dan orden y definición al ciclo de la vida biocultural, de esta forma aportan definiciones socialmente significativas al paso del tiempo, creando un ciclo siempre renovable de los días, meses y años. Ambos tipos

de ritos hacen parecer al tiempo como una serie ordenada de repeticiones y recomienzos eternos. Los ritos calendáricos ocurren periódicamente y de manera predecible, acompañando los cambios de estación en la luz, el clima, el trabajo agrícola y otras actividades sociales. Algunas ocasiones son agendadas de acuerdo al calendario solar y ocurren por tanto en la misma fecha cada año, tales como Año Nuevo el primero de enero o Navidad el día 25 de cada diciembre. Otras son calculadas de acuerdo al calendario lunar, variando sus fechas cada año, como se ve en ciertas festividades como el Rosh Hashanah (el Año Nuevo Judío), el domingo de Pascua, o el Año Nuevo lunar chino. El uso de varios días intercalados para coordinar los calendarios lunares o solares asegura una correspondencia entre la ocasión ritual y un tiempo particular del año, evocando frecuentemente una amplia gama de asociaciones entre las estaciones de la naturaleza y el ritmo de la vida social (Bell, 1997:102).

Para Durkheim (1993) las concepciones objetivas de tiempo y espacio se han creado necesariamente para reproducir la vida social. Si ésta ha variado geográfica e históricamente, sabemos que el tiempo social está construido de manera diferencial. Para este autor, el reino social es un reino natural y lo que está en la base de la categoría de tiempo es el ritmo de la vida social. Supone que si hay un ritmo en la vida colectiva, se puede asegurar que también lo hay en la vida individual, y en general, en la del universo.

Este autor sostiene que el tiempo es una noción que siendo originalmente religiosa, cuyo rasgo distintivo es poder distinguir entre lo profano y lo sagrado, permanece en la base de la mentalidad humana. Sugiere que tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le confiere significado. “Los ritos son maneras de obrar que sólo existen en el seno de grupos sociales reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos”. (Durkheim, 1993:38) Los mitos y ritos traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social.

Durkheim traslada su análisis sobre la religiosidad primitiva a la religiosidad de su época e incluso a lo profano y da cuenta de cómo estos rituales, actividades de naturaleza excepcional, tienen como efecto reforzar los sentimientos de pertenencia

colectiva y de dependencia de un orden moral superior que rescata a los individuos del caos y del desorden. Entre su clasificación, aquello que llama cultos positivos son básicamente cultos periódicos, pues el ritmo que expresa la vida religiosa expresa también el ritmo de la vida social. Así se van alternando los momentos profanos y los sagrados. Como, en un principio, el culto tiene como objeto regular el curso de los fenómenos naturales, el ritmo de la vida cósmica marca el ritmo de la vida ritual. Da cuenta de que los calendarios religiosos presentan una gran capacidad de resistencia al observar que varias fiestas cristianas que siguen muy presentes, están vinculadas sin solución de continuidad a las fiestas pastorales y agrarias de los antiguos hebreos, aunque ya no tengan ningún carácter pastoral. Citado por Segalen (2005:20).

Durkheim (1993) también subraya la ambigüedad de los ritos y su enorme plasticidad para vincular el presente al pasado, el individuo a la comunidad. Yo podría añadir que también los ritos mantienen un vínculo con el futuro, ya que el rito al ser un espacio liminal, es un espacio de resignificación y, por lo tanto, una puerta abierta al terreno imaginario del futuro, incluida la carga de temores y deseos, esperanzas y desesperanzas que lo acompañan.

Segalen (2005) intenta mostrar que una de las características fundamentales del rito es su *flexibilidad*, su capacidad para la *polisemia* y para adaptarse al cambio social. Reconoce que la conceptualización de los rituales se forjó en el campo de lo religioso, pero que en las postrimerías del siglo XX el concepto de rito ha abandonado el campo de las sociedades primitivas y exóticas para convertirse en un elemento de análisis contemporáneo.

El ritual es universal en la medida en que toda sociedad tiene una gran necesidad de simbolización. Pero, para Segalen, el origen etimológico de rito revela su asociación con el “orden establecido”, el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre los dioses y los hombres. El ritual así, puede estar cargado de un pensamiento de orden religioso o uno de orden mágico. Esta distinción nos permite señalar, en el contexto de este trabajo, que en la actualidad asistimos a la emergencia de nuevas formas de ritualidad, que independientemente de su duración, repetición y de la evocación de referentes comunes, persiguen la intervención del acelerado flujo de

tiempo, como manifestación de formas de resistencia al caos de sentido que produce la velocidad con la que transcurren los “segundos”, el vacío de significado del tiempo del reloj, mezclando todos los órdenes de significación posibles, sean estos religiosos, mágicos o de cualquier índole que permita sostener alguna práctica colectiva.

Segalen (2005) destaca la eficacia social del rito como creador de sentido al ordenar el desorden, dar sentido a lo accidental y a lo incomprensible. De esta manera da a los actores sociales, medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales: la esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo y se caracterizan por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. Así pues, sostiene que la función real de un rito no consiste en los efectos concretos a los que parece estar encaminado y por los que suele caracterizarse, sino en ser una acción general que, aún permaneciendo siempre semejante a sí misma, es susceptible de adoptar diferentes formas según las circunstancias. La eficacia del rito está en lo social, es decir, en los estados mentales colectivos que suscita por el hecho de que el grupo está reunido; lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se experimenten en común los sentimientos y que estos sentimientos encuentren expresión en actos comunes.

En la ciudad de México, jóvenes músicos aficionados de distintas colonias, se reúnen ocasionalmente a hacer toquines y convivir en torno a la música. Uno de ellos me comentaba que como se juntaba mucha gente diferente y la mayoría no se conocían entre sí, siempre acababan tocando música de los Beatles, porque aunque no fuera lo que más les gustaba, era lo que todo el mundo se sabía y podían así seguirse unos a otros sincronizadamente. Tocar y corear *Yesterday* o *Imagine* les permitía convivir más o menos coordinada y armónicamente en torno a una noción cultural y un ritmo común.

2.3 Nuestros tiempos. Tensiones y eclosiones

Un exceso de futuro inmediato, un vaciamiento del presente, parece signar nuestras sociedades urbanas contemporáneas, caracterizadas por sus profundas mutaciones. En nuestro país, se habla incesantemente de la vital importancia de la

innovación, de la necesidad de adaptación y actualización, del cambio social, del aprendizaje permanente, etc. Pareciera que son las coordenadas tecno-culturales dominantes las que orientan nuestro devenir y nos arrastran hacia el futuro, y nos llevan a comunicarnos hasta atropellarnos unos a otros, sin otorgarnos un respiro para pensar por nosotros mismos.

En el contexto de un mundo global, incierto, diversificado y plural, interconectado e interdependiente, que vive una revolución tecnológica y que está muy fragmentado para comprender la comunicación colectiva de la totalidad del mundo, las crisis de nuestro tiempo, parecen haber salido del campo externo de la economía y se relacionan ahora con la calidad de vida individual. Comparto la mirada de Giddens (2002), cuando analogó la vida en el mundo moderno a estar subido al carro de Juggernaut⁸. La nuestra, es una sociedad soportada en el “conocimiento experto” que vive en continua lucha contra reloj, bajo el síndrome depredador de un corporativismo capitalista, anónimo y sin control. ¿Qué valores, saberes, y sensibilidades, atraviesan las biografías, y se configuran como respuestas a la institución de una maquinaria de aceleración y fragmentación del tiempo y el espacio que han hecho estallar el tiempo social en todas sus dimensiones?

Ahora, la imagen del mundo se ha “globalizado”, su transformación da cuenta de un espacio social que se recorre informativamente en fracciones de segundo y en un

⁸ *Juggernaut* refiere al mito hindú en el cual la imagen del dios brahmánico Krichna solía ser sacada en procesión colocada sobre un carro cuyas ruedas aplastaban a los fieles que de esta manera se sacrificaban a la divinidad. En su libro *consecuencias de la modernidad*, Giddens desarrolla un análisis institucional de la modernidad poniendo énfasis en las alusiones culturales y epistemológicas, para dejar al descubierto sus consecuencias. Argumenta que no hemos ido «más allá» de la modernidad, sino que estamos viviendo la fase de su radicalización, y distingue sus rasgos más conspicuos: la *disolución del evolucionismo*, la *desaparición de la teleología histórica*, el reconocimiento de su *minuciosa, constitutiva reflexividad*, junto con la *evaporación de la privilegiada posición de Occidente*, que nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia. Aunque el «nosotros» se refiere a aquellos que vivimos en los sectores industrializados del mundo, las características de esta radicalización, son algo cuyas implicaciones alcanzan a todo el mundo. Este autor reconoce tres fuentes dominantes de la modernidad, cada una de ellas entrelazada con las otras: *la separación entre tiempo y espacio*, condición de distanciamiento del ámbito indefinido entre el tiempo y el espacio que proporciona los medios para una precisa regionalización temporal espacial; *el desarrollo del mecanismo de desanclaje*, que al remover la actividad social de sus contextos localizados permite la reorganización de las relaciones sociales a través de enormes distancias entre tiempo y espacio; *la apropiación reflexiva de conocimiento*, revelando que la producción de conocimiento sistemático sobre la vida social se hace integral al sistema de reproducción, empujando la vida social fuera de los anclajes de la tradición.

espacio físico que se cubre en horas, minutos o segundos. Fuerzas económicas, técnicas y políticas de un poder desconocido y anónimo, gobiernan los flujos que modifican las formas de estar en el mundo, tanto de los estados nación, como de sus habitantes. En medio de las turbulencias y de tanta complejidad interconectada, los cerebros humanos parecen operar regidos por una mezcla misteriosa de sensibilidad mediatizada, racionalidad pragmática y un instinto de sobrevivencia, que actúa sobre una temporalidad que sólo alcanza para resolver la “urgencia”.

Esta diferencia remite a la abstracción de las relaciones sociales operada por el proceso de racionalización que, como previó Weber, ha ido aboliendo las dimensiones expresivo-mistéricas de la existencia humana y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo predecible y dominable, pero también frío, insignificante, insípido. Sin embargo, habría que decir, que tal vez no estemos ante la abolición del misterio, sino ante su reinención, al ritmo de los tiempos que hegemonizan nuestro momento histórico.

En una época en que el rincón más remoto del globo puede ser conquistado por la tecnología y abierto a la explotación económica; cuando cualquier suceso donde y cuando sea puede ser comunicado al resto del mundo a la velocidad deseada; cuando la caída de las Torres Gemelas y el concierto de Juan Gabriel pueden “experimentarse de forma simultánea”; cuando el tiempo no es otra cosa sino velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo de la historia parece haber desaparecido, una interrogante se mantiene: ¿para qué y hacia dónde? Con ello puntualizamos la dimensión de una angustia que coexiste con esta incertidumbre.

Para algunos, el fin de los “grandes relatos” y la necesidad de trascendencia parece substituirse con criterios de utilidad pragmática, de economización de recursos, de racionalidad estratégica, sustentada en la eficiencia y la eficacia que maximizan la ganancia. El sentido de la acción presente también parece signado por un futuro que cobra forma sobre valores como la eficacia y la eficiencia en la innovación constante, la satisfacción total, la supervivencia de la empresa, el éxito personal y el poder del consumo.

Por otra parte, con la globalización el proceso de racionalización parece estar llegando a su límite, después de la economía, la cultura y la política, ahora es el mundo mismo de la vida, sus coordenadas espacio-temporales, las que son instrumentalizadas.

Ligada a sus dimisiones tecnoeconómicas, la globalización pone en marcha un proceso de interconexión a escala mundial, que conecta todo lo que instrumentalmente vale –empresas, instituciones, individuos– al mismo tiempo que desconecta todo lo que, para esa razón, no vale. Para Jesús Martín-Barbero (2001), este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social y también como lugar de anudamiento e hibridación en todas sus manifestaciones: políticas, religiosas, étnicas, estéticas, sociales y sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios de las experiencias y de las memorias, desde donde no sólo se resiste sino que se negocia e interactúa con la globalización y eventualmente, se transforma.

Por su parte, Harvey (2004), reconoce las múltiples cualidades objetivas que el tiempo y el espacio pueden expresar, y el rol de las prácticas humanas en su construcción, para plantear cómo las transformaciones en la experiencia del tiempo y del espacio, obedecen a los cambios en las prácticas sociales del modo de producción capitalista y a la vez, influyen en los esquemas conceptuales y culturales que intentan representar la realidad. Se pregunta hasta qué punto son adecuadas estas concepciones frente al flujo de la experiencia humana y los fuertes procesos de cambio social en la actualidad.

Parte de una mirada materialista que explica los cambios producidos a nivel cultural y utiliza la noción de *compresión* para dar cuenta de los procesos que generan una revolución de tal magnitud en las cualidades objetivas del espacio y del tiempo, que nos obligan a modificar, a veces de manera radical nuestra representación del mundo. Muestra cómo la historia del capitalismo se ha caracterizado por una aceleración en el ritmo de la vida, con tal superación de barreras espaciales que a veces parece que el mundo se desploma sobre nosotros; y que los horizontes temporales se acortan hasta el punto de convertir al presente en lo único que hay (el mundo del esquizofrénico), por lo

cual debemos aprender a tratar con un sentido abrumador de compresión de nuestros mundos espaciales y temporales. (Harvey, 2004).⁹

Harvey (2004) sostiene que la modernización supuso la desorganización constante de ritmos temporales, y que una de las misiones del modernismo es producir nuevos sentidos para un espacio y un tiempo en un mundo de lo efímero y la fragmentación. Asegura que parte de la inseguridad que enloquece al capitalismo como formación social, surge de la inestabilidad de los principios espaciales y temporales alrededor de los cuales la vida social podría ritualizarse. Sugiere que durante las fases de máxima transformación, los fundamentos espaciales y temporales para la reproducción del orden social sufren la más severa desorganización. Y que es en estos momentos cuando se producen desplazamientos fundamentales en los sistemas de representación, en las formas culturales y en las concepciones filosóficas.

2.3.1 *El tiempo atemporal*

Castells (1999) sostiene, en la tradición de Harold Innis, que “la mente de moda es la que niega el tiempo” y que este nuevo “régimen del tiempo” se vincula con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación. Su concepción del tiempo se adscribe a una visión del tiempo Leibnitziana para fundamentar su explicación de la transformación del tiempo bajo el paradigma de la tecnología de la información, y lo sitúa como algo moldeado por las prácticas sociales, y como uno de los cimientos de la nueva sociedad en la que estamos entrando.

Piensa que para apreciar esta transformación, es útil una perspectiva histórica sobre las relaciones cambiantes entre tiempo y sociedad. Ilustra su postura

⁹ Harvey, analiza las representaciones temporales y espaciales de la Ilustración y luego del Modernismo como correlatos de la compresión del tiempo y el espacio producida por la acumulación capitalista y su particular modo de desarrollo de las fuerzas productivas. Argumenta que la concepción del tiempo como una flecha que avanza indefinidamente hacia adelante y la representación cartográfica del espacio basada en el perspectivismo individualista fueron los pilares de la cosmovisión de la Ilustración y se convirtieron en las utopías modernistas que proyectaban el tiempo y el espacio externos como figuras perfectas y armoniosas, lo cual permitió la libre expresión de los tiempos y espacios subjetivos más íntimos que corresponden a fases particulares en el desarrollo capitalista donde las condiciones materiales del tiempo y el espacio se modifican sustancialmente.

históricamente, recordando la transformación del tiempo en la cultura rusa en dos periodos históricos cruciales: las reformas de Pedro el Grande y el ascenso y caída de la Unión Soviética.

Para Castells (1999) las sociedades contemporáneas siguen estando dominadas por el tiempo de reloj, un descubrimiento mecánico/categorico que considera crucial para la construcción del capitalismo industrial. Afirma que este tiempo lineal, irreversible, medible y predecible se está haciendo pedazos en la sociedad, en un momento de significación histórico extraordinario. Pero no sólo estamos siendo testigos de una relativización del tiempo según contextos sociales, o, de forma alternativa, del regreso al carácter reversible del tiempo, como si la realidad pudiera capturarse del todo en mitos cíclicos. Para Castells la transformación es más profunda: se trata de la mezcla de múltiples tiempos para crear un universo eterno, no autoexpansivo, sino autosostenido, no cíclico sino aleatorio, no recurrente sino incurrente: el tiempo atemporal, que se hace posible utilizando la tecnología para escapar a los contextos de su existencia y apropiarse selectivamente de cualquier valor que cada contexto pueda ofrecer al presente eterno. Sostiene que todo ello está sucediendo ahora, no sólo debido a que el capitalismo se esfuerza por librarse de todas las restricciones –tampoco es suficiente hacer referencia a las revueltas culturales y sociales contra el tiempo de reloj, ya que éstas han caracterizado la historia del último siglo sin invertir realmente su dominio–, sino más bien favoreciendo su lógica al incluir en el contrato social la distribución temporal de la vida.

Las nuevas tecnologías de la información, incorporadas en la nueva sociedad red, facilitan decisivamente la liberación del capital del tiempo y la huida de la cultura del reloj. Castells (1999) procede a especificar el significado de lo anterior realizando un análisis sociológico basado en observaciones empíricas sobre la transformación de diversos dominios de la estructura social. Así, explora de forma secuencial los efectos sobre el tiempo de las transformaciones ocurridas en las esferas política, cultural y social, y termina con un intento de reintegrar el tiempo y el espacio en una nueva relación contradictoria.

Este análisis aborda temas tan diversos y complejos como las finanzas, el tiempo laboral, el ciclo vital, la muerte, la guerra y los medios de comunicación en el intento de trascender la diversidad y extraer la lógica compartida de la nueva temporalidad que se manifiesta en todo el ámbito de la experiencia humana. No trata de resumir la transformación de la vida social en todas sus dimensiones, sino de exponer la consistencia de los modelos en el surgimiento de un nuevo concepto de temporalidad, que denominó *tiempo atemporal* y que entiende como la forma emergente y dominante del tiempo social en la sociedad red. Su argumento es que se ejerce el dominio social mediante la inclusión y exclusión selectivas de funciones y gente en marcos temporales y espaciales diferentes. Sugiere que el tiempo atemporal se da cuando las características de un contexto determinado –el paradigma informacional y la sociedad red–, provocan una perturbación sistémica en el orden secuencial de los fenómenos realizados en ese contexto. Esta perturbación puede tomar la forma de condensar la ocurrencia de los fenómenos con el fin de lograr la instantaneidad, o también introducir la discontinuidad aleatoria en la secuencia. La eliminación de la secuenciación crea un tiempo indiferenciado, que Castells (1999) equipara a la eternidad.

Los análisis específicos que presenta en su trabajo, proporcionan ilustraciones de los temas sustanciales que supone esa caracterización abstracta. Las transacciones de capital en fracciones de segundo, las empresas de tiempo flexible, la duración variable de la vida laboral, el desdibujamiento del ciclo vital, la búsqueda de la eternidad mediante la negación de la muerte, las guerras instantáneas y la cultura del tiempo virtual son fenómenos fundamentales, característicos de la sociedad red, que mezclan los tiempos de su ocurrencia de forma sistémica. Sin embargo, advierte que esta caracterización no hace referencia a todo el tiempo de la experiencia humana. De hecho, en nuestro mundo la mayoría de los espacios viven temporalidades diferentes, y propone la hipótesis de que la sociedad red se caracteriza por la ruptura de la ritmicidad, tanto biológica como social, asociada con la noción de un ciclo vital (1991: 463-499).

No sólo el tiempo construye la sociedad, también la sociedad construye el tiempo, en la medida en que modela, readapta y proyecta nuevas modalidades de vivencia temporal. La socióloga Amparo Lasén (2000), publicó un sugerente estudio

titulado *A contratiempo: un estudio de las temporalidades juveniles*, que se basa en entrevistas a profundidad y en el cual propone el concepto de “arritmia” como una de las características esenciales de la actual vivencia del tiempo. Citado por Feixa (2003).

Por otra parte, un estudio de Jeremy Rifkin (2001), presidente de la Fundación de Tendencias Económicas de Washington, asegura que vivimos atrapados en “la cultura del nanosegundo”. Se pregunta si es posible que la revolución de la información y de las telecomunicaciones esté acelerando la actividad humana a un ritmo tan alarmante que nos estemos arriesgando a causar un grave daño a nosotros mismos y a la sociedad. Asegura que hoy, nos encontramos insertos en un mundo temporal mucho más complejo e interdependiente, compuesto de redes de relaciones y actividades humanas siempre cambiantes y que los signos que indican nuestra nueva angustia por el tiempo están en todas partes.

Las enfermedades relacionadas con el estrés están aumentando drásticamente en todo el mundo. Según los expertos, buena parte de ello es atribuible a la sobrecarga de información y al agotamiento que experimentan cada vez más personas, al sentirse incapaces de soportar el ritmo, el flujo y la densidad de la actividad humana.

Para Rifkin el problema es que los relojes biológicos humanos están adaptados a la rotación del planeta y a los ritmos temporales diarios, mensuales y estacionales. El nuevo ritmo de vida frenético, se asocia cada vez más a enfermedades graves y alude a un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para sustentarlo, lo que le permite predecir un aumento drástico del estrés al introducirse tecnologías incluso más rápidas y acelerarse la mundialización. Advierte que ya están comenzando a aparecer nuevos patrones de comportamiento antisocial, relacionados con el estrés, que se inclinan cada vez más hacia una respuesta violenta.

Por otra parte, hoy día vemos desplegarse poderosas mitologías, como la de las nuevas tecnologías entendidas como vigorosas provocaciones al cambio histórico. Para Harvey (2004), la penetrada aceleración capitalista, ha traído consecuencias en el pensar, sentir y actuar. La acentuada volatilidad y transitoriedad de las modas, productos, técnicas de producción, procesos laborales, ideas e ideologías, valores y

prácticas establecidas, han acentuado los valores y virtudes de la instantaneidad, la velocidad y las gratificaciones al instante. Los individuos se ven obligados a tratar con la obsolescencia, la novedad y lo desechable. La dinámica de una sociedad del desperdicio, implica volverse sumamente adaptable y moverse rápido. Valores, relaciones, estilos de vida, apegos, gente y formas de ser y hacer tradicionales se estrellan contra la vida cotidiana.

Así, en la práctica, el desarrollo del pensamiento y la reflexión social parecen comprometidos con los avances de la ciencia y la tecnología, mientras que la sensibilidad estética recurre al mito. A partir de estas tendencias es dable suponer que nuestra actual sociedad global plantea serias cuestiones en relación con el progreso social ilimitado, el cambio histórico y el desarrollo desigual, que pueden traer consigo un reacentuamiento del poder ritual a la par de una estetización de la cultura.

Harvey (2004), sostiene que cada formación social particular encarnará un conjunto de prácticas y conceptos del tiempo y el espacio, lo cual permite sugerir que una búsqueda de nuevas energías espirituales, como resultado del encuentro entre el hombre moderno y la tecnología global, y puede estar dando lugar a movimientos sociales o formas de vida emergentes como resistencia a los universalismos insípidos de la tecnología, el colapso de la especificidad y la identidad espacial y la aceleración descontrolada de los procesos temporales. Nihilismo, escepticismo, desconfianza, desengaño, desencanto, desesperanza, incredulidad, sospecha, aprensión, pueden estar matizando nuestra mirada hacia el futuro y signando así nuestro presente.

Este autor señala que existen muchos movimientos contra las restricciones que imponen la organización sistematizada del espacio y el tiempo. La rígida disciplina de los cronogramas genera amplias resistencias por parte de los individuos que tratan de colocarse fuera de estos límites hegemónicos, del mismo modo que otros se niegan a la disciplina del dinero y de tanto en tanto, estas resistencias individuales, pueden consolidarse en movimientos sociales o culturales que tienen como fin liberar el espacio y el tiempo de sus materializaciones actuales y construir una especie de sociedad diferente en la que el valor del tiempo y el dinero aparecen bajo formas nuevas y muy distintas. Los movimientos de esta naturaleza son de muy diversos tipos:

religiosos, místicos, sociales, utópicos, comunitarios, humanitarios, etc. Se definen directamente en función de un antagonismo respecto del poder del dinero y de las concepciones racionalizadas del espacio y el tiempo en la vida diaria. (Harvey, 2004).

Al parecer en nuestra sociedad actual se articulan y/o desarticulan, se yuxtaponen o se enfrentan entre sí muchos sentidos diferentes del tiempo. Los movimientos cíclicos y repetitivos aparentemente pueden aportar un sentido de seguridad en un mundo en que el impulso del tiempo lineal del progreso, avanza velozmente hacia “lo desconocido”. También podemos ver cómo el “tiempo familiar” se pone en movimiento para responder a las exigencias del “tiempo productivo” y/o a la redistribución de tareas según los poderosos ritmos del cambio tecnológico y los actuales procesos de “innovación constante”. Además, en momentos de desesperación, temor o crisis, quién puede dejar de invocar el tiempo del destino o de los dioses.

A pesar de la diversidad de “tiempos” que conforman nuestra experiencia cotidiana, nuestro sentido común parece empeñarse en considerar estos múltiples conflictos como una cuestión de “percepción” o “interpretación” de lo que debería ser entendido objetivamente.

Así, conviven simultáneamente en nuestra construcción del tiempo, por un lado el eficientismo, la precisión, la sincronidad y la velocidad como recurso y valor estratégico, el uso indiscriminado de tecnología para casi toda actividad humana, y por el otro, las demandas de un tiempo biológico enfrentado a las exigencias de autodisciplinamiento que deja el estallido de temporalidades presente en la vida social.

Con este marco contextual, coinciden la multiplicación y diversificación de los afanes de reducción de vulnerabilidad, lo que deriva en cuantiosas cantidades de fórmulas y recetas para lidiar con la compresión espaciotemporal y la incertidumbre. Proliferan “terapias alternativas” que parecen representar estrategias que permiten a los sujetos incorporar un tiempo “otro” a ese mismo contexto, sin que se produzcan disfunciones que atenten contra lo colectivo, un tiempo otro que no haga “corto circuito”. Este tiempo otro pudiera estar más relacionado con ritmos que no dependen

del poder de grupos e individuos, lo que aparentemente pudiera implicar un significado de doble liberación al ofrecer una posibilidad de control sobre la propia vida.

Al parecer estamos sometidos a múltiples ritmos simultáneamente, lo cual impide una construcción armónica del tiempo colectivo; para algunos, los ritmos de vida cotidiana resultan “insostenibles” por su fragmentación y discontinuidad y me parece que el estrés, considerado hoy día la enfermedad del siglo, da cuenta de ello. Me parece que esto es especialmente crítico en ciertos grupos sociales, el caso de las mujeres entre 35 y 55 años me parece representativo no sólo porque viven una triple jornada de labores en un tiempo lineal signado por el reloj y las horas, sino porque culturalmente han atendido diversos ámbitos de la vida social, teniendo que coordinar tiempos y espacios distintos, muchas veces bajo una ética del cuidado y la responsabilidad por “otros” que implican una noción subjetiva de un tiempo relacional. Las mujeres parecen requerir y demandar de un tiempo y un espacio “para sí”, y es posible que lo estén buscando/encontrando en grupalidades que se ordenan alrededor de ciertas prácticas terapéuticas y rituales que incorporan una resignificación del tiempo.

A diferencia de lo que sucede con los hombres, podríamos decir que en las mujeres para las que sus ciclos biológicos están más definidos, este problema se radicaliza, al enfrentarse con la necesidad de decidir en ámbitos de acción sometidos a temporalidades en conflicto. Podría ser el caso por ejemplo, de una mujer que por un lado tiene la opción de realizar una carrera profesional exitosa, ordenada bajo los lineamientos del progreso y el éxito competitivo o ser madre, donde los ciclos biológicos marcan el tiempo de la acción. Autodisciplinarse o la experiencia de angustia temporal, por llamarlo de alguna manera, está en estrecha relación con las posibilidades de exponerse a temporalidades múltiples.

2.3.2 Un tiempo interesante

Wallerstein (2001b) afirma que vivimos un tiempo interesante, pues nuestro actual sistema social histórico está en crisis. Asegura que es en estas condiciones cuando la oportunidad de cambio está a la mano, sugiere que han existido otros sistemas

históricos, vinculados a otras concepciones de tiempo-espacio, y que su presencia latente en la actualidad puede emerger y cuestionar el sistema vigente. Cabe entonces preguntarse por formas de vida emergentes en la actualidad, con el fin de dar cuenta de las temporalidades implícitas y los imaginarios socioculturales que las constituyen.

Aunque las prácticas tienden a escapar de sus ataduras, pueden encontrarse nuevos significados para viejas materializaciones del espacio y el tiempo. Nos apropiamos de espacios antiguos en formas muy modernas, tratamos al tiempo y a la historia como algo que hay que ordenar y crear, más que aceptar.

Cabe preguntarse por las formaciones culturales de esta naturaleza que pueden estar emergiendo aquí en México. Y de qué manera enfrentan la paradoja de que ellos mismos deben enfrentarse a la cuestión del valor y su expresión, así como a la necesaria organización del espacio y el tiempo adecuados a su propia reproducción, pues como hemos visto, las prácticas espaciales y temporales nunca son neutrales en las cuestiones sociales.

Así, el problema del tiempo no puede abordarse con el prejuicio de que sólo el tiempo físico sea “real”, lo que condiciona físicamente no tiene porqué ser lo dominante o productivo. La condición *sine qua non* no es todo el sentido. Éste puede serle impuesto a la naturaleza por la actividad creadora o inventiva. De hecho, todos los conceptos del tiempo son experiencia humana. Desde esta perspectiva la periodicidad de oscilaciones de un átomo de cesio que toman las ciencias actuales por medida exacta del tiempo no es menos una convención histórica, que la determinación con relojes de incienso en el antiguo Oriente.

El sujeto transforma el objeto o hace de éste otra cosa de lo que fue. Nuestra temporalidad no es la misma que la de nuestros ancestros. ¿Cuáles son las características de la configuración temporal que existe en nuestro contexto sociocultural? ¿Qué imaginarios del tiempo conforman la plataforma de un sentido colectivo? ¿Cómo los sujetos, amparados en la reinención de prácticas rituales resignifican y reconstruyen el imaginario social de nuestro tiempo?

Parto del supuesto de la coexistencia de distintas construcciones del tiempo en las grandes concentraciones urbanas. Como hipótesis de trabajo, puede avanzarse que las múltiples temporalidades que coexisten espacialmente en una misma cultura, provocan arritmias sociales que se manifiestan como construcciones de sentido colectivo simultáneas y divergentes.

Lo anterior significa que hay una creciente dificultad de construir colectivamente el tiempo, debido a que estamos sometidos a múltiples ritmos de manera simultánea. Existen manifestaciones que evidencian esta atomización del tiempo social: incremento de la individualización y de una comunicación que fundamentalmente multiplica mensajes sin promover necesariamente la conmemoración de creencias compartidas (Carey, 1992).

Lo que he expuesto en este capítulo enmarca una problemática sociocultural de primer orden: cómo se construyen los lazos sociales hoy día. Esta es una preocupación que subyace en las ciencias sociales, trasciende diferentes temáticas y perspectivas teóricas. Tal vez también, como lo sugerí anteriormente, constituya una oportunidad para la emergencia de “nuevas ritualidades” como formas de resistencia para incorporar *un tiempo “otro”*, independiente de patrones temporales ajenos a la historia y existencia de los sujetos, otorgando con ello una posibilidad de control sobre la propia vida. Si, como hemos visto, el tiempo está ligado al ser-estar en comunidad y también al control, es posible que la tendencia a vivir diferentes temporalidades sea una forma de resistencia a los procesos de control actuales.

Considero que la resignificación del tiempo que opera desde la subjetividad puede ser un operador del cambio social. Los agentes, “desde abajo” al incorporar un tiempo “otro” pueden estar incidiendo en la transformación de nuestra socialidad, de nuestras maneras de estar juntos, a partir de la construcción subjetiva de la identidad del yo, el nosotros y el todos nosotros.

PARTE II
METODOLOGÍA

CAPÍTULO III DISEÑO METODOLÓGICO

3.1 Punto de partida

Como se ha expuesto en el capítulo anterior, el tiempo ha sido medido, delimitado y segmentado para ordenar la vida social. Los procesos de construcción sociocultural del tiempo hacen referencia a la estructura temporal de la experiencia humana, cifrada en calendarios y relojes, lo que implica una distinción entre tiempo lineal y tiempo cíclico, y da lugar al tiempo ritual. Lo anterior hace referencia a un sentido compartido del tiempo en una cultura determinada. Ahora bien, conviene preguntarse entonces por la paradoja que representan las características de arritmia y compresión temporal que se vive actualmente. Nuestra pregunta de investigación se plantea de la siguiente forma: ¿Cuáles son las características de la configuración temporal en la actualidad, y sus implicaciones en la experiencia individual y colectiva?

Sobre la base teórica aportada por diversos autores, es posible fundamentar la hipótesis de que, por lo menos en los conglomerados urbanos contemporáneos (ciudades), los sujetos nos vemos enfrentados a una *eclosión de múltiples temporalidades*, modificando con ello significativamente nuestros procesos de interacción y las prácticas socioculturales a partir de las cuales tejemos los vínculos sociales que aportan sentido a nuestra vida como forma de control y cohesión social.

En el presente capítulo se presenta el diseño metodológico que fue empleado para dar cuenta de algunos de los elementos que configuran la construcción colectiva del tiempo que se revela en prácticas sociales específicas. Con el fin de profundizar en el análisis de la configuración del tiempo en la época actual y sus implicaciones en la

experiencia individual y colectiva, se diseñó una estrategia metodológica orientada a profundizar en esta cuestión.

En consideración a que las ciudades son espacios de coexistencia, más que de convivencia, al predominio del individualismo, las formas de asociación de los sujetos que son lábiles e instantáneas y “la desaparición de las sociedades como sistemas integrados y portadores de un sentido general, definido a la vez en términos de producción, de significado y de interpretación” (Touraine, 2005: 15) se decidió, en vez de seleccionar un referente empírico a partir de una población o colectivo determinado, de una población definida por su ubicación geográfica o su situación social, de una condición de género o de adscripción laboral, se consideró pertinente analizar una práctica ritual asociada con la resignificación del tiempo.

De esta manera, se respeta el principio de agregación colectiva desarrollada por los propios participantes en dicha práctica. Se trata de la celebración de un ritual calendárico, en el entendido teórico de que estas prácticas dan orden y definición al ciclo de la vida biocultural y aportan definiciones socialmente significativas al paso del tiempo. Los ritos calendáricos, al ser periódicos y predecibles, aseguran una correspondencia entre la ocasión ritual y un tiempo particular del año, evocando frecuentemente una amplia gama de asociaciones entre la naturaleza y el ritmo de la vida social (Bell, 1997).

Para los rituales que se realizan en las fechas de equinoccio de primavera (así como del de otoño), particularmente en nuestro país, las ruinas arqueológicas, en tanto centros ceremoniales ubicados por las pirámides, han sido considerados lugares idóneos. En los últimos años, este tipo de rituales convocan a una cantidad creciente de personas. Por lo tanto, quienes acuden a realizar estas prácticas rituales, pueden ser considerados como participantes en una forma particular de construcción colectiva del tiempo, cuyas características y referencias de sentido intentamos explorar en este trabajo, desde la hipótesis de que constituyen formas de resistencia a la eclosión de temporalidades que configuran nuestro presente.

En este sentido y de acuerdo con nuestra hipótesis, este tipo de rituales se presentan como un espacio privilegiado para nuestro estudio sobre la construcción sociocultural del tiempo por dos razones:

- En la medida que estas prácticas incorporan un proceso de reconfiguración del tiempo, al representar una renovación de lo arcaico, de tradiciones ancestrales, al mismo tiempo que una celebración colectiva del tiempo, y;
- Por el hecho de que estas prácticas sociales, aún con su creciente popularidad, se manifiestan como prácticas que rompen con la ritualidad cotidiana de los tiempos medidos colectivamente. Son experiencias no ordinarias que las personas reconocen como un “tiempo fuera” de la práctica cotidiana.

Por las características propias de este referente empírico, el diseño metodológico contempló una estrategia mixta: por una parte, un acercamiento cualitativo para poder construir una base de interpretación en contexto y por otra, un levantamiento de datos con instrumentos estandarizados. A fin de realizar procesos de triangulación interpretativa, se realizaron además tres entrevistas en profundidad. Nuestro interés se orientó a identificar las singularidades de este tipo de prácticas y rituales, y sobre esta base, poder realizar una “doble hermenéutica” para acceder a una interpretación plausible del sentido social construido por los sujetos bajo estudio, en relación a nuestra pregunta de investigación, sobre la construcción colectiva del tiempo.

El diseño metodológico siguió la inspiración de la mirada antropológica de Michael Fischer (1999) y de George Marcus (1995). En las formas en que es posible estudiar las culturas contemporáneas, resulta necesario adoptar técnicas de multilocalización o de etnografía multilocal en la práctica etnográfica, a fin de lograr un acceso estratégico a diferentes perspectivas de procesos de significación fragmentados. Fischer (1999) además, sugiere la utilización de técnicas de textos “polifónicos” u orientados a audiencias múltiples para mapear y dar cuenta con mayor precisión la deslocalización del conocimiento. Igualmente, este autor considera un reto mayor

yuxtaponer, complementar, suplementar el trabajo de investigación con géneros y textos provenientes de otros campos como los de historiadores, de la crítica literaria, de la de medios, aportes de novelistas, periodistas, fotógrafos, cineastas y otros.

Por su parte, Marcus (1995), quien ha trabajado muy de cerca con Fischer, propone la etnografía multilocal, que se ubica dentro de nuevas esferas de trabajo interdisciplinario, incluyendo los estudios de medios, los de ciencia y tecnología, y más ampliamente los estudios culturales. Las etnografías multilocales definen sus objetos de estudio a través de varios modos distintos o técnicas. Marcus (1995) sugiere variadas estrategias de “rastreo” que moldean la investigación etnográfica y sus modos de construcción, entre ellas se encuentra la que denomina “estratégicamente situada”; más allá de que el investigador se emplaza en un sitio particular de investigación, se sitúa de manera estratégica allí donde el sentido del sistema permanece entre lo contingente y no asumido. Supone que lo que sucede dentro de una localidad particular en la que se conduce una investigación es frecuentemente calibrado con su implicación de lo que sucede en otras localidades relacionadas, aunque éstas no estén dentro del marco del diseño de investigación.

Esta forma de realizar etnografía podría ser definida como un proyecto multilocal, desarrollable en varias etapas, pero en principio se trata de elegir un escenario de prácticas representativas de lo que sucede en otros lugares. La pregunta clave es quizás: ¿qué es lo que, dentro de los sujetos localmente estudiados, es icónico con, o paralelo a, los identificablemente similares o los mismos fenómenos dentro de los otros sitios relacionados o lejanos?

Manifestaciones o formaciones culturales de esta naturaleza las podemos encontrar, por ejemplo, en la afluencia de personas a espacios arqueológicos con motivo del equinoccio de primavera, que se reúnen el 21 de marzo –como podrían ser Teotihuacán, Chichén Itzá, el Tajín en Veracruz, Peña de Bernal en Querétaro, Cholula en Puebla–, etc. Se cuentan por cientos de miles quienes se desplazan tanto de los centros urbanos, como de las zonas aledañas a estos espacios históricos y ceremoniales, por cierto, también considerados centros turísticos ubicados en las periferias de grandes ciudades. En todos estos escenarios o locaciones, se lleva a cabo la celebración del

ritual que marca el inicio de la primavera, que relaciona el tiempo de la naturaleza, el de la sociedad y el de los individuos y los convoca al encuentro de esta dimensión simbólica, en un lugar común con significado histórico.

Para el abordaje y reconocimiento de lo que sucede en estas prácticas rituales, Turner (1980) señala un conjunto de criterios para deducir la estructura y las propiedades de los símbolos rituales. Este autor indica tres clases de datos clave a identificar, ya que constituyen modos de interpretación de la ritualidad, que es nuestro objeto del análisis:

- La forma externa y las características observables (de la práctica ritual elegida),
- Las interpretaciones ofrecidas por algunos de los participantes en ella, y;
- Los contextos significativos, elaborados por el analista.

Para leer simbólicamente las prácticas rituales, Turner (1980) propone destacar un elemento presente en todo tipo de ritual: existe lo que este autor denomina el símbolo más “anciano” del ritual, al que llama “dominante”. Éste es un referente que no sólo es un medio para el cumplimiento de los propósitos expresos de un ritual determinado, sino que también constituye un puntal de interpretación al referir a valores que son considerados como fines en sí mismos.

En relación con las *características observables* este autor sugiere atender a la configuración de sentido que se configura, aludiendo a tres propiedades de los símbolos rituales:

- La más simple es la de *condensación*: muchas cosas y acciones representadas convergen en una sola formación;
- En segundo lugar, un símbolo dominante es *una unificación de significados dispares* en una única formación simbólica, significados interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque

están asociadas de hecho o en el pensamiento, son de cualidad tan amplia que pueden estar asociados a un gran abanico de significados. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diversos;

- La tercera propiedad importante de los símbolos rituales dominantes es la *polarización de sentido*. Hay dos polos distinguibles: el primero, es *el ideológico* que se refiere a componentes de los órdenes moral y social de nuestra sociedad, a principios de organización social, a tipos de corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. El segundo, *el sensorial*, donde los significados son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Este polo sensorial está más relacionado con la forma externa del símbolo. En el polo sensorial se concentran aquellos significados de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales.

En consecuencia, Turner (1980) concluye que los símbolos rituales son a un mismo tiempo símbolos referenciales o multireferenciales y símbolos de condensación, pues su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social. El símbolo se asocia a intereses humanos, propósitos fines y medios, ya sea que estén formulados explícitamente o que deban inferirse a partir de la conducta observada. El ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos como la música, los cantos, la danza, la ingesta de sustancias como alcohol o drogas, incienso, etc., lleva a cabo un intercambio entre sus dos polos de sentido.

Habrà que ver, cómo es que estos rasgos constitutivos de los símbolos rituales, se manifiestan en lo que sucede en el contexto de la práctica elegida para desarrollar la exploración que se propone este trabajo.

Antes de referirme a la práctica elegida, me permitiré señalar un último aspecto que hará posible vincular lo que sucede en la práctica ritual –objeto del análisis que desarrollaré en el siguiente capítulo–, con todo el marco construido alrededor de la problemática que interesa a este trabajo, es decir, llevar a cabo un tercer modo de interpretación de los contextos significativos elaborados con base en la vivencia de múltiples tiempos, que caracteriza la vida de los individuos de las naciones industriales, que padecen la presión del tiempo sin entenderla (Elias, 1999). Se trata de que “las celebraciones rituales (como la que analizaremos en este trabajo), pueden ser comprendidas como fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos y a adaptarse a su medio ambiente” (Turner, 1980:22). Es decir, que los rituales no pueden ser estudiados cabalmente, si no se relacionan en una secuencia temporal con otros acontecimientos.

3.2 La práctica elegida

3.2.1 Equinoccio de primavera

Se denomina *equinoccio* a cada uno de los dos puntos de la esfera celeste en los que la eclíptica¹⁰ corta al ecuador celeste. *Equinoccio* son asimismo cada una de las fechas en que esto ocurre. Durante los equinoccios, el Sol está situado en el plano del ecuador terrestre, donde alcanza el cenit. El paralelo de inclinación del Sol y el ecuador terrestre coinciden, por lo que la noche y el día tienen la misma duración. La palabra *equinoccio* viene del latín y significa "noche igual". Esto sucede sólo dos veces al año: el 21 de marzo y el 20 de septiembre.

En el dominio cultural de los pueblos, por lo menos en aquellos que viven en los climas templados, se ha difundido un esquema cuatripartito de las estaciones. En todos los calendarios el ciclo de las estaciones, es decir de la vegetación y los aspectos climáticos, el ritmo que se impone es el del año, donde el indicador celeste es el Sol. En muchas grandes civilizaciones la primavera y el otoño han emanado un aura que los

¹⁰ La eclíptica es el plano que contiene la órbita de la Tierra alrededor del sol, y también, la línea aparentemente recorrida por el sol a lo largo de un año respecto del fondo *inmóvil* de las estrellas.

predispone a la sensibilidad y al arte, de modo tal que parece imposible la expulsión de éstos del calendario. Con todo, el calor y el frío permanecen como elementos esenciales del calendario popular. Le Goff (1991: 207)

El 21 de marzo, lo más importante para los países ubicados en el hemisferio norte, es que marca el cambio de estación, el inicio de la primavera, este evento astronómico ha tenido gran importancia para diferentes culturas y propiciado la creación de variados mitos y ritos.

Los seres humanos, al interpretar la naturaleza y sus ciclos, y vincularlos al movimiento de los astros, dotan de un sentido de orden sobrenatural a su propia naturaleza, dicho de otra forma, la naturaleza se entiende como un lenguaje que explica y contiene los símbolos para comprender el orden de lo cotidiano y de lo trascendental.

Por otra parte, podemos pensar en la dimensión simbólica, como algo esencial e inherente al ser humano. El simbolismo es una cualidad de la razón humana, que devela el espesor existente en la subjetividad y la intersubjetividad. Lo simbólico es parte sustantiva de la construcción de la realidad y de los marcos sociales de interpretación de la misma. Por esta razón, la dimensión simbólica participa en la definición del contexto que permite ciertas acciones entre sujetos y establece ciertas conexiones entre elementos. Es así que los símbolos de la naturaleza llegan a establecer en todas las culturas una conexión con nosotros mismos, con los otros, y con el imaginario de cosmos del que son solidarios.

Para los mayas, el equinoccio de primavera representaba una fecha en la que podían demostrar sus conocimientos de astronomía, matemáticas, cronología, geometría y religión. Es por eso que en la puesta del sol de cada 21 de marzo, en la Pirámide de Kulkán o el Castillo de Chichén Itza, se produce una proyección serpentina de siete triángulos de luz invertidos, como resultado de la sombra de las nueve plataformas del edificio.

El equinoccio primaveral también deja su impronta en la iglesia del pueblo español de San Juan de Ortega, ubicado en el camino de Santiago de Compostela. Allí

se presencia la sabia acción de los constructores de templos de la Edad Media, que conjugaron arquitectura y astronomía, hasta conseguir que ese fuera el único día del año en el que un rayo de sol ilumina plenamente el rostro de una Anunciación.

Las fiestas comunales están marcadas por la llegada de la primavera, que se asocia comúnmente con la idea de renacimiento, regeneración, con la victoria sobre los espíritus malignos y oscuros, con la renovación del sol, de los seres vivos.

3.2.2 *Guachimontones*

... las ruinas terminan por desaparecer ante nosotros aún cuando estén ahí, testimoniando el pasado con talla de gigantes. Se nos ha acostumbrado a “ver” el tiempo, a consagrar día a día sus metáforas fluidas o rocosas y sus heridas perennes, sus perfiles futuristas, el silencio de su testimonio.

Jara y Sánchez.

En Jalisco existen alrededor de 950 zonas arqueológicas objeto de trabajos de investigación. Según datos del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Jalisco, en el estado existen más de 2,000 sitios arqueológicos. Más no se trata sólo de lugares en los que se encuentran restos de grandes ciudades o centros ceremoniales, sino que se considera como sitio arqueológico: “cualquier lugar donde haya quedado vestigio de la actividad humana”, así que podría ir desde un lugar donde antepasados se sentaron a descansar o comer y dejaron rastros de ello, a uno en el que haya una pirámide, tumbas o complejos habitacionales.

Guachimontones, sitio arqueológico ubicado en los límites de la cabecera de Teuchitlán, a 60 kilómetros de Guadalajara, aproximadamente y a sólo hora y media de distancia en automóvil, es considerada como una de las zonas arqueológicas más importantes del occidente de nuestro país y para su reconstrucción se ha puesto en marcha un proyecto a veinte años, dirigido por Phil C. Weigand. De acuerdo a las investigaciones, este complejo fue construido por un grupo humano cuyo esplendor se

identifica entre los años 200 y 400 D.C. y desaparece hacia 900 D.C. Ésta sería una de las zonas de mayor influencia regional en su tiempo; se calcula conservadoramente que alcanzó alrededor de 40 mil habitantes en conjuntos habitacionales que cubrían 24 mil hectáreas.

La zona arqueológica de Teuchitlán fue descubierta en 1970. El arqueólogo Weigand y la maestra Arcelia García, por más de treinta años se dieron a la tarea de localizar y registrar más de dos mil sitios y aproximadamente 400 edificios de círculos concéntricos que abarcan diferentes periodos, es decir, del formativo tardío, fase del Arenal; 300 a. C. a la fase Teuchitlán; y 350 a 700 d. C. Aunque la palabra *Guachimontón* proviene del náhuatl, Weigand, asegura que no era el idioma oficial, sino tal vez el totorame o chipcha. *Guachimontón* quiere decir lugar cerrado, haciendo alusión a la forma de círculos concéntricos de las construcciones.

Durante 1999 se inició el rescate de esta zona con la participación del Gobierno del Estado de Jalisco, a través de la Secretaría de Cultura, la Presidencia Municipal, *El Colegio de Michoacán*, y el *Patronato Los Guachimontones de Teuchitlán*. El comité para la reconstrucción delimitó 19 hectáreas de zona arqueológica, la cual fue registrada ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

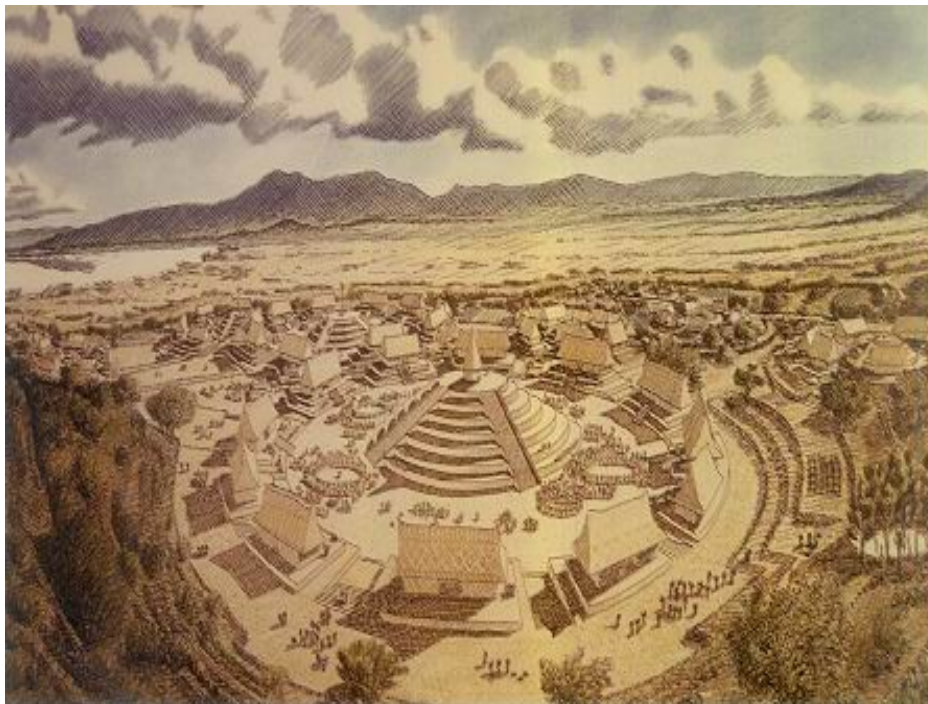
El Círculo II es el segundo más grande dentro del recinto y probablemente el mejor conservado. Es conocido como “La iguana” y tiene 115 metros de diámetro y más de 360 metros de circunferencia. Está rodeado de 10 plataformas y tres de ellas están agrupadas en una estructura base compartida. La pirámide central está integrada por dos niveles diferenciados, divididos por una banqueta superior. Según estudios realizados, la estructura superior de la pirámide es un altar grande.

La comunidad de Teuchitlán, Jalisco donó cerca de 150 piezas prehispánicas de la zona, para crear su Museo Municipal *Los Guachimontones*, inaugurado el 31 de diciembre de 2000, por las distintas autoridades estatales y municipales. Aquí se exhiben figurillas humanas, animales, herramientas de piedra y obsidiana, así como vasijas integran la colección, en donde también se incluyen maquetas representativas de tumbas de tiro y de una ceremonia del Dios *Ehecatl*, así como fotografías del conjunto arqueológico.

El complejo está situado en lo alto de una loma, los recintos circulares dominan la vista hacia el Oeste sobre una amplia y alta cuenca. En el centro del recinto más grande se levanta una pirámide con varias capas y cuatro escalinatas en los puntos cardinales. Alrededor del piso circular una banqueta sostiene varias plataformas, cada una con una estructura enramada parecida a una casa. Hacia la derecha, un manantial sagrado daba agua a los jardines rituales o se usaba para fines parecidos.

Una de las canchas de juego de pelota está entre los dos círculos más grandes de este sitio. Un tercer círculo más pequeño, se entrelaza con el segundo. Las pirámides pequeñas tenían en la cima postes para las actuaciones de los voladores, como se representa en varios modelos de barro cocido. Conjuntos menores de edificios se pueden ver a la izquierda y derecha, hacia las orillas de la loma. Las zonas de cultivo se agrupan alrededor de la distante orilla del lago, mientras que los pantanos ocupan el resto de la cuenca.

FIGURA N° 1
ILUSTRACIÓN DE LA ZONA ARQUEOLÓGICA DE GUACHIMONTONES



Los recintos circulares del Occidente son únicos, pero su geometría sigue principios cosmológicos ampliamente comprendidos. Estos principios, compartidos por todos los pueblos mesoamericanos, son los siguientes: orientación cardinal e ínter cardinal; eje vertical que conecta el cielo, la tierra y el inframundo; bordo circundante que corresponde al horizonte; postes como de reloj de sol o estructuras altas que funcionan como marcadores de las posiciones del sol en el *solsticio* y el *equinoccio*. En el microcosmos arquitectónico circular, los gobernantes teocráticos de Teuchitlán observaron un programa de festivales rituales cíclicos, invocando a los espíritus ancestrales como intermediarios con las fuerzas naturales deificadas, de las que dependían la cosecha y la vida. La economía, la historia y la religión estaban entremezcladas en esta percepción y uso del paisaje. (Web Promoción Cultural, 2002)

Llama la atención la diversidad de representaciones del tiempo presentes en la configuración espacial del lugar: los relojes de sol, los marcadores de los solsticios y equinoccios. Cabe mencionar que este registro no parece guardar relación con la celebración del equinoccio de primavera en este lugar. Para quien no tiene información sobre las características de este sitio arqueológico, este hecho pasa desapercibido, puesto que la información que se encuentra en el lugar no aporta elementos para comprender o siquiera percibir la noción temporal inscrita en *Guachimontones*. A lo sumo, podría esperarse que los visitantes establecieran una relación entre la arquitectura de las pirámides y la estructura de lo cíclico. El hecho de que la arquitectura sea redonda, remite por asociación a la representación del cosmos, de los ciclos, de las estaciones, del retorno.

3.3 Los instrumentos

Turner (1980) entiende por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas y el símbolo como la unidad última de estructura específica en un contexto de esta naturaleza. Los símbolos a observar son empíricamente actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y dinámicas de interacción en el espacio.

Con el propósito de recopilar la información pertinente para el primer modo de interpretación propuesto por Turner (1980), se diseñó una guía de observación a manera de bitácora temporalizada enfocada a dar cuenta de las particularidades de la interacción de los presentes, entre sí y con el entorno: para dar cuenta de su forma externa, de sus características observables, a través de las cuales es posible reconocer elementos de la configuración de sentido que se condensa en relación a las propiedades de los símbolos rituales (ver ANEXO 1).

Para atender al segundo modo de interpretación se previó la aplicación aleatoria de cuestionarios entre los asistentes al ritual del equinoccio de la primavera en Guchimontones. Se trata de un instrumento estandarizado que nos permitió sondear el conjunto de elementos simbólicos constitutivos de sus imaginarios sociales y de los referentes con los que asignan significado al paso del tiempo. Para Turner (1980) los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social y permiten ver estas celebraciones como fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegan a justarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente (ver ANEXO 2).

El cuestionario básicamente consta de cuatro partes, además de aquella que recoge los datos generales concernientes a la edad, el género, la escolaridad y la ocupación de los cuestionados: la primera responde al cuestionamiento por su presencia y participación en la experiencia ritual y por el significado de estas prácticas para los participantes en términos de propósitos y actividades relacionadas con éstos; la segunda atiende a la pregunta por la experiencia vivida en el tiempo y por los conceptos asociados a la flecha del tiempo, tales como pasado, presente, futuro, así como por los vínculos que identifican con el tiempo actual en términos de sus características, relaciones y condiciones sociales asociadas a sentimientos explícitos; la tercera explora las formas de conocimiento alternativo con las que vinculan sus prácticas rituales, así como la manera en que se conciben como agentes de transformación social; la última parte indaga en el posible conocimiento de referentes provenientes del tiempo maya, bajo el supuesto de que éstos están presentes y se configuran culturalmente como referentes de sentido en un intento de resignificación del tiempo.

En tercer lugar, recogimos información a través de tres entrevistas. Este cuerpo de datos permite triangular información obtenida en el cuestionario. Este procedimiento no estuvo contemplado antes del trabajo de campo. Sin embargo, en el momento de aplicar los cuestionarios, los procesos de entrevista se produjeron otorgando valiosa información adicional.

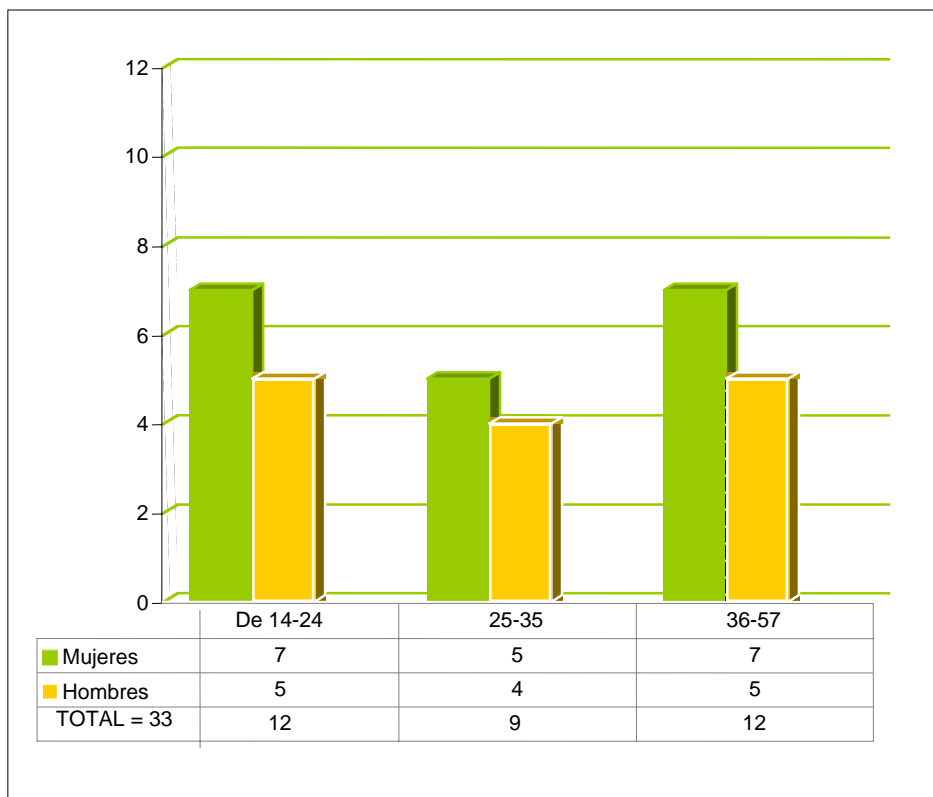
La técnica empleada sigue lo que Denzin (1997) denomina entrevista creativa, donde se privilegia el aprovechamiento de la situación y de la inserción en una práctica, sobre el seguimiento de reglas. En este sentido, puede hablarse también de reportes orales hechos por miembros de la sociedad. Con esta base, fue posible enriquecer la interpretación de las interpretaciones *in situ* ofrecidas por los participantes.

3.4 El trabajo de campo

Se realizó la observación participante en la celebración del ritual del equinoccio de primavera en *Guachimontones*, el día 21 de marzo de 2006, de las 8:00 a las 16:00 horas. A partir de estos registros, se procedió a desarrollar el primero de lo que Turner (1980) denomina modos de interpretación del ritual simbólico, señalado anteriormente en este capítulo: *la forma externa / características observables*. Siguiendo el consejo de Turner era metodológicamente importante mantener separados los materiales de la observación

Para desarrollar el segundo modo de interpretación, que corresponde a *las interpretaciones de los participantes*, el trabajo de campo incluyó asimismo la aplicación de 33 cuestionarios, aplicados a 19 mujeres y 14 hombres, en edades que van de los 14 a los 57 años (ver gráfica nº 1).

GRÁFICA N° 1
CUESTIONARIOS APLICADOS



Para triangular estas referencias, se llevaron a cabo tres entrevistas con informantes considerados clave a quien nombramos entrevistados “A”, “B”, y “C” ¹¹: la primera entrevista básicamente retoma el cuestionario como guía de la misma tratando de ahondar en los referentes ideológicos y formas de conocimiento que subyacen a sus prácticas, se aplicó a quien fungió como líder o guía espiritual de un grupo que llevó a cabo de una de las prácticas de relajación que se realizaron en el lugar (entrevistado “A”); la segunda se aplicó a una joven miembro de un grupo de “meditación con enfoque occidentalista” y participante en la practica ritualizada que convocó a mayor cantidad de participantes a la celebración del equinoccio en Guachimontones, a quien llamamos “entrevistada B”. Se trató de una entrevista abierta que buscaba indagar en la narración de su experiencia personal, los referentes de sentido a partir de los cuales legitima su práctica colectiva abriendo el espacio para la interpretación en estos cruces

¹¹ Estos nombres se establecieron a fin de conservar el anonimato de los entrevistados.

a partir de los dos polos propuestos por Turner. (ver ANEXO 9.). Para abonar a esta interpretación desde la experiencia individual, en el cuerpo del análisis se incluyó también el reporte oral de un tercer observador que relata la narración de la experiencia individual de cuatro participantes en una práctica colectiva de relajación a quienes denominamos participantes D, E, F y G.; y la tercera entrevista fue aplicada a un músico profesional que se definió a sí mismo como alguien que se ha pasado la vida tocando tambores y marcando el tiempo, a quien definimos como “Entrevistado C”, y explora su forma particular de concebir el tiempo, o los tiempos, buscando recrear los vínculos entre otra polarización más de orden cognitivo: la experiencia rítmica que apunta a la sensibilidad y el sentido estético; con otros conceptos estructurales de esta noción.

Con los datos recabados en estas entrevistas se pretendió ampliar la base de información para complementar el proceso de *interpretación de los participantes*, al tiempo que establecer un referente para la triangulación interpretativa de la información recabada en los cuestionarios y los registros de observación.

Cabe señalar que los registros de observación se realizaron a manera de bitácora temporalizada desde el momento de llegada hasta las 14:00 hrs. aproximadamente, momento en que el grueso de la gente se dispuso a abandonar el centro ceremonial. En ese transcurso se aplicaron la mayor parte de cuestionarios y se llevó a cabo la Entrevista con A. El tiempo restante el trabajo de campo se concentró en la realización de las otras entrevistas y la aplicación de algunos cuestionarios más.

Es importante notar que la aplicación del cuestionario no fue fácil, me dio la impresión de que quienes respondieron requirieron hacer un considerable esfuerzo. El tiempo que se llevaban en contestar variaba entre 15 minutos (lo que implicaba dejar algunos espacios sin respuesta) y los 40 minutos, entre aquellos que contestaban de forma más minuciosa. No tengo la impresión sin embargo, de que quienes dejaron espacios vacíos fue por falta de voluntad, puesto que nadie dijo que no respondería el cuestionario, simplemente reitero que significaba un considerable esfuerzo de abstracción y síntesis. Este aspecto determinó en buena medida la cantidad de instrumentos aplicados.

3.5 Interpretación de datos

Ahora bien, una vez que se recopilaron los registros de observación, los cuestionarios aplicados y las entrevistas, se elaboraron cuadros de análisis que ayudarían a establecer los primeros cruces para analizar con mayor profundidad los datos obtenidos. A continuación una explicación más detallada de los mismos:

Los primeros datos, además de la edad, el género y la ocupación que era necesario recabar, eran aquellos que ponían de manifiesto los propósitos con los que asistían a Guachimontones. Entre ellos se llegó a las siguientes categorías como ámbitos de referencias en su primera formulación: de relación con naturaleza, de índole espiritual, o sociales y personales, sin hacer con ello un registro de frecuencias, sino en el intento de configurar la variedad de respuestas y hacer posible algunas distinciones de género.

Un segundo tratamiento de los propósitos manifestados por cada uno de los cuestionados fue relacionarlos con las respuestas a la pregunta 2, es decir con las actividades en que manifestaron participar, a fin de analizar los símbolos instrumentales a partir de su estructura y la eficacia o bondad atribuida (ver ANEXO 3).

Cabe mencionar que la pregunta 3, en la que se buscaba que los encuestados identificaran aquellos rituales practicados con mayor frecuencia por el sexo opuesto y por ellos mismos en otros contextos. Las respuestas obtenidas reflejan que la mayor parte de los encuestados interpretó que se les estaba pidiendo una descripción de los hombres y mujeres de su generación. Y en el caso de los rituales practicados por ellos describían más bien pasatiempos. Por este motivo el cuadro de análisis quedó fuera de la interpretación en el cuerpo de este trabajo. Sin embargo, es dable interpretar a partir de lo anterior, que los individuos no conciben la ritualidad como parte de su vida cotidiana, no se ven a sí mismos haciendo rituales.

La siguiente sección dentro del cuestionario, que comprende las preguntas 4, 5, 6 y 7 era una serie de relaciones abstractas que los cuestionados debían sintetizar en pocas palabras. De esta forma, fue posible analizar y relacionar significados atribuidos a

dichos conceptos. Y no sólo eso, sino que al “calificarlos” o “adjetivarlos” transparentan nociones, valores, creencias que aportan a la configuración del polo ideológico referido por Turner.

En la pregunta 4 se trataba de identificar características atribuidas a nuestro tiempo, la sociedad en que viven, el pasado y el futuro. Es decir refieren a componentes de los órdenes moral y social de nuestra sociedad, a principios de organización social, a instrucciones normas y valores inherentes a las relaciones estructurales.

Se hicieron clasificaciones de la variedad de expresiones del pasado distinguiendo valores, condiciones de experiencia y comparaciones con otros tiempos. No se realizaron frecuencias, aunque en este ejercicio fue posible destacar aquellas en las que la reiteración era muy evidente. En relación al futuro, el primer ordenamiento consistió en distinguir imaginarios más o menos esperanzadores, inciertos o pesimistas (ver ANEXO 4).

Siguiendo la formulación de estos conceptos hecha por Elias (1989), el ordenamiento de estas respuestas en relación a cada uno de los informantes, revela la configuración de tiempo como experiencia a partir de la interpretación de los cuatro conceptos como uno sólo (ver ANEXO 5).

Con base en lo anterior, fue posible delinear configuraciones de sentido asignadas al paso del tiempo y nutrirlas a partir de cruces de información con otras preguntas y revelaciones a partir de las entrevistas. Esta información nos permite, por ejemplo cotejar lo que definen acerca del futuro y el tiempo actual, con las respuestas a preguntas subsecuentes: la pregunta 5 que indaga las relaciones conceptuales que los individuos establecen con su generación, el mundo, el tiempo actual y el futuro; la 6, que perseguía referentes de inclusión/exclusión de grupos sociales; y la 7, que explora aquello que reconocen les produce sentimientos positivos o negativos tales como realización o autoestima, confianza y protección, estrés y ansiedad, y temor e inseguridad. Los cuadros de interpretación previos al análisis dan cuenta de la variedad de formulaciones enunciadas a estas preguntas en su diferenciación por género (ver ANEXO 6).

La siguiente sección del cuestionario indaga en formas y prácticas de conocimiento alternativo como astrología, tarot, manejo de energía, musicoterapia, yoga, etc. con que los participantes dicen que tienen contacto y dotan de marcos de significación a muchos de los elementos y referentes que se integran a los rituales (ver ANEXO 7). También se les cuestionó si consideraban que tenían una función en el mundo, para poder analizar si los individuos asumían o no tener capacidad de agencia o intervención. Esta es una forma de conocer si forma parte de sus interacciones diarias como un motor de movilización y acción. El cuadro de análisis referido expresa las respuestas otorgadas (ver ANEXO 8).

Por último en el cuestionario se incluyen una serie de preguntas con respecto al tiempo maya, atendiendo a la hipótesis de que la vuelta a las raíces ancestrales, o al pasado cultural de la región no es fortuita, sino un resultado de una forma de ver el mundo que encuentra sus fundamentos en la práctica y conocimiento de terapias y formas alternativas. El Tiempo Maya es una de ellas y ha surgido como una forma alterna para medir el tiempo, o incluso con un propósito ulterior, que es el de signar el tiempo. Las interpretaciones a esta sección se encuentran directamente graficadas en el capítulo posterior referente al análisis.

En la siguiente parte se expondrán los datos que fueron recabados y la interpretación realizada con base en el marco de referencia teórico preliminar, delimitado desde la formulación del protocolo de investigación y el marco definitivo, construido a lo largo de esta investigación. Nuestra hipótesis de trabajo nos ayudó a centrar la problemática estudiada y establecer los recortes analíticos pertinentes para responder nuestra pregunta de investigación.

PARTE III
ANÁLISIS

CAPÍTULO IV TIEMPO FUERA

El presente capítulo analiza los datos recabados en el trabajo de campo. En este ejercicio, intento dar cuenta de algunos de los elementos que configuran la construcción social del tiempo, y las formas en que estas formas dan pautas para entender su sentido sociocultural; nos interesa asimismo identificar posibles implicaciones socioculturales a partir de la experiencia de los participantes en los diversos rituales que integran esta celebración. Además de reconocer las características singulares de este tipo de rituales, nos interesa dar cuenta del sentido social que puede ser inferido por los sentidos que otorgan a estas prácticas quienes participan en ellos.

El ordenamiento de los datos aquí presentados sigue la estructura propuesta por Turner (1980) en relación con los tres modos de interpretación que permiten deducir la estructura y las propiedades de los símbolos rituales, por lo que se expondrán los hallazgos realizados, de la manera siguiente: a) la forma externa y las características observables de la práctica observada; b) las interpretaciones ofrecidas por algunos de los participantes y registrada en cuestionarios, entrevistas y relatos orales; y c) el análisis contextual, esto es, la elaboración de contextos de significación a partir de mis propias observaciones y de algunos de los conceptos de referencia trabajados en el marco teórico expuesto en los primeros dos capítulos de este trabajo.

4.1 Un ritual como antídoto de lo cotidiano

El tipo de prácticas sociales que pueden reconocerse como rituales, tienen una especificidad que deriva, más que de su rareza o su extravagancia, de su inscripción en

el curso del acontecer social. Los rituales se manifiestan como experiencias extraordinarias que se reconocen como un “tiempo fuera” de la vida cotidiana, entendida como una ruptura de continuidad:

La vida cotidiana tiene su tiempo y su espacio a contrapunto del tiempo y del espacio de excepción, de los cuales extrae, sin embargo, la fuerza de sentido para explicarse a sí misma. En el espacio y el tiempo sagrado de los rituales religiosos, políticos, sociales que la interrumpen, la vida cotidiana encuentra su sentido y renueva su gestión. En tal sentido puede decirse que una manera de definirla es mediante una operación de oposición y al mismo tiempo de complementariedad. (Reguillo, 2000: 78).

El 21 de marzo se refiere a un tiempo social que se experimenta como un día festivo, no laborable. Un día del calendario que marca un fenómeno considerado natural (la llegada de la primavera) y que convoca una celebración colectiva. Curiosamente, esta fecha coincide aquí en México con la conmemoración del natalicio de Benito Juárez, una celebración nacional de índole histórica, lo cual desde el calendario oficial permite que este día sea un “día libre” en el que no hay que ir a trabajar, liberando a los individuos del orden y la significación del tiempo cotidiano.

Sin embargo, es posible constatar un patrón de significación temporal que privilegia el calendario astronómico, frente al nacionalista, ya que a pesar de los esfuerzos gubernamentales por festejar el natalicio de Juárez, esta significación temporal pasa inadvertida, o al menos relegada a segundo término, frente al inicio de la primavera. En la práctica estudiada, se destacan rasgos y símbolos que hacen referencia, más que al origen indígena del héroe conmemorado, a cuestiones vinculadas con la “etnicidad”, referida a la renovación de nuestra herencia, al reconocimiento de lo arcaico, expresado en celebración de tradiciones prehispánicas olvidadas. Se trata pues de una vivencia que apela al significado de lo étnico como el “yo/nosotros natural”. Bauman alude a este fenómeno en los siguientes términos.

En primera instancia, la “etnicidad”, a diferencia de cualquier otro fundamento de unidad humana, tiene la ventaja de “naturalizar la historia”, de presentar lo cultural como un “hecho de la naturaleza”, la libertad como “una necesidad entendida (y aceptada)”. La pertenencia étnica induce a la acción: uno debe *elegir* ser leal a la propia naturaleza, debe esforzarse por estar a la altura del modelo establecido y contribuir de esa manera a su preservación. (Bauman, 2000:183).

Sin embargo, en la celebración de este “tiempoespacio”, coinciden con esta “etnicidad” distintas prácticas vinculadas a distintas formas de conocimiento que llamaré “alternativas”. En efecto, destaca el hecho de que aún en un mismo espacio que convoca al ritual común, se evidencia que en vez de celebrar un ritual compartido, en realidad se establece un punto de reunión para dar lugar a una amplia constelación de rituales diferentes, cuyos orígenes y significados pueden ser contrastantes.

Resulta evidente en la observación el hecho que los participantes no llevan a cabo las mismas actividades rituales, ni se mantienen juntos formando una unidad. Sin embargo, se actúa como si se supusiera un proceso de integración colectiva.

El principio que parece articular una entidad colectiva formada a partir de la expresión de muchas y diferentes particularidades, es la interpelación a lo trascendente, único factor común entre la enorme diversidad de manifestaciones rituales. Este referente “sobrehumano” y atemporal constituye la posibilidad de relacionar – sin reducir a lo mismo- múltiples formas, que de manera condensada, tratan de conectar la experiencia cotidiana con “otros mundos”.

Sin embargo, la co-presencia y confusión resultantes en este proceso cacofónico llega a perturbar nuestro sentido de lo social adjudicado en un primer momento a este ritual del equinoccio, puesto que supone abandonar el presunto dominio de unicidad, de un “cuadro en su conjunto” susceptible de una interpretación general asimilable a todo tipo de expresión. Sin embargo, enfrentar el carácter asimétrico de un espacio social de ritualidad que se muestra arrítmico, fragmentado y disperso, al igual que los espacios más rutinarios de la vida cotidiana, no debe hacernos declinar en el propósito de llegar a relacionar estas expresiones simbólicas con el símbolo más anciano, el dominante, que para Turner (1980) condensa los valores que son considerados fines en sí mismos.

Los registros de observación muestran sujetos que aparentemente forman un colectivo de participantes, de una manera que hacía pensar en un principio común subyacente, aunque implícito. Convocados por la energía del sol, los participantes irrumpen en el centro ceremonial. Coinciden mujeres y hombres, -aunque más mujeres que hombres-, mexicanos, extranjeros, indígenas, jóvenes escolares, lugareños, turistas,

curiosos, paseantes, empleados, ricos, pobres, niños, ancianos, incluso periodistas con dispositivos mediáticos. Todos convergen en el lugar, convocados por distintos intereses producto de: ¿políticas culturales para fomento del turismo y la derrama económica?, ¿manifestaciones de la cultura “popular”?, ¿tradiciones ancestrales?, ¿mercadeo “informal”?, ¿simple moda pasajera?, ¿o un esperanzador rayo del sol?

Confluyen sin conflicto (aparente) prácticas rituales de distinta índole: terapias alternativas, aromaterapia, yoga, meditación y Tai Chi, rituales improvisados de sincretismo religioso, oraciones al cristo cósmico, invocaciones a deidades prehispánicas, venta de artesanías y productos de consumo cultural, danzas y cantos, chacoteo juvenil y, por supuesto, el sol en todo su esplendor.

4.2 Ritmos y arritmia. Primer modo de interpretación

Para llegar al reconocimiento de la forma externa y de sus características observables (primer modo de interpretación), en este subcapítulo se presenta información sobre lo sucedió en *Guachimontones* con la llegada de la primavera. Refiere a la descripción de los grupos asistentes, su interacción, así como a la variedad de prácticas rituales observadas. El relato cronológico que presento a continuación es resultado de una selección del registro.

4.2.1 Bitácora de observación

8:00 AM. Otro tiempo

Tocamos los *Guachimontones* a las 8:05, el ritual para recibir el sol había terminado, lo cual lamenté sobremanera¹². Los guías del lugar me dijeron que

¹² Mi plan original era llegar al lugar a observar los rituales desde las 6.00 AM, antes de la salida del sol. Sin embargo, dado que terminé de revisar el cuestionario a utilizar la noche previa, pasadas las 0:00 horas, me fue imposible fotocopiar el material. Este problema temporal cobró mayor relevancia la mañana siguiente, cuando a las 5.00 AM intenté llevar a cabo este proceso en una farmacia (único establecimiento con ese servicio a esa hora), sacar las fotocopias me llevó más de una hora y media. Dado que este día era el único equinoccio de primavera antes de la fecha límite acordada

habían llegado a recibir el sol aproximadamente 700 personas, la mayoría jóvenes que habían acampado desde la noche anterior, en un lugar a unos 150 metros del centro ceremonial donde se había presentado un espectáculo de música prehispánica, dispuesto por las autoridades de Teuchitlán. Comentaron que esperaban la llegada de unas 2000 personas a partir de las 10 de la mañana.

Permanecían en el centro ceremonial aproximadamente unas 300 personas, dispersas por el lugar en grupos de variados tamaños, llevando a cabo diversas actividades rituales o simplemente deambulando por ahí. La mayoría eran mujeres (hice un cálculo aproximado de un 65 %) y destacaba el color blanco en los vestuarios. Pude notar también, la presencia de *Televisa* y *TV Azteca*, de dos guardias de seguridad en la entrada y tres guías que se identificaban por sus uniformes y camisetas, pero que no interactuaban con los visitantes más allá de quienes se acercaran a solicitar algún informe sobre la ubicación de “los baños”, por ejemplo.

En la entrada se encontraba un libro de visitas, donde quien lo deseara y a petición de alguno de los guías, expresaba libremente las impresiones sobre su visita y algunas sugerencias. De su lectura, en términos generales pude notar que los visitantes refieren con gusto y asombro la maravilla de la existencia del lugar. Refieren asimismo que esta experiencia revitaliza una relación con los “ancestros”; al mismo tiempo da cuenta de una fuerte demanda de investigación histórica en relación con *Guachimontones* y de crítica ante la falta de información al respecto.

En general, después de un tiempo de observación pude notar que la gente no parecía tener prisa alguna, se les veía “a gusto”, “cómodos en sus cuerpos”, se podría decir que el ambiente era de paz y tranquilidad, el tiempo se percibía como “lento”. A pesar de que el Sol ya empezaba a “hacerse sentir”, pues no había

institucionalmente para terminar esta tesis, era ahora o nunca. Vi el sol aparecer por el espejo retrovisor del carro, nos amaneció en camino, en el tránsito. Una vez que perdí toda esperanza estar “en el lugar preciso a la hora precisa”, la energía del sol trajo resignación a la aventura, y una vez soltada toda expectativa de éxito prevista, retornó la esperanza en el proyecto de investigación como tal.

ninguna estructura que cubriera a los visitantes de sus rayos, más allá de las sombras propiciadas por la propia arquitectura del lugar, algunos asistentes sólo estaban sentados ahí, sin hacer nada, viendo, sintiendo el lugar, tomado el sol o simplemente “pasando el tiempo”. Noté que nadie fumaba y que no había comercio alguno, ni publicidad al interior del lugar. Sólo un letrero improvisado frente a la pirámide principal que prohibía ascenderla, el cual todos los visitantes respetaron en todo momento.

La gente se movía con calma, había quien estaba solo, otros en parejas o tríos; pero en general la gente interactuaba en pequeños grupos. Entraba y salía del lugar libremente sin tener en cuenta las actividades que realizaban los demás, llegaban pequeños grupos que buscaban instalarse en algún lugar del espacio, otros sólo merodeaban por el entorno. Algunos parecían estar meditando mientras mantenían posturas de yoga. En general, me pareció que distintas grupalidades buscaban acomodarse –la mayoría sentados en círculo–, y de cierta manera aislarse, en los montículos alrededor de la pirámide central; mientras que en los corredores la gente deambulaba. Algunos parecían simplemente grupos de jóvenes “chacoteando”:

9:00 AM. Tiempo ritual

Hoy se piensa el ritual como un complejo recurso sociocultural de construcción variable de tradición, exigencia y autoexpresión. Se entiende que juega una amplia variedad de roles y comunica una rica densidad de mensajes y actitudes sobredeterminadas. Por sobre todo, el ritual es el medio escogido para invocar ese orden de relaciones pensadas para posibilitar relaciones o contactos entre seres humanos “aquí y ahora” y fuentes no inmediatas de poder, autoridad y valor. La eficacia fundamental de las prácticas rituales recae en su capacidad para incorporar supuestos acerca de la pertenencia de los seres humanos a un orden más amplio de la existencia. Bell (1997: xi)

En los rituales observados en *Guachimontones*, vemos que una variedad de ellos se practican por diversos grupos, los rituales son de distinta naturaleza, vemos danzas, cantos, meditaciones, oraciones y alabanzas. Incluso, en el simbolismo

utilizado en algunos de ellos, notamos un sincretismo que reúne vestigios de distintas y variadas tradiciones. Estos grupos diversos, llegan en distintos momentos y se mantienen separados de otros grupos durante su estancia en el lugar.

Al observar la interacción entre los distintos grupos, llamaron particularmente mi atención dos grupalidades, porque eran las únicas que llevaban a cabo actividades rituales que permitían la integración indiscriminada de quienes decidieran incorporarse a estas actividades comunes: la formación más grande (150 personas aproximadamente) que integraba a quienes se anexaran voluntaria e indiscriminadamente; y otra conformada por un grupo de jóvenes, con atuendos blancos y detalles en rojo, que danzaban en círculo al ritmo de un solo tambor, invitando a integrarse a quienes se acercaban. Los describiré a continuación:

Grupo 1: Manos al sol.

La estructura de interacción en la primera práctica ritual se conforma de una serie de peticiones que el guía recita con voz fuerte y contundente y todos los demás repiten a coro, mientras mantienen las manos elevadas con las palmas abiertas en dirección del sol:

*Estamos aquí, para poder recibir,
maravilloso ser,
tu fuerza,
tu energía
a los seres que nos rodean*

*Que tu luz llene
todos los corazones,
todos los hogares
y todos los pueblos de la tierra*

*Que los seres sean felices
Que los seres sean dichosos
Que los seres sean en paz*

Nosotros somos fuertes

*nosotros somos fuertes
muy fuertes
Estamos llenos de fuerza de voluntad y amor
Nosotros somos fuertes
nosotros somos fuertes
muy fuertes*

*El Cristo nos acompaña
nos llena de fuerza, voluntad y amor
Nosotros somos fuertes
Nosotros somos fuertes
¡Sí señor!
Muy fuertes Muy fuertes
Estamos llenos de fuerza y el Cristo cósmico nos ilumina, nos acompaña,*

*¡Señor cúranos, sánanos!
¡Cúranos, sánanos!
¡Cúranos, sánanos!
Aparta de nosotros la enfermedad, el dolor, los padecimientos*

*¡Cúranos!
Te lo pedimos humildemente
Que tu poder
nos llene, nos ilumine, nos fortalezca*

*Gloria al padre, gloria al hijo,
gloria al espíritu santo
La fuerza divina resplandezca
¡Amén, amén, amén!*

Al final permanecieron levantando sus manos hacia el sol, y entonaron un prolongado *aaaaahhhh* colectivo. Como especie de “mantra”¹³.



13 La palabra *mantra* proviene de Sánscrito, "man" significa "mente" y "tra" significa "liberación"., En la meditación, *Mantra* es una combinación de sonidos trascendentales que “libera a la mente” de la dualidad material de nuestra experiencia mundana de felicidad y sufrimiento temporal. Se trata de una palabra, o grupo de palabras sin un contenido semántico específico. Un conjunto de sílabas en sánscrito (lengua sagrada del hinduismo y del budismo tántrico) que se recita para conseguir un logro, que puede ser mundano o trascendente (el logro supremo, que en el budismo tibetano consiste en la iluminación no solamente racional, sino de la verdadera naturaleza de la mente). Según el hinduismo el mantra es la palabra con la que Dios creó el mundo.

Si analizamos la oración, se puede apreciar el propósito explícito que se expresa como motivo de la práctica y de su presencia en el lugar: poder recibir y compartir la “fuerza”, la “luz” y la “energía” de un “ser maravilloso”. Desde el polo ideológico propuesto por Turner (1980), podemos notar que se pide, no desde una condición individual o particular, sino en función de una integración que alude a una estructura social, se pide por todos los corazones, los hogares y los pueblos de la tierra; se pide por aquello que parece estar ausente: su salud, su dicha y su paz.

Destaca de sobremanera lo que pareciera una falta de fuerza interior, una necesidad de fortaleza expresada con intensidad, puesto que casi gritaba la gente al afirmar *¡Nosotros somos fuertes! ¡Muy fuertes!* Será que el mundo exterior los hace sentir ¿débiles?, ¿impotentes?, ¿enfermos? ¿Será que en esta época más que en ninguna otra el vivir y el adaptarse requiere fortaleza? Pareciera que la experiencia de existir provocara un dolor, un padecimiento tácito que hay que resistir y erradicar con fuerza de voluntad y amor.

Por otro lado, es palpable el sincretismo entre esta forma de religión “natural” que pide a al Sol y a los ciclos que los llenen de energía, pero glorificando la Santísima Trinidad de la Iglesia Católica, afirmando además que se está acompañado por el Cristo Cósmico que es propio de prácticas y creencias metafísicas. Qué decir de cantar mantras, prácticas de origen oriental. Sin embargo, desde el polo sensorial propuesto por Turner (1980), la experiencia emocional colectiva, parece provenir de esta última fase del ritual, en la que los cuerpos parecen vibrar juntos en la armonía de un prolongado “ahhhhh” común, que se traduce en una vívida sensación corporal de la energía colectiva.



Grupo 2. Adelante mexicanos

El segundo grupo referido, se conforma de diferentes danzas que denotan características prehispánicas. El ritmo de tambores y el sonido de caracolas son los elementos que parecen conferir unidad y orden a la interacción del grupo; básicamente lo que se persigue es la integración rítmica, y es de esta sincronidad de donde pretende derivarse la experiencia temporal que funciona como vínculo entre los participantes.

La danza inicia con una fila de hombres y mujeres vestidos de blanco, que caminan pausadamente al compás de un solo tambor que toca la chica que preside la fila. Es un andar coordinado rítmicamente que parece concentrar la atención en cada paso; es una marcha lenta, acompañada de incienso y un par de varitas que suenan como maracas sostenidas por otros dos miembros de la fila. Quienes no participan en el ritmo con las mencionadas varitas o el tambor, sostienen ofrendas, que no se alcanza a distinguir qué son, pero todos cargan algo. Van descalzos, avanzan con movimientos sincronizados en línea recta hasta la parte superior de una pirámide, donde continúan su pausada danza, pero ahora la línea se cierra en un círculo, y se escucha “*fuera guerreros*” al tiempo que se depositan las ofrendas en el centro del mismo. Todo esto mientras algunos curiosos los observan en la parte inferior de la pirámide.

Posteriormente, este mismo grupo desciende y se acomoda en círculo en el corredor más amplio frente a la pirámide principal, haciendo sonar los palos de lluvia y cuernos, acompañados por tambores. Al parecer, su práctica ritual en ese momento se configura como un llamado a la integración de los presentes, algunos de los cuales –que no están participando en ningún otro ritual– se acercan y conforman un círculo más amplio alrededor de los danzantes, mientras los observan sin mayor interacción.

El grupo parece ponerse de acuerdo para iniciar una nueva danza mientras algunos de los jóvenes invitan a la gente a unirse a la celebración. La chica que funge como una líder anuncia el nombre de la danza en algún lenguaje

prehispánico y dice que quiere decir “mexicano adelante”. La danza inicia en círculo al ritmo del mismo tamborcito, pasos sencillos que avanzan en una dirección y luego en otra, bajo las indicaciones de la misma joven. A quienes deciden integrarse les cuesta trabajo tomar el ritmo. El líder general del grupo parece ser quien marca el tiempo con el tambor y quien advierte que el objetivo de la danza es “reencontrarse a sí mismo”, e indica que deben pisar fuerte pero con firmeza, de lo cual se derivan una serie de bromas debido a la vulnerabilidad que experimentan por el hecho de andar descalzos. La misma chica realiza esfuerzos por integrar a los presentes, mientras da indicaciones a fin de facilitar la coordinación rítmica y sincronizada de los movimientos del conjunto.

A pesar de ser danzas muy simples, puede notarse la asincronía de quienes se integraban tratando de seguir los pasos. En términos de interacción destaca notoriamente la dificultad para hacer de esta actividad común una experiencia colectiva sincronizada y rítmica, la gente que quiso unirse perdía el paso fácilmente y se notaba cohibida, ante lo cual el guía optó por abdicar al propósito de experimentar un movimiento colectivo coordinado y sugerir: “suelten el cuerpo, bailen como quieran, finalmente de eso se trata, de sentirse libres”. A pesar de esto, todos siguieron haciendo lo mismo, pero más sonrientes y menos cohibidos.



En otro espacio del recinto ceremonial, observé variados rituales que eran realizados por diferentes grupos independientes. Por ejemplo, un grupo de individuos en silencio que probablemente mantenían nexos familiares entre sí, realizaban la siguiente oración al Sol, con sus manos levantadas, dirigidos por un miembro que fungía como guía y que les indicaba corporalmente los movimientos a realizar:

Quetzalcoatl.

Viento del oeste, al dios Quetzalcoatl, yo te bendigo y te saludo y te doy gracias por tu silencio

(Giran al sur)

Viento del sur yo te bendigo y te saludo y te doy gracias por tu amor

(Voltean hacia arriba y giran)

Universo, te pedimos tus bendiciones y tu ayuda, para que nos des fortaleza de seguir en el camino y nuestros senderos

(Les indica que se dirijan a la Tierra)

A la madre Tierra (...)

(No se escucha lo que dice, pero todos se arrodillan dirigiéndose a la ésta).

Una vez más, en este ritual se menciona la necesidad de fortaleza para seguir el curso de la vida; la diferencia es que no sólo se pide, sino que se agradece por el silencio y por el amor. Aquí hay una mezcla entre agradecer y pedir de manera más general a la energía universal, a los vientos, a los elementos naturales y la unificación de una sola deidad, Quetzalcoatl. Sin embargo, la frase dedicada al viento del sur, pareciera que estuviera dirigida a Jesucristo, son palabras y frases que aluden a una tradición católica, al Jesucristo que proclama el “amor”, unido al concepto de Dios.

10:00 AM. Cambio de ritmo

Dentro de mucho tiempo, seremos vidas pasadas, pero hoy, reviviremos las raíces que algún día surgieron en nuestro territorio.

Grupo *Mexicayotl*

El lugar empezó a vaciarse. Permanecieron algunos pequeños grupos aislados y los danzantes se organizaron más y cerraron el grupo, parecían estar ensayando danzas más elaboradas. Me acerqué a quien parecía ser el líder o director, quien me dijo que el grupo se denominaba *Mexicayotl*, y lo conformaban músicos y danzantes que promueven el rescate del arte prehispánico y la armonía del Universo. Comenta que vienen de Guadalajara, voluntariamente a compartir con los visitantes sus danzas rituales y a dar a conocer su propuesta y, si es posible, vender algunos ejemplares de un CD producido por ellos mismos, para costear su visita¹⁴.

La interacción entre los grupos presentes era casi nula, el sol comenzaba a hacerse sentir con fuerza. Me pareció que el tiempo se congelaba en una especie de atmósfera densa y expectante.

Poco más tarde empezó a llegar mucha gente, por lo que nos desplazamos al ingreso para dar cuenta del flujo de llegada; la afluencia parecía estar segmentada en grupos más grandes, familias y niños, y el grueso de los que parecían “turistas”, la mayoría parecía provenir de la Zona Metropolitana de Guadalajara y distinguí algunos extranjeros presumiblemente estadounidenses. Un río de gente fue apareciendo en lo que parecía un paseo excursionista.

(...) Vi mucha morrita fresa que van nomás ahí, de blanco, con cachucha, uña postiza, les faltó el tacón porque si no yo creo que se hubieran dado en la madre. Llegaron gringos, como esos gringos que van en camión de viejitos

¹⁴ *Mexicayotl* (esencia de México), surge desde 1991, por iniciativa de la profesora Susana Orozco Grover, con el firme propósito de mostrar a las nuevas generaciones los valores ancestrales de México, a través de los Talleres de Elaboración de Instrumentos Musicales, Danza y música (Tomado del libro del CD).

gringos que van a ver qué pedo, así de “*Oh my God, look at this and look at that*”, contentísimos, estuvo chido.¹⁵

11:00 AM. La cultura como espectáculo

“Sí, también había danzantes y se me hace como loco porque la gente se tomaba fotos con ellos, cosa que a mí no me parece cosa de otro mundo, pues. Yo respeto que vayan a hacer un ritual, pero no me voy a tomar una foto con el del penacho como espécimen”¹⁶.

En una explanada, a 100 metros por el camino de ingreso al centro ceremonial, había otro grupo de danzantes conformado de varios hombres y mujeres y algunos niños, vestidos con los trajes autóctonos, grandes y vistosos con penachos en la cabeza, y cascabeles en los tobillos. Danzaban en un espacio delimitado en forma de círculo, alrededor de un círculo más pequeño delimitado por ramas, al ritmo de unos tambores de gran tamaño. Parece que lo habían ensayado y coreografiado muy bien. Había alrededor de este círculo un grupo de gente de aproximadamente unas 300 personas, en su mayoría vestidos de blanco, que los observaba mientras bailaban al son de los tambores. Es una danza en la que sólo participan los danzantes, la actividad parece ser parte de un espectáculo preparado para el turismo. La interacción con los demás sólo radica en ser observados y escuchados. La actividad parece un intento de la Secretaría de Turismo por mostrar las raíces, hacer énfasis en la “cultura” y que los turistas o paseantes puedan apreciar el folclor y la tradición prehispánica.

La atmósfera de sonidos, lenguajes, imágenes, colores y ritmos que aluden a una *mexicanidad* ancestral, se ve ahora organizada con inclusión de paseantes y turistas modernos. El espacio libre a un costado del estacionamiento, se convirtió en un tianguis artesanal. Esta combinación de orígenes y sentidos nos hace pensar en una escenificación de la cultura “para observar y para llevar”, en la que una de las expresiones más emblemáticas es, precisamente, el tianguis artesanal, contextualizado con *performance* de danzas y prácticas rituales ancestrales,

¹⁵ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006

¹⁶ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006.

alrededor de las cuales se dinamiza una economía de pequeña escala, que genera recursos para los lugareños, incluyendo entre ellos, la foto con el “nativo”. Estos lugares de encuentro o zonas de contacto de culturas representan también una forma de vivir la difracción de intereses y prácticas que constituyen un ritual. Como ejemplo, compárese la “promoción turística” de la cultura pretendidamente “auténtica”:

El 21 de marzo podrá observar la increíble precisión de la astronomía Maya integrada a su arquitectura. Los mayas utilizaban el sol como base para la planeación de sus vidas debido a que dependían de la agricultura. Con el equinoccio de primavera iniciaban la siembra y con el equinoccio de otoño la cosecha. Los mayas construyeron complejas estructuras utilizando geometría muy avanzada así como astronomía para hacer mapas de ciclos solares. Este es un tiempo sagrado para muchos, por lo que pedimos respeto para aquellos que se encuentren en meditación, así como para la gente indígena que realiza sus ceremonias y rituales. Al atardecer de los días 21 de marzo y 22 de septiembre, días del inicio de los equinoccios de primavera y otoño respectivamente, se observa en la escalera norte del Castillo de Chichén Itzá una proyección solar serpentina que consiste en siete triángulos de luz, invertidos, como resultado de la sombra que proyectan las nueve plataformas de ese edificio, al ponerse el sol. Las sombras conectan con la cabeza de la serpiente que está en la base de la pirámide. Algunos piensan que esta serpiente está bajando la pirámide en dirección al cenote sagrado, lo cual es posible viendo que esté en la dirección correcta. (Web Yucatán, 2006)

¿Es la espectacularización y mercantilización de lo simbólico el antídoto contra la autenticidad? Es dudosa esta afirmación, y lo opuesto tampoco es cierto.

12:00 AM. Llegada de la primavera. Eclosión de temporalidades

Desde que llegamos, empezamos a ver como mucha afluencia de gente, el ritual que teníamos marcado fue a las 12 del día, que se supone que es cuando entra el sol (*sic*). Ahí nos citaron puntuales. Estamos asistiendo a un curso de meditación, ellos hacen el ritual cada año cuando entra el sol al equinoccio, cuando entra la primavera¹⁷.

A las doce del día, el camino de ingreso al lugar se veía completamente saturado, los visitantes debían dejar su automóvil a por lo menos dos kilómetros de distancia, y caminar en asenso bajo los ahora inclementes rayos del sol. La infraestructura del pueblo no se daba abasto para permitir el movimiento fluido y

¹⁷ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006.

la estancia serena de los visitantes. Fueron particularmente notorios los problemas de congestión vial que suscitó un camión que transportaba turistas estadounidenses de la tercera edad, al pretender acércalos lo más posible al centro ceremonial, ya no había paso y tuvo que salir del pueblo en reversa, mientras un río de gente avanzaba de prisa en sentido contrario. El flujo de visitantes transformó radicalmente la atmósfera general en los alrededores del centro ceremonial, el sol ya a medio cielo, se sentía ahora con todo su rigor.

La gente caminaba con prisa por llegar al lugar, agitada y sudorosa; los carros detenidos y la gente en los automóviles se notaba un tanto incómoda por la espera, los cláxones de los carros se yuxtaponían a los tambores. El lugar dejó de parecer un lugar tranquilo, propicio para el relajamiento, la oración, la meditación o la actividad coordinada. Más bien yo lo describiría como un caos vial. En medio de este caos, las personas se mantenían sin dar muestras de molestia o enojo.

1:00 PM. Bricolage

Regresamos al centro ceremonial y nos ubicamos en el ingreso y salida a fin de aplicar algunos cuestionarios más, mientras la gente abandonaba el lugar.

Cada quien hacía su ritual. Había gente que iba sola y hacía su ritual, muchos grupos, de todo. También vi a la banda que está como en diferentes grupos de meditación, porque tenían un guía que daba otras explicaciones, con indicaciones completamente diferentes a la enseñanza que nosotros estamos recibiendo, así “de amen al mundo y Dios es uno”, no me acuerdo de las palabras exactas. También vi gente fantoche que jura que su práctica es así *wow*, ya será su problema si se lavan el cerebro o no, digo, yo también voy a este curso de meditación y no te digo que ha cambiado mi vida del todo, pero sí he aprendido muchas cosas. También me tocó ver a gente de Televisa hacer un reportaje a mi guía en una pirámide, la pusieron y le preguntaron cosas. Ahorita ya nos vamos, tomamos el camión y nos regresamos, vinimos a lo que vinimos¹⁸.

En este punto, la pluralidad de rituales hizo un espacio propicio para que los medios de comunicación hicieran su propia interpretación de esta práctica ritual, con una gran simpleza y descalificación. Lo que difundieron en el espacio público

¹⁸ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006.

fue una versión vulgarizada de la “racional choice”: la ritualidad se explica desde un cálculo racional de las conductas instrumentales orientadas a fines: la obtención de una ganancia o el logro de una satisfacción.

Para los medios de comunicación tradicionales, este ritual es una cuestión de “modas”; las personas son simplemente una parte de la masa. La comunicación no requiere en este caso de una interpretación más allá de constatar el contagio más o menos irracional de superchería e ignorancia. El potencial de la comunicación es reducida a transmisión de información por quien tiene el poder para articular y difundir un discurso sobre la realidad y para propiciar un acuerdo en denominar y calificar la otredad. Se menosprecia la dimensión ritual de la comunicación, que como advierte Carey (1992) propicia reconocimiento cultural y modela el lazo social.

Transmisión: Moda de nacos.

En México, “recibir la primavera” en ruinas y espacios arqueológicos es una práctica que ha adquirido importancia; la afluencia en 2006 alcanzó cientos de miles de personas en el país¹⁹, fue calificada por los medios como “una moda pasajera”, propia de personas que se dejan llevar por el *mainstream* (que podría traducirse en lenguaje coloquial como “nacos”). La moda y la característica de obsolescencia que la acompaña, es una de las estrategias de legitimación/deslegitimación de la televisión mexicana. Para nuestras televisoras, ríos de gente naca, borracha, cochina, vestida de blanco, “atacaron” las pirámides, propiciando severos daños al patrimonio de la humanidad. Y, aunque no lograron dar cuenta de ningún disturbio atemorizante, pues al parecer no hubo ninguno, el discurso televisivo en *prime time*, da cuenta de una fuerte descalificación de las prácticas y rituales de estos grupos sociales, apelando a la ciencia y alegando que

¹⁹ Más de un millón de mexicanos acudieron a numerosas ruinas arqueológicas en todo el país para cargarse de energía positiva con la llegada del equinoccio primaveral, según cálculos de las autoridades. En la última década, las visitas multitudinarias a la zona han aumentado con la creencia de que el día del equinoccio, en el lugar es posible utilizar los rayos solares para “cargarse de energía”, como posiblemente pudieron hacerlo los antepasados, sin que ello tenga un fundamento científico.

(Web Univisión) disponible en:

<http://www.univision.com/content/content.jhtml?chid=3&cid=823178&schid=181&secid=183>

“no existe ningún estudio que demuestre científicamente que en este día hay más energía que cualquier otro”. Cabe señalar que hicieron mención de que nuestras instituciones gubernamentales, por primera vez en la historia, cobraron el acceso a las zonas arqueológicas más visitadas del país²⁰.

Las noticias locales en Guadalajara confirmaron que el pueblo de Teuchitlán no se dio abasto para recibir a los miles de individuos que, convocados por la naturaleza y la historia, asistieron al lugar con el propósito de “conocer de la cultura”, “cargarse de energía” y compartir “buenas vibras”. Como puede observarse, la comunicación en los medios parece reproducir el simple y llano sentido común basado en las apariencias. Este hecho podría hacernos lamentar no únicamente su formación y capacidades profesionales, sino el costo de oportunidad que representa el que los medios no puedan convertirse en espacios públicos para la discusión de ideas entre los ciudadanos, o al menos para analizar desde parámetros comunicativos esta experiencia colectiva. Ahora bien, cabe aquí preguntarse si efectivamente existe esa experiencia colectiva

4.2.2 La experiencia colectiva

En la observación de este ritual de bienvenida al equinoccio de primavera, es posible apreciar que “lo colectivo” se prefigura y se realiza desde diferentes lógicas, desarrolladas por grupos pequeños, que tienden a coexistir de manera más o menos armónica, en el sentido que no se invalidan mutuamente, pero que tampoco requieren establecer procesos de comunicación entre ellas. Lo anterior no es sorprendente, en la medida en que en rituales como éstos, cuya duración se cuenta por horas y que convoca a contingentes amplios de la ciudadanía, no sería posible pensar en aglomeraciones que se manejaran como un todo. Y no es solamente por una imposibilidad logística. En el mundo contemporáneo, se ha sucedido una agudización de lo que Weber denominó “politeísmo de valores” una multiplicación de los fundamentos de sentido.

²⁰ Lo cual no fue el caso en *Guachimontones*.

A partir de este principio, se constata que la celebración de la primavera en este “tiempo-espacio” convocó, además de a turistas y paseantes, a distintos grupos que se muestran críticos hacia la idea de futuro como progreso. La sintaxis cultural de la celebración de la primavera, apela a elementos de prácticas vitales distintas, a otros modos de integración social y de formación subjetiva; a múltiples valores, conocimientos, significados, esperanzas y formas de trascendencia, que remiten a otras alternativas de futuro y otras visiones del pasado, cuyos referentes provienen incluso de imaginarios de órdenes mágico y religioso.

En el lugar se perciben narrativas rituales diversas, procesos de reensamblaje, de integración, de afirmación de pertenencias radicadas en el lugar, en la naturaleza y en el cosmos. Pero también es posible observar fracturas, procesos de socialización que los imaginarios hegemónicos fácilmente calificarían como “insignificantes” en el contexto de las grandes reestructuraciones globales. Conviene preguntarse si, en todo caso, parecen insignificantes porque lo son o bien porque nosotros estamos predispuestos para verlos como tales, por estar acostumbrados a otorgarle centralidad interpretativa a lo racional, lo productivo y lo científico, el tiempo del reloj que se vincula con una idea de “productividad”. En esta temporalidad uniforme del modo de producción capitalista hemos aprendido a ver estas manifestaciones como patrañas insignificantes (Harvey, 2004).

Entre los signos que me alientan a afirmar la presencia de una resignificación del tiempo que vincula el pasado, presente y futuro, está la emergencia de una singular estética colectiva que mezcla el turismo, lo prehispánico y el sincretismo mágico religioso, para dar forma y orientación a distintas cuestiones de la identidad individual y grupal. Presenta a nuestros ojos cuerpos en interacción, activos en grupalidades, que en su conjunto y a la distancia se miran como afiliaciones de personas vestidas de blanco, salpicadas de rojo gracias a sus paliacates; manos levantadas hacia el sol representando conexiones entre el cielo y la tierra; olor a tierra y a incienso de salvia, voces que recitan a coro y marcan el ritmo de la repetición, la reiteración. Se oyen tambores, cuernos y caracolas llamando y guiando la interacción simultánea en un “tiempo-espacio” ritualizado que propugna otra manera de estar juntos, de ser coetáneos, de generar sentido común.

Las tradiciones ancestrales, su renovación y reformulación hablan del misterio que yace en el corazón de un tiempo de arena conquistado por el reloj mecánico. Palabras, imágenes, sonidos, voces, colores y ritmos que ponen en juego senderos desconocidos de la realidad actual, imágenes culturales que inciden en la capacidad de los grupos y los individuos de identificarse, transformarse y moverse en favor de un cambio social. O al menos de la agencia de estos sujetos, individuales y colectivos, compartiendo y no, una manera distinta de estar en el tiempo. Este ritual interpela a los sujetos, y aunque puede ser que de maneras muy diversas, de manera intensa, a condición de robarle un “tiempo espacio” al tiempo uniforme del reloj de las horas.

Siguiendo a Durkheim (1993), para quien la eficacia del rito está en lo social, es decir, en los estados mentales colectivos que suscita y donde “lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se experimenten en común los sentimientos y que estos sentimientos encuentren expresión en actos comunes”, pareciera que la ritualidad y la interacción observadas no alcanzan para evitar la difracción de sentido que proviene de la fragmentación en pequeños grupos, la diversidad de referentes, la mezcla de prácticas, la perturbadora presencia del turismo, ni de la arritmia y la asincronía de las interacciones. Y si bien no se deriva un sentido colectivo general en todos los visitantes, ya que las prácticas, las simbologías y los vehículos de significado no son los mismos, se crea un colectivo al que pertenecen quienes participan en este ritual. Las prácticas de distintos ritos se llevaban a cabo simultáneamente como pequeñas islas inconexas.

En la experiencia colectiva destaca la mezcla de ingredientes compartidos, hechos de imaginarios religiosos que parecen manifestarse como una memoria mitológica, una visión de la divinidad como “energía cósmica”, una especie de eclecticismo nutrido de ritualidad prehispánica, símbolos católicos, prácticas orientales, y terapias alternativas. Como resultado de lo anterior es posible avanzar en la afirmación de lo que preveíamos como una construcción colectiva de un tiempo cosmogónico, que se condensa simbólicamente como energía; la construcción colectiva de un tiempo “otro” que permite la unificación de múltiples y variados referentes como soporte imaginario de una religiosidad que incorpora elementos de la cultura

globalizada, pero anclada a su vez en tradiciones preexistentes en los contextos locales de los participantes.

Danzantes del sol que celebran, reconocen y agradecen a la madre tierra, al aire, fuego, agua, a los elementos. Se les viene a agradecer y a pedir por el despertar de la conciencia, y más en un lugar como estos que es un centro especial para esos fines”.²¹

²¹ Entrevista personal con “A”. 21 de marzo de 2006

CAPÍTULO V

¿CREENCIAS COMPARTIDAS?

5.1 Segundo modo de interpretación

Este apartado atiende a las interpretaciones de los sujetos cuestionados sobre los propósitos de su presencia en el lugar. También se expresan los motivos e intenciones de los rituales en los que participaron varios de los asistentes y que atraviesan la experiencia colectiva desde el interior de pequeños grupos que llevan a cabo distintas prácticas. Por último, hago un recuento de las formas de conocimiento alternativas con las que los participantes vinculan sus prácticas rituales.

En este recuento, se pondrá en relieve la naturaleza no determinada de las construcciones sociales del tiempo. Así como las cosmovisiones de los participantes están hechas de elementos localizados y globalizados, la concepción del tiempo se muestra híbrida, habitada por elementos temporales que parecen contradictorios, y que en ningún caso es simple, llana, unidireccional. Eliade (1994), afirma que para el hombre religioso, el tiempo no es homogéneo ni continuo, así entiende la existencia de los intervalos del tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas periódicas y en contrapunto, reconoce el tiempo profano como la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de su significación religiosa. Da cuenta de que entre estas dos clases de tiempo hay una solución de continuidad, pero que por medio de los ritos, el hombre puede pasar “sin peligro” de la duración temporal ordinaria al tiempo sagrado. (1994: 63).

5.1.1 Condensación de energía. Propósitos de la experiencia

Los cuestionarios aplicados a 33 participantes de distintas prácticas, revelan una similitud considerable cuando expresan el propósito que los convoca. Podríamos decir que la configuración de sentido que se condensa es lo que podríamos definir como *el tiempo como energía*.

En los propósitos de su visita manifestados se pueden distinguir básicamente tres categorías:

- El deseo de cargar, captar, llenarse de “energía”. La más compartida, de hecho casi por todos. En la mayoría de cuestionados esta energía está vinculada con una concepción del tiempo cosmogónico relacionado con la naturaleza a través del sol, los ciclos y la primavera, que posibilitan la renovación interior: sus respuestas dan poca cuenta de los matices de esta energía, que aparentemente varían muy poco. La energía es positiva, “buena vibra”. Algunas expresiones en este sentido son:

“Celebrar la Primavera”

“Para recibir el equinoccio con buena vibra”

“Recibir y conocer los rituales de energías positivas de la entrada de la Primavera”

“Renovación interior”

“A recibir la primavera y a llenarme de energía”

- Proveerse de conocimiento, cuyo origen proviene de los “antepasados”, de la “cultura” y de la “naturaleza”. Lo cual implica una revaloración del pasado como una fuente de referentes, en la conformación de su identidad cultural. El vínculo es el espacio topográfico, las pirámides y la memoria cultural que se vincula a cosmogonías ancestrales como la de los mayas, en una especie de naturalización de la cultura y la historia. Algunas expresiones en este sentido son:

“Con el propósito de cargarme de energía y sentir un poco de lo que nuestros antepasados nos dejaron (mayas).”

“Conocer y admirar las pirámides para cargarme de energía”
“Para conocer otras culturas que surgieron en el pasado”
“Con el propósito de conocer más acerca de la naturaleza”
“Para conocer más las culturas y rituales pasados”
“cargarme de energías y llevar a cabo nuestras culturas y no dejar que se pierdan”

Cultura y naturaleza parecen estar en armonía en el pasado ancestral, en las culturas que no se habían contaminado por la modernidad, los antepasados prehispánicos. Resulta interesante el vínculo establecido con una tradición ancestral que no corresponde con el espacio local, y que el acceso al conocimiento sea “sentir”, es decir, una palabra con connotaciones estéticas o físicas que lleva a considerar como significativos los referentes provenientes de la experiencia sensible en estas prácticas. Lo que alude a una de las polaridades señaladas por Turner (1980), cuando se refiere a la polarización como propiedad de los símbolos rituales. Se trata de la presencia del *polo sensorial*.

- Búsqueda de comunión con un orden universal que incorpora lo humano y lo no humano en un orden “natural”. Es dable interpretar que estas configuraciones de sentido se deriven de un sentimiento de carencia o de “pérdida” frente a la cual, la vivencia cotidiana trata de resistir. En otros términos, la vivencia de sentirse fragmentado, aislado, desconectado, incide en este deseo de ritualizar la unión y un orden trascendente que supera el orden social establecido:

“Ser uno con el planeta y el universo”
“Para conectarme con Dios, con la naturaleza y la paz interior”
“Conectarme con la energía para un desarrollo espiritual”

Se manifiesta la concepción de un tiempo universal “energetizado” vinculado con un tiempo individual, particularizado “desenergetizado”, pero no parece haber conciencia, al menos en estas expresiones, de la necesidad de interactuar con otros en otro escenario, el de la vida cotidiana, para acceder a la construcción colectiva de una

experiencia *otra* del tiempo. La significación temporal posibilita la conexión con otros y con el medio ambiente y parece estar asociada con la forma ancestral de concebir “lo divino”, la naturaleza, lo universal y el individuo. Pero, ¿y la sociedad, y su base racional de organizar lo colectivo? Al parecer, hay una unificación de sentido entre divinidad, naturaleza, e individuo, pero a la par, parece manifestarse una escisión entre los individuos y la sociedad. Esto parece ser el síntoma de un proceso de exclusión/inclusión que caracteriza a la forma en que los sujetos transitan por el proceso de “individualización” (Elias, 2000).

A la luz del pensamiento de Durkheim (1993), para quien tiempo y espacio son categorías producto de la realidad social, representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, categorías de entendimiento que ciñen el pensamiento, dominan toda nuestra vida intelectual y corresponden a las propiedades más universales de las cosas, es factible pensar en la significación del 21 de marzo como inicio de la primavera y momento particular en que la “energía” de la naturaleza se condensa y adquiere un “poder especial”. Una representación colectiva del tiempo como portador y dador de una energía espiritual, una propiedad universal que aporta a la naturaleza un carácter sobrenatural. Pero también aparece un sujeto capaz, al menos por un momento, o más bien, a través de un ritual, de desafiar los mecanismos sociales que lo encierran en unas coordenadas estrechas. Al determinar su concepción de tiempo y su propia inscripción en él, los sujetos reducen la distancia entre el “individuo de jure” y el “individuo de facto”, fuente de desestabilidad que señala Bauman (2002)²².

²² Para Bauman existe una enorme brecha entre nuestra condición de individuos de jure y nuestras posibilidades de transformarnos en individuos de *facto* –o sea, de tomar el control de nuestro destino y hacer las elecciones que verdaderamente deseamos hacer–. Ser un “individuo de jure” significa no tener a quien echarle la culpa de la propia desdicha, tener que buscar las causas de nuestras derrotas en nuestra propia indolencia y molicie, y no buscar otro remedio que el de volver a intentarlo con más y más fuerza cada vez. Desviados del espacio social donde las contradicciones de la existencia individual son producidas de manera colectiva. Las personas se ven tentadas, naturalmente, a reducir la complejidad de su situación para hacer de las causas de sus desgracias algo inteligible y por ende tratable y remediable por medio de la acción. No existen “soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” que resulten efectivas, lo cual debe ser compensado con soluciones imaginarias. Sin embargo, todas las soluciones – imaginarias o auténticas- deben de ir a la par de la “individualización” de las tareas y las responsabilidades para que resulten viables y sensatas. Por lo tanto, hay demanda de percheros individuales en los que sujetos puedan colgar colectivamente, aunque no sea más que por un instante, sus miedos individuales. Una posibilidad desestimada en el pasado es hoy el escollo principal de la emancipación: la tarea de transformar la autonomía individual de *jure* en autonomía de *facto*.

5.1.2 Compartir la energía. Ritualidad y símbolos instrumentales

Martine Segalen señala otra dimensión de este desafío “ritual”. Esta autora nos explica cómo los ritos que organizan los tiempos sociales en su doble ritmo, son una ruptura con la rutina cotidiana. Las ceremonias ponen en movimiento al grupo que se reúne para celebrar. De lo cotidiano, de la concentración en uno mismo y en los fines materiales, pasamos a lo colectivo para que el “alma se regenere”. (Segalen, 2005: 20).

Ahora bien, el ritual entonces es también la ocasión para la apertura a otros y a la naturaleza, lo que difícilmente sucede en nuestro transcurrir diario por las ciudades. Ante la pregunta por su participación en diversas actividades se revela que la posibilidad de captar o entrar en contacto con esta energía, radica en la participación en algún tipo de ceremonia o rito de carácter simbólico, que en la mayoría de los casos conlleva implícita la interacción inmediata con otros, en aras de una experiencia colectiva, enmarcada en el “tiempo fuera” de la festividad. La energía no sólo es posible captarla, sino compartirla a través de ritos específicos con este propósito.

...“Nos pidieron ir de blanco, se supone que las mujeres deberían haber ido de falda porque era mejor, pero pues no. Lo de la falda, era para tener contacto más directo con la madre Tierra. El blanco es un color para recibir la energía, el negro la bloquea; el blanco permite la circulación, nadie puede meterse a tu aura ni emanar energía si se viste de negro, y el blanco es un circular de energía que puedes dar e irradiar luz.”²³

Así, las ceremonias simbólicas parecen tener el poder de dotar a los individuos de cierta energía revitalizante. Una cuestión que merece ser resaltada por su importancia, es que la energía cósmica que se pone en contacto en el equinoccio, se configura en el imaginario colectivo como lazo social. El cuerpo y la mente son entendidos como recipientes, vehículos y transmisores de la misma. En la medida en que el cuerpo es emblemático y vestido de blanco, podemos identificar en esta señal cierta ritualidad que transforma y vincula la identidad colectiva, en la vivencia del ritual:

“Recibir la primavera para poder llenar de energía nuestro cuerpo y poder transmitirla”

“Realizar una ceremonia de captación de energía y compartirla con los demás”

²³ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006

“Conocimiento de energía; cómo canalizarla y cómo recibirla”
“Oraciones, cantos, agradecimientos, compartir, convivir”
“Con mi grupo compartir en diferentes dinámicas”
“Participar en danza colectiva o social”

En la exploración de la estructura del ritual, a partir de lo experimentado por los cuestionados, destaca en primer lugar la diversidad en las prácticas ritualizadas que se llevaron a cabo sin embargo con el mismo propósito: el de cargarse de y compartir la energía:

“cadena de irradiación de amor”, “ritual de la runa de energetización”, “meditación por equinoccio”, “ritual de la energía y las semillas”, “danzas prehispánicas”, “recibimiento del sol”, “ceremonias de meditación”, “oraciones”, “adoraciones”, a la par de “actividades recreativas” [...no faltó quien refirió a “fumar mucho porro”].

En cuanto la eficacia o bondades atribuidas a estos ritos, los cuestionados manifestaron los siguientes beneficios que este ritual acarrearía:

“Renovación interior”, “sanación”, “limpieza” “purificación”, “regeneración”.

Ahora bien, ¿es que acaso estamos enfermos y sucios? Es necesario explorar las implicaciones de estas aseveraciones. Otra cuestión que viene a relacionarse con este estado “higiénico” es la alta coincidencia de los participantes al referir una noción del tiempo cíclico en sus expresiones. Éste es entendido como un retorno, una vuelta a los orígenes, un regreso a lo ancestral, lo que significa el regreso a un estado más sano, más limpio, más puro. Ésta es la creencia compartida sobre el advenimiento de un tiempo “especial”, sagrado y regenerador, inscrito en la naturaleza, una especie de *sacralidad natural* de la humanidad, que parece estar inactiva, dormida.

Venimos a Guachimontones en esta fecha especial a realizar una ceremonia de servicio al planeta y a la humanidad. Una ceremonia espiritual donde particularmente se pide por el despertar de la sacralidad de la humanidad que está inscrita en su ADN, para transformar la calidad de amor y servicio a los demás, a los humanos, al agua, a la tierra [...] tomar en cuenta el sol, despertar conciencia de amar a los elementos”.²⁴

²⁴ Entrevista personal con “A”. 21 de marzo de 2006

5.1.3 Testimonio de un observador²⁵

Asimismo, parece posible afirmar que en el ritual analizado existe una experiencia colectiva en la medida que: a) existen referentes comunes de la sacralización de esta fecha (21 de marzo), y; b) por el hecho de compartir un lugar entendido como centro ceremonial. De igual modo, es necesario advertir que esta construcción colectiva parece estar limitada a pequeños grupos, en la medida en que los rituales y las prácticas se llevan a cabo en colectivos de varios tamaños, que actúan de manera aislada y dispersa, y que incluso se manifiestan como si al interior de los mismos, se privilegia una forma individual de vivir la experiencia colectiva. De acuerdo al testimonio que nos comparte un observador externo, sobre lo que advirtió al ser testigo de uno de los rituales dispuestos en este escenario sobre las expresiones de los participantes.

Despertar de la conciencia universal y servicio al planeta

Es una ceremonia dirigida por un hombre de 46 años, quien afirma ser médico, con especialidad en mioterapia paravertebral, y tener tres diplomados: uno en kinesiología, otro en geografía emocional corporal, y un tercero, en clínica floral. Considera que todos tenemos una función o misión individual en el mundo y la de él consiste en “*curar, sanar*”. Y afirma: “la llevo acabo, todo lo que estudio y me preparo, es para el servicio a mis pacientes”.

Veamos qué se dice y cómo se significa la vivencia de algunos participantes. Recuperamos aquí lo que registró nuestro observador externo, con referencia a lo que los participantes “D”, “E”, “F” y “G” decían:

²⁵ En el curso de este trabajo de campo, un acompañante me auxilió registrando algunas imágenes en video. Dada su presencia en el lugar, tuvo ocasión de presenciar la narración de las experiencias individuales que los participantes en una aparente práctica de relajación. A pesar de no tener contemplado este tipo de registros como parte del diseño metodológico, su testimonio me pareció relevante para complementar mi trabajo, en la medida que rescata e interpreta expresiones de los propios individuos en torno a su vivencia de la experiencia, por lo que, a reserva de lo anterior, me pareció pertinente incluir esta referencia que resulta por demás interesante.

Según entendí y vi, consistía en estar acostados y relajados con los ojos cerrados sobre una de las plataformas de las pequeñas pirámides que circundan a la gran pirámide circular de los Guachimontones, recibiendo algunas pautas de relajación como guía de parte de su *gurú* o jefe de grupo, el cual duró cerca de 35 minutos bajo el sol de las nueve de la mañana. Para mí es curioso que la gente se reúna en grupos pequeños (12 gentes) en un día festivo, viajen 1 hora, escojan unas ruinas prehispánicas, pretendan utilizar la energía del sol para realizar un ritual en conjunto para luego compartir, como ellos mismos dijeron, su experiencia. Y ver que aún después de compartir el ritual, la experiencia fue totalmente distinta para cada uno de los miembros del grupo, tal vez por está razón compartir esa diferencia era lo importante en ese momento.

[...]Dentro del grupo estaba *una muchacha que parecía la más joven, andaría entre unos 22 años*. Era de cara bonita, esbelta y bien proporcionada y se desenvolvía con mucha confianza en sí misma. Parecía muy comprometida con sus experiencias dentro del grupo, aunque había un dejo de actuación al moverse pues todos la miraban como la hermana más chica, tal vez por esa razón quiso ser la primera en platicar su experiencia. Su percepción del ritual consistía en una especie de viaje astral con puertas de luz hacia otros mundos más tranquilos, mágicos y abundantes, utilizaba (mentalmente), la base de la pirámide como plataforma de despegue para atravesar el espacio; su cuerpo era capaz de levitar con la ayuda de una energía que la jalaba y a la cual era incapaz de resistir, era llevada por el espacio hasta un lugar encantado y sagrado donde todo era más natural y limpio, donde podía jugar, saltar y ser libre, no sentía presión alguna, ni frustraciones en aquel lugar, podía ser lo que quisiera con sólo pensarlo y era totalmente feliz. Dijo excitada, haber alcanzado una relajación corporal casi total. Los hombres del grupo la veían con asombro pero las mujeres la oían desenfadas como si estuvieran familiarizadas con sus frases y formas de hablar. Terminó su participación diciendo que su experiencia había sido de lo más gratificante.

El siguiente en hablar fue *un hombre de unos 47 años*, su forma de hablar y su apariencia daba confianza; era del tipo de gente que piensas que no tienen necesidad de mentir. Lo primero que dijo fue que al principio del ritual estaba muy preocupado por un hormiguero que estaba cerca y se empezó a imaginar que las hormigas irían a atacarlo, todo esto no le permitía la relajación que proponía el *gurú*, sufrió un momento de ansiedad y de angustia por no poder acomodarse en lo disparejo del suelo donde estaba acostado pero que con el pasar el tiempo logró relajarse y disfrutar de la calidez del sol, podía sentir el aire recorrer su cuerpo, se olvidó de las hormigas o más bien pensó que las hormigas también estaban realizando su propio ritual y que éste no era venir a atacarlo sino seguir con su labor diaria. Oía la voz del *gurú* como una canción de cuna tratando de arrullarlo y se dio cuenta de lo afortunado que era por haberse dado la oportunidad de estar allí en ese momento; agradeció al lugar, a los constructores de aquellas ruinas, a sus compañeros y a su maestro por la paz que sentía después del ritual. Entre más se relajaba su cuerpo iba perdiendo peso era como si se desinflara o se volviera líquido y comenzará a mezclarse con la tierra del lugar, sintió ser parte del adobe con que fueron construidas las pirámides, se sintió pues en comunión con las ruinas, los constructores y los habitantes ancestrales del lugar.

La tercera participante era *una mujer entre los 45 años*. Ella contó que primero sintió mucha tristeza y ganas de llorar pues sentía que su situación actual la tenía atrapada, por lo económico, lo anímico y por la falta de tiempo para realizar más seguido lo que en ese momento estaba viviendo. Dijo que después de un rato comenzó a disfrutar el ritual, se veía a sí misma en su vida diaria con una energía poco usual, era amable con la gente que estaba a su alrededor, sonreía por cualquier cosa, el cansancio

se disipaba y podía hacer cualquier cosa que se propusiera. Dijo que todos estos pensamientos la hacían sentir cada vez más relajada, tanto que por un instante, que no supo cuánto duró, dejó de oír la voz del guía y se sumió en un sueño de tal profundidad que olvidó parte del ritual, pero regresó justo cuando oía al *gurú* decir que era hora de dar gracias al lugar por las bendiciones recibidas. Dijo sentirse muy contenta por haber venido a participar.

El siguiente era *un tipo de unos 35 años*, llevaba huaraches y sombrero a la usanza campirana, pero al observarlo bien notabas su aire ciudadano. Comenzó diciendo que empezó a subir mentalmente paso a paso por cada uno de los peldaños de la pirámide central y que al llegar a lo más alto descubrió que eran treinta y tres escalones, el mismo número de vértebras de la columna de un hombre; dijo que para él era un número mágico, imaginó la pirámide como el hombre conectado al cosmos con cada uno de sus sentidos bien despiertos para poder leer los mensajes del universo, dijo que el hombre era como el puente entre la tierra y el universo y que por lo mismo la tarea del hombre consistía en salvar a la tierra de todos los males que le aquejan, dijo también que se sintió decepcionado al abrir los ojos y descubrir que no eran 33 escalones de la pirámide sino 17, lo cual rápidamente relacionó con una numerología cósmica que fue difícil de entender pero que para él tenía un sentido suficiente para aliviar su frustración. Dio una explicación de cómo por medio de los números veía desde la pirámide, cómo los planetas se alineaban para beneficio de la humanidad creando torrentes de energía que podían ser utilizados para tener mejores cosechas, disminuir el hambre en la tierra, disipar la contaminación de las ciudades, evitar sequías y catástrofes naturales, etc.

[...]Todos los presentes nos quedamos con un dejo de incredulidad silenciosa pero nadie se animó a cuestionar sus aseveraciones. Estos integrantes fueron los que llamaron más mi atención, los demás se limitaban a decir lo bien que se sentían o lo bueno de la relajación dentro del ritual o simplemente a agradecer por haber sido invitados.”

En primer lugar, llama la atención la lectura que el testigo hace acerca de que lo más importante en ese momento parecía ser el poder compartir la experiencia, actividad que incorpora a esta práctica de relajación –lo cual ya implica abrir un tiempo de otro orden–, un espacio de comunicación para expresar y afirmar la propia individualidad.

Por otra parte, en las narraciones de los participantes registradas por este testigo, es posible vislumbrar algunas singularidades de las vivencias que aluden tanto a problemáticas y preocupaciones cotidianas, como a valores y características inscritas en los imaginarios de “otros mundos”, es decir señalan hacia dónde dirigen sus temores y esperanzas. A continuación destaco algunas expresiones en estos sentidos:

[...]hacia otros mundos más tranquilos, mágicos y abundantes [...] un lugar encantado y sagrado donde todo era más natural y limpio, donde podía jugar, saltar y

ser libre, no sentía presión alguna, ni frustraciones, en aquel lugar podía ser lo que quisiera con sólo pensarlo y era totalmente feliz”. (PARTICIPANTE D)

[...]tristeza y ganas de llorar pues sentía que su situación actual la tenía atrapada, por lo económico, lo anímico y por la falta de tiempo para realizar más seguido lo que en ese momento estaba viviendo, después de un rato comenzó a disfrutar el ritual, se veía a sí misma en su vida diaria con una energía poco usual, era amable con la gente que estaba a su alrededor, sonreía por cualquier cosa, el cansancio se disipaba y podía hacer cualquier cosa que se propusiera[...]. (PARTICIPANTE F)

[...] veía cómo los planetas se alineaban para beneficio de la humanidad creando torrentes de energía que podían ser utilizados para tener mejores cosechas, disminuir el hambre en la tierra, disipar la contaminación de las ciudades, evitar sequías y catástrofes naturales etc. [...] (PARTICIPANTE G)

[...] oía la voz del *gurú* como una canción de cuna tratando de arrullarlo y se dio cuenta de lo afortunado que era por haberse dado la oportunidad de estar allí en ese momento, agradeció al lugar, a los constructores de aquellas ruinas, a sus compañeros y a su maestro por la paz que sentía después del ritual. [...] (PARTICIPANTE E)

5.1.4 Polarización de sentido

A partir de las expresiones referidas hasta el momento y de algunas que citaremos en este apartado, podemos dar cuenta de la tercera propiedad de los símbolos rituales dominantes señalada por Turner (1980). Se trata de la *polarización de sentido*. Es decir, de la presencia de un polo *ideológico* en el que se revelan los componentes de los órdenes moral y social de nuestra sociedad; y uno *sensorial* donde se concentran significados que provocan deseos y sentimientos. Veamos otro ejemplo narrado a través de la entrevista con la Participante B, que nos permitirá constatar la polarización de significaciones que suceden durante esta celebración.

Meditación occidentalista:

[...] Éramos como 150 más o menos, hubo gente que sí faltó, pero esos 150 éramos de meditación I, meditación II y meditación III. Yo estoy en la I. Cuando llegamos nos fuimos al grupito para ubicarnos todos los que éramos del curso y a nuestra guía (la que está impartiendo el curso). [...]

[...] Nos pusimos en una de las pirámides, una que está en forma de círculo en medio de otras cuatro pequeñas, lo que hizo fue estructuras en niveles, por ejemplo la primera estructura la componían los hijos de los que iban a la meditación, armaron un círculo los niños primero, alrededor de los niños estábamos los de meditación I, abajo

en el otro nivel los de meditación II y hasta abajo los de meditación III. Todos estábamos sentados. Ya cuando iban a ser las 12, R. empezó a guiarnos, nos hizo poner de pie y poner las manos hacia el norte, entonando un tipo de mantra, como “ommmmm”, nos volteábamos al sur y otro mantra, luego al oeste... se me olvidó algo: antes de que empezara el ritual, en medio de todos los morritos pusieron una pelota que simulaba el mundo como el globo terráqueo, entonces agarraron a un niño que tenía una tinajita y todos los que trajeran agua le depositaran un poco, porque significaba como el compartir algo de lo que teníamos de agua para el mundo, entonces cada quien depositó un chorrillo de agua y al final se lo tomó el niño. Creo que le vertió un poco al globo terráqueo. Después de eso, prendieron incienso, estaban tocando caracoles, había seis guías y cada uno tenía un caracol, después siguió lo del norte, del sur. [...]

[...]Fue algo bien cura, porque cuando elevaba los brazos, sí sentía una energía que te corría por todo el cuerpo, pero lo sentí más cuando hicimos el ritual para la madre Tierra, pusimos las manos apuntando hacia la madre Tierra y sí sentí una energía pero más cabrona, de abajo para arriba, de todos lados hacia todos lados, se me puso la piel chinita, se me hizo un nudo en la garganta y se me salieron dos que tres lagrimillas, yo creo que era de tanta energía que había allí que se percibía, como que te conmueve y haces eso. [...]²⁶

Puede advertirse así la trayectoria fluida que existe entre la experiencia sensorial y la interpretación ideológica, como una de las condiciones para que pueda sucederse una experiencia colectiva a partir de vivencias individuales diversas. Lo anterior coincide con la advertencia que hace Segalen, para quien la emoción colectiva sólo puede surgir si todo el mundo se reconoce en los gestos y símbolos manipulados. Así se explica la función de duplicación, de repetición de las manifestaciones que establecen, a fuerza de experiencia, un marco cognitivo colectivo. Para que los gestos, los intermediarios materiales se conviertan en metáforas, deben ser objeto de un consenso. Sin participación simbólica colectiva no hay rito, requiere referencias colectivas con las que unos y otros se puedan identificar. (2005: 113).

Tal parece que, a través de sus imaginarios, los participantes encuentran en estas actividades, espacios de una comunión colectiva de la que se carece en los espacios habituales la vida cotidiana. En estos ritos se vuelve a poner en escena al cuerpo, a darle un uso que aparentemente ya no tiene en la vida laboral urbana, inscrita entre la máquina, el coche, el teléfono y la computadora. El cuerpo recobra su lugar como herramienta sensorial.

²⁶ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006

[...] es una manera de escaparse del presente para sentir la realidad de otra manera [...]²⁷

5.1.5 Formas de conocimiento alternativas

A partir de lo manifestado en cuestionarios y entrevistas intento dar cuenta, en este apartado, de las referencias a formas y prácticas de conocimiento alternativo con que los participantes dicen que tienen contacto y que nutren y dotan de marcos de significación a muchos de los elementos y referentes que se integran a los rituales. En las respuestas a los cuestionarios y en algunas de las entrevistas, aparecen mencionadas las siguientes:

Numerología, astrología, tarot, *gnosis*, meditación zen, sistema pneuma, yoga, reiki, auto conocimiento, autoobservación, oración, musicoterapia, aromaterapia, el poder de la mente, esoterismo, 7 ritmos, limpiezas, manejo de energía, manejo de emociones, Tai Chi Chuan, apertura del tercer ojo, kinesiología, geografía emocional corporal, clínica floral, metamórfica, flores de Bach, masajes, entre otras. [...]

Lo que destaca es la diversidad de referentes, sin embargo no faltó quien englobó sus conocimientos para contestar: “todas”.

A partir de los objetivos manifestados como sustento de la participación en estas prácticas se revela una aparente condición de desconocimiento de sí mismos y la necesidad de nuevos referentes para tomar conciencia de

[...] “debilidades y defectos”, “del poder de la mente”, para “practicar virtudes”, “cambiar la autoestima” “ser mejor persona” “sentirse bien consigo mismos”, “manejar sus emociones”, “que el ‘Ser’ sea feliz”.

En general, sus formulaciones manifiestan la noción del individuo como un “ser interior”, desvinculado, con el que aparentemente se ha perdido contacto y al que se pretende regresar, ampliando el “nivel de conciencia” a fin de “autorealizarse”. Un “yo interior” conducto de una “energía” que puede estar “bloqueada” por “experiencias

²⁷ Recuperado de los cuestionarios en torno al sentido de sus prácticas rituales.

pasadas o por condiciones de vida en el presente”, o simplemente estar lleno de “porquería”.

Se apela a la espiritualidad como medio para equilibrar la vivencia de una condición de desarmonía física y mental, signada por el estrés y el desequilibrio. Así como a la necesidad de abrir un espacio que incorpore un tiempo propio, que no dependa de nadie más, en el que el individuo pueda relajarse. Un lugar donde este ser individual se sienta protegido.

[...] “Buscamos conocernos a nosotros mismos, tanto debilidades como defectos, también practicar las virtudes y así vibrar más en armonía tanto físicamente y en espíritu. [...]

[...] “De todas he recibido información y herramientas para conocerme mejor y ser mejor persona.[...]

[...] “Enseña a contactar con el ser interior, ampliando el nivel de conciencia. [...]

[...] Te enseñan a trabajar y limpiar tus chakras de los diferentes bloqueos que puedes tener desde que naces, desde que estás en el vientre de tu madre, desde que te procrean. [...]

[...] “Es una práctica que ayuda a la autorrealización. [...]

[...] Una forma de desestresarte, cambiar tu autoestima, sentirte bien contigo misma”

[...] El medio que he encontrado para sacar de mi cuerpo toda la porquería (física y emocionalmente). [...]

[...] son ejercicios que permiten lograr el equilibrio de cuerpo y mente apoyados por la espiritualidad. [...]

[...] Voy a la (*sic*) yoga porque es un tiempo para mí, para estar conmigo misma, para escucharme a mí misma. [...]

[...] Relajamiento, ayuda a relajarte. [...]

[...] El manejo de lo poderoso que puede ser la mente. [...]

[...] Se trata de manejar la energía, de mantener el cuerpo en movimiento continuo durante *40 minutos* con emociones distintas. [...]

[...] Para protección propia, para sentirme un poco más segura, aprender a no juzgar, cada quien trae su rollo, punto y aparte, el dejar actuar a los demás y el dejarte actuar a ti, limpiar tu aura, limpiar tus chakras, cómo manejar la energía. A tomar en cuenta aspectos que a veces pasas desapercibidos pero que son bien importantes. [...]

Atmósfera terapéutica

A partir de las interpretaciones ofrecidas por los participantes, podemos dar cuenta de una variedad de referentes que conforman lo que podríamos llamar una “atmósfera terapéutica”; la configuración de un “tiempo-espacio” alternativo para la regeneración del cuerpo y la ampliación de la conciencia que aparece como rasgo distintivo de la una espiritualidad o religiosidad que se configura a partir de la hibridación de elementos provenientes de tradiciones y saberes heterogéneos. Una variedad de prácticas que toma prestados elementos de religiones y culturas ancestrales (orientales, prehispánicas y cristianas) y los combina con retazos de tradiciones gnósticas, mágicas, influenciados por grupos de orientación psicoterapéutica o de desarrollo del potencial humano, mezclados con grupos indígenas. Se trata de la confluencia simultánea de una amplia gama de conocimientos alternativos que buscan proporcionar a sus seguidores caminos o experiencias sagradas y trascendentes a partir de las cuales significar su vida cotidiana, su lugar y función en el mundo y desde ahí incidir en su capacidad de controlar su propia vida.

Este tipo de fenómenos de sincretismo que unifica imaginarios religiosos globales y que cobra nuevos sentidos en el contacto con tradiciones y creencias locales, ha sido denominado como cultura *New Age* por parte de algunos estudiosos que afirman que se manifiesta como un rasgo de la religiosidad contemporánea en los tiempos de la globalización y el consumo, mientras que también hay para quien significa un movimiento de globalización alternativo, de acuerdo con lo que sugieren Berger y Huntington (2002):

También existe el fenómeno cada vez más significativo de las *Globalizaciones alternativas*, es decir, de los movimientos culturales de alcance global que tienen su origen fuera del mundo occidental, pero que ejercen un impacto efectivo en él, [...] Posiblemente, la influencia más importante en occidente que procede de Asia no es la transmitida por los movimientos religiosos organizados sino la que llega en forma de la llamada cultura “New Age”. Ésta ha afectado a millones de personas en Europa y América, tanto en el plano de las creencias (la reencarnación, el *karma*, las conexiones místicas entre el individuo y el conjunto de la naturaleza) como en el de la conducta (la meditación, el yoga, el *shiatsu* y otras formas de masaje terapéutico, el tai-chi y las artes marciales y en general el uso de tradiciones médicas alternativas de procedencia india y china. (Berger y Huntington (2002: 25- 27)

Como sea que se mire, este fenómeno de sincretismo religioso tiene un carácter no institucionalizado, cuya lógica de funcionamiento resulta de una suerte de operaciones basadas más en el consumo individualizado, que en contenidos y estructuras de sentido precisas. Se trata de nuevas formas de resignificar, usar y practicar la religiosidad, que por la heterogeneidad de referentes resultan difíciles de precisar. Algunos estudios revelan que estas prácticas están asociadas al consumo de mercancías de bienes y servicios relacionados con la salud, la música, la nutrición, la literatura esotérica y de autosuperación, los productos ecológicos y de medicina alternativa. "Una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad" (Mardones 1994: 162), citado por De la Torre y Mora (2001: 117)²⁸.

Quienes han estudiado este fenómeno en nuestro contexto local afirman que el eclecticismo y el sincretismo eran anteriores al fenómeno *New Age*, y han formado parte esencial de la religiosidad popular que combina elementos propios del catolicismo con otros de las culturas autóctonas o indígenas. Subrayan que, a pesar de que éste no es un fenómeno meramente individual, al tener un carácter fluctuante, difuso y dinámico, se plantea la dificultad de acceder a su estudio y comprensión. Afirman que una alternativa planteada por los distintos investigadores, es que la coherencia de estos conglomerados de creencias sólo se puede encontrar a nivel del individuo. Éste es el lugar donde la diversidad cultural adquiere estatuto de unidad y coherencia funcional. Es ahí, en el nivel de la conciencia y la experiencia individual, donde se teje la identidad de identidades. Es en las situaciones particulares donde podemos percibir que las prácticas adquieren un nuevo significado que relativiza las contradicciones formales. De la Torre y Mora (2001), apuntan que este fenómeno pasa por distintas manifestaciones:

²⁸ Las reflexiones y datos que presentan en este trabajo, se basan en un estudio sobre la oferta neoesotérica en la ciudad de Guadalajara, iniciado en 1999. De este trabajo se retomarán algunos elementos que servirán como contextos de significación para abordar el tercer modo de interpretación en el siguiente apartado de esta tesis. Guadalajara es la segunda ciudad del país en volumen poblacional, en donde viven alrededor de cuatro millones de habitantes. Está ubicada en el centro occidente de México, en una región que se caracteriza por su población mestiza, en contraste con las regiones del centro y sur del país, que concentran la población indígena. En esta región el catolicismo ha sido fermento de movilizaciones populares, como fue el caso de los combatientes cristeros (1926-1929). En la actualidad su cultura local está formada tanto por su expresión mestiza y sincrética del catolicismo popular, en fusión con cosmovisiones indígenas.

[...] a) las mediaciones de la mercantilización de bienes simbólicos, por medio de la comunicación masiva y del consumo especializado; b) las nuevas ofertas de servicios de salud y cuidado del cuerpo, adivinación, meditación y superación personal; c) la formación de nuevas identidades y comunidades afectivas, que se gestan ya sea como movimientos religiosos, o alrededor de gurús locales e internacionales, y que constituyen vías novedosas para experimentar la relación con lo trascendente y lo sagrado, y d) por la revitalización y revalorización de las tradiciones populares e indígenas, de sus rituales y sus conocimientos. (De la Torre y Mora 2001:119)

Desde aquí, es posible distinguir tres modos en que los cambios en nuestra cultura producidos por la globalización se vinculan a la religiosidad: a) el dinamismo simbólico de tradiciones ancestrales desanclados de su lugar de origen, proveen referentes de sentido para generar distintas prácticas colectivas que posibilitan reapropiaciones localizadas; b) la multiplicación y diversificación de referentes proveen una enorme gama de alternativas y posibilidades de elección, condición que revela la intensificación del individualismo como lógica de consumo de las prácticas y, a la par, una proliferación de mensajes que no necesariamente promueven creencias compartidas; c) una tercera transformación se debe a los cambios en la organización y la vivencia del tiempo y el espacio introducidos por la globalización, que proveen de referentes provenientes de la experiencia del tiempo presente. En este escenario es posible pensar que las características de esta configuración abren un espacio propicio para leer los acontecimientos a partir de su condición de coincidencia o sincronía, como categorías de espaciotiempo que exceden las determinaciones personales y grupales, lo cual lleva implícita una lectura de “aquello que nos excede” que pueden estar incidiendo fuertemente en la toma de decisiones o configurarse como disposiciones para la acción bajo una racionalidad mágica.

Por otra parte, la significación particular de un código temporal, del hecho de que una “energía” particular configure la identidad de cada día (caso de los horóscopos o la resignificación de diversos calendarios), y que exista un correlato de esta significación vinculada a la identidad de grupos e individuos, aporta un esquema de socialidad que configura las relaciones y funciones sociales de maneras determinadas.

Así, de este segundo modo de interpretación, que se interesa por elucidar los significados atribuidos por los propios practicantes del ritual a su participación en él y a

su sentido, se destaca nuevamente la fragmentación. Los sentidos son particulares a individuos, que forman grupos por afinidad, más que por coherencia interna, pero que a la vez, la polarización de sentido que se lleva a cabo durante el ritual, hace que lo ideológico se torne en un factor común: lo sensorial. Esta explicación es similar a la que Maffesoli (1990) explicita para explicar que la estética es el verdadero cemento de nuestras sociedades.

En efecto, las apreciaciones de los asistentes permiten afirmar que existe una atomización de sentido; la fragmentación es una característica general de la celebración colectiva. Puede entenderse de manera dual, como una ruptura social que impide que los individuos actúen de manera simultánea en ciertas prácticas, o que tengan los mismos referentes para signar esta carga de energía por la que abogan, y a la vez, como una forma de condensación de sentido colectivo armonizado a través de los sentimientos.

Por otra parte, debemos señalar que parece haber cuatro elementos comunes en la diversidad de significados en el polo “ideológico”, que pudieran entenderse como construcciones colectivas previas:

- La creencia en un mundo energético, espiritual, manipulable;
- la experiencia individual como forma de legitimación;
- la utopía de integración universal, y
- el advenimiento de una nueva era en el planeta, de un cambio, un despertar de la conciencia, algo para lo que hay que estar preparados.

Veamos cómo lo expresa uno de los participantes:

Nos dijo [la *gurú*] que nos uniéramos, porque hay cambios espirituales; nos habló de una nueva era en que el ser humano se está abriendo a otro tipo de prácticas espirituales, llámese yoga, o todo lo que tiene que ver con energía, porque están sintiendo esa necesidad del ser de nutrirse de cosas más allá, fuera de la religión o de cosas ya establecidas, entonces sería como una corriente alternativa a lo que está empezando, es totalmente energético, espiritual.²⁹

²⁹ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006

Por otra parte, cabe destacar que los cuatro elementos mencionados como característicos de la construcción colectiva arriba referida, coinciden con algunas interpretaciones de referentes ancestrales presentes en la cosmovisión maya, del modo de ver de los mayas:

[...] en su centro está la experiencia de un mundo mágico y espiritual. Un mundo en el cual los antepasados afectan el destino de los vivos, donde los seres humanos pueden transformarse [...], donde el rito convierte el espacio y los objetos en poderosos portadores de energía. Es un mundo vivo en todas sus partes. (Freidel, *et al*, 1993: 10)

Esta circunstancia no puede ser casual, si convenimos en que existe todo un proceso de regreso a lo ancestral, como manera de efectuar ritos de comunión. Conviene entonces profundizar en lo que esta cosmovisión maya nos ofrece para comprender el sentido de estos rituales.

Tiempo Maya

Los mayas no sólo medían la duración del año, sino también contabilizaban las llamadas eras cósmicas. Algunos se interesan en el tema por su relación con la naturaleza. (Carrillo: 26 *Gaceta Universitaria*, 20 de marzo de 2006)

En la víspera del 21 de marzo de 2006, *La Gaceta universitaria*, uno de los órganos de difusión de la universidad de Guadalajara, publicó, en su sección “Pasaje cultural”, un reportaje titulado “Cuando el tiempo se pone maya”. De este texto tomaremos algunos elementos que nos permitirán reconocer algunas interpretaciones asociadas con las prácticas culturales que desde el hoy, se inscriben en la lógica de los calendarios mayas, dando lugar a diferentes interpretaciones y al surgimiento grupos que estudian el alcance y significado de las predicciones inscritas en los calendarios mayas.

Los mayas fueron quienes mejor midieron el tiempo. El cómputo sistemático, laborioso y metódico que lograron de los movimientos de los astros, les sirvió para crear efemérides precisas y complejos calendarios. La necesidad de seguir patrones de vida regidos por un tiempo exacto, los inspiró para crear varias cuentas calendáricas: las de 260 y 365 días son de las más importantes. [...] esta proeza matemática y

astronómica, para la cual sólo utilizaron sencillos instrumentos, les permitió predecir fenómenos como el anunciado para el solsticio de invierno del año 2012, que será el fin de su cuenta corta y de su cuenta larga [...] Ambos calendarios coincidían en ciertas fechas. En este caso, el solsticio de invierno de 2012 marca un nuevo inicio, el último que los mayas calcularon. Hay que entender que sus calendarios son eminentemente cíclicos, por lo que sorprende el nivel de precisión alcanzado. Pudieron graficar y contar con efemérides científicas calculadas hace más de 1500 años. Señala el físico Derruti Jesús de Alba Martínez, adscrito al Instituto de Astronomía y Meteorología de la Universidad de Guadalajara. (Carrillo: 26. Citado en *Gaceta Universitaria*, 20 de marzo de 2006:28)

Ante la cercanía del 2012, han surgido diferentes interpretaciones y grupos que estudian lo que pudiera ocurrir entonces. Para algunos las predicciones mayas no representan ningún cambio relevante, pero para otros es el anuncio de una nueva etapa para la humanidad.

Entre las diferentes interpretaciones que han surgido, llama la atención por su amplia difusión, un movimiento cultural conocido como “ el tiempo maya”, que se ha conformado – más o menos- en torno a la interpretación de José Argüelles, conocido como “divulgador” del los calendarios mayas. Argüelles asegura que vivimos un tiempo de preparación para el advenimiento de una nueva humanidad que apostará por una mayor conciencia, una auténtica hermandad planetaria:

Vivimos un tiempo muy emocionante. Siempre hemos estado en la noche. Nunca hemos visto el amanecer de la galaxia, porque esto ocurre cada 525 mil años. [...] Argüelles asegura que van a suceder cosas extraordinarias, como la creación de la noosfera: la mente colectiva del planeta que aportará lo necesario para la evolución de la conciencia de la especie y en la que el hombre vivirá sin afanes ni ataduras materiales. (Carrillo: 29. *Gaceta Universitaria*, 20 de marzo de 2006)

Este movimiento cultural se ha caracterizado tanto por su propuesta social como por la producción, la circulación y el consumo de bienes simbólicos que incluyen creencias trascendentales que animan al sincretismo entre lo global y la cosmovisión maya. Lo que ocurre particularmente a través de la apropiación y resignificación de sus calendarios. Se trata de un movimiento que provee nuevos imaginarios trascendentes globalizados que se construyen como puentes de resistencia de las culturas locales. Una forma de poner en contacto realidades distantes que se cruzan en los nuevos

tiempos de la globalización y con los espacios locales de la vida cotidiana. Se trata de una propuesta de hermandad apoyada por grupos de diversa índole: naturalistas, artísticos, ecologistas, astrológicos etc., que tienen sus plataformas en tanto en México como en otros países.

Como un movimiento social de resistencia, su proyecto responde críticamente a la construcción social del tiempo dominante, instituido hegemónicamente como principal vector del orden social; su discurso se manifiesta en contra de la institución del calendario gregoriano y los actuales ritmos de vida que califica como “antinaturales”. Su proyecto atiende a una construcción social del tiempo “distinta”, aspira tanto a la institucionalización del “calendario maya” como a la apropiación subjetiva del mismo. Define el tiempo como “arte” y “energía”. Como instrumento de divulgación, posee un elaborado código que remite a una significación del tiempo que conlleva la propuesta de una nueva “socialidad”. Su estrategia de visibilidad y posicionamiento, atiende a la conformación de comunidades en red, haciendo uso de Internet, a la difusión de materiales diversos (agendas, calendarios, cursos) y a la apropiación subjetiva del “nuevo calendario”.

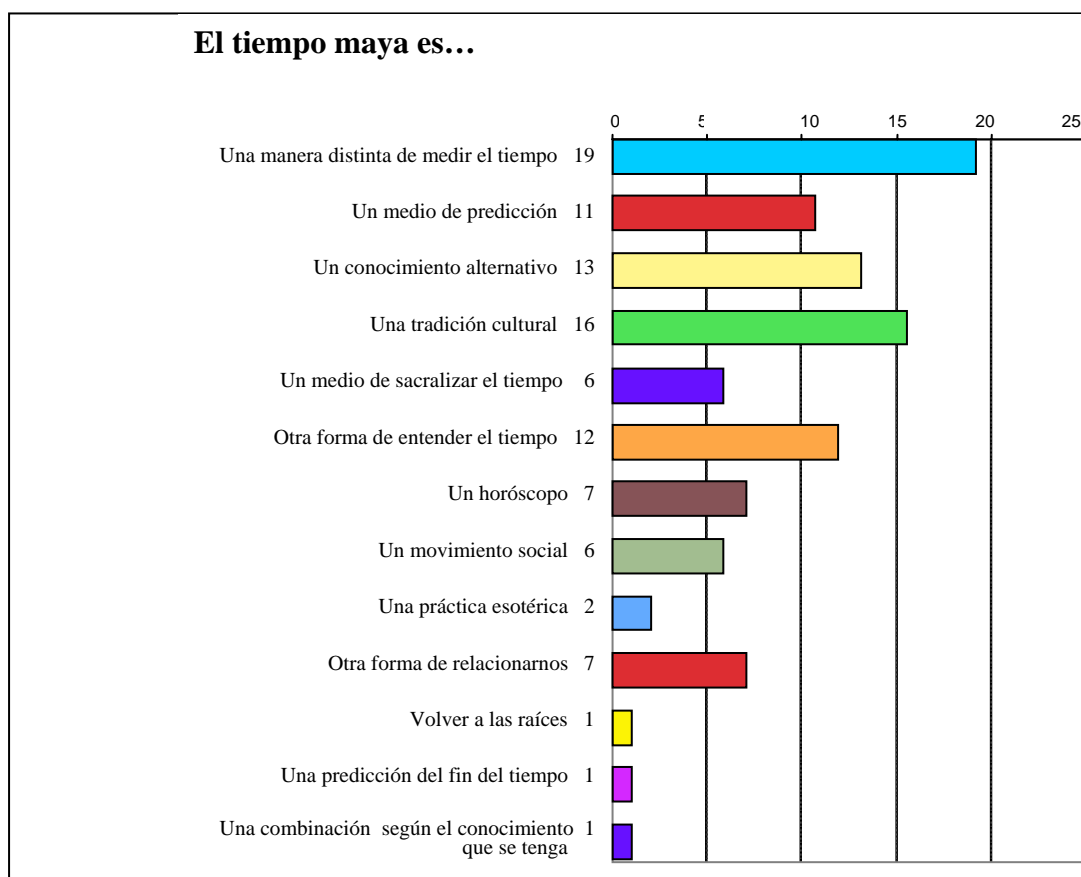
Esta cosmovisión no es ajena a lo que los participantes del ritual analizado reportan. En el sondeo realizado en Guachimontones, encontramos que 26 de 33 (76%) de los cuestionados, reconocen haber tenido contacto con el “tiempo maya”, el 19 % (6 cuestionados) dicen que no y uno más no contestó. El entrevistado “A” nos comparte su experiencia en entrevista:

He oído hablar del tiempo maya en los diversos cursos que he tomado a través de 20 años atrás. Son estudios astronómicos que ellos llegaron a desarrollar con una alta tecnología, a través de sus interconexiones extrajeron estos conocimientos de los ciclos y ahora a nosotros nos suena como maneras adivinatorias, pero no, todo es científico, todo es matemático, ahí existen tantas cosas. [...] Se supone que el gregoriano nos ha dañado, no es congruente con nuestros ritmos, con los biorritmos, no es congruente con nada, de hecho se supone que fue impuesto para manejar masas, para manipular masas con fines egoístas. Y el maya sí tiene congruencia con todo, hablo de ciclos naturales y todo.³⁰

³⁰ Entrevista personal con “A”. 21 de marzo de 2006

En otra de las preguntas me propuse explorar algunas de las configuraciones de sentido vinculadas con la noción del tiempo maya, (véase Gráfica N° 2), y de acuerdo con lo que los encuestados respondieron al completar el enunciado propuesto en el cuestionario³¹, la clave de lectura del conjunto de las respuestas obtenidas, coincide con lo expresado por uno de los encuestados: “depende de cuánto conocimiento tengas”³².

GRÁFICA N° 2
EL TIEMPO MAYA



Fuente: Investigación empírica de la autora. Marzo de 2006.

De la diversidad de configuraciones de sentido en relación a este referente, es posible entender que la polarización de sentido de lo ideológico a lo sensorial confirma que lo colectivo está conformado por múltiples individualidades. Tal como lo señaló Elias

³¹ El enunciado para ser completado por el encuestado decía: “El tiempo maya es...”.

(1989), el ajuste entre lo que el sujeto ve y lo que la sociedad dice está determinado diferencialmente por su conocimiento, es decir por su paso a través del universo simbólico que posibilita su entendimiento.

Es importante destacar que esta circunstancia tiene efecto en las formas de socialización en las sociedades contemporáneas. Lo anterior se confirma en la exploración sobre las formas en que los encuestados se habían interesado en el conocimiento sobre el calendario maya. Al preguntarles sobre esta cuestión, la mayoría hizo referencia a procedimientos de búsqueda personal y hallazgos en libros y páginas de Internet. Otros más hicieron referencia a informaciones y “*tips*” que obtuvieron cuando, al integrarse a prácticas de salud, relajación y similares, se encontraron con alguien que hizo la referencia y lo demás quedó sujeto a sus propias búsquedas y contactos. Adicionalmente, cuando les preguntamos por “con quiénes compartían esos conocimientos”, la respuesta más frecuente hizo referencia a los círculos inmediatos y cercanos (familiares y amigos, aunque también mencionaron a compañeros de trabajo o grupos de conocimientos y prácticas alternativas a los que pertenecían).

Para Elias (1989: 87-92) los conceptos tales como “año”, “mes” u “hora”, representan la estructura temporal de los acontecimientos como tales, pero excluyen de su significado a los hombres, sintetizadores que ven ante sí el acontecimiento y su estructura temporal, mientras que los conceptos de “presente”, “pasado” y “futuro” se utilizan con frecuencia y su significado toma en cuenta la capacidad humana de sintetizar y de ver en conjunto lo que sucede y lo que sucederá en tiempos diversos. Afirma que la función y significado de estos conceptos no están bien entendidos, porque se descuida poner de relieve de un modo claro e inequívoco esta diferencia. El enigma que “presente”, “pasado” y “futuro” presentan en nuestra inteligencia, se basa ante todo en su subordinación fluctuante a la estructura temporal del acontecimiento mismo. En el capítulo posterior, veremos cómo se manifiesta este enigma en los sujetos practicantes de nuestro ritual de Guachimontones.

CAPÍTULO VI

CONTEXTOS SIGNIFICATIVOS

6.1 Tercer modo de interpretación

En este punto, es necesario considerar una advertencia: de acuerdo a Turner (1980), al hablar del simbolismo en el contexto ritual, los informantes, participantes en el ritual, tienden a subrayar ciertos aspectos que les aportan una experiencia de cohesión y armonía. Sin embargo, si se desarrolla el tercer modo de interpretación que este autor propone, que corresponde el análisis contextual, las exégesis de los informantes pueden contradecirse con las interpretaciones que ellos mismos realizan en otros contextos de interacción con este mismo símbolo, por fuera del ritual y dentro de su mundo social y sus prácticas de vida cotidiana.

Por lo tanto, debe decirse que la transpolación de la interpretación no puede adquirir un nivel amplio de generalización. Más aún, no sería ni posible ni deseable: una generalización de los significados producidos en el contexto ritual a un contexto diferente, supondría una concepción monolítica de la subjetividad humana y del significado social, que se produce siempre en contextos determinados social e históricamente. Pero en contraste, debe decirse que el análisis del significado producido en ámbitos rituales es un analizador potente de la dinámica social en general.

Como ha podido mostrarse, la práctica analizada revela una revitalización de formas rituales sincréticas de variados tipos, y a la par, un renacer de identidades étnicas o ancestrales confrontado o atravesado por el flujo del turismo. Esta configuración me lleva a concluir que cada época y lugar tiene los ritos que son posibles en un horizonte de significado social históricamente construido. Me refiero a

las cualidades de los ritos que Martine Segalen (2005:) señalaba: su *flexibilidad*, su capacidad para la *polisemia* y para adaptarse al cambio social.

Así mirado, la centralidad de la renovación del rito en sus relaciones con el pensamiento sincrético, mágico, religioso, universal, cosmogónico, parecen ser el fruto de situaciones específicas, que comportan imaginarios sociales y formas de socialidad específicas, y que en esta práctica se configuran como una compuerta a las fuerzas inconscientes que rigen las acciones de los individuos. Pareciera que el carácter distintivo de esta práctica ritual no está en la constitución interna de las acciones, las palabras y las creencias sino en su significado externo, es decir en sus relaciones con el conjunto del medio cultural en el que suceden, donde la vida colectiva parece estar devastada en el ámbito cotidiano o por lo menos en declive.

Tanto en las prácticas rituales observadas como en lo que los participantes interpretan y significan sobre ellas, existe un eje articulador que parece ser el desarrollo espiritual individual, cuyo objetivo apunta hacia la transformación de cada persona a través de múltiples técnicas psicocorporales y esotéricas. Lo anterior sucede a la par de una conformación de grupalidades que, pese a su heterogeneidad y sincretismo, permite articular una lógica de colectividad, donde la validez de las creencias está signada por lo experimental y legitimada por la experiencia, por la forma en que cada individuo experimenta su relación con lo sagrado.

También se revela un rechazo del control institucional de las creencias, de lo ortodoxo, de la verdad única, vinculada a una postura –que por lo menos en el discurso– apunta a la conformación de una socialidad más tolerante y abierta. Esta disposición se funda en una ética de solidaridad y armonía, por la preocupación por las condiciones ambientales, una ética de cuidado a la naturaleza, y el retorno a un ordenamiento temporal con base en referentes naturales y ciclos vitales. Parece una refundación de lo humano, sobre bases menos racionales y científicas, menos orientada a la búsqueda de una verdad que predomine, sino por un entendimiento de verdades diversas.

Se manifiestan asimismo nuevas vías de experimentación de lo sagrado, que apuntan a la construcción de otro mundo, pero no es un mundo fuera de este; no se trata de sacrificarse para irse al cielo, sino que buscan propiciar una transformación del aquí y el ahora, a través de la propia experiencia y del control de la propia vida. Las promesas –de progreso, de desarrollo, de prosperidad- no tienen lugar en un futuro que no existe sin una refundación del presente.

Pareciera que la actual forma de vida que impone el sometimiento a ritmos acelerados y fragmentados hace que nuestras referencias del tiempo “natural” estén asociadas por una parte a modos de vida del pasado y por otra, se convierten en una posibilidad de futuro, el cual está amenazado. El tiempo natural, parece ser la posibilidad de este reencuentro con uno mismo. Una revaloración de la universalidad de la naturaleza, y de sus ritmos como referentes, cuya presencia resulta ineludible por más que se intente. Retornar a la aceptación de estos ritmos naturales, se ve como una posibilidad de reencontrar la armonía no sólo con el cosmos, sino con las demandas que nos hacemos unos a otros.

La incorporación de un tiempo “otro” que no dependa de imposiciones de otros individuos o grupos o instituciones, más apegado a ritmos personalizados y menos dependiente de estándares ajenos a la situación individual, puede aportar el soporte para intervenir y controlar la propia vida. Y la búsqueda de estos espacios simbólicos revela la necesidad de una liberación, un intento de auto-liberación, una transformación personal, que no puede ser sino colectiva.

Veamos cómo y a partir de qué ejes de sentido, podemos reconocer esas tensiones, conflictos y contradicciones que emergen cuando cambiamos el contexto de la interpretación, sin desanclarnos del entorno sociocultural en el que participan los sujetos que se integran a este tipo de prácticas.

6.1.1 Presente, Pasado y Futuro. *La quinta dimensión del universo*

Conceptos como <<ahora>> o <<presente, pasado y futuro>> caracterizan la quinta dimensión del Universo. Con la presencia del hombre, el Universo adquiere además de las cuatro dimensiones de espacio y tiempo, una quinta: la dimensión de la vivencia, de la conciencia, de la experiencia o como quiera llamársela. Norbert Elias (1980:93)

Para Elias (1980), el enigma del tiempo se resuelve con bastante facilidad. Está en la manera específica de relacionar lo que se encuentra en todo estudio sobre las vivencias humanas, y de representarnos lo que un aparato de categorías requiere para su figuración simbólica. “pasado”, “presente” y “futuro”. Así, lo que sea presente, pasado y futuro, depende de las generaciones vivas del momento, que se encuentran siempre en movimiento, como lo está también su significado y manifiestan la facultad humana de sintetizar, de experimentar simultáneamente lo que no sucede al mismo tiempo. Se trata de conceptos que no se ubican “en el tiempo”, sino que sintetizan en la vivencia lo que sucede en diferentes tiempos.

[...] tomamos un curso de metamórfica que es la imposición de manos para pasar energía y curar desde un dolor de cabeza, circulación, bloqueos que tienes desde que estás morrito. Ese curso está bien chido, lo puede tomar cualquiera, y sí curas, ves cosas bien locas, la pierna derecha significa el futuro y la izquierda el pasado. Cuando vas aplicando la metamórfica en el pasado, en la parte de los pies se representan tus bloqueos.³³

En este apartado expondré mi interpretación de las referencias que los sujetos hacen en relación con las nociones de presente, pasado y futuro. Busco reconocer tanto la variedad de expresiones, como algunas posibles configuraciones comunes que pudieran sustentar un sentido de cohesión o lazo social –que se vive en el ritual– ante la fragmentación que aparentemente existe y la dificultad para encontrar creencias

³³ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006

compartidas que den certidumbre o piso a una construcción colectiva, por fuera del ritual.

[...] otra cosa muy importante es cómo vivir el presente aquí y el ahora, porque cuando no cierras tus ciclos del pasado o cuando vives atado al pasado estás de una manera crucificándote porque estás con una mano deteniendo el pasado y con otra queriendo agarrar el futuro y es como si estuvieras crucificado porque no vives el hoy en el presente.³⁴

“Presente”, “pasado” y “futuro”, ponen de relieve la referencia de una persona viva o de un grupo de personas con una serie de cambios. Un momento determinado del flujo continuo adquiere un carácter de presente, frente a otros que se presentan como pasado o futuro únicamente en relación con un hombre que lo experimenta. Siguiendo a Elias (1989), como símbolos de unidades temporales vividas, estas tres expresiones representan la presencia simultánea de las tres unidades en la vivencia humana. Se diría que “pasado” “presente” y “futuro”, aunque son tres palabras distintas, constituyen un concepto único. Mientras las relaciones “antes” y “después” indican síntesis de posiciones en un *continuum* en devenir como tal, que se refieren a una secuencia y son aplicables a las relaciones de causa y efecto. Por el contrario “pasado”, “presente” y “futuro” son símbolos conceptuales de una forma de relación no causal, que encierran en la síntesis conceptual una determinada manera de *vivir* los procesos. Sólo en la vivencia humana se dan estas importantes líneas divisorias entre lo que es “hoy”, “ayer” y “mañana”. Veamos cómo esto se manifiesta en la interpretación de las vivencias de los sujetos cuestionados y en la referencia que hacen a la sociedad de la que son parte:

[...] La vida actual es muy difícil porque trabajamos para vivir en un mundo que hemos creado.

[...] Lo que caracteriza y distingue la sociedad en que vivo es que todos queremos ser superiores pero sólo materialmente.

[...] Lo que caracteriza nuestro tiempo es la sobrevivencia individual.

³⁴ Entrevista personal con “B”. 21 de marzo de 2006

Lo que se destaca en la generalidad de las respuestas como algo común a casi todos los participantes, es la consideración de una sociedad que comparte los deseos de trascender su condición actual, pero a la cual en la mayoría de los casos, por no decir que en casi todos, se la crítica y califica severamente como:

- “Vacía”, “acelerada”, “apática”, “saturada de información y de alternativas”, “densa”, “corrupta”, “problemática”, “ambiciosa”, “tapada”, “incongruente”, “conflictiva”, “podrida”, “competitiva”, “materialista”, “contaminante”, “libertina y irresponsable”, “desorganizada”, “egoísta”, “llena de vanidad e ignorancia”, “fanática”, “fría hacia lo espiritual”, “vana”, “superflua”, “a la defensiva”, “separada en grupos”, “inhumana”, “sorda”.

Aunque hubo también quien la calificó de

- “aburrida” o “revolucionaria”, “libre”, “plural”, “rica en todos aspectos” o “activa”.

Los encuestados expresan la noción del pasado vinculada con la historia, la cultura, las tradiciones y se manifiesta la expresión frecuente de que hay que rescatarlo, lo que puede denotar una experiencia de vacío o de ruptura con esta noción; lo cual también parece estar manifestando de manera tácita en el hecho de que el recibimiento de la primavera en Guachimontones y otras partes del país se lleve a cabo en centros ceremoniales ancestrales y no en las azoteas de nuevos edificios. Revela una especie de necesidad de sentirse parte del pasado o heredero de una tradición que, aunque desvinculada, se pretende rescatar. En sus formulaciones hay implícita una crítica a la pérdida de orientaciones de otro orden, como podrían ser valores, saberes y sensibilidades atados en el imaginario a otras cosmogonías, lo cual ha traído el mundo social a su condición actual.

- El presente en la mayoría de los casos se configura como una “búsqueda”, una reiterada “dificultad”, un “reto”, una “prueba”, una “lucha”, frente al reconocimiento de un mundo con múltiples “cambios acelerados”, “transformaciones” y “fuertes contrastes”, pero que también experimenta “nuevas libertades” en un momento en que el tiempo resulta: “confuso”, “cada día más difícil”, “caótico”.

Estos imaginarios en sus nexos con el futuro, se diversifican de las siguientes maneras:

- *Tiempo decadente.* Hay expresiones donde esta pérdida está soportada por la concepción de un tiempo decadente y manifestada como “una descomposición paulatina”, donde el pasado era más “conservador” y el futuro sólo representa más de lo mismo, “más libertinaje e irresponsabilidad”, “una sociedad cada día más inhumana”. Se trata de una concepción del tiempo lineal, sin posibilidad de agencia en la configuración del conjunto de la sociedad. Curiosamente, al cruzar estas formulaciones con las que enuncian, a propósito de otros rituales en los que los cuestionados participan, se revelan nexos con el catolicismo, en respuestas como “ir a misa”, “hacer oración”, etc.
- *Tiempo múltiple.* Hay también expresiones de un tiempo dividido y múltiple donde el tiempo actual está signado por “cambios constantes y rápidos”; un tiempo “plural” o ambiguo “lleno de cosas buenas y malas”, caracterizado por sus “contrastes entre la ignorancia y el conocimiento”, entre “moderación y excesos”, que da lugar a una sociedad atomizada, “separada en grupos”, “sorda” “materialista, irresponsable y egoísta”, “llena de vanidad e ignorancia”, donde el pasado representa “el conocimiento, la espiritualidad y la tradición” y el futuro es “incierto pero con la esperanza de grandes cambios positivos”, “un reto” y “un compromiso social”. Es una visión que reconoce cierta capacidad de agencia en la transformación social. Hay quien lo reconoce como “dependiente de nuestras decisiones”. En estos casos se revela que lo que produce sentimientos de realización y autoestima es “ayudar a los demás, hacer cosas constructivas”, mientras que lo que provoca estrés y ansiedad es “parte de la vida moderna”.
- *Tiempo eterno.* En las expresiones de un tiempo actual “frío hacia lo espiritual”, que da lugar a una sociedad “vana y superflua”, “vacía”, la experiencia se configura como una búsqueda de lo trascendente. En estas visiones no se reconoce la existencia de pasado o futuro: “no existe”, “no hay”, “es igual”. Aparentemente refieren a la concepción de un tiempo eterno. Un tiempo religioso que a partir del cruce con otras respuestas, estaría ligado a la “búsqueda de Dios”, “lo que me produce sentimiento de confianza y protección es estar con Dios”, “lo que me produce temor e inseguridad es “no verme como hijo de Dios”.

Para Mircea Eliade (1994: 63), el tiempo sagrado es indefinidamente repetible. Desde cierto punto de vista podría decirse que no transcurre. Es la visión de un tiempo ontológico siempre igual a sí mismo, que no cambia ni se agota.

- *Aceleración.* Por otra parte, destacan por su reiteración experiencias que aluden a que lo que caracteriza nuestro tiempo es la “tecnología”, “la novedad”, “el cambio”, “el ritmo tan acelerado de vivir”, que da lugar a una sociedad “acelerada”, “apática a los valores”, “saturada de información y de alternativas”, desde donde el pasado “es reinterpretado”, resulta “interesante” y representa “la enseñanza”, “la

sabiduría”, “la experiencia”, y donde el futuro es “incierto”, “inseguro” o “más tecnologizado”. Es la visión de un tiempo lineal que corre veloz hacia lo desconocido, pero que resulta interesante. En estas visiones la capacidad de agencia se mira individualizada como “lo que cada quien quiere lograr” y desde ahí “prometedor”. Curiosamente estas referencias están entre aquellos que refieren al ámbito del trabajo o el logro personal: “lo que me produce sentimientos de realización y autoestima es “los triunfos y el trabajo”, pero al mismo tiempo manifiestan que “lo que me produce sentimientos de estrés y ansiedad es tener “mucho trabajo” o “pensar en el poco tiempo de los actos” o “la velocidad y la sordera”.

- *Reintegración.* También es posible distinguir algunas visiones donde las características del tiempo actual están referidas a la búsqueda de conocimiento, “búsqueda de alternativas”, al “autoconocimiento” “la espiritualidad”, “un despertar”. Se trata de una visión optimista, donde el pasado “es sabio”, pero “es oscuridad, y el futuro “es luz”, “la edad de oro”, “la esperanza”. Curiosamente, en estos casos se alude a una sociedad “revolucionaria” o “diversa” y “activa”. Y coinciden con expresiones de revaloración de la naturaleza como: “lo que me produce sentimientos de realización y autoestima es la naturaleza” o en las que el estrés y ansiedad están referidos al “constante avance de la tecnología” o “la ciudad”, y en temor e inseguridad al “caos del mundo”. También, vinculadas con estas posturas, hay constantes referencias a la necesidad de integrar o “hacer algo por la humanidad”, “trabajo social”, “lo que me produce sentimiento de realización y autoestima es la integración a la sociedad” y “ayudar a los demás”.
- Por último, hay repuestas que no sé cómo interpretar. Pues mientras lo que caracteriza nuestro tiempo es que es “moderno e interesante” y “libre”; lo que caracteriza a la sociedad es que es “egoísta” y “corrupta”, “con muchas guerras y problemáticas”. Estas respuestas privilegian el presente, donde el pasado es “pasado” o “lo que ya fue”, pero es una noción desprovista de referentes para entender el futuro, y éste último se configura como “incierto” pero dependiente de la voluntad: “lo que queramos que sea”. Como si el pasado hubiera pasado sin consecuencias hacia el presente o como si no fuera lo que da pie al momento actual, pero sin vínculos aparentes con una visión religiosa o espiritual. ¿Será a caso la configuración del tiempo atemporal a la que apunta Castells?

En general, podríamos decir que en la experiencia colectiva, se puede apreciar una valoración del pasado en algunos casos está vinculado con cuestiones de pertenencia e identidad cultural, en otros simplemente “es maravilloso”. Pero con mayor frecuencia es valorado como proveedor de referentes de “conocimiento”, “valores” y “sabiduría”, que apuntan a otra manera de sentirse: menos fragmentada, menos confusa y más

armónica. No obstante, parece que en el presente todos estos valores y saberes están perdidos, ocultos, enterrados o escondidos entre los cúmulos de información y pasan desapercibidos por la velocidad del cambio o son minimizados por el “rencor” y la “ignorancia”.

Por sobre otras visiones, el imaginario de futuro imprime a la experiencia la ambigüedad de la incertidumbre. Podemos afirmar que en la experiencia colectiva el futuro es “incierto”, “inesperado”, “impreciso”, “inseguro”, “imprevisto”. En fin, algo que se ignora, algo que “no sabemos qué es”, algo que “sabré cuando lo experimente”, un “descubrimiento”. En pocas palabras, no es.

Sin embargo, esta ambigüedad matiza y polariza la experiencia desde posturas más o menos esperanzadoras o más o menos pesimistas. Hay quienes consideran la experiencia del tiempo como “una descomposición paulatina” e imaginan el futuro “catastrófico y catártico”, “desastroso”, hasta para quienes significa la “evolución mental”, o “la edad de oro”.

Por último, llama la atención, que nadie lo exprese en función de lo que “debe continuar”, o de algo que debe mantenerse o progresar; aparece reiteradamente la idea de cambio y transformación, de que “algo” debe de ser distinto, hay incluso quien menciona que hay que “mejorar la naturaleza” y reconoce “la necesidad de unión entre las personas”. La esperanza colectiva parece estar depositadas en la evolución de la conciencia para el reconocimiento y la integración colectiva a un orden universal, natural, donde el tiempo es cíclico y está signado energéticamente.

Así, de esta quinta dimensión del universo, podemos dar cuenta de que si en el tiempo de arena, la experiencia del paso del tiempo estaba íntimamente conectada con los ritmos naturales de las estaciones y los ciclos vitales, en la medida en que el tiempo fue sometido a al tiempo del reloj se produjo un cierto canje en la experiencia: los sacrificios realizados en el presente eran intercambiados por las promesas de un futuro mejor.

Si la noción de progreso, elaborada a la luz de las filosofías ilustradas y las teorías de la evolución social, fue experimentada en la vida diaria como un hueco entre la experiencia del pasado y del presente, por una parte, y el horizonte continuamente cambiante de expectativas asociadas con el futuro, por la otra; en la manera de experimentar el tiempo en la actualidad, según lo revelado en esta investigación, este hueco parece mantenerse presente, pero ahora se revela como una ruptura con el tiempo lineal, donde el rescate de mitos ancestrales convive con el vacío de información histórica. Hoy día, el hueco entre pasado y presente carece del sustento existencial que proveía la expectativa de un mejor futuro. Al parecer, en la medida que se ha acelerado el ritmo de vida, el futuro ha dejado de extenderse ante nosotros como una tierra prometida, a pasado a ser un horizonte impredecible, inseguro e incierto. Vemos configurarse un horizonte saturado expectativas “borrosas”, un tiempo comprimido que se estrella contra un futuro que se queda corto, que no sólo impide sostener una concepción lineal de tiempo como progreso, sino que apela a la energía universal, a la conciencia colectiva y la hermandad humana por un cambio de ruta.

6.1.2 Individuo, sociedad, naturaleza

[...] soy un ser pensante y pertenezco a la naturaleza. [...] Somos unidad de tiempo, nosotros mismos. El tiempo interno. Pasan por la mente esas otras visiones del tiempo, los tiempos en la naturaleza, en la vida, por ejemplo, la hora en que sale el sol, la hora en que se mete, es otro ritmo. Pero mi punto en relación a esto es que creo más en este ritmo o en el valor que tiene en función a nuestra vida, como ente de vida en el planeta. Como que debemos algún tipo de principal atención a este ritmo de vida y no al que construimos para adaptarlo a nuestras propias realidades porque, de alguna manera, el fluir con éste nos ayuda, nos purifica o nos mantiene o nos da un sentido de conexión, de vida, porque no va ajeno a... no vamos como en una cápsula en el espacio completamente enajenado o desconectado de todo, sino que somos parte de una biosfera, no somos ni dueños de la biosfera, ni algo pasajero, somos parte de esto, entonces creo que en medida de cómo adaptamos nuestro tiempo de vida o pensamos en nuestra horma de vida en el tiempo en relación a las consecuencias de nuestras acciones en relación a este entorno, que también es otra forma de ver el tiempo. Lo que hemos hecho con este entorno en el tiempo, pues es un poquito fuerte, los datos como para tomar conciencia. Yo entiendo perfectamente bien que justamente los datos son tan fuertes que es muy violento tomar conciencia, hacerse responsable de darse cuenta de lo que hemos hecho con el tiempo de nuestro entorno y el precio que estamos pagando (*sic*).³⁵

³⁵ Entrevista personal con “C”. 21 de marzo de 2006.

Según Elias (1989), es manifiesto que los hombres experimentan cierta angustia en descubrirse a sí mismos. Afirma que los problemas del “tiempo” se tratan a menudo como algo enigmático, dentro de cuyos velos puede uno esconderse y protegerse. Sin embargo, lo que aquí se revela es la imagen de un camino espinoso que los hombres hemos recorrido para orientarnos en el mundo. Hemos logrado sustituir los movimientos del Sol, la Luna y de otros astros relativamente irregulares, como forma del fechar y como medio de la sincronización y la coordinación, por una red cada vez más espesa y uniforme de “medidores temporales” de factura humana; y nos hemos enfocado y esforzado por sincronizar nuestra conducta con relojes y calendarios objetivados para la producción. Así, vivimos nuestra conciencia del tiempo, como un constitutivo misterioso y enigmático de nuestra naturaleza, y así, hacemos del tiempo natural un regalo de los dioses.

Por otra parte, las formas que adquieren los imaginarios sociales de los cuestionados, dan cuenta de un tiempo signado por una búsqueda, que remite a una gran inconformidad con el estado de las cosas. Sus caracterizaciones revelan una ruptura, un hueco entre lo que el individuo percibe como “sociedad” y él mismo, es decir, da la impresión de que la mayor parte de los encuestados se asumen como algo separado de aquello que califican.

Cabe señalar, que en el cuestionario se les pidió que nombraran aquellos grupos de los cuales se sentían excluidos así como incluidos, con el propósito de explorar sus grupos de pertenencia y referentes culturales. Ante lo cual lo primero que llama la atención es que la mayor parte de los cuestionados entendió que la pregunta quería decir ¿te sientes excluido o incluido? A lo que casi todos respondieron que se sentían incluidos. Por otro lado, quienes comprendieron el sentido de la pregunta, en su mayoría dijeron que no se sentían excluidos de nada, o que estaban donde querían estar. Aquí cabría preguntarnos lo siguiente: ¿será que los individuos sólo se mueven en ciertos entornos donde se sienten seguros y por eso no se sienten excluidos de ningún grupo en particular? ¿Sus expresiones refieren a su pertenencia cósmica, un orden universal y natural donde todos tienen un lugar? o, si en realidad se sienten parte integral de la sociedad, ¿porqué describen con adjetivos negativos la sociedad de la que forman parte? ¿Por qué quienes comprendieron la pregunta como si se les preguntara si

se sentían excluidos o incluidos de los grupos sociales, y en su mayoría respondieron que se sentían incluidos, manifiestan características tan negativas de una sociedad que aparentemente los hace sentirse acogidos?

Entre quienes aportan respuestas más vinculadas a la pregunta, vale la pena resaltar que entre las mujeres destaca su nivel de integración con grupos o nichos de ideales compartidos, que con círculos específicos o cercanos. Es decir, las mujeres manifiestan sentirse integradas con quienes manifiestan tolerancia, “quienes buscan mejorar”, o quienes son “espirituales”, mientras que los hombres se refieren más a quienes los rodean, su familia o sus amistades.

Ante la pregunta por aquello que los vincula al mundo, también cabe la diferencia marcada entre hombres y mujeres, centrándose más los primeros en aquellas cosas que tienen que ver con el trabajo, con el cambio y con el hacer cotidiano, y las mujeres se centraron en conceptos más vinculados con la unión y la integración con los otros y con la naturaleza; noción que se complementa con las cosas que les hacen sentir estabilidad y confianza: las mujeres lo centraron mucho en la amistad, la convivencia, la familia, la pareja y aunque en los hombres esta noción no es ignorada, aparecen otras dimensiones como los logros personales, el éxito, y lo que puedan sentir o pensar como individuos.

Realización y autoestima

Vinculado con las cosas que les producen sentimientos de realización y autoestima, se puede afirmar que en las mujeres estos sentimientos están más asociados a la cooperación, mientras que en los hombres lo están a la competencia. Destacan entre las mujeres los aspectos referidos a la socialidad:

- a “ser sociable” en términos de “ayudar a otros”, “agradar a otros”; o no sentirse solas: “cuando alguien me apoya”, cuando hay “comunicación”; o cuando se puede “hacer trabajo social”, “buenas acciones”, “integrarme a la sociedad” y experimentar la “convivencia”.

Por su parte, los hombres privilegiaron el interés por destacar:

- tener “triumfos” en el ámbito de la vida cotidiana, la “lucha diaria”, el “trabajo” y el “crecimiento profesional”, el enfrentamiento con una sociedad exigente y competitiva , donde hay que “demostrar” y buscar “que otros no me superen”.

Dentro de este grupo de criterios para signar estos sentimientos, hay también algunas referencias vinculadas con la divinidad o la naturaleza sin mayor referencia específica:

- “Acercarme a Dios”, “la naturaleza”.

Por último, hay algunas expresiones que sólo están referidas a sí mismos, a su relación consigo mismos, a su ser interior:

- “Conocerme a mí mismo”, “quererme”, “crecimiento interior”, “mi sentimiento”, “estar bien conmigo”.

Estas respuestas revelan la profunda condición de soledad desde la que se enfrenta al mundo.

Protección y confianza

En cuanto a los sentimientos de protección y confianza, están:

- los que se encuentran referidos a ellos mismos: “Seguridad en mí”, “la parte en mí que me ayuda a crecer”, “lo que yo pienso”, “la estabilidad emocional”, “partir del corazón”, “ser yo misma”;
- los otros que encuentran la protección y la confianza en ciertas relaciones sociales, objetivadas en grupos cercanos y relaciones afectivas: “los amigos”, “la pareja”, “la familia”, “conocer a la gente”, “calor humano”, “estar acompañada”, “convivencia”, “sentirme querida” .
- Sólo uno de los cuestionados expresa encontrar la confianza y protección en “la luz de Dios”, y
- sólo uno hace referencia a sus condiciones materiales de existencia: “tener lo básico”

Es significativo que entre estas respuestas no haya alusión alguna a ninguna institución social fuera de una sola mención a la familia. Estas respuestas revelan un profundo rompimiento con el orden y los fundamentos institucionales que constituyeron la referencia de otras generaciones.

Estrés y ansiedad

Los sentimientos de estrés y ansiedad, suelen vincularse con:

- “la vida moderna”, la “ciudad”, “mucho trabajo”, la “tecnología”, “el poco tiempo de los actos”, la “velocidad” y la “presión”, o el “no conocerme y controlarme”. Además de la “inseguridad”, “la ignorancia” y “el futuro”.

Estos sentimientos con frecuencia están relacionados con otros modos de sentirse:

- “desesperación”, “enfermedad”, “soledad”. “martirio”, “apatía”, “rencor”, “impotencia” y “preocupación”.

Inseguridad y temor

Por último, los sentimientos de inseguridad y temor suelen atribuirse a:

- Preocupación por las condiciones sociales: “lo mal que está el planeta y cómo lo maltratamos”; “las guerras”, “el futuro”, “el verdugo del presente”, “lo desconocido”, la “ignorancia”, la “economía”, y el “caos del mundo”.
- Lo que se vive como un impedimento o incapacidad personal: “lo que no deja crecer”, “inseguridad en mí”, “no controlar”, “no confiar en mí mismo”, “sentirme incapaz”, “la soledad”, “las enfermedades”.

Todas estas relaciones que los cuestionados asocian a estas maneras de sentirse, parecen manifestarse como una consecuencia de la creciente incertidumbre e individualismo que se ha venido revelando a lo largo de este trabajo. Complementariamente, podría anticiparse una lectura del conjunto de estas respuestas, en los términos de la expresión de oposición y complementariedad entre el tiempo de la vida cotidiana y el “tiempo fuera” que, experiencias rituales como la de Guachimontones, proporcionan a sus participantes, al proporcionarles una vivencia que responde a sus búsquedas de cohesión, desde la configuración de un “tiempoespacio” en el que, al menos por unos minutos, se vive la sensación de ser dueños del propio tiempo, aunque ello signifique una pérdida del tiempo medido por la lógica de la productividad y el ritmo que marca el reloj. ¿Estaremos hablando de la emergencia de un “tiempoespacio” para el agenciamiento de un modo diferente de resistir la devastadora experiencia de la actual configuración de nuestro tiempo?

Para Elias (1989), en los tipos de especialización social e individualización, el esquema básico de la concepción de uno mismo y del ser humano en general continúa basado en la concepción de un “interior” que está separado del mundo “exterior” por una especie de muralla invisible. Pero en la concepción del mundo exterior los fenómenos naturales ya no desempeñan el mismo papel que desempeñaban en siglos pasados. La contraposición entre individuo y naturaleza, entre sujeto buscador de conocimiento y objeto por conocerse, pierde importancia lentamente, no porque se haya encontrado una solución convincente, sino porque esos problemas pierden su carácter de urgentes al incrementarse la capacidad de los seres humanos para controlar, tanto en el actuar como en el pensar, algunos procesos naturales, y para utilizar éstos para sus propios fines.

Sin embargo este análisis revela que los participantes de estas prácticas, valoran el intento de control de sus propias emociones, pulsiones, y ciclos vitales, y buscan un retorno a ritmos más naturales. La contraposición entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo se mantiene, pero ahora a partir de su universalización, el tiempo como construcción social pasa totalmente inadvertida y el tiempo natural se recubre nuevamente del carácter de fuerza misteriosa. Entonces se devela una enorme fractura entre la concepción de sociedad y la de la naturaleza.

Para Elias (1989:140) esto se explica por el creciente desplazamiento del poder en las relaciones entre seres humanos y contextos naturales extrahumanos, estos últimos han pasado a ocupar un segundo plano en la concepción de ese “mundo exterior” que se encuentra frente al “mundo interior humano” En su lugar ha pasado al primer plano de esta concepción el abismo entre “interior” del ser humano particular y las otras personas, entre el verdadero yo “interior” y la sociedad “exterior”. Lo que se hace patente en la sensibilidad del individuo es su escasa capacidad para controlar aquello que ocurre entre seres humanos y, sobre todo, entre diferentes grupos humanos y la insuperable oposición que los sucesos y requerimientos sociales ejercen ante los deseos e inclinaciones personales.

Así, lo que hoy presenciamos y constatamos en este análisis es que se mantiene el símbolo metafísico de la creciente individualización, es decir, la concepción de que el interior o algo en el interior del ser humano individual (pensamientos, emociones, sentimiento, pulsiones) está aislado como por una muralla invisible de un mundo exterior. Pero ahora esta concepción es mucho más la expresión del sentimiento de aislamiento de un ser humano con respecto a otros, es decir del individuo respecto de la sociedad, y mucho menos como una expresión de un abismo entre ser humano y naturaleza.

6.1.3 Tiempos emergentes. Capacidad de agencia o de intervención

Otro de los referentes a partir de los cuales se enuncian expresiones en las que se pueden rastrear señales de la movilización a partir de aspiraciones y deseos, se manifiesta en las respuestas a la pregunta por lo que consideran como su función en el mundo. El, 92% respondieron que sí consideraban tener una función en el mundo; y sólo 2 de ellos (8%), manifestaron que no. Es posible clasificar sus formulaciones en tres grupos ordenados de menos a más, en términos de su reiteración:

- El primer grupo distinguible, es la que se refiere a esta noción de su función en la vida, como algo a descubrir:

[...] “una incógnita” [...] “quiero descubrirla” [...] “apenas la estoy descubriendo” [...] “aún no la he encontrado” [...] “no lo sé, creo que descubrirla”.

- El segundo tiene que ver con una superación meramente personal, individual:

[...] “trabajar con migo mismo en pro de superarme” [...] “vivir plenamente” [...] “trascender” [...] “autorealizarme” [...] “cambiar el rumbo y romper emociones” [...] “realizarme como persona”, [...] “superarme” [...] “ser feliz” [...] “encontrar la unificación, ser uno” [...] “aprender” [...] “realizar mis metas” [...] “descubrirme a mí mismo”, [...] “ser feliz eternamente” [...] “depende de tu karma”.

- El último grupo tiene que ver con una misión de orden social o colectiva: la mayoría cifrada en términos de ayuda a los demás, cuidado y preocupación por otros y por la naturaleza. En general son visiones que denuncian una pérdida de aquellos valores “universales” que configuraban la socialidad y manifiestan un deseo de superación de esta condición individualizante, a través de:

[...] “recordar el amor universal y recordárselo a otros” [...] “formar valores en mis hijos” [...] “compartir el amor desde el corazón” [...] “ayudar a los demás” [...] “formar una familia y hacer trabajo social con amor y alegría” [...] “realizarme en acciones integradas a un colectivo” [...] “ser ejemplo de vida” [...] “ayudar al prójimo” [...] “llevar conocimiento a los demás, compartir” [...] “ayudar a la naturaleza y al desarrollo del hombre” [...] “trascender y comunicar” [...] “ayudar a construir el mundo” [...] “ver por los demás” [...] “ayudar a la familia” [...] “ayudar a no olvidar el pasado y nuestra historia” [...] “intentar hacer feliz a mis prójimos, al menos” [...] “ayudar al próximo y cuidar a la naturaleza” [...] “dar un mensaje de amor a todo lo que me rodea” [...] “ayudar a restaurar la tierra” [...] “ayudar a los demás” [...] “cuidar un tesoro en vasija de barro” [...] “cuidar la naturaleza”.

En este conjunto de afirmaciones y referencias, se revela por omisión, que ninguna de sus expresiones refiere a una labor u oficio específico. No hay una sola mención a algo concreto, que suponga un involucramiento más allá de su voluntad o deseo individual.

Al parecer las respuestas provocan en los individuos la experiencia de que es cada uno de ellos, “interiormente”, algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas. Pues su “ser interno”, “su naturaleza”, es algo que sólo posteriormente entra en relación con “otros”, “de afuera”, lo cual obstruye la visión de las relaciones. Los individuos parecen luchar y sentirse solos y en sí mismos. Este abismo y su implícita contradicción parecen proyectarse a la sociedad en su conjunto.

La pérdida del vínculo aparente entre individuo y sociedad, es una resultante reflejo de la interpretación del tiempo como una propiedad física o divina, un absoluto con existencia propia por fuera del individuo. Los individuos conciben un mundo social que está mal y necesita ayuda. Unos rezan, otros meditan, otros danzan, tanto para pedir y agradecer ayuda a los dioses, como para construir los vínculos de una nueva socialidad. Parece que el lazo social que se teje a partir de la actual configuración del

tiempo en este contexto cultural es la percepción de la necesidad urgente de un cambio, una salida del presente, un cambio de dirección a operarse desde la socialidad.

El abismo y la contradicción entre individuo y sociedad se revelan en este punto del análisis. Este abismo entre el “yo” y los “otros”, trae de regreso la utopía de la comunicación a la que Peters aludía: “un anhelo que evoca la utopía donde no hay malentendidos, donde los corazones están abiertos y la expresión es desinhibida” y, a la par, “la tragedia, comedia o absurdo de la comunicación fallida”. Los anhelos en los participantes en estas prácticas revelan que hay un padecimiento de abandono en las relaciones sociales. Sus prácticas, parecen ser una respuesta a la dolorosa división entre el yo y los otros, que ilustra nuestras extrañas vidas en este punto de la historia.

Llegados a este punto, bien podemos señalar otra paradoja que atraviesa a nuestros sujetos participantes en el ritual: la sociedad de la “comunicación” se vive en el aislamiento y en una especie de orfandad desde la que se apela, como exorcismo ritual, a la “gran hermandad universal”. Como si al invocarla, fuera posible subvertir el orden y la velocidad que los esperan cuanto se dispongan a regresar al mundo de la vida cotidiana, del trabajo y de la aceleración.

Tal vez por ello, parecería que los referentes anteriores que se tenían ya no son suficientes, y se incorporan nuevos saberes y conocimientos que tienen un tiempo aparte del calendario y que llegan para “resistir” la nueva configuración temporal. Lo que según como los encuestados lo expresan, se trata de saberes que tienen que ver con conocimientos alternativos y del *revival* de ritualidades ancestrales. A la colectividad estudiada parece no preocuparles el origen de sus creencias y prácticas y sí, en cambio, la eficacia de sus ritos. Se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares de cualquier índole con el fin de ayudarse a sí mismos, a otros o al planeta. No parecen ser muy escrupulosos en la diferenciación o la incorporación de elementos para satisfacer sus necesidades o llevar a cabo su misión en el mundo.

De este análisis se revela una gran individualización que señala aspectos de una transformación social ajena al control de las personas. Al parecer nuestro mundo moderno ha propiciado una separación y diferenciación de las personas particulares en

sus relaciones mutuas. Lo cual ha conducido a una creciente necesidad de fortaleza, autocontrol y autodisciplinamiento. Una especie de regulación de las emociones y una transformación de los impulsos. Para Elias (2000), las crecientes demandas de autodisciplinamiento y autorregulación, aunadas a la creciente especialización de nuestras sociedades actuales incrementan la probabilidad de que no sea posible encontrar un equilibrio entre las inclinaciones y/o expectativas personales, su propia autorregulación y autodisciplinamiento y sus tareas sociales.

Frente a una sociedad organizada en formas cada día más abstractas y más alejadas de la experiencia; de una gestión política profesionalizada y separada de las preocupaciones y los miedos cotidianos de la gente, muchos tipos de asociaciones luchan por articular las reivindicaciones materiales con la afirmación de la propia identidad sociocultural, y por la construcción de formas de vida menos estigmatizadas. Se trata de la emergencia de movimientos, que dan forma a la resistencia cotidiana que, desde la gente, lucha por reapropiarse de la sociedad, no en términos del poder político tradicional, sino de pequeñas asociaciones, colectivos que procuran la transformación de las vivencias del desasosiego y la incertidumbre, hacia una vida que, al alcance de la propia biografía, resulte humanamente digna y significativa. A la manera de Reguillo (2002), podríamos decir que

[...] Si algo caracteriza el momento actual, es la densificación de una “atmósfera terapéutica”. De la llamada ingeniería social a la literatura de autoayuda, el contexto se carga de una pesada e itinerante búsqueda de alternativas de “sanación”. De un lado, el eficientismo y de otro, los afanes de reducción de vulnerabilidad, se encuentran en un lenguaje simplificador que deriva en lo general en fórmulas y recetas para atajar la incertidumbre que deja a su paso el estallido en todos los órdenes de la vida social, amenazando desde diferentes flancos el precario equilibrio de una vida “demasiado moderna” o “demasiado anacrónica” (Reguillo 2002: 94,95).

En *El orden de la memoria* Le Goff (2001) explica que los humanos no sólo observaron los movimientos del sol y la luna para establecer el orden de calendario y estructurar la vida social, también relacionaron el movimiento de estos astros con las constelaciones estelares para preveer acontecimientos en el devenir de su vida cotidiana. Afirma que la observación de las estrellas no fue monopolio de astrónomos y

gobernantes. Los campesinos y los marineros asociaban su trabajo basándose en previsiones ofrecidas por los nacimientos y ocasos helíacos (nacimientos de estrellas).

Y se me ocurre pensar, que la búsqueda del destino (o el futuro) en los astros, basada en la predicción de las posiciones de los astros y en su vinculación con los signos zodiacales, son una resistencia tácita a la imposición de un calendario que nos arranca de la sensibilidad para “leer” la naturaleza como directriz o pauta de nuestras acciones. Me llama la atención además, notar que esta observación “estelar” no era propia únicamente de las esferas de poder, sino del hombre común y corriente, ese que enfrenta las decisiones que se toman desde arriba. Al que se le dice cómo y en función de qué debe ordenar su vida.

Así, el tiempo de las estrellas puede estar cargado de un pensamiento de orden científico; y/o uno de orden religioso; y/o uno de orden mágico. Es decir, puede ser tanto un recurso de poder y dominación, un inevitable designio a aceptar o una posibilidad de tomar control de la propia vida.

CONCLUSIONES

Alguna vez leí la historia de un grupo de hombres que ascendían cada vez más por una desconocida y ya de por sí alta torre. Las primeras generaciones lograron subir a la quinta planta, las segundas a la séptima, las terceras hasta la décima. Con el tiempo los descendientes llegaron hasta la centésima planta. Y entonces se vino abajo la escalera y con el tiempo se olvidaron que sus antepasados habían vivido siempre en un piso inferior y no recordaron más cómo habían llegado a esa altura. Se veían a sí mismos y al mundo desde la perspectiva de esa planta, sin saber cómo se había llegado hasta ahí. Más aún, consideraban como simplemente humanas las representaciones que se hacían desde la perspectiva de su planta (Eliás, 1989: 149).

La realización de esta tesis me lleva a constatar que la concepción de un tiempo único y universal es un error mayúsculo. La universalidad de un tiempo lineal –decadente o progresivo– no lo explica todo y cederle ese poder interpretativo, implicaría aceptar la desesperanza como única respuesta razonable. Lo mismo puedo decir de la universalidad de un tiempo uniforme y homogéneo como término absoluto y eterno que se erige como telón “natural” de fondo, pues sería darle al reloj la condición totalizante que propone. En ambos casos estos universales nos impiden una interrogación más aguda de nuestras construcciones socioculturales y de la posibilidad de darnos cuenta del lugar central que ocupa nuestra experiencia del tiempo en la configuración del lazo social.

Arritmia y sentido

La práctica ritual analizada interpela a los sujetos de maneras muy diversas. Aunque por momentos pareciera que la ritualidad y la interacción observadas no alcanzan para evitar la difracción de sentido que proviene de la fragmentación en pequeños grupos, la diversidad de referentes, la mezcla de prácticas y creencias, la perturbadora presencia del turismo, ni de la arritmia y la asincronía de las interacciones; es a partir de su análisis en profundidad, que resulta posible afirmar la existencia de una construcción colectiva de un tiempo cosmogónico, que se condensa simbólicamente como energía;

una construcción colectiva de un tiempo “otro” que permite la unificación de múltiples y variados referentes como soporte imaginario de una nueva religiosidad que incorpora elementos de la cultura globalizada, sin dejar de estar anclada a su vez en tradiciones preexistentes.

En efecto, las apreciaciones de los asistentes permiten afirmar que existe una atomización de sentido; la fragmentación es una característica general de la celebración colectiva, lo cual puede entenderse de manera dual, como una ruptura social que impide que los individuos actúen de manera simultánea en ciertas prácticas, o que tengan los mismos referentes para signar esta carga de energía por la que abogan, y a la vez, como una forma de condensación de sentido colectivo armonizado a través de los sentimientos.

La coexistencia de tiempos múltiples se hace visible en un retorno a lo ancestral que signa el espacio colectivo y que se dinamiza en variadas formas de renovación y reformulación. Palabras, imágenes, sonidos, voces, colores y ritmos que recrean la sensibilidad y el sentimiento de un tiempo “otro”, y que ponen en juego senderos desconocidos de la realidad actual en los que parece que se ha dejado de lado la razón como fundamento del vínculo social, para dar lugar a otras formas de conocimiento y reconocimiento mutuo.

Los individuos no parecen interesados en la comprobación científica y racional de la verdad que sustenta sus prácticas. La legitimación de éstas se da a través de la sensibilidad de la experiencia individual, que busca confirmarse en la manifestación de sentimientos colectivos que provienen de imágenes culturales que inciden en la capacidad de los grupos y los individuos de identificarse, transformarse y moverse en favor de un cambio social. O al menos, de la agencia de una manera distinta de estar y compartir el tiempo y robarle un “tiempo espacio” al inclemente e inflexible tiempo del reloj.

El análisis realizado fortalece la hipótesis de trabajo formulada, es decir, vivimos una condición de arritmia social, que revela la atomización del tiempo colectivo y fragmenta la experiencia del tiempo vivido.

Prácticas como la analizada se revelan como un intento de reestablecer lazos entre la cultura y la naturaleza. Los individuos que las conforman están inmersos en una búsqueda de nuevas formas de estructuración social basadas en procesos de conocimiento que no remiten a un fundamento de cientificidad, pero que apelan a los ritmos cósmicos como referente común. Podríamos pensar que se trata de un reencantamiento del mundo basado en una apropiación simbólica subjetiva de la naturaleza que hace frente a un politeísmo de valores y creencias. Tal vez contemplan que el retorno a un tiempo “natural” sea la “cura” para una sociedad, que se considera a sí misma caótica, acelerada y enferma.

La proliferación de recursos y conocimientos alternativos para apoyar esta transformación, me hace pensar que tal vez ya no sean tan “alternativos” en realidad. La gente no sólo se autodisciplina a sí misma para ajustarse a las exigencias y demandas de un mundo que cada vez parece ir más rápido hacia ningún lado, sino que los individuos van reajustando las cosas que le dan sentido a sus vidas y resignifican sus espacios rituales para lidiar con el caos de sentido que provoca la eclosión de múltiples temporalidades y el estallamiento de la vida social, con la consecuente erosión de los vínculos y la pauperización del sentido de pertenecer y de permanecer.

El regreso a referentes provenientes de la naturaleza puede estar señalando la necesidad de resistir el caos de sentido, producto de una comunicación que fundamentalmente multiplica mensajes sin promover necesariamente la conmemoración de creencias compartidas, pero también de la experiencia de un tiempo social atomizado, individualizado, arrítmico, acelerado, veloz, que nos segmenta, nos excluye y nos hace sentir enfermos.

Hemos podido dar cuenta de algunas nociones compartidas en el imaginario temporal de la colectividad estudiada. Nos fue también posible constatar una disparidad o fragmentación en los referentes de significado que las vehiculan. Las características asignadas a la sociedad parecen dar cuenta de una condición social de distanciamiento de lo que considera un orden natural sostenido en ciclos y ritmos vitales y, a la par, se manifiesta un requerimiento de energía espiritual para llevar el día a día, para enfrentar

la velocidad del cambio y las demandas y exigencias del entorno. Vivimos un tiempo que no comprendemos, pero que sentimos.

Así la concepción de temporalidad individual se relativiza en función de circunstancias personales y encuentra un nuevo anclaje en las vivencias. Es decir, en lo subjetivo desde donde se reconstruyen las identidades.

A partir de este análisis es factible concluir que el colectivo estudiado no comparte de la idea de futuro como progreso, que aporta el imaginario hegemónico. Su sintaxis apela a una socialidad que pugna por otros modos de integración, más desde la sensibilidad estética que desde la razón científica, por otros valores éticos como el cuidado y la ayuda, por otros conocimientos más de orden mágico o religioso, por significados, esperanzas y formas de trascendencia que incorpora en su vida cotidiana, otras formas de estar en el tiempo y que en su conjunto podemos valorar como sustento formas de vida emergentes. También resultó posible constatar, en este ejercicio de análisis, la emergencia de nuevas ritualidades que buscan incorporar un tiempo “otro” independiente de patrones temporales ajenos a la historia y la experiencia de los sujetos.

A partir de lo anterior, es dable pensar que no sólo el progreso, sino la idea de progreso han dejado de funcionar en esta sociedad que desagrega a grupos e individuos al tiempo que va creando inmensas zonas de exclusión, donde los individuos se saben superfluos al orden histórico global. Es dable suponer que a lo largo del planeta hay muchos sectores de la humanidad que viven con la conciencia de ser redundantes socialmente, y desde ahí, es posible pensar que existen muchas prácticas, relaciones y formas de subjetividad, que no se rigen por la concepción del tiempo de reloj, o sólo lo hacen parcialmente, pero que hemos invisibilizado o trivializado porque no caben dentro de los grandes paradigmas que facilitan nuestro entendimiento del mundo.

Para la colectividad estudiada, si alguna vez lo fue, la idea de progreso dejó de ser una manera de colonizar el futuro. Sus planes y expectativas apelan a la experiencia de *otro tiempo*. Incluso podemos pensar, a partir de nuestro análisis, que la gran narrativa del progreso parece dar marcha atrás, pues vemos de vuelta prácticas de

ritualización con elementos de tradiciones ancestrales, incluso, es significativa la manera en que los símbolos nacionales se desmodernizan y parecen apelar a referentes de culturas prehispánicas, como manifestaciones de resistencia antimaterialistas y movimientos de reensamblaje social.

Puedo suponer, dado que prácticas similares se llevan a cabo en otras locaciones cercanas y lejanas, que estas manifestaciones de una nueva ritualidad son sólo una pequeña muestra, entre las docenas, de nuevas formas filosófico-cosmológico-religiosas que surgen en las zonas de exclusión ofreciendo paradigmas de significación independientes del materialismo y de la narrativa fracasada del desarrollo y el progreso, donde la esperanza de una transformación planetaria parece ser el referente unificante.

La incapacidad de nuestro sistema social para generar pertenencia, colectividad y un sentido creíble de futuro produce, entre otras cosas, enormes crisis de existencia y de significados que están siendo vividas en formas que la ideología hegemónica y su aparato conceptual no puede predecir ni controlar. La proliferación de variadas y diversificadas gamas de conocimientos alternativos son síntomas de estas crisis y también los posibles agentes inescrutables de un futuro cuyos contornos desconocemos.

Las prácticas y la población analizada parecen no concordar con la obra de la industria, la urbanización y el capitalismo, y tratan de moverse en otra dirección y echar mano de cuanto conocimiento encuentren a su alcance o sean capaces de configurar desde el universo de información fragmentada y desorganizada al que tienen acceso sus agentes. Parece fácil lanzarles una crítica por la falta de “autenticidad” de sus ritos o por la hibridación y sincretismo de sus costumbres; por enturbiar lo “genuino” o por falsificar la verdad, a partir de su ignorancia o su ingenuidad.

Wallerstein pensaba que otros tiempos cíclico-ideológicos, provenientes de otros sistemas históricos podrían emerger y cuestionar el sistema vigente. Pero a estos brotes parecemos exigirles que sean un “espacio mítico incontaminado”, como si no hubiera pasado el tiempo. Proponer otros tiempos, o mejor dicho, otro espíritu de los tiempos, otros significados, es oponerse a la supuesta predestinación de Occidente. Es suponer que la fuerza espiritual que sostiene el futuro a partir de las acciones presentes

sostiene las articulaciones del mundo. Por eso las nociones de conocimiento que en última instancia no sean de origen occidental siguen impactándonos como una paradoja.

Decirle al otro lo que es su cultura, o exigirle autenticidad, es en realidad una forma encubierta de racismo, estaríamos compartiendo la prepotente mirada de Televisa, que ve estas prácticas como una simple moda pasajera de gente ignorante; implicaría colocarnos como ostentadores de la cultura y la autenticidad genuinas, o como poseedores del saber verdadero amparados en el estatuto de la verdad científica. Estaríamos negando al otro la posibilidad de hablar y definir su noción de ser específico o “auténtico” en las condiciones contemporáneas de su existencia.

Rechazar esta postura y optar por circular entre esos mundos, capturado en las visiones, los sonidos y lenguajes de la hibridación, no significa que no se distingan diferencias reales de experiencia. Al contrario, se trata de hablar de las diferencias, pero no en términos económicos o políticos, si no de su identidad en movimiento dentro de los procesos socioculturales y sometidos a ellos. Una identidad en la que un “tiempo fuera” puede convertirse en un elemento de liberación, en un momento de activa redefinición que abre el mundo a otras expectativas de su destino.

Tiempo como disciplina

Así, al adentrarme muy ingenuamente en un proyecto de investigación cuyo tema me condujo a indagar las construcciones humanas de integración del universo, la naturaleza, el individuo y la sociedad, caí en la cuenta del esfuerzo inútil por resolver el problema del tiempo, que en el fondo es muy simple: no hay un solo tiempo. Suponerlo es una prueba de que se olvida el pasado social. Por el contrario, cuando se acuerda uno del él, se descubre uno a sí mismo.

En este último trecho del camino, quisiera aludir a uno de mis principales descubrimientos y que concierne al enfrentamiento personal con la noción del tiempo, que desde la experiencia, se revela como autodisciplinamiento. Es decir, se trata

fundamentalmente de la relación que el individuo tiene consigo mismo, del trato que se da a sí mismo, de lo que se exige a sí mismo.

Mi propia experiencia me lleva a estar de acuerdo con Elias (1989) y manifestar que las crecientes demandas de autodisciplinamiento y autorregulación, aunadas a la creciente especialización de nuestras sociedades actuales incrementan la probabilidad de que no sea posible encontrar un equilibrio entre las inclinaciones y/o expectativas personales, su propia autorregulación y autodisciplinamiento y sus tareas sociales.

Desde aquí es fácil advertir la vulnerabilidad y la fragilidad humanas, inmersas en las contradicciones de concebir la expansión del espacio y habitar cotidianamente en cubículos de 2x2; entre la concepción infinita y flexible del tiempo eterno y la programación de nuestras vidas en minutos; entre el instinto de sobrevivencia, el deseo de poder y reconocimiento, y la curiosidad anhelante de entender lo que nos rebasa, de predecir el tiempo y construir el futuro.

En este recorrido por el laberinto, muchas veces caí en la trampa de verme obligada a elegir entre entender el tiempo como condición “física” y “natural” o intentar elaborar una representación simbólica que se adaptara mejor a la peculiaridad de las relaciones en el plano humano, y entonces arriesgarme a navegar por el mar de la incertidumbre, de ahí que este trabajo esté teñido por la confusión y el desconcierto que suelen traer consigo las elucubraciones metafísicas.

También en el trayecto de este viaje de exploración, me topé con la atención diversificada con que entendemos el tiempo natural y el tiempo social, y pude darme cuenta de que es mucho más común que se estudie el tiempo como determinante, que estudios que se pregunten por cómo es que nosotros construimos el tiempo colectivamente. Pareciera que los problemas del tiempo estuvieran más allá del alcance de sociólogos y antropólogos.

Haberme adentrado en los senderos de su construcción sociocultural me conduce a sugerir que es el campo de la comunicación, el que debe abordar esta problemática, pues su presencia como “novedad histórica” está signada por una

transformación en la experiencia del tiempo y el espacio, condición que algunos grandes pensadores, también han referido como una nueva era.

Sugiero que en esta tarea, se tenga en cuenta la necesidad de un pensamiento que permita distinguir sin separar, y unir sin reducir todo a lo mismo. Es decir que se mantenga en perspectiva el hecho de que la humanidad, y por lo tanto las sociedades, las culturas y sus técnicas, forman parte de un universo natural, tanto como los átomos y las moléculas. Los individuos, la sociedad y la naturaleza no estamos tan separados existencialmente como aparece en nuestros libros.

Frente a esta condición y considerando que la experiencia del tiempo está hecha de comunicación y que su armonización es parte fundamental del lazo social, me pregunto por nuestro papel como comunicadores, ahora que el pegamento parece estar más vinculado con la sensibilidad y el sentimiento que con la razón o las creencias compartidas.

Tiempo y lazo social

Este punto de vista resulta relevante para profundizar sobre la construcción social del tiempo, ya que ubica la participación activa de los sujetos en ella. Reconocer la ritualidad en la construcción social del tiempo es, al mismo tiempo, distinguir el papel que juega la subjetividad en este proceso. La ritualidad puede ser vista como un reloj social que marca el ritmo de la cultura, de las prácticas, revelando los elementos identitarios que la conforman y caracterizan.

Mi original inquietud por comprender cómo la dinámica temporal a partir de la cual interactuamos incide en nuestra manera de estar juntos y de construir colectivamente el mundo en que participamos, me ha traído hasta este punto del camino, desde donde ahora puedo ver con mucha mayor claridad cómo la “falta de tiempo” y la reiterada dificultad de coordinar nuestras acciones en conjunto, coinciden con una sociedad que da forma a una incesante acción individualizadora; y con

individuos que ponen en práctica estrategias para reformar diariamente los lazos mutuos dentro del tejido de sus interdependencias.

Así, la “falta de tiempo” parece devenir de que ni la sociedad ni los individuos duran lo suficiente para mantener el ritmo necesario para que afiance este lazo. La individualización dejó de ser una cuestión de autonomía o un movimiento para liberarse del yugo o la presión social; ahora aparece más bien como un propósito de transformación personal, una tarea constante orientada a reconfigurar la propia identidad, se ha convertido en hacer constante, una lucha cotidiana, una carrera sin fin. Esto me recuerda a *Alicia en el país de las maravillas*, y la irónica caricatura que Lewis Carroll hacía del apresurado conejo blanco que se descomponía cada vez que sacaba su reloj y consultaba la hora.

En esta continua reformulación de nuestras identidades, las condiciones de interacción y comunicación inciden no sólo en nuestras percepciones del tiempo, sino en la forma en que nos miramos unos a otros, a nosotros mismos y a la naturaleza. La imposibilidad de coordinarnos colectivamente de manera armónica rompe nuestra idea del tiempo como un todo absoluto, uniforme e igual para todos. Pero tal parece que abandonar esta imagen –que en la mayoría de los casos suele vincularse con “divinidades”– no es algo sencillo, por lo que resulta más fácil creer que nuestra incapacidad es individual y, como consecuencia y “responsablemente”, intentar ser más eficientes: correr más rápido.

“Como ves, aquí requiere que ahora corras tan rápido como puedas para permanecer en el mismo lugar. Si quieres ir a otra parte, debes correr al menos el doble de rápido que antes” (Carroll citado por Bauman, 2002: 59) No sin razón, me parecía que muchos “mal entendidos” provenían de esta condición que en un principio consideré como una “arritmia generalizada” y, que hoy entiendo como una condición sistémica individualizante.

El supuesto de que nuestras condiciones de interacción parten del imaginario colectivo de un tiempo común para todos se mantiene y se confirma. Me queda claro que desde ahí seguimos operando las demandas que nos hacemos unos a otros y que

desde ahí estamos valorando a los individuos y su autodisciplinamiento a patrones preestablecidos. Pero ahora sé también que esta condición no es una verdad absoluta e inamovible; ahora sé que el tiempo –soporte de toda construcción colectiva–, es una abstracción dinámica que se construye socioculturalmente y se bifurca en múltiples direcciones. El tiempo está hecho de comunicación.

Mi experiencia

Por último, y de manera mucho más personal, quiero decir que trabajar con este tema, con frecuencia me hizo anhelar escribir sin tener miedo a contradecirme, a no ser coherente, o a perder el sentido de la lógica. Me hizo querer escribir sin buscar la productividad para “avanzarle”, es decir, de escribir sin enfrentarme con la autoexigencia que me obliga a pensar/sentir el tiempo como requisito o como límite. Me dieron ganas de escribir del tiempo porque sí, para que sí, sin tener una razón, sin perseguir un propósito más allá de expresar mis reflexiones, mis percepciones, mis sensibilidades. Tuve ganas de escribir sin miedo.

En días pasados, un alumno egresado de licenciatura me manifestó que quería usar sus reflexiones sobre el tiempo como hilo conductor de su trabajo terminal. Me dijo que pensaba mucho en el tiempo, que tenía algunos poemas al respecto, y que para él, el calendario era una jaula. Me sentí reflejada, reconocida. Sentí que podíamos compartir una experiencia similar y comunicarnos desde nuestras inteligencias. Entonces pensé que Durkheim tenía razón, que el tiempo era esa categoría fundamental del pensamiento a compartir, pero no sólo porque conocemos las medidas con las que lo hemos abstraído, sino porque ambos estamos seguros que nuestra experiencia de ser, de existir, va implícita en el concepto.

En cuanto a mi propio trabajo de tesis, también he usado al tiempo como hilo conductor, me refiero a ese tiempo que mantiene su curso y que nos hace envejecer, y sobre el cual, muchos otros tiempos se intersectan. Llegó la hora y no sabía cómo concluir, entonces recordé las muchas películas que he visto en la televisión, en las que aparecen las letritas de los créditos cuando menos te lo esperas. Pensé entonces que la

vida no se concluye – como las películas–, sólo termina cuando le llega su hora, igual que a esta tesis.

Sin embargo, las horas que significaron su curso están inscritas en mi historia, y casi siempre tuvieron de fondo las lecciones de piano que mi compañero de vida practicaba mientras yo estaba frente a la computadora. Mientras a esta tesis le llegó su hora, él aprendió a tocar el piano y yo a marcar el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Adam, Barbara (2003). When Time is Money: Contested Rationalities of Time in the Theory and Practice of Work. *Theory: A Journal of Social & Political Theory*, 102.

Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad Líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Bell, Catherine (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. EUA: Oxford University Press.

Berger, P.L. y Huntington, S.P., (2002). *Globalizaciones Múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.

Boorstin, Daniel J. (1999). *Los pensadores*. Barcelona: Crítica

Borges, Jorge Luis (1991). El jardín de los senderos que se bifurcan. *Ficciones*. México: Alianza Editorial.

Braudel, Fernand (1986). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Callender, C., y Edney, R. (2005). *Introducing Time*. UK: Icon Books.

Carey, James (1992). *Communication as culture*. Nueva York: Routledge.

Carrillo, Juan (2006, Marzo 20). Cuando el Tiempo se pone Maya. *Gaceta Universitaria Año V*, 430; 28-29.

Castells, Manuel (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI.

Ceruti, Mauro (1994) El mito de la omnisciencia y el ojo del observador. *El Ojo del Observador. Contribuciones al Constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

De la Torre, R., y Mora, J. M. (2001). Itinerarios creyentes del consumo neo-esotérico. *Comunicación y Sociedad* 39. México: U de G. 113-143.

Denzin, Norman K. (1997). Interpretative ethnography. *Ethnographic Practices for the 21st Century*. Londres: Sage

Durkheim, Émile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Eliade, Mircea (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario

- Elias, Norbert (1989). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Elias, Norbert (2000). *La Sociedad de los Individuos*. Barcelona: Ediciones Península.
- E. P. Thompson (1991). *Time, Work Discipline and Industrial Capitalism*. Nueva York: New Press.
- Feixa, Carles, (2003). Del reloj de arena al reloj digital. *Revista de Estudios sobre Juventud*. Año 7, núm. 19. 6-27.
- Fischer, Michael (1999). Emergent forms of life: Anthropologies of late or postmodernities. *Annual Review of Anthropology*, 28. 455-478.
- Freidel, D., Échele, L. y Parker, J. (1993). *El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony (2002). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gwinn, R.P. (Ed.). (1989). *The New Encyclopaedia Britannica* (Tomo 11). Chicago: Enciclopedia Britannica, Inc.
- Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hofstadter, Douglas (2003). *Godel, Escher, Bach un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jara, Salvador y Sánchez, Roberto (2006). *Visiones del futuro*. México: Consejo Estatal de Ciencias y Tecnología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Leach, Edmund (1981). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. España: Siglo XXI.
- Le Goff, Jacques (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Mafessoli, M. (1990). *El Tiempo de las tribus*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24. 95-117.
- Marsh, Vanesa (2004). Un nuevo reloj óptico triplica la precisión del tiempo. *Tendencias Científicas* [online]. Disponible en: http://www.tendencias21.net/index.php?action=article&id_article=102933&id_rubrique=1746
- Martín Barbero, Jesús (2001). Deconstrucción de la crítica: Nuevos itinerarios de la investigación. En M. I., Vasallo y R. Fuentes (eds.) *Comunicación. Campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas*. México: ITESO/Universidad Autónoma de Aguascalientes/Universidad de Colima/U de G.

Marx, Karl (1959) *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica

May, Jon y Thrift, Nigel (2001). *Timespace geographies of temporality*. Nueva York: Routledge.

Mercure, Daniel (1989). L'éclatement des temporalités vécues pp. 10-13. *Temporalistes* n°12. [online] disponible en:
http://www.sociologics.org/temporalistes/indarch1.php?page2=mercure_n12_01

Mumford, Lewis (1971). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Nowotny, Helga (1990). Changement social et recherches sur le temps [dos párrafos]. *Temporalistes*, n° 13, [online] disponible en :
http://www.sociologics.org/temporalistes/indarch1.php?page2=nowotny_n13_01

Peters, John (1999). *Speaking into the Air. A history of the idea of communication*. EUA: The University of Chicago Press.

Prigogine, Ilya (2001). *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabel (1990). *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Rosales, Mario. Promoción Cultural. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, (Versión 3) [online]. (2002) Disponible en:
<http://cultura.iteso.mx/presentaciones/guachimontones.html>

De Instituto de Arte de Chicago, (2000). *El antiguo occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocido*. México: Secretaría de Cultura Gobierno de Jalisco, Tequila Sauza.

Reguillo, Rossana (2002). Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el “anacronismo” latinoamericano. En Hermann Herlinghaus (ed) *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*. Chile: Editorial Cuarto Propio.

Reguillo, Rossana (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. En Alicia Lindon (Coord). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona: Anthropos.

Rifkin, Jeremy (4 de agosto 2001). La vida a la velocidad de la luz. ¿Estamos mejor? *Diario El País*. España.

Segalen, Martine (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Simmel, Georg (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 251.

Thompson, E.P. (1991). *Time, Work Discipline and Industrial Capitalism*. Nueva York: New Press

Touraine, Alain (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós

Turner, Victor (1980). *La Selva de los Símbolos*. España: Siglo XXI editores.

Wallerstein, I. (1996). Le futur des sciences sociales. *Conferencia pronunciada a la Société géographique de Tyne, Université de New Castle*. Disponible en: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/ CIICH UNAM.

Wallerstein, Immanuel (2001a). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/ CIICH UNAM.

Wallerstein, Immanuel (2001b). *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI/CIICH UNAM.

Zerubavel E. (1982).The Standardization of Time: a sociohistorical perspective. *American Journal of Sociology*, 88. 1-23.

Yucatán Today. La Guía Turística. [online]. Disponible en: <http://www.yucatanoday.com/events/esp-springequinox.htm>

BIBLIOGRAFÍA

Adam, Barbara (2003). When Time is Money: Contested Rationalities of Time in the Theory and Practice of Work. *Theory: A Journal of Social & Political Theory*, 102.

Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad Líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Bell, Catherine (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. EUA: Oxford University Press.

Berger, P.L. y Huntington, S.P., (2002). *Globalizaciones Múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.

Boorstin, Daniel J. (1999). *Los pensadores*. Barcelona: Crítica

Borges, Jorge Luis (1991). El jardín de los senderos que se bifurcan. *Ficciones*. México: Alianza Editorial.

Braudel, Fernand (1986). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Callender, C., y Edney, R. (2005). *Introducing Time*. UK: Icon Books.

Carey, James (1992). *Communication as culture*. Nueva York: Routledge.

Carrillo, Juan (2006, Marzo 20). Cuando el Tiempo se pone Maya. *Gaceta Universitaria Año V*, 430; 28-29.

Castells, Manuel (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI.

Ceruti, Mauro (1994) El mito de la omnisciencia y el ojo del observador. *El Ojo del Observador. Contribuciones al Constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

De la Torre, R., y Mora, J. M. (2001). Itinerarios creyentes del consumo neo-esotérico. *Comunicación y Sociedad* 39. México: U de G. 113-143.

Denzin, Norman K. (1997). Interpretative ethnography. *Ethnographic Practices for the 21st Century*. Londres: Sage

Durkheim, Émile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Eliade, Mircea (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario

Elias, Norbert (1989). *Sobre el tiempo*. México: FCE.

Elias, Norbert (2000). *La Sociedad de los Individuos*. Barcelona: Ediciones Península.

E. P. Thompson (1991). *Time, Work Discipline and Industrial Capitalism*. Nueva York: New Press.

Feixa, Carles, (2003). Del reloj de arena al reloj digital. *Revista de Estudios sobre Juventud*. Año 7, núm. 19. 6-27.

Fischer, Michael (1999). Emergent forms of life: Anthropologies of late or postmodernities. *Annual Review of Anthropology*, 28. 455-478.

Freidel, D., Échele, L. y Parker, J. (1993). *El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Giddens, Anthony (2002). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

Gwinn, R.P. (Ed.). (1989). *The New Encyclopaedia Britannica* (Tomo 11). Chicago: Enciclopedia Britannica, Inc.

Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hofstadter, Douglas (2003). *Godel, Escher, Bach un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets Editores.

Jara, Salvador y Sánchez, Roberto (2006). *Visiones del futuro*. México: Consejo Estatal de Ciencias y Tecnología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Leach, Edmund (1981). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. España: Siglo XXI.

Le Goff, Jacques (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Mafessoli, M. (1990). *El Tiempo de las tribus*. Barcelona: Editorial Icaria.

Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24. 95-117.

Marsh, Vanesa (2004). Un nuevo reloj óptico triplica la precisión del tiempo. *Tendencias Científicas* [online]. Disponible en:

http://www.tendencias21.net/index.php?action=article&id_article=102933&id_rubrique=1746

Martín Barbero, Jesús (2001). Deconstrucción de la crítica: Nuevos itinerarios de la investigación. En M. I., Vasallo y R. Fuentes (eds.) *Comunicación. Campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas*. México: ITESO/Universidad Autónoma de Aguascalientes/Universidad de Colima/U de G.

Marx, Karl (1959) *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica

May, Jon y Thrift, Nigel (2001). *Timespace geographies of temporality*. Nueva York: Routledge.

Mercure, Daniel (1989). L'éclatement des temporalités vécués pp. 10-13. *Temporalistes* n°12. [online] disponible en:
http://www.sociologics.org/temporalistes/indarch1.php?page2=mercure_n12_01

Mumford, Lewis (1971). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Nowotny, Helga (1990). Changement social et recherches sur le temps [dos párrafos]. *Temporalistes*, n° 13, [online] disponible en :
http://www.sociologics.org/temporalistes/indarch1.php?page2=nowotny_n13_01

Peters, John (1999). *Speaking into the Air. A history of the idea of communication*. EUA: The University of Chicago Press.

Prigogine, Ilya (2001). *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabel (1990). *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Rosales, Mario. Promoción Cultural. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, (Versión 3) [online]. (2002) Disponible en:
<http://cultura.iteso.mx/presentaciones/guachimontones.html>

De Instituto de Arte de Chicago, (2000). *El antiguo occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocid*. México: Secretaría de Cultura Gobierno de Jalisco, Tequila Sauza.

Reguillo, Rossana (2002). Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el “anacronismo” latinoamericano. En Hermann Herlinghaus (ed) *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*. Chile: Editorial Cuarto Propio.

Reguillo, Rossana (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. En Alicia Lindon (Coord). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona: Anthropos.

Rifkin, Jeremy (4 de agosto 2001). La vida a la velocidad de la luz. ¿Estamos mejor? *Diario El País*. España.

Segalen, Martine (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Simmel, Georg (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 251.

Thompson, E.P. (1991). *Time, Work Discipline and Industrial Capitalism*. Nueva York: New Press

Touraine, Alain (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós

Turner, Victor (1980). *La Selva de los Símbolos*. España: Siglo XXI editores.

Wallerstein, I. (1996). Le futur des sciences sociales. *Conferencia pronunciada a la Société géographique de Tyne, Université de New Castle*. Disponible en:
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/ CIICH UNAM.

Wallerstein, Immanuel (2001a). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/ CIICH UNAM.

Wallerstein, Immanuel (2001b). *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI/CIICH UNAM.

Zerubavel E. (1982). The Standardization of Time: a sociohistorical perspective. *American Journal of Sociology*, 88. 1-23.

Yucatán Today. La Guía Turística. [online]. Disponible en:
<http://www.yucatanoday.com/events/esp-springequinox.htm>

ANEXO 1
GUÍA DE OBSERVACIÓN

Lugar Nº de Observación			Observador:
Hora	1) Características del espacio	2) Características de la interacción social	1er modo de interpretación
	<p>Percepciones del ambiente: ubicación, condiciones; qué se ve, se oye, se huele, se siente, se ingiere, etc.</p> <p>Dinámica en el espacio: afluencia y movimiento</p> <p>Descripción de los grupos asistentes</p> <p>Información pública disponible, referentes para la orientación</p>	<p>Actividades y acontecimientos</p> <p>Variedad de prácticas rituales. Símbolos utilizados</p> <p>Modos de interacción: individuos, grupos y entorno</p>	

Ejemplo:

Lugar: Centro ceremonial de los Guachimontones Nº de Observación: 2 Descripción general desde el ingreso			Observador: Sonia Roditi
Hora	1) Características del espacio	2) Características de la interacción social	1er modo de interpretación
8: 15	<p>Parece un día soleado, el clima es muy agradable, pero el sol amenaza porque no hay cómo protegerse de él.</p> <p>No destaca ningún sonido, sólo murmullos y algunas risas de jóvenes.</p> <p>Hay un camión de Televisa casi a la entrada del lugar.</p> <p>Dos guardas de seguridad uniformados en la entrada, y junto al libro de visitas 3 guías con camisetas iguales platicando entre ellos.</p> <p>Aprox. 300 personas, muchos vestidos de blanco. La mayoría mujeres (200 aprox). Casi no hay niños.</p> <p>No hay comercio, ni publicidad, sólo un letrero hecho a mano en un cartón: "Prohibido ascender", en la base de la pirámide principal.</p>	<p>No hay actividad general</p> <p>Hay gente sola, parejas, tríos, deambulando tranquilamente. Se mueven con calma; dos grupos de jóvenes chacoteando</p> <p>Gente entra y sale libremente. No hay interacción con los guías</p> <p>Hay grupos pequeños (entre 7 y 15) sentados en los lugares con sombra. No parecen estar haciendo nada, "pasando el tiempo"</p> <p>Dos parejas ubicadas en uno de los montículos en posturas de Yoga.</p> <p>Un grupo de 12 personas con mochilas se instala en otro de los montículos.</p> <p>Nadie come, bebe o fuma.</p>	<p>El tiempo se percibe lento, relajado, pacífico.</p> <p>Es extraño que haya tan poca gente. Esperaba mucho más movimiento</p> <p>No reconozco lo que podrían ser "familias"</p> <p>Los grupos no interactúan entre sí, parecen más bien buscar aislarse y acomodarse para pasar el día.</p> <p>Todos respetan el letrero en la pirámide</p>

ANEXO 2
CUESTIONARIO

La información contenida en este cuestionario es anónima y será utilizada para alimentar una investigación sobre prácticas rituales y formas alternativas de conocimiento, realizada por Sonia Roditi, estudiante de la Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura, del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO. Agradezco mucho la colaboración prestada a este proyecto.

Si desea mayor información, puede contactarme en: sroditi@iteso.mx

Cuestionario:

Edad _____ Género _____ Ocupación _____ Escolaridad _____
Ciudad y colonia donde vivo _____

1.- ¿Con qué propósito visitas Guachimontones hoy? _____

2.- ¿En cuáles actividades participaste o vas participar? _____

3.- Otros rituales que practican hoy día ...
las mujeres de mi generación son _____
los hombres de mi generación son _____
por mí son _____

4. Lo que caracteriza y distingue a...
nuestro tiempo es _____
la sociedad en la que vivo es _____
el pasado es _____
el futuro es _____

5. Lo que me relaciona con...
mi generación es _____
el mundo _____
el tiempo actual es _____
el futuro es _____

6. ¿De qué grupos sociales me siento...
excluido? _____
integrado? _____

7.- Lo que me produce sentimientos de
realización y autoestima es _____
confianza y protección es _____
estrés y ansiedad es _____
temor e inseguridad es _____

8. Conoces o sigues alguna forma de conocimiento alternativo (astrología, tarot, manejo de energía, musicoterapia, yoga, etc.)? Descríbela brevemente-

9- ¿Consideras que individualmente tienes una función o misión en este mundo?

Sí ___ No ___ ¿Cuál? _____

10.- ¿Conoces o has oído hablar acerca del “Tiempo Maya”?

Sí _____ No _____

11.- ¿Cómo te enteraste? _____

12.- El Tiempo maya es... (Selecciona todos los espacios que consideres necesarios)

- | | |
|---|---|
| <input type="checkbox"/> Una manera distinta de medir el tiempo | <input type="checkbox"/> Un horóscopo |
| <input type="checkbox"/> Un medio de predicción | <input type="checkbox"/> Un movimiento social |
| <input type="checkbox"/> Una forma de conocimiento alternativa | <input type="checkbox"/> Una forma de terapia alternativa |
| <input type="checkbox"/> Una tradición cultural | <input type="checkbox"/> Una práctica esotérica |
| <input type="checkbox"/> Un medio para sacralizar el tiempo | <input type="checkbox"/> Otra forma de relacionarnos |
| <input type="checkbox"/> Otra forma de entender el tiempo | <input type="checkbox"/> Otras (especifica) _____ |

13.- Comparto este conocimiento con (selecciona todos los espacios que consideres necesarios)

- mi pareja miembros de mi familia amigos Compañeros de escuela o trabajo
- en cursos de conocimientos alternativos en prácticas de terapia alternativa
- comunidades en línea Otros (especifica) _____

14.- Conoces la iniciativa de ciertos grupos de instituir el calendario maya el lugar del calendario gregoriano? Sí _____ No _____

15.- ¿Crees que lo logren? Sí ___ No ___ ¿En cuánto tiempo? _____

16.- ¿Deseas recibir información sobre los resultados del presente estudio por correo electrónico? No _____ Sí ___ Correo electrónico _____

ANEXO 3

REGISTRO DE PROPÓSITOS DE LA VISITA Y PARTICIPACIÓN EN ACTIVIDADES RITUALES

PROPÓSITOS	PARTICIPACIÓN EN ACTIVIDADES
Me gusta venir a recibir la primavera y a llenarme de energía	Ritual para recibir al sol
Realizar una ceremonia de captación de energía y compartir con los demás	Cadena de irradiación de amor y runa de energización
Cargarme de energía y sentir un poco de lo que nuestros antepasados nos dejaron	Conocimiento de energía; como canalizarla y como recibirla
Recibir la primavera para poder llenar de energía nuestro cuerpo y poder transmitirla	Recibimiento de la primavera
Conocer y admirar las pirámides y para cargarme de energía	Ninguna
Conocer un poco de la cultura	Salida al sol
Ser uno con el planeta y el universo	Con mi grupo diferentes dinámicas de energización
Celebrar la Primavera	Meditación
Me gusta observar los rituales y cuando hay oportunidad participo	El ritual de la energía y semillas
Renovación interior	Ceremonias y meditaciones
Recibir el solsticio de Primavera	Agradecimiento y pensamiento
Por primavera	Actividades recreativas
Para tomar su energía	En oración, agradecimiento
Para conectarme con Dios, con la naturaleza y la paz interior	Oraciones, cantos, agradecimientos compartir, convivir
Meditación por equinoccio	Meditación, me gusta participar en una danza colectiva o social. Ritual de energía
Para cargarme de energía, para recibir el sol	Llevarnos de energía y dar gracias
Para conocer otras culturas que surgieron en el pasado	Sobre de la energía
Con el propósito de conocer más acerca de la naturaleza	Con el propósito de conocer más acerca de la naturaleza
Cultural	Música prehispánica
Llenarme de energía	Meditar
Para recibir el equinoccio con buena vibra	Rituales del sol
Con el propósito de cargarme de energías y llevar a cabo nuestras culturas y no dejar que se pierdan	En el equinoccio
Con el propósito de llenarme de energía y fumar mucho porro	Participar más cercanamente en el ritual
Para hacer el ritual de la bienvenida de la primavera	Rituales
De cargarme de mucha vibra	Estar con un grupo de amigos
Recibir el equinoccio	Saludos al sol
Para conocer más las culturas y rituales pasados	En el recibimiento de energía y danzas
Recibir y conocer los rituales de energías positivas de la entrada de la primavera	La llegada del sol al equinoccio
Para conocer el lugar y la historia y pasar un tiempo con mis compañeros	Me gustó mucho todas las adoraciones y me gustaría ayudar en Guachimontones

Para cargar de energía y purificación	Me gustaría participar en actividades relacionadas con culturas prehispánicas
Limpiar y recargar energías	En un ritual masivo
Para llenarme de energía en el recibimiento del equinoccio de Primavera	En el de la purificación
Cargar energía	De limpieza y salud

ANEXO 4
SOCIEDAD, PRESENTE, PASADO Y FUTURO

Pregunta 4. Lo que caracteriza y distingue a...

	La Sociedad	El Presente
Hombres	Todos quieren ser superiores materialmente, materialista, irresponsable, egoísta, vana, superflua, plural, rica en todos aspectos, corrupta, contaminante, ambiciosa, sobreprotectora, aburrida, conflictiva, separada en grupos, sorda, más inhumana.	Contrastes entre ignorancia y conocimiento, moderación y excesos, frío a lo espiritual, el cambio, la cultura, moderno e interesante, libre, unión entre las personas, libertad de expresión, apatía, sobrevivencia individual, descomposición paulatina.
Mujeres	Desorganizada y fanatista, acelerada, apática a los valores, densa, diversa, saturada de información y alternativas, activa, libre, tapada, se olvida de costumbres pasadas, a la defensiva, egoísta, incongruente, búsqueda.	Libertinaje, poca importancia en la cultura, tecnología, ritmo acelerado, autoconocimiento, un despertar, búsqueda, información, cultura, libertad de expresión, el rencor, descubrimiento, catastrófico y catártico, nadie respeta.

El Pasado...

	Valores	Condición de Experiencia	Comparado a otros tiempos
Hombres	Conocimiento, espiritualidad, tradición, valioso, cultura y patrimonio.	Pasado, ya no tiene regreso, ya sucedió, lo que no podemos vivir, no hay	Igual, era mejor.
Mujeres	Interesante, enseñanza, experiencia, sabio, histórico, bello, costumbre de atrás, nuestro cimiento.	Conservador, maravilloso, genial, se puede apreciar, diferente, olvido, oscuridad	Reinterpretado, parte del futuro, su cultura y tradición siguen presentes, se lleva por muchos años.

El Futuro...

	Esperanzador	Incertidumbre	Pesimistas o ambiguos
Hombres	esperar el cambio, meta, evolución mental, un reto	Impredecible, incierto pero con esperanza, inesperado, impreciso, no hay, sólo el hoy..	No muy bueno, peor.
Mujeres	Lo que cada quien quiere lograr, la edad de oro, esperanzador, luz, bello, lo que quieres hacer toda tu vida	Incierto, inseguro, no está previsto, no sabemos qué es. necesito experimentarlo	Más libertinaje e irresponsabilidad, cíclico, anunciado, repetitivo, predecible.

ANEXO 5
INDIVIDUO, RESENTE, PASADO Y FUTURO

	Nuestro tiempo	Sociedad en que vivo	Pasado	Futuro
1				
2				
3				
4	Libertinaje y poca importancia a la cultura	Desorganizada y fanatista	Más conservador	Más libertinaje e irresponsabilidad
5	Contrastes entre ignorancia y conocimiento moderación y excesos	Materialista, irresponsable, egoísta	Conocimiento espiritualidad y tradición	Incierto pero con la esperanza de grandes cambios positivos
6				
7	Frío hacia lo espiritual	Vana y superflua	No hay	No hay
8	La tecnología	acelerada	Interesante	Incierto
9	Ritmo tan acelerado de vivir	Apática a los valores	La enseñanza, la experiencia	Lo que cada quien quiere lograr
10	El autoconocimiento		oscuridad	Luz
11	El cambio	Plural	valioso	No existe, existe el hoy
12	Un cambio	Revolucionaria	Pasado	Incierto
13	Su densidad y /o un despertar	Densa		La edad de oro
14	La búsqueda	Diversa	Sabio	Anunciado repetitivo, cíclico
15	Información y tecnologías informativas	Saturada de información y de alternativas	Reinterpretado	Esperanzador
16	La cultura	Rica entonos los aspectos	Nuestra cultura y patrimonio	Un reto para el mundo
17	Moderno e interesante	Egoísta y corrupta	Son las cosas que no tienen regreso	Algo impredecible. Imprescindible
18	Libre de hacer lo que quieras	Contaminante y corrupta	Las cosas que ya sucedieron	Inesperable
19	Cultura	activa	Histórico bello	Bello
20	-	-	maravilloso	Incierto
21	La tecnología	Podrida	Genial	Necesito experimentarlo para contestarlo
22	La modalidad y libertad de expresión	Libre	Parte de nuestro futuro	Resultado del pasado
23	Es la cultura y la unión entre todas las personas	Un poco ambiciosas y sobre protectoras	Algo de lo que no podemos vivir	Una meta llena de aventuras y evolución mental
24	Los cambios de la	Un poco tapada	Algo que se puede	Lo que quieres

	sociedad		esperar	hacer toda tu vida
2 5	La libertad de expresión	Aburrida	Un poco mejor	No muy bueno
2 6	La apatía	conflictiva	Su tradición	Esperar el cambio
2 7	La libertad de expresión	Mantiene muy poco las costumbres pasadas	Interesante ya que sus cultura y tradiciones siguen presente	Poco visible ya que la gente está dejando atrás o ignorando algunas costumbres
2 8	El rencor lamentablemente	Está a la defensiva	Diferente	Predecible
2 9	Los cambios en todo el mundo (descubrimiento)		Una costumbre de atrás que se lleva por muchos años	Lo que no está previsto y no sabemos qué es
3 0	Catastrófico y catártico	Egoísta	Nuestro cimiento	La esperanza
3 1	Sobrevivencia individual	Separada en grupos, sorda	Cimientos	Impreciso
3 2	Descomposición paulatina	Inhumana	Igual	Peor
3 3	Nadie respeta	incongruente	Olvido	inseguro

ANEXO 6
RELACIONES ESTRUCTURALES

Pregunta 5. Lo que me relaciona con...

	mi generación	el mundo	el tiempo actual	el futuro
Hombres	Materialista, vanidad e ignorancia, buscar a Dios, arte, mentalidad, edad, libertad, la diversión, como soy, la tecnología, coraje, el recuerdo del pasado.	Todos tenemos un objetivo, mezcla de cosas negativas y positivas, nada, cambio, integración, vida, problemáticas, actualidad, artes, variedad, su progreso.	Pobre en conocimiento, cambios constantes, nada, cosas por aprender, búsqueda y encuentro de experiencias, caos, más difícil cada vez.	Lo que debemos cambiar hoy, un reto, no existe, compromiso social, desarrollo de ideas, conocer de la naturaleza, incertidumbre, cambio y avance, imprecisión, desastre.
Mujeres	La forma de vivir, las fiestas, la novedad, costumbres, espiritualidad, querer despertar, búsqueda, la vida, actividad, tiempo, ganas de salir adelante, entendimiento, relaciones más abiertas, convivencia, amistad, la lucha, diversidad.	Ir a misa, el conocimiento, familia, respeto, luz, compartir, acción en interrelación, nada, el ser humano, posibilidad de desarrollo personal y laboral, ser pensante y pertenecer a la naturaleza, lo que conozco pasado, esperanza de salvarlo, trabajo.	Tecnología, despertar, conocimiento, apegos, mi forma de ser, los cambios, la vida, pérdida de costumbres, de cosas valiosas, una prueba, confusión.	Luz, esperanza, pensamientos, emociones y decisiones, nuevas generaciones, existir, lo que va a pasar, la realización de esa prueba, incertidumbre.

Pregunta 6. ¿De qué grupos sociales me siento...

	excluido	integrado	ambiguas
Hombres	Borrachos, homosexuales, ignorantes, ninguno, ufl liberales, superficiales y sociedad de consumo.	Los que tienen cosas en común conmigo, estoy donde quiero, artistas, con quienes me rodean, estoy integrado, amigos, artes.	Cuando esté listo me ofreceré por completo a la sociedad.
Mujeres	Ninguno, intolerantes, fundamentalismo extremo, Iglesia y grupos de poder, abogados, empresarios.	Ninguno, espirituales, con quienes buscan mejorar, todos, incluyentes, los que están en apertura y búsqueda desde el respeto, deportivos y de baile, a todo medio social, artistas y gente común, amigos, familia, maestros.	

Pregunta 7.- Lo qué me produce sentimientos de...

	realización o autoestima	confianza y protección	estrés y ansiedad	temor e inseguridad
Hombres	Acercarme a Dios, ayudar a otros, conocerme a mí mismo, triunfos y trabajo, que otros no me superen, quererme, demostrar, mi genio, crecimiento profesional, lucha diaria, agradar a otros.	Seguridad en mí, la parte en mí que me ayuda a crecer, estar con Dios, la pareja, necesidad, lo que yo pienso, conocer a la gente, defender nuevos caminos, vivir mejor, la estabilidad emocional, calor humano, lo básico.	Desesperación, la vida moderna, alejarme de mi paz, el poco tiempo de los actos, enfermedad, no conocerme y controlarme, la soledad, ciudad, martirio, apatía, velocidad y sordera, rencor.	Lo mal que está el planeta y cómo lo maltratamos, lo que no deja crecer, no verme como hijo de Dios, ninguno, traumatismo, lo que asusta, las guerras, noche, no confiar en sí mismo, el bien o el mal, no crecer, futuro, el verdugo del presente.
Mujeres	Ser sociable, gnosticismo, que me apoyen, mi crecimiento, comunicación, naturaleza, mi sentimiento, trabajo social, buenas acciones, integrarme, convivencia estar bien conmigo, el cine y lo que expreso, ayudar.	Estar acompañada, mi familia, Dios, convivencia, personas, luz de Dios, partir del corazón, yo misma, gente que quiero, sentirme querida, ser yo misma, amigos, novio, mi casa.	Inseguridad, no poder hacer algo, presión, mucho trabajo, ignorancia, desesperación, tecnología, pensar alejarme del corazón, ciudad, preocupación, enfermedades, futuro.	Miedo, lo desconocido, sentirme incapaz, enfermedades, ignorancia, economía, caos del mundo, que un pensamiento negativo se cristalice, la noche, nervios, soledad, inseguridad en mí, no controlar, presente.

ANEXO 7
FORMAS DE CONOCIMIENTO ALTERNATIVO

Pregunta 8. ¿Conoces o sigues alguna forma de conocimiento alternativo (astrología, tarot, manejo de energía, musicoterapia, yoga, etc.)? Descríbela brevemente

1	Gnosis	Buscamos conocernos a nosotros mismos, tanto debilidades como defectos como también practicar las virtudes y así vibrar más en armonía tanto físicamente y espíritu
6	No	Dicen que no o no contestan
1	Jardín Zen y música	No algo formal, para relajarme
3	Sistema Pneuma	Enseña a contactar con el ser interior, ampliando el nivel de conciencia
11	Yoga	Práctica que ayuda a la autorrealización. Una forma de desestresarte, cambiar tu autoestima, sentirte bien contigo misma, sobre todo una meditación. Haya: el medio que he encontrado para sacar de mi cuerpo toda la porquería (física y emocionalmente) son ejercicios que permiten lograr el equilibrio de cuerpo y mente apoyados por la espiritualidad.
1	Reiki	
5	Meditación	Enfoque occidentalista. Una manera de escaparse del presente para sentir la realidad de otra manera.
1	Auto conocimiento	
7	Manejo de energía	
1	Todas	De todas he recibido información y herramientas para conocerme mejor y ser mejor persona
1	Auto observación	
1	Oración	
3	Musicoterapia	Relaja la mente ayudando a relajarte
2	Aromaterapia	
1	Poder de la mente	El manejo de lo poderosos que puede ser la mente
1	Esoterismo	
1	7 ritmos	Se trata de mantener el cuerpo en movimiento durante 40 min. con emociones distintas
1	No	Me dejo llevar por la intuición
1	Limpias	
3	Astrología	
1	Manejo de emociones	
1	Si	Conozco, no sigo
1	Si creo	
1	Tai Chi Chuan	
2	Tarot	
1	Apertura tercer ojo	
1	Mioterapia paravertebral	
1	Clínica floral	
1	Geografía emocional	

ANEXO 8
FUNCIÓN EN EL MUNDO

Pregunta 9.- ¿Consideras que individualmente tienes una función o misión en este mundo?

	Sí	No	No contesta	¿Cuál?
1	*			Quiero descubrirlo
2	*			Trabajar conmigo mismo en pro de superarme
3	*			Cumplir con la misión que Dios me solicitó y me mandó
4	*			Apenas la estoy descubriendo
5	*			Descubrirme a mí mismo
6	*			Cuidar un tesoro en vasija de barro
7	*			Recordar el Amor Universal y recordarlo a otros
8	*			Formar los valores en mis hijos y vivir plenamente
9	*			Compartir el amor desde el corazón
10	*			Ayudar a no olvidar el pasado y nuestra historia
11	*			Ayudar a los demás
12		*		
13	*			Formar una familia y hacer trabajo social trabajando en amor y alegría
14	*			Auto realizarme en acciones integradas al colectivo
15	*			Ser como soy "ejemplo de vida"
16	*			Ayudar al prójimo
17	*			Cuidar la naturaleza
18	*			Llevar conocimiento a los demás... compartir
19		*		
20	*			Ayudar a la naturaleza y al desarrollo del hombre
21	*			Cambiar algunos rumbos y romper emociones
22	*			Realizarme como persona
23	*			Superarme trascender
24	*			Aún no la he encontrado
25	*			Aprender cosas (religiosas, políticas, personales)
26	*			Intentar hacer felices a mis prójimos al menos
27	*			Ayudar a construirlo y ver por los demás
28	*			Superación personal y ayuda a la familia
29	*			Crecer y ayudar a los demás
30	*			Dar un mensaje de amor a todo lo que me rodea
31	*			Depende de tu karma
32	*			Ayudar a restaurar la tierra
33	*			Encontrar la unificación y ser uno

ANEXO 9
PREGUNTAS ORIENTADORAS DE ENTREVISTA CON B

- 1.- ¿Con qué propósito visitas hoy los Guachimontones?
- 2.- ¿En qué ritual participaste y en qué consistía?
- 3.- ¿Vienes sola o en grupo?
- 4.- ¿Qué actividades realizan en el grupo en el que estás?
- 5.- ¿A qué creencias, prácticas o conocimientos se apegan?
- 6.- ¿Cuál fue tu experiencia del ritual que practicaste?
- 7.- ¿Viste otros rituales?
- 8.- ¿Qué cosas te llevaron a buscar este grupo?
- 9.- ¿Qué otros rituales practican además del recibimiento a la primavera?
- 10.- ¿Qué tipo de conocimientos alternativos estudian?
- 11.- Exigencias o prohibiciones del grupo
- 12.- ¿Qué cosas cambiaron en ti a partir de estos rituales?
- 13.- ¿Has oído del Tiempo Maya y tiene esto alguna relación con tu grupo?