

10

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA
SOCIAL I CULTURAL



ELISEU CARBONELL CAMÓS

**DEBATES ACERCA
DE LA ANTROPOLOGÍA
DEL TIEMPO**

Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica



UNIVERSITAT DE BARCELONA



DEBATES ACERCA DE LA ANTROPOLOGÍA DEL TIEMPO

Eliseu Carbonell Camós

2004

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 10

**Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica**

Disseny de la coberta: Laura Roig

Primera edició: febrer 2004

© 2004 Eliseu Carbonell Camós

e-mail: eliseucarbonell@hotmail.com

© 2004 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldiri Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions de la UB

ISBN: 978-84-475-2925-4

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Adolf Florensa s/n

Tel. 934 035 442; Fax 934 035 446

08028 Barcelona

www.publicacions.ub.es

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Podar una vinya consisteix a portar la saba dels ceps cap al cantó més convenient. No cap al cantó en què la planta està més esgotada, sinó cap al cantó de les seves possibilitats més verges. S'han d'amputar les tòries que produïren i suscitar-ne de noves. S'ha de podar per al futur. El passat no interessa; el present, a penes.

Josep Pla, *Les hores*

SUMARIO

Introducción: Tiempo y Cultura. Agradecimientos.....	9
Capítulo 1: El tiempo en el ritual. Hubert y Mauss y la calidad del tiempo. Leach y la inversión del tiempo. Gell y la desafortunada tendencia de los acontecimientos a no ocurrir normativamente.....	15
Capítulo 2: El factor estacional en la vida humana. La ritmicidad estacional en la vida social de los esquimales. Mauss reconsiderado. Irregularidad del tiempo estacional en las sociedades agrarias.....	27
Capítulo 3: El tiempo, las condiciones ecológicas y la organización social. Malinowki: el cómputo del tiempo como reflejo de las condiciones ecológicas. Evans-Pritchard: el cómputo del tiempo como reflejo de la organización social.....	37
Capítulo 4: Las sociedades dentro del tiempo. Sociedades frías y calientes. El tiempo de la ciencia de lo concreto. ¿Por qué frías?.....	51
Capítulo 5: Una polémica interpretación del calendario balinés. Polémica en torno al calendario balinés. Problemas universales, soluciones diversas.....	69
Bibliografía	85

INTRODUCCIÓN

TIEMPO Y CULTURA

El tiempo es una construcción cultural. Culturas diferentes conceptualizan el tiempo de formas diferentes. Ésas serían las dos premisas básicas de las que parte la Antropología del tiempo (Gingrich, Ochs y Swedlund, 2002). Si el concepto *tiempo* puede ser entendido en el sentido de la Física moderna como una cualidad procesual del mundo material, la Antropología social emplea el término *temporalidad* para designar la manera en que los seres humanos experimentan esta cualidad procesual en distintos contextos socioculturales.

La cuestión principal que emerge en este libro es que la vivencia del tiempo forma parte, de un modo muy íntimo, de la cultura humana. El movimiento aparente de los astros, el desarrollo de las especies vegetales o la sucesión de las generaciones, plantean preguntas que requieren respuestas culturales. Al nivel más elemental de sociabilidad, hablar del tiempo es una convención social, una forma elegante de iniciar una conversación, de romper el hielo cuando no sabemos qué decir o de salvar una situación comprometida. El eminente etnólogo Michael Herzfeld nos cuenta en la monografía *The Poetics of Manhood* que en los ruidosos cafés de los pueblos del interior de Creta las inacabables partidas de naipes sólo son interrumpidas cuando aparece en televisión el hombre del tiempo. Todos podríamos aportar nuevos ejemplos para ilustrar la importancia del tiempo en el ámbito de la sociabilidad informal.

La vivencia del tiempo es una experiencia personal, subjetiva. Existe un fuerte contraste entre el tiempo medido de forma mecánica por los relojes y el tiempo vivido o experimentado a nivel humano, incluso en relación a su cómputo. Paul Fraisse, por

ejemplo, estudió la influencia de la edad en la estimación del paso del tiempo y llegó a la conclusión de que conforme avanzamos en edad el tiempo nos parece cada vez más corto o veloz, porque dejamos paulatinamente de estar atentos a cada momento de la acción: los cambios en nuestro entorno parecen cada vez menos cambio y más repetición, las acciones parecen cada vez más habituales, etc. Ello introduce un contraste entre el tiempo vivido y el tiempo medido por relojes y calendarios que da como resultado la sensación de que el tiempo se acorta y por lo tanto pasa relativamente más deprisa (Fraisse, 1967: 250-264).

La preocupación por la vivencia humana del tiempo fue central en el pensamiento del siglo XX, empezando por la filosofía de Bergson, la fenomenología de Minkowski, la psicología de Fraisse y la literatura del que quizá sea el gran teórico del tiempo vivido del pasado siglo, Marcel Proust.

En las Ciencias Sociales, con la única excepción de las teorías de la relatividad lingüística de Sapir y Whorf, hay un acuerdo total en señalar la universalidad de la experiencia temporal. En Antropología social este acuerdo se ha mantenido ya desde las posturas sociologistas de Marcel Mauss y su ensayo pionero del año 1905 sobre las variaciones estacionales en la morfología social de las sociedades esquimales, dónde establecía que el tiempo ambiental debía ser considerado como un indicador del tiempo social, que expresa una necesidad endógena del cuerpo social de regular los ritmos de intensidad y distensión de la vida social. Desde entonces, el estudio de las implicaciones de esta experiencia subjetiva humana, que es la vivencia del tiempo, sobre la vida social y cultural, ha sido un tema de interés permanente en el pensamiento antropológico. Antropólogos preeminentes como el citado Mauss, Malinowski, Evans-Pritchard, Leach, Lévi-Strauss, Bourdieu o Geertz, entre otros, han dedicado parte de sus esfuerzos al estudio del tiempo vivido, como se muestra en las páginas que vienen a continuación.

De todas formas, la Antropología del tiempo no se ha constituido en uno de los campos de estudio clásicos de esta disciplina, como puede ser, por ejemplo, el parentesco, la religión o los procesos

económicos. Pero no se trata de una preocupación menos clásica dentro de la Antropología. En realidad, la dimensión social del tiempo está presente en los campos llamados clásicos, por ejemplo: en la Antropología del parentesco, en el estudio de las generaciones (*i.e.* Zonabend, 1999); en la Antropología de la religión, en el estudio del ritual (*i.e.* Leach, 1971); y en la Antropología económica, en el estudio de la organización de las actividades productivas (*i.e.* Malinowski, 1977). El interés por el tiempo se encuentra más o menos presente en la mayoría de las monografías antropológicas, a pesar de que hasta hace muy pocos años no se hayan publicado estudios específicos sobre el tema (*i.e.* Schippers, 1986; Gell, 1992).

Las aportaciones recientes en esta materia señalan nuevas orientaciones en los debates antropológicos sobre el tiempo. Además de las dos premisas básicas expuestas al inicio, esto es, que el tiempo es una construcción cultural y que culturas diferentes conceptualizan el tiempo de formas diferentes, hoy se tiende a considerar el tiempo como una práctica social configuradora de identidad. Así se pone de manifiesto en el monográfico de la revista *Current Anthropology* dedicado a la Antropología del tiempo (vol. 41, agosto-octubre 2002). De este monográfico destacaremos a modo de ejemplo tres aportaciones. En primer lugar, Barbara Bender estudia la fijación de la memoria colectiva a partir del análisis del efecto que producen en los habitantes de zonas rurales los rastros del tiempo sobre el paisaje, como los yacimientos arqueológicos, tema que la autora ya trató en un trabajo anterior (Bender, 1993). Otro artículo a destacar es el de Charles Ramble, que examina el uso de la temporalidad en la creación de identidades individuales y colectivas en la comunidad de Te, formada por unos trescientos individuos en el Nepal. Este grupo dispone de un calendario específico, distinto del calendario tibetano que se usa comúnmente en el Nepal. El calendario que ellos utilizan les permite organizar la vida social de la comunidad así como las celebraciones festivas y religiosas. El tercer artículo que queremos resaltar es el trabajo de Bambi Shieffelin, que da cuenta de cómo, a partir de los años setenta, en los procesos de

evangelización en Papua Nueva-Guinea se introducen dicotomías temporales que conllevan fuertes inflexiones morales basadas en la filiación a las misiones cristianas y la identificación con el Estado-nación. Por ejemplo, el término *ahora* designa, en los sermones de las iglesias o en las escuelas de las misiones, la época de llegada de las *Unevangelized Fields Missions* al inicio de la década de los setenta; mientras que *antes* se refiere a la etapa anterior a estas misiones, como un pasado atemporal, caótico e irrelevante que es preciso olvidar. Todos estos trabajos nos muestran de qué forma el estudio de la temporalidad enlaza con el estudio de la creación y recreación de identidad cultural.

Las páginas que vienen a continuación pretenden reflejar los debates más destacados que ha suscitado la relación tiempo/cultura entre los antropólogos sociales. El objetivo de este libro es, pues, hacer dialogar a diferentes autores; en unos casos se trata de discusiones polémicas que efectivamente tuvieron lugar en un momento dado de la historia de la disciplina, en otros casos los hemos reunido y confrontado aquí artificialmente. No es ni quiere ser un repaso que agote la temática. Algunas cuestiones que podrán ser consideradas igualmente importantes se habrán dejado de lado, por omisión o por desconocimiento. Nuestro deseo en este ensayo ha sido reunir y hacer dialogar a autores de distintas épocas y escuelas antropológicas con la intención de acercarnos a la comprensión de la vivencia humana del tiempo.

AGRADECIMIENTOS

Este libro surge del marco teórico de la tesis doctoral en Antropología social que defendí en la Universitat de Barcelona el 5 de febrero de 2003. A pesar de la húmeda displicencia del invierno barcelonés, aquella mañana lucía un sol espléndido en la ciudad y

la temperatura parecía primaveral. Quiero agradecer a los miembros del tribunal, Lluís Mallart, Joan Frigolé, Joan F. Mira, Josepa Cucó y Lluís Calvo, sus críticas, elogios y sugerencias. Doy también las gracias a Ignasi Terradas, director de la tesis, por su permanente estímulo y orientación en el estudio la Antropología social. Quisiera hacer extensivo mi agradecimiento a todos los profesores que me enseñaron Antropología en este Departamento. A Xavier Roigé le agradezco su apoyo para publicar este libro y a Ferran Estrada el asesoramiento editorial. A Paco G. Olsina, Gabriela Iturralde y Flora Muñoz su lectura y correcciones. Muchos de los textos en que se basa este ensayo fueron compilados en biblioteca de la University of Birmingham. Debo agradecer la hospitalidad del Department of Hispanic Studies de aquella universidad, sobretodo a Oriol Masegú y Sílvia Mas. A Margarita Pons, de la Biblioteca de Filosofía de la UB, debo la posibilidad de haber podido leer libros y revistas recónditas. Finalmente, Eulàlia Torra ha colaborado en la revisión y traducción del texto original en catalán. Pero quiero agradecerle mucho más, puesto que su energía y su rigor intelectual han sido para mi una ventaja incalculable. Por eso le dedico este libro.

E.C.

1. EL TIEMPO EN EL RITUAL

En la Antropología social el tiempo toma relieve cuando nos ocupamos del ritual, hasta tal punto que el interés por el tiempo en el ritual permite conectar a tres autores cronológicamente distantes dentro de la disciplina. Sus trabajos han marcado hitos importantes en lo que aquí estamos llamando Antropología del tiempo: Marcel Mauss (en colaboración con Hubert), Edmund Leach y Alfred Gell. En concreto, nos referimos al artículo de Hubert y Mauss publicado por primera vez en el *Année Sociologique* de 1900-1901, que parte de la suposición de que “los actos y las representaciones de la religión, y se puede añadir de la magia, conllevan nociones de tiempo y espacio diferentes de la noción normal”. Los reflejos de esta tesis pueden encontrarse en uno de los escritos más visitados de la Antropología del tiempo, los dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo de Leach (1961, 1ª edición), y llegan hasta los esfuerzos más recientes por condensar este sujeto teórico, el ensayo *The Anthropology of Time* de Gell (1992).

HUBERT Y MAUSS Y LA CALIDAD DEL TIEMPO

El artículo de Hubert y Mauss al que nos referimos llevaba por título “Étude Sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie” y fue incluido en el volumen *Mélanges d'histoire des religions* (1929). Como ya hemos avanzado, en él los autores proponían una noción de tiempo distinta de la noción *normal* para la religión y la magia. Su punto de partida era el siguiente: dado que los rituales y los acontecimientos místicos pasan dentro del espacio y el tiempo, debemos preguntarnos cómo conciliar el tiempo y el espacio, donde se sucede todo acto ritual,

con la infinidad y la inmutabilidad que caracteriza lo sagrado, es decir, que el tiempo es una condición de los actos rituales y a la vez contribuye a definir su medio específico.

Hubert y Mauss plantean cinco proposiciones, cada una de ellas consecuencia de la anterior, relativas a las propiedades intrínsecas de la noción de tiempo sagrado. Debemos aclarar que estas proposiciones no se dan por absolutas, ya que los autores no pretenden que la noción de tiempo en la religión y en la magia difiera *siempre* de la noción común de tiempo, aunque estas diferencias se produzcan frecuentemente y de forma regular. Son las siguientes:

Las fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo: el tiempo donde suceden los actos mágicos y religiosos es discontinuo, hay cortes en su marcha.

Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno por su lado, continuos e insecables.

Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que delimitan: al inicio de un período se cumplen los rituales, votos o promesas que valen para todo el período. En otro orden de ideas, los fenómenos que pasan en esta hora decisiva dan los pronósticos para la duración que inaugura. Lo que se ha de producir en toda la extensión de la duración se realiza en su apertura. Por ejemplo, ciertas creencias meteorológicas se basan en lo que sucede al principio de un período para realizar pronósticos climáticos. La fecha crítica y el período que la sigue son asimilables. En otras palabras, fecha y período son homogéneos y susceptibles de ser tomados como equivalentes.

Las partes semejantes son equivalentes: pueden ser definidas como semejantes entre ellas las partes simétricas del tiempo, es decir, aquellas que ocupan la misma posición dentro del calendario y, por otro lado, las duraciones de diferente tamaño son tomadas como unidades de tiempo: la semana, el mes, la estación, el año, el ciclo de los años se muestran, en ciertos casos, como semejantes entre ellos.

Las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y las duraciones iguales desigualadas: es un lugar común de la

mitología que las duraciones, según las circunstancias, no transcurren a la misma velocidad.

De estas proposiciones se deriva que la noción de tiempo en la religión y la magia no es la de una cantidad pura, homogénea en todas sus partes, siempre comparable a ella misma y mensurable. En el tiempo peculiar de los acontecimientos del dominio ritual caben otras consideraciones que simplemente las de mayor, menor e igual: caben consideraciones de aptitud, oportunidad, continuidad, constancia, similitud y equivalencia. Desde esta perspectiva, las unidades de tiempo no son unidades de medida en sentido absoluto, sino de ritmo: “El valor relativo de las duraciones no dependerá únicamente de su dimensión absoluta, sino también de su naturaleza e intensidad de sus cualidades” (Huber y Mauss, 1929:209).

Llegados a este punto, Hubert y Mauss recurren al concepto de *durée* de Henri Bergson ([1922] 1998). Bergson considera que la noción de tiempo, según la conciencia individual, no está únicamente referida a la cantidad sino también a la calidad. La calidad de los momentos o duraciones sólo es definible por los hechos con los cuales está necesariamente y constantemente en relación positiva o negativa. Se establece así, entre los momentos y los acontecimientos, un sistema de relaciones que Hubert y Mauss califican, en uno de los pasajes más sugerentes de su texto, de *sistema de firmas*: las fechas son las firmas de las cosas que en ellas acontecen, “del mismo modo que tal conjunción de planetas es la firma de tal acontecimiento o de tal ritual. Así, calidades diferenciales de tiempo y firmas temporales son expresiones equivalentes” (1929:211). Esto nos conduce, inevitablemente, a hablar del calendario.

Es importante destacar que Hubert y Mauss establecieron que, al contrario de lo que se podría pensar, la fijación del paso del tiempo en el calendario conllevó un máximo de convención y un mínimo de experiencia. Es decir, si bien la observación de ciertos fenómenos naturales y astronómicos proveen elementos para ayudar a fijar el paso del tiempo, estos fenómenos, a los que podríamos denominar *índices fenomenológicos*, son irregulares o

como mínimo fluctuantes. Por lo tanto, debemos reconocer un esfuerzo cultural previo que consiste en la selección de determinados índices fenomenológicos y el rechazo de otros, así como su interpretación en términos de signos numéricos convencionales. Hubert y Mauss consideran que la experiencia que se deriva de la observación de los fenómenos naturales y astronómicos, a lo sumo, concedería un suplemento de autoridad a la convención que implica la selección previa. Desde este punto de vista, la experiencia sería, en cierto modo, una especie de verificación de una previsión.

Como es bien sabido, la representación del tiempo en el calendario es esencialmente rítmica. Ahora bien, el ritmo del tiempo no tiene necesariamente por modelo la periodicidad natural constatada por la experiencia, sino que, a criterio de Mauss, las sociedades tienen en ellas mismas la necesidad y los medios para instituir dicho ritmo (nos ocuparemos de ello en el segundo capítulo). Finalmente, Hubert y Mauss afirman que quien decide sobre la convención es la autoridad, generalmente la autoridad religiosa. Y es la autoridad quien *disfraza* la convención de una realidad igual o parecida a la de los índices fenomenológicos o los fenómenos naturales y astronómicos a los que aparentemente se pretende regular con el calendario.

Dentro del calendario, cierto número de *momentos* son escogidos como *momentos calificados*. La selección es arbitraria, como lo es su calificación específica. Es decir, la asociación de determinadas fechas a ciertos efectos positivos o negativos es convencional. Según la interpretación de Hubert y Mauss, detrás de las calidades distintivas de las partes del tiempo encontramos una calidad común, que es la calidad de sagrado. El calendario no sería entonces sino el orden de la periodicidad de los rituales: “la verdadera función original de los calendarios es religiosa” y más adelante añaden, “los primeros calendarios son los almanaques, que registran, día a día, los pronósticos y las predicciones mágico-religiosas” (1929:228-229). Y así es como llegan a la conclusión de que el calendario no tiene por objeto medir el paso del tiempo, considerado como una cantidad, sino que proviene de una

concepción cualitativa del tiempo y de los momentos discontinuos, heterogéneos y giratorios que lo componen. En definitiva, la contradicción entre tiempo sagrado y tiempo *normal* o profano se resuelve, según estos autores, en el carácter cualitativo del tiempo sagrado, del cual surgió posteriormente, por medio de un ejercicio de abstracción, una noción de tiempo objetivo, cuantitativo y mensurable.

LEACH Y LA INVERSIÓN DEL TIEMPO

Y es que, como diría más tarde Edmund Leach (1971:205), lo más extraño del tiempo es el concepto en sí, la mera existencia de tal concepto. A Leach, como a San Agustín, le invade la duda acerca de la noción de tiempo. De acuerdo con la Sociología de la religión de Hubert y Mauss parece inexacto, o al menos equívoco, que la noción de tiempo, tal como la entendemos, derive de la experiencia sobre el mundo exterior. Leach, retomando el hilo de Hubert y Mauss, dirá que la idea del tiempo, como la idea de Dios, “es una de aquellas categorías que encontramos necesarias, más por el hecho de ser animales sociales que por alguna razón empírica que pueda surgir de nuestra experiencia objetiva sobre el mundo” (Leach, 1971:194).

Para este autor, la noción de tiempo se nos hace presente a través de dos experiencias básicas, que son la circularidad –ciertos fenómenos en la naturaleza se repiten– y la linealidad –la irreversibilidad del proceso vital–. Ahora bien, la segunda experiencia tiende a ser engullida por la primera porque, según Leach, “tenemos una aversión psicológica (y, en consecuencia, religiosa) a considerar la idea de la muerte o la idea del fin del universo” (1971:195).

A continuación pasaremos a detallar de qué modo Leach argumenta esta condensación de todo tiempo en tiempo circular. La hará en dos artículos incluidos en *Rethinking Anthropology* (1961 la 1ª ed.) que ejercerán una gran influencia en la manera de tratar el tiempo desde la Antropología social. En el primero analiza

el mito clásico de “Cronus y crono”, mientras que en el segundo, que lleva por título “El tiempo y las narices postizas”, su argumentación se sirve del examen de los *rites de passage*.

La primera puntualización interesante a tener en cuenta es que, así como nosotros nos servimos de metáforas astronómicas o estrictamente geométricas para referirnos al tiempo cuando le atribuimos un aspecto circular, en cambio, “en una comunidad primitiva las metáforas de repetición son sin duda de un género más doméstico: el vómito, las oscilaciones de la lanzadora de una máquina de tejer, el desarrollo de las actividades agrícolas o incluso los intercambios rituales de una serie de matrimonios interrelacionados” (1971:195). Por lo tanto, advierte Leach, debemos tomar algunas precauciones cuando calificamos determinadas secuencias de tiempo como cíclicas. Parecería, más bien, que la experiencia del tiempo es percibida como el resultado de una discontinuidad, como una secuencia de oscilaciones entre dos polos opuestos: día/noche, invierno/verano, sequía/inundación, joven/viejo, vida/muerte, etc.; en sus propias palabras, una “discontinuidad de contrastes repetidos” (1971:207). En un esquema de este tipo, concluye Leach, “al pasado le falta profundidad propia, cualquier pasado es igualmente pasado; es, simplemente, aquello opuesto al presente” (1971:196).

Esta particular concepción de la naturaleza del tiempo se ilustra en el primer artículo de Leach a través del análisis del mito clásico de Cronos. La creencia en la reencarnación es también “una representación mitológica de «tiempo» mismo” (1971:197), mediante la cual Leach descubre la tendencia de los griegos antiguos a conceptualizar el proceso temporal como un vaivén. Concepción que está presente en muchos de los pueblos estudiados por los antropólogos, como sería el caso de los kachin del norte de Birmania a los que Leach dedicó su atención etnográfica.

Este primer artículo ha sido duramente criticado por Gell. Para él, la forma como Leach liga el mito de Cronos con la expresión de una noción distinta de temporalidad “está lejos de ser demostrada de modo convincente” (Gell, 1992:32). Pero siguiendo el hilo de nuestra argumentación, resulta más interesante detenernos en el

segundo artículo. En éste, Leach propone una explicación para los comportamientos “más bien limitados, aunque curiosamente contradictorios” que caracterizan, tanto las fiestas que marcan los calendarios anuales, como los *rites de passage* que marcan el desarrollo social del individuo, comportamientos que Leach resume en los conceptos de *formalidad*, *mascarada* e *inversión de papeles*, ante la inadecuación de la explicación de Frazer que calificaba tales comportamientos de supervivencias de la magia primitiva.

Retomando el tema del artículo anterior sobre la concepción teórica del tiempo como una *discontinuidad de contrastes repetidos* y ligando esto con la sociología durkhemiana, cada fiesta representaría un tránsito temporal del orden normal-profano al orden anormal-sagrado, seguido de un retorno al primero. El intervalo que queda entre dos festividades es un *período* (en el sentido de *porción*), cosa que lleva a Leach a formular la siguiente idea: “hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuera un objeto concreto que esperara ser medido. De hecho, *creamos el tiempo* al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido” (Leach, 1971:209, cursiva en el original).

Leach da todavía un paso más hasta llegar a la explicación de las *narices postizas* y lo hace proponiendo el siguiente esquema. Por un lado hay el tiempo profano, que, como hemos visto, es el resultado de intervalos entre las festividades (o tiempo sagrado). Estos momentos se dividen en tres fases que se corresponden con las fases de separación-margen-agregación de los *rites de passage*, según el esquema de Van Gennep. Y bien, Leach encuentra en cada una de estas tres fases uno de los tres comportamientos rituales característicos: *formalidad*, *inversión de papeles*, *mascarada*. Generalizando, si el tiempo sagrado empieza con *formalidad* acabará en *mascarada*, y a la inversa. Mientras tanto, en la fase de margen se producirá la transferencia completa de lo secular a lo sagrado, “en la que el tiempo normal se para, el tiempo sagrado está invertido y la muerte se convierte en nacimiento” (1971:211). Finalmente, Leach acaba el artículo diciendo que “este simbolismo de la inversión de papeles se encuentra en todo el mundo porque

tiene sentido lógico, independientemente de las tradiciones folclóricas o de las creencias mágicas particulares” (1971:211), cerrando así la crítica a la teoría de las supervivencias culturales de Frazer.

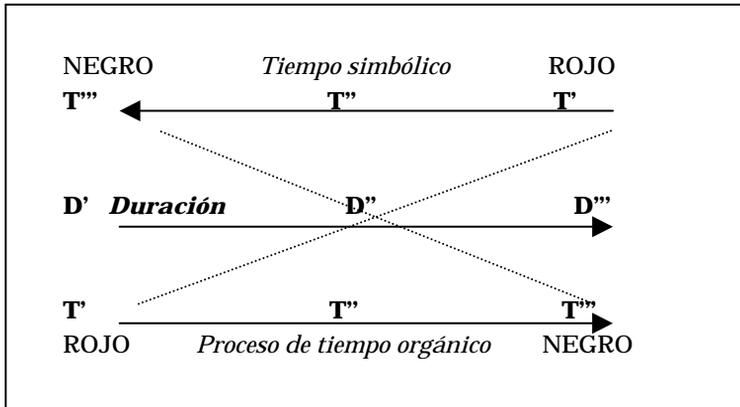
GELL Y LA DESAFORTUNADA TENDENCIA DE LOS ACONTECIMIENTOS A NO OCURRIR NORMATIVAMENTE

Como hemos visto, la especificidad del tiempo en el ritual vendría dada, en la visión que aporta Leach, por la inversión del tiempo. De todos modos, debemos tener en cuenta que la posibilidad de invertir el tiempo supone una direccionalidad intrínseca al tiempo y como dijo Mario Bunge “el tiempo no lleva integrada ninguna flecha en él”. En un volumen titulado *The Study of Time* (Fraser, 1972), Mario Bunge se ocupa de dilucidar algunos malentendidos existentes entorno del problema denominado *arrow of time*. El *teorema sobre la dirección del tiempo*, como explica Bunge, supone que la duración es un intervalo orientado: el lapso de tiempo entre dos acontecimientos a y a' es orientado en la dirección opuesta al intervalo de tiempo entre a' y a . Pero esto no nos dice nada sobre cuál de los dos acontecimientos es el primero. Sólo por convención contamos el tiempo hacia delante. La dirección de los acontecimientos es arbitraria. Por lo tanto, desde un punto de vista estrictamente lógico, la inversión del tiempo no sería otra cosa que una operación matemática sobre una base convencional. Así mismo, y de acuerdo con Krysztof Pomian (1990), si tomamos la cronosofía en lugar de la cronología, deberemos admitir igualmente que determinar la dirección del tiempo (como progresivo o regresivo, apogeo o decadencia) equivale a admitir un juicio de valor sobre el presente y escoger una actitud respecto al pasado y al futuro.

Alfred Gell, partiendo de su propio trabajo de campo entre los umeda, aporta una nueva y sugerente visión de la manipulación del tiempo en el contexto ritual. Gell estudió la danza ritual *Ida* de

los umeda, comunidad que vive en un bosque extenso pero poco fértil de Papúa-Nueva Guinea. Los umeda forman un grupo demográficamente marginal de unos cuatrocientos individuos, con una economía de subsistencia basada en la caza, pesca, recolección y algunos huertos poco productivos. Sus rituales *Ida* están destinados a asegurar la ordenación temporal de la existencia de los umeda, ya que toda la actividad productiva del año se orienta a la acumulación de excedente de sagú para la celebración del *Ida*, dando así un cierto grado de seguridad colectiva. En palabras de Gell, este ritual representa un proceso de regeneración biosocial (Gell, 1992:46).

Durante la representación de las danzas que tienen lugar en el transcurso del *Ida*, las figuras del ritual aparecen en orden inverso al que se corresponde con la vida real a través de un sistema de colores que codifica la edad, que va desde el negro para los ancianos hasta el rojo para los jóvenes o *hombres nuevos*, dando así un aspecto de ritual réplica del modelo enunciado por Leach, según el siguiente esquema (de Gell, 1992:49):



A pesar del paralelismo con la hipótesis sobre la manipulación del tiempo en el contexto ritual desarrollada por Leach, Gell opina que el esquema anterior no significa necesariamente que el *Ida* invierta el tiempo en el mismo sentido expresado por Leach cuando

hablaba de la inversión del tiempo durante el período liminal de los rituales.

La explicación ofrecida por Gell, en cambio, va en sentido de entender el *Ida* como la mediación de ciertas contradicciones inherentes a la noción de tiempo, como lo es, por ejemplo, el conflicto entre sincronía y diacronía. Según Gell, el tiempo se manifiesta a la vez en forma diacrónica (secuencias de acontecimientos de un antes y un después) y de forma sincrónica (oposiciones temporales no cambiantes que hay entre viejo-joven, etc.). En términos sociológicos, la paradoja básica que de este hecho se deriva es que por un lado la vida social consiste en acontecimientos transitorios, mientras que en la estructura social los *estatus sociales* no cambian: “Todo pasa, PERO todo continua igual” (1992:49, énfasis en el original). Sin embargo Gell añade que, en el caso que estamos tratando, el tiempo sincrónico no es más que un sistema clasificatorio (viejo-joven) que organiza entidades de acuerdo con los acontecimientos reales o supuestos en sus historias. La clasificación sincrónica no entra en conflicto con la historia diacrónica: “Se pueden clasificar entidades (sincrónicamente) de acuerdo con los acontecimientos de sus historias diacrónicas, del mismo modo como se pueden clasificar entidades sincrónicamente de acuerdo con su color, tamaño, precio en el mercado, cuántos hay, etc.” (1992:53). La confrontación entre sincronía y diacronía no es, según Gell, una confrontación entre *diferentes tipos de tiempo*, sino entre *los sistemas clasificatorios y el mundo real*. El conflicto está entre la actitud, la confianza y la habilidad de cierto tipo de “clasificaciones de acontecimientos y procesos” para abarcar todo acontecimiento previsible y la desafortunada tendencia de los acontecimientos reales a no ocurrir normativamente.

Según la interpretación de Alfred Gell de la danza del ritual *Ida*, la finalidad de este ritual no sería la reconciliación del tiempo sincrónico y diacrónico, sino el intento de asegurar que la diacronía sólo genera el tipo de acontecimientos aprobados normativamente, es decir, tal como son definidos por el sistema clasificatorio sincrónico. El ritual no provoca un tiempo *inverso*, no invierte el

tiempo para volver a enderezarlo una vez finalizado el período liminal. Bajo la mirada de Gell, lo que realmente hace el ritual es manipular procesos en una dirección simbólica con el objeto de indicar *un cierto patrón normativo* para los acontecimientos, reforzando así la confianza de los individuos en la viabilidad de su sociedad.

2. EL FACTOR ESTACIONAL EN LA VIDA HUMANA

Marcel Mauss escribió el *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales* en colaboración con Beuchat y lo publicó en el año 1905 en *Année Sociologique*. Su objetivo era estudiar la morfología social de las sociedades esquimales para observar de qué manera los factores climáticos y geográficos intervienen en la conformación de la sociedad esquimal, inspirándose en la antropogeografía de Ratzel. Mauss reconoce esta vinculación aunque se desmarca del protagonismo inadecuado que, según él, Ratzel daba al factor telúrico, es decir, a la influencia de la morfología del suelo en la conformación de las sociedades. Este ensayo ejerció una influencia muy importante en los desarrollos posteriores sobre Antropología del tiempo y, aunque sea preciso puntualizar o reconsiderar los enunciados de Mauss, la tensión entre el tiempo ambiental, aquél del cual tenemos noción por los indicadores ambientales, principalmente el movimiento aparente de los astros y la sucesión de las estaciones, y el tiempo propio de las sociedades humanas, es uno de los temas claves de la Antropología del tiempo.

LA RITMICIDAD ESTACIONAL EN LA VIDA SOCIAL DE LOS ESQUIMALES

A pesar de empezar con la palabra *ensayo*, término atenuante con el que Mauss solía titular sus artículos (igual que *esbozo*, *fragmento*, *introducción*), como para señalar el carácter provisional y refutable de sus teorías antropológicas (Jamin, 1996:474), al estudiar las variaciones estacionales en la morfología social de los esquimales, Mauss cree encontrar una “ley” sociológica

“probablemente muy general” (Mauss, 1979:428). En cualquier caso, la repercusión de este *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales* ha sido tan importante, incluso más que el artículo sobre la representación del tiempo publicado cinco años antes y que vimos en el capítulo anterior, que puede ser probablemente calificado como un texto fundacional de la Antropología del tiempo.

Mauss desarrolla en este ensayo la idea de que la organización de la sociedad esquimal varía en función de dos estaciones principales, verano e invierno. Es decir, que su organización social se caracteriza por la alternancia de estas dos estaciones marcadas por el aumento y descenso de la temperatura y el consiguiente deshielo y helamiento. Esta alternancia encuentra otros indicadores atmosféricos en otros lugares del planeta. Así, Evans-Pritchard (1939 y 1977) describe la alternancia estacional en la morfología social de los nuer en función del índice de lluvias (estación seca y estación húmeda), en términos muy parecidos a los que usa Thompson (1939) cuando habla de la morfología social de los wik monkan, cazadores nómadas del norte de Australia.

Una exposición más elaborada de este mismo fenómeno la podemos encontrar en el trabajo de Pandya (1993) sobre los ongees de las islas Andaman. En este caso la sucesión estacional viene señalada por la dirección del viento, que trae o se lleva, alternativamente, a los espíritus. Los ongees se trasladan, según la estación, de la costa a la jungla y viceversa. Ahora bien, la dirección de los vientos no es lo que rige el momento de emprender el viaje hacia la costa o hacia el interior, sino al contrario: el cambio en la dirección de los vientos se considera como provocado por el movimiento de los espíritus que se trasladan, en dirección opuesta a los ongees, entre la costa y el interior. En consecuencia, cada estación se conoce con el nombre del espíritu que llega con el viento que sopla desde una dirección particular, el viento característico de la estación. En un momento dado del año, cuando los ongees creen que ha llegado el momento del cambio de estación, lo que hacen es manipular a los espíritus, enojándolos, para conseguir que se marchen de dónde se encuentran, considerando

así que actuando sobre los espíritus actúan sobre los vientos y de esta manera se aseguran la alternancia de las estaciones.

Detengámonos sólo un momento en una de las polémicas antropológicas más ruidosas de la pasada década. Marshall Sahlins en *Islands of History* interpretaba la muerte del capitán James Cook el 14 de febrero de 1779, a manos de un guerrero hawaiano, como la reparación de un desajuste estacional causado por el retorno accidental de la nave de Cook a las costas de Hawai. Según Sahlins, la primera visita de los británicos a Hawai coincidió en el calendario lunar con el festival hawaiano del año nuevo y Cook fue tomado por el dios Lono, asociado a la fecundidad, que retorna todos los años a las islas con las fuertes lluvias de invierno. Como tal, Cook fue recibido con todos los honores de un dios. Una vez terminado el ceremonial, el 4 de febrero la nave de Cook zarpó, pero una avería la obligó a volver una semana después, ignorando provocar un desbarajuste en el calendario hawaiano. Esto desencadenó una crisis mitopolítica que acabó con el sacrificio de Lono, es decir, el asesinato de Cook. Esta interpretación de Marshall Sahlins fue duramente criticada por Gananath Obeyesekere (1992), para el cual Cook no fue tomado por un dios sino por un jefe, y fue asesinado por su violencia y la de sus hombres, así como por la profanación de lugares sagrados, y no por ningún hecho relacionado con el calendario mítico. Posteriormente Sahlins (1995) responderá a Obeyesekere y se reafirmará en su interpretación. La polémica, que arrastró otros autores incluyendo a Clifford Geertz, puede seguirse en Barnard (2000:96-97) y Kuper (2001:223-243).

Volviendo al caso de los esquimales estudiado por Mauss, la consecuencia más visible de la variación estacional sobre la morfología social es que, mientras en invierno los esquimales viven en casas muy cercanas las unas a las otras, en verano viven en campamentos dispersos. Es decir, *invierno*: concentración, agrupación en casas grandes dónde conviven varias familias. Las casas, además, están conectadas en algunos casos entre ellas con una gran casa central común de reunión denominada kashim. *Verano*: dispersión del grupo, las familias restringidas parten cada

una por su lado a lo largo de los fiordos y se instalan en tiendas o campamentos de verano.

Este hecho comporta unos efectos tales sobre la organización social de los esquimales que observando esta sociedad por separado en invierno y en verano fácilmente se podría creer que se trata de dos sociedades distintas. Mauss señala importantes diferencias entre estas dos estaciones, no sólo en el tipo de residencia (poblados o *establecimientos* en invierno, campamentos en verano), sino también en aspectos tan importantes como el parentesco (más marcadamente clasificatorio en invierno, frente la familia restringida en verano), el régimen jurídico (individualismo en verano, propiedad comunitaria y redistribución en invierno) y la vida religiosa (gran efervescencia ritual en invierno que contrasta con la casi inexistente actividad religiosa en verano). En resumen, lo que Mauss observa es que la vida social de los esquimales se mueve, en los aspectos más importantes, a un ritmo regular de apogeo-hipogeo.

Mauss descarta que el repliegue de los esquimales en invierno se explique por una necesidad de combatir mejor el frío, sirviéndose de diversos ejemplos de otras sociedades que viven en climas muy parecidos a los esquimales y donde no se encuentra esta alternancia, y, al contrario, el mantenimiento de la misma alternancia cuando los esquimales se han trasladado hacia lugares más templados. Así mismo, descarta otras explicaciones de este fenómeno basadas en razones biológicas o técnicas. Las razones técnicas, concluye, pueden explicar el orden en que se produce esta alternancia en la vida social esquimal, pero no explican el por qué. Mauss encuentra la respuesta al por qué de esta variación justamente en la misma sociedad que, para poder subsistir socialmente, necesita establecer unas fases sucesivas de intensidad y reposo en la actividad social: “se diría que la vida social causa al organismo y a la conciencia individual una violencia que no se puede soportar durante mucho tiempo y que por eso el individuo se ve obligado a disminuir su vida social o a sustraerse a ella en parte. Esa es la razón de este ritmo de dispersión y concentración, de la vida individual y de la vida colectiva...” (Mauss, 1979:428). De

aquí Mauss extrae la conclusión importantísima de que las oscilaciones ambientales (sucesión de las estaciones invierno-verano) no son causa determinante sino simples indicadores de las variaciones en la vida social esquimal.

Mauss añade que en las sociedades occidentales encontramos las mismas oscilaciones: dispersión y languidez de la vida urbana en verano, que se recupera en otoño para ir restableciéndose normalmente hasta que en verano vuelve a decaer. En la vida rural pasa lo contrario: sopor invernal del campo, repliegue familiar doméstico con escasas ocasiones para reunirse el grupo, y reanimación al llegar el verano, con la presencia de trabajadores y trabajadoras sobre los campos, contactos humanos, fiestas, grandes trabajos colectivos y sensación de libertad (1979:428).

Según la lectura de Ignasi Terradas (1998), lo que Mauss hace en este trabajo de 1905 es descubrir unos *ritmos endógenos* en las poblaciones humanas, del mismo modo que los biólogos descubrieron, cincuenta años después, en los *ritmos circadianos* ritmos endógenos a los organismos vivos. La sociedad esquimal, y Mauss señala que esto puede hacerse extensivo probablemente a toda sociedad humana, está sometida a una ritmicidad social. En el caso concreto de los esquimales, esta ritmicidad se expresa en un período de concentración e intensa actividad social seguido de un período de dispersión del grupo y distensión de la actividad social. Este ritmo coincide bastante con las estaciones naturales, pero no es debido a ellas sino a causa de una necesidad interna de la sociedad.

MAUSS RECONSIDERADO

Durkheim [1912], refiriéndose al artículo de Hubert y Mauss que hemos repasado en el primer capítulo, consideraba que el tiempo sólo podía ser concebido antropológicamente en los diversos modos en que es metafóricamente representado y que se trata de una de aquellas categorías fundamentales del entendimiento que constituyen el esqueleto del pensamiento y que son producidas por

la misma sociedad que sufre sus constreñimientos. A su vez, Mauss, desarrollando más la teoría sobre Antropología del tiempo, enunciará que el tiempo es un elemento endógeno al cuerpo social, que encuentra en el tiempo de las estaciones, o tiempo natural, un signo a través del cual expresarse. Dicho de otro modo, el tiempo sería un elemento propio de lo social y, entendiendo lo social a la manera de Durkheim, el tiempo sería entonces un producto de la relación entre los individuos que componen la sociedad, un producto derivado de las relaciones sociales. Un producto, en todo caso, de la necesidad de regular o establecer un ritmo a la intensidad de estas relaciones sociales. Es como si la sociedad utilizara el tiempo natural como un espejo donde reflejar esta cosa propia de la sociedad, esta cosa producto de una dinámica inherente a la sociedad, que es el tiempo. Terradas (1998) calificará esto de *postura sociológica extrema*. Creo que se podría demostrar que a esta postura se han adscrito la mayoría de antropólogos que han tratado el tema del tiempo y es por esta razón que decíamos que el ensayo sobre las variaciones estacionales puede ser calificado de fundacional para la Antropología del tiempo, a pesar que este tema no era ignorado por la antropología anterior al mismo Mauss.

A continuación queremos destacar la *reconsideración* que de esta teoría de Mauss sobre el tiempo ha hecho Ignasi Terradas en su artículo "CIRCA. Antropología del tiempo y la inexactitud" (1998) y que, en cierto modo, continúa en el artículo sobre "Les Cigales et le rythme des jours" (1999). En el primero, Terradas introduce la noción de *arrastré aproximado* entre tiempo natural y tiempo social, y lo lleva adelante en el segundo artículo citado, con el estudio de los rituales históricos de los andamaneses alrededor de las cigarras y sus "cantos".

Terradas hace ver que no hay ninguna contradicción entre la voluntad de Mauss de establecer un *ritmo social endógeno* y la posibilidad de admitir la ritmicidad estacional como un efecto sincronizador o detonador del ritmo social, punto que no acepta Mauss "debido probablemente a su celo sociológico" (Terradas, 1998). El replanteamiento que lleva a cabo Terradas consiste

precisamente en aceptar el “ritmo social endógeno” de Mauss pero siempre que lo reconozcamos sometido a sincronizadores externos inexactos (*circa*). Terradas se basa en los estudios sobre relojes biológicos (*ritmos circadianos*) para llegar a la conclusión de que “no es que el ritmo ambiental determine el social, sino que ambos interaccionan de la siguiente manera: o bien el ritmo social trata de arrastrar al ambiental (caso prototípico de la acción ritual como acción de arrastre) o bien el ambiental suscita la memoria social (caso prototípico del tiempo privado o subjetivo que se expresa mediante metáforas de tiempo público o natural)” (Terradas, 1998)

Una vez admitido, como hace Terradas, que entre el tiempo natural y el tiempo social se produce un arrastre y que el arrastre inducido socialmente puede ser tan importante como el inducido ambientalmente, ampliaremos ahora, sobre el análisis de una sociedad agrícola europea, las repercusiones de estos dos movimientos opuestos y diríamos que complementarios.

IRREGULARIDAD DEL TIEMPO ESTACIONAL EN LAS SOCIEDADES AGRARIAS

Se da, precisamente, una confrontación entre los ritmos estacionales naturales, que son inestables, y los ritmos de producción en los que interviene la acción del agricultor y de cuya regularidad el mismo agricultor depende. El balance de esta confrontación se salda fatalmente a favor de la naturaleza en perjuicio del agricultor. Vamos a tomar, pues, en consideración las temporalidades agrícolas en relación al tiempo ambiental, a partir de un estudio realizado en Francia sobre la cuestión que nos ocupa.

Lucien Demonio publicó en 1979 los resultados de una investigación, realizada dos años antes en la región francesa del sur de Berry (Boischaut-Sud), sobre las implicaciones del ciclo estacional en la producción agrícola. El artículo se titula “La quadrature du cycle. Logique et contraintes du temps en milieu rural”. Expondremos brevemente los argumentos principales y las conclusiones de esta investigación.

Antes de entrar en el trabajo de Lucien Demonio debemos recordar que la concepción de ciclo agrario en la literatura occidental constituye un modelo literario desde la época clásica. Recordemos que Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, empleaba el calendario del trabajo agrícola como patrón de conducta con finalidad aleccionadora y moralizante hacia su hermano Persas. El ciclo agrario se presenta siempre como la sucesión ininterrumpida de los trabajos a efectuar en función del curso de las estaciones y del crecimiento de las especies cultivadas. Podemos referirnos, pues, a un *ciclo ideal* o modelo (digamos también *ciclo cultural* para contraponerlo al *ciclo natural*), ya que su estructura básica y su desarrollo han quedado claramente establecidos en literatura de todo tipo, desde obras moralizantes como la de Hesíodo, hasta almanaques y calendarios.

Sin embargo, la distinción que acabamos de establecer entre el ciclo *natural* y *cultural* no es del todo correcta ya que, como señala Demonio, debemos distinguir entre el ciclo tomado como fenómeno puramente físico (que se presenta como un *don* que no puede ser modificado al gusto de cada uno) y el ciclo de desarrollo de las especies cultivadas producidas por el trabajo humano. En este segundo caso, aunque también nos hallamos delante de un proceso *natural*, debemos tener presente que tal proceso natural depende de unas tareas específicas que requieren unas condiciones meteorológicas adecuadas.

Ahora bien, el hecho de que dichas tareas requieran unas condiciones meteorológicas adecuadas no implica que vayan a producirse necesariamente aquellas condiciones que convienen al agricultor, o como dice Demonio: “que el tiempo deseado sea el *tiempo característico de la estación* no cambia nada” (Demonio, 1979:229, cursiva en el original). Se da la paradoja de que las que serían las condiciones meteorológicas más convenientes se sitúan en el terreno de la necesidad de una regularidad climática, de una *ley climática*, y no en el terreno de la contingencia, como en realidad sucede. Es decir: “Ningún ciclo es idéntico al que le precede ni al que le sigue (...) Será suficiente, para verificar este hecho, examinar uno a uno los ciclos sucesivos a partir de una

fecha cualquiera” (1979:230). Este hecho es constatado continuamente por los meteorólogos cuando el público parece pedirles explicaciones cuando el *ciclo natural* no se comporta según sería de esperar de acuerdo con el *ciclo cultural*. Por ejemplo, en el verano del año 2002 proliferaron en los periódicos artículos con títulos del tipo “Un estiu esbojarrat” (Un verano alocado, *La Vanguardia*, 10/08/02) donde los meteorólogos parecían excusarse exponiendo que si el verano de 2002 estaba resultando frío, más lo fue el de 1977, mientras que el del año 2001 fue uno de los más calurosos de los últimos cincuenta años, y el de los Juegos Olímpicos de Barcelona uno de los veranos más cortos.

Por lo tanto podemos afirmar, de acuerdo con Lucien Demonio y nuestras propias constataciones, que la experiencia contradice la espera de una regularidad del ciclo estacional. Desde el momento que contrastamos el modelo, el *ciclo cultural*, con la experiencia, lo que hacemos es poner en duda la representación clásica de la *regularidad* del ciclo de las estaciones. Por un lado cada ciclo es, en lo que atañe a su esquema general de organización, parecido a todos los demás, es decir, a su propia imagen; pero, a la vez, cada ciclo es distinto a todos los demás, tanto si se lo compara con los ciclos precedentes, como por la relación entre sus partes. La experiencia, el tiempo vivido, contradice la espera de una regularidad climática y, siendo la agricultura tan dependiente de la climatología, el campesino constantemente tiene que comprobar, para su disgusto, que el *tiempo que hace* casi nunca coincide con el *tiempo que debería hacer* según el modelo de los calendarios.

Lucien Demonio llega así a la conclusión de que se produce una sujeción del *ciclo cultural*, del tiempo estacional como modelo cultural agrario, al *ciclo natural*, a los fenómenos naturales desiguales, aunque cíclicos, en los que éste se manifiesta. Es decir, se produce un desajuste entre el tiempo *normal* de la estación y las configuraciones meteorológicas concretas, desajuste que provoca constantes sorpresas y los constreñimientos a los que está sujeta la producción agrícola. La naturaleza impone sus azares climáticos, a pesar de que nuestra tradición cultural haya querido ver en ella una regularidad cíclica.

3. EL TIEMPO, LAS CONDICIONES ECOLÓGICAS Y LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Las percepciones de Malinowski y Evans-Pritchard sobre el cómputo del tiempo, entre los trobriandeses y los nuer respectivamente, son fundamentales porque sintetizan gran parte de la atención que los antropólogos han prestado al tiempo: ver en el cómputo del tiempo de las sociedades estudiadas un reflejo cultural de las condiciones ecológicas y de la organización social.

La diferencia entre los dos autores consiste en que Malinowski pone el acento en las condiciones ecológicas mientras que Evans-Pritchard lo hace en la organización social, lo que él denomina el *tiempo estructural*. Pero como se verá, tan sólo es una diferencia de énfasis, ya que ambos reconocen la presencia de estos dos factores como condicionantes de la interpretación del paso del tiempo en las sociedades que ellos estudiaron.

MALINOWSKI: EL CÓMPUTO DEL TIEMPO COMO REFLEJO DE LAS CONDICIONES ECOLÓGICAS

Nancy D. Munn, en el artículo “The cultural anthropology of time: a critical essay”, afirma que “En el funcionalismo de Malinowski los conceptos de tiempo aparecen como ‘cómputo del tiempo’, haciendo énfasis en el tiempo como medida de movimiento” (1992:96). Esta afirmación es cierta en parte, ya que, en efecto, Malinowski pone el acento en la forma como el tiempo es medido entre los trobriandeses. Sin embargo, no sería acertado despreciar la primacía que tiene el factor temporal en el desarrollo de su interpretación del Kula. Recordemos que en *Los argonautas del Pacífico Occidental* ([1922] 1973) anuncia los dos principios

rectores que regulan todas las transacciones, el primero de los cuales es que “el Kula no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, *al cabo de un cierto tiempo*, otra ofrenda recíproca de valor equivalente” (Malinowski, 1973:109, el énfasis es mío).

Por lo tanto, Malinowski da una importancia primordial al factor tiempo en el intercambio, aunque Bourdieu se atribuya su descubrimiento al desarrollar su teoría sobre la economía simbólica del don, como veremos más adelante. Este período de un *cierto tiempo* se corresponde con el período en el que se disfruta de la posesión de los artículos, que permite a su propietario temporal obtener renombre mientras los muestra, explica cómo los obtuvo y piensa a qué persona irán destinados. Este lapso de tiempo puede ser de sólo unas horas o unos minutos, pero en cualquier caso nunca será superior a uno o dos años. Y como más largo sea el período en el que una persona retiene un artículo de la Kula, más se expone a ser acusado de tacañería: “En efecto, la tacañería es el vicio más despreciado y la única cosa sobre la cual los indígenas tienen una concepción moral muy estricta; en cambio, la generosidad es la esencia de la bondad” (1973:109). Tenemos por tanto, en la Kula, una gestión de la temporalidad asociada a la tacañería y a la generosidad. Cuando, por ejemplo, Malinowski compara las joyas de la Corona británica con los *soulava* (collares de concha roja) y los *mwali* (brazaletes de concha blanca) que circulan por la ruta del Kula en sentidos opuestos, después de señalar las similitudes referentes a su valor de insignias de rango, el sentimiento histórico que las envuelve, etc., llega a la conclusión de que la principal diferencia recae “en que los bienes Kula se poseen sólo *temporalmente*, mientras que en Europa, para que un tesoro tenga todo su valor, debe poseerse sin ninguna limitación” (1973:102, el énfasis es mío).

Dejemos aquí esta breve incursión en los *Argonautas* para adentrarnos en las reflexiones de Malinowski sobre el cómputo del tiempo. Tratándose *Coral Gardens and Their Magic* [1935] de un libro sobre agricultura, no es nada extraño que la cuestión del *time-reckoning* abra el primer capítulo con el despliegue de la tabla del

cómputo del tiempo. Pero Malinowski ya había desarrollado su descripción del calendario trobriandés más extensamente en un artículo de 1927 titulado “Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands”. De estos trabajos se desprende que, si bien el calendario trobriandés está regido por los ritmos agrícolas, no es menos cierto que en determinadas ocasiones el calendario ecológico se adapta a las necesidades de la vida social.

De todos los cuerpos celestes, nos dice Malinowski, el que más importancia tiene para los trobriandeses es la luna. Los trobriandeses tienen nombres para las constelaciones visibles y reconocen la importancia del movimiento solar y de su inflexión anual sobre el horizonte, pero estos elementos despiertan poco interés y, en cualquier caso, no son tomados en cuenta para medir el tiempo.

La importancia de la luna no viene dada, según la observación de Malinowski, por ningún uso mágico o ritual, ni se relaciona con el crecimiento vegetal. No se asocia a ninguna forma simbólica ni está personificada. Las únicas atribuciones mágicas que Malinowski menciona en relación a la luna son las vinculadas con los encantos de la belleza y el amor. La gran importancia de la luna para los trobriandeses se debe a su luz, necesaria para la realización de las actividades ceremoniales nocturnas al aire libre, que obtienen su clímax bajo el plenilunio: “En un país donde la iluminación artificial es extremadamente primitiva, la luz de la luna tiene la mayor importancia” (Malinowski, 1927:206).

A parte de esta función práctica la luna se utiliza como base calendárica. En primer lugar, la luna sirve para establecer cuatro *semanas* que se corresponden con los cuatro cuartos (creciente y decreciente) de la luna. Cada cuarto tiene un nombre: *luna inmadura* el primero, *luna alta* el segundo y *la gran oscuridad* el último; Malinowski parece ignorar el tercero. En el segundo y el tercer cuarto, es decir, del octavo al vigésimo primer día, cada día tiene su nombre propio (aunque el octavo y el noveno tienen el mismo nombre). En el primero y el último cuarto no hay nombres propios para los días. Además, hay un nombre para el plenilunio (*yapila*) y para los tres días, o en ocasiones cinco, de máxima luna

(*bwata*) que son días de festividades, danzas y transacciones amorosas. Las jóvenes a menudo solicitan un regalo de luna llena: “¡Dame el regalo del *yapila!*” (Malinowski, 1927:207). El nombre genérico para la luna es *bwata*, pero también hay nombres para la luna en momentos concretos, como cuando la luna es nueva: *cara angosta, fea*; o desde que empieza a estar llena hasta que lo está bastante: *bellamente plena*; etc.

A partir de aquí, Malinowski nos cuenta que cuando llegó a las Trobriand y preguntaba los nombres de las lunas esperaba obtener trece nombres, en relación a las trece lunas del ciclo anual solar. Sin embargo, en un principio, obtenía solamente el nombre de diez lunas en dos grupos de cinco, y sólo insistiendo mucho llegaba a obtener once o doce nombres, y en alguna ocasión incluso trece. El año se divide en cinco lunas de abundancia, de la 1 a la 4 y la 12, y cinco de escasez, de la 5 a la 9, aunque el hambre de verdad no suele ir más allá de la luna 7, y a veces termina antes. Durante los primeros meses de escasez sólo los niños están alimentados. De las lunas intermedias, 10 y 11, no se dice nada; no tienen ninguna importancia en referencia al trabajo de los huertos y, en consecuencia, en la narración de las lunas estos dos meses quedan innominados. La luna número 13 parece no existir. El nombre que Malinowski registró al principio para la luna 13 parece no ser más que una confusión provocada por el hecho de que distintas lunas tendrían distintos nombres en distintos distritos.

Lo que sí estaba claro, dice Malinowski, es que la idea de calendario lunar no era aplicable en las Trobriand. Pronto Malinowski se dio cuenta que el ciclo del año no venía definido ni por la posición del sol o las estrellas, ni por una cantidad dada de lunas. Lo que realmente determinaba el ciclo del año para los trobriandeses era, por encima de todo, el ciclo económico de la agricultura, hecho que Malinowski (1927:209) ilustra mediante la identificación lingüística de las palabras año y ñame, denominadas indistintamente *taitu*.

Todos los recuentos prácticos del tiempo, todas las reminiscencias de los acontecimientos pasados, toda fijación de fechas, se da en referencia a la actividad de los huertos: en el

tiempo de sembrar, cuando los soportes de la vid están en posición, cuando se saca el excedente de tubérculos, durante la primera cosecha de ñames, durante la cosecha propiamente dicha... Por lo tanto, el marco real para la división del año viene marcado por la actividad hortícola. Ahora bien, para los magos de los huertos y los ancianos que planifican las tareas de los huertos, de la vida tribal o de las ceremonias, es preciso tener un esquema independiente de recuento del tiempo, y aquí es donde el nombre de las distintas lunas es muy conveniente.

El año empieza con el fin del antiguo huerto y el principio del nuevo. Eso cubre un período de tres lunas: la luna durante la cual se realiza la cosecha (*kuluwasasa*), la luna de las festividades después de la cosecha (*milamala*) y la luna que sigue (*yakosi*). Estos nombres son conocidos y utilizados por todos los nativos. Pero no hay un consenso general sobre cuando empieza el año. No hay un día de Año Nuevo.

A veces los ancianos se reúnen en la luna primera y pueden planificar aproximadamente las actividades para los siguientes meses. Las festividades anuales se producirán inevitablemente en la segunda luna. Pueden hacer modificaciones sin importancia en los planes para los huertos, para el Kula, etc. En este tipo de discusiones, las lunas son llamadas por sus nombres. Se da preeminencia a las seis o siete primeras lunas. Cuando se trata de expediciones marítimas se puede llegar a hacer previsiones sobre la octava o novena luna. El interés de los trobriandeses más allá de la octava luna es muy pequeño. Su interés en el recuento del tiempo se focaliza en el momento en que la cosecha está en plena actividad, que coincide con lo que Malinowski considera la primera luna del año agrícola, y después de la cual empiezan las festividades, en la luna llamada *milamala*, la segunda luna del año.

Esta luna es denominada igual que unos gusanos marinos de la clase de los anélidos (*Eunice viridis*), llamados por los nativos de las trobriand *milamala*. Estos gusanos aparecen en la superficie del mar para desovar una sola vez al año, en la luna llena que se produce entre el quince de octubre y el quince de noviembre de

nuestro calendario. Este acontecimiento tiene lugar solamente en la parte más meridional del distrito, en la isla de Vakuta. Los anélidos aparecen desplazándose sobre los arrecifes entre Vakuta y la isla de Sanaroa. Los vakutanos los cazan con pequeñas redes la noche de su aparición y esa misma noche los asan y se los comen. Durante esta luna se celebran también unos banquetes anuales, que incluyen celebraciones por la cosecha, visitas ceremoniales y una serie de rituales religiosos relacionados con el culto a los muertos.

Ahora bien, este mismo festival se celebra un mes antes en la parte principal de la isla, en la mitad norte; dos meses antes en la remota mitad sur de las islas; mientras que los habitantes de Kitava, al este, lo celebran tres meses antes. Estos cambios coinciden con las diferencias relacionadas con el tiempo de la cosecha que varía según las zonas. La dificultad para fijar una fecha para la luna *milamala*, y para la celebración de las festividades de la cosecha, proviene del hecho de que la *milamala* “estándar” celebrada en Vakuta, que los nativos saben que es infalible a causa de la desovación de los anélidos, llega precisamente la última de todas.

En consecuencia, fuera de Vakuta se depende del estado de los huertos para situar temporalmente la luna *milamala*, y a menudo, si los cultivos maduran demasiado pronto o demasiado tarde, se cometen errores en esta datación. La poca importancia del calendario lunar se demuestra por el hecho de que, cuando esto sucede, los habitantes de otros lugares dicen en tono de burla que en tal distrito han perdido la cuenta en su recuento de lunas.

Este hecho, para Malinowski, sería una demostración de que el cómputo del tiempo está totalmente a merced de las condiciones ecológicas. Dicho de otro modo, que el estado de los huertos constituye la verdadera medida del tiempo. Ahora bien, debemos tener en cuenta que en *Coral Gardens* Malinowski reconoce que cuando se toma el acuerdo de alargar la estación festiva, se retrasa el inicio del cultivo de los huertos. Y es que, en efecto, esto tiene una doble lectura, que es la que hará Evans-Pritchard en *The*

Nuer: el estado de los huertos, en el caso trobriandés, debe ser puesto en relación con los ritmos de la vida social y económica.

Alfred Gell (1992:308-313) ofrece una interesante explicación del calendario trobriandés que vincula el calendario con el poder local o la autoridad del lugar. Después de analizar otros textos sobre este calendario, además del de Malinowski, Gell llega a la conclusión de que la desovación de los anélidos en Vakuta es un sistema inexacto de datación pero no el único conocido por los trobriandeses, que también disponían de otro sistema de datación más preciso como era la aparición de la estrella Altair. Si los trobriandeses hubieran fijado el inicio del año en base a la aparición de Altair, habrían podido fijar y nombrar de forma precisa todos los meses del año. En cambio, la desovación de los anélidos, que puede sufrir variaciones de un año a otro en función de distintas variables ambientales, y que, incluso, puede prolongarse durante dos meses, es un sistema de datación que permite una mayor flexibilidad a la hora de elegir el inicio del año. Esta flexibilidad favorecía a la elite del distrito de Kiriwina, el penúltimo en entrar en el *milamala*, antes que los anélidos desovasen en Vakuta. La posición de Kiriwina y su relación con los otros distritos les aseguraba una gran cantidad de intercambios (mediante alianzas matrimoniales, etc.). Ésto, junto con el hecho de que el *milamala* en Kiriwina podía alargarse hasta dos meses a la espera de la desovación de los anélidos en Vakuta, permitía que este distrito acumulara grandes cantidades de excedente después de la época de la cosecha. Por lo tanto, según Gell, el vaivén del calendario entre distritos y la flexibilidad de los meses previos al *milamala* de Vakuta eran el resultado del poder ejercido de forma colectiva por un distrito político determinado sobre los otros distritos del archipiélago. Para Gell éste es un ejemplo claro de los nexos que se establecen entre el control sobre el calendario y el poder.

EVANS-PRITCHARD: EL CÁMPUTO DEL TIEMPO COMO REFLEJO DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Evans-Pritchard sitúa el estudio del tiempo y el espacio nuer en el centro de su monografía, a modo de puente unidireccional, así mismo lo califica, entre la ecología, descrita en los capítulos anteriores, y la estructura política, que describirá en los posteriores. La importancia de este capítulo ha sido señalada por todos los analistas como uno de los puntos de partida de la Antropología y la Sociología del tiempo (Gell, 1992; Hazan, 1980; Munn, 1992; Pocock, 1964; Thompson, 1991; Whitrow, 1972).

Evans-Pritchard había publicado ya este artículo en 1939, un año antes de la edición de *The Nuer*, en la revista *Africa*. Alfred Gell (1992:15) indica que en la inclusión del artículo en el libro, Evans-Pritchard suprimió el siguiente párrafo: “Las percepciones del tiempo, en nuestra opinión, son función del cómputo del tiempo, y por lo tanto están socialmente determinadas” (Evans-Pritchard, 1939:209). Y con este gesto Evans-Pritchard se distanciaba de Durkheim para establecer su propia teoría sobre la Antropología del tiempo.

La principal aportación de Evans-Pritchard en esta materia es la distinción que estableció entre *tiempo ecológico* y *tiempo estructural*. El primero es el reflejo de la relación de los nuer con el ambiente: se corresponde con períodos breves como el ciclo anual estacional. El segundo es el reflejo de las relaciones mutuas en la estructura social: constituido por períodos largos que se corresponden con los cambios en la relación de los grupos sociales. El individuo que avanza a través del sistema social tiene la sensación de recorrer un tiempo progresivo, pero se trata, en cierto sentido, de una ilusión, porqué, por ejemplo, un ritual de paso que para el protagonista es único, para el espectador anciano no es más que otro paso en el ciclo de la vida, como tantos ha contemplado ya (Evans-Pritchard, 1977:112). Esta distinción entre tiempo ecológico y tiempo estructural, como indica Alfred Gell, puede ser observada también como una oposición entre el microcosmos y el macrocosmos: “a nivel microcósmico, la sociedad nuer es un

ecosistema, mientras que a nivel macrocósmico, la sociedad nuer es un ajuste de unidades políticas vinculadas las unas con las otras en un espacio-tiempo genealógico idealizado” (1992:16).

De forma similar a la que nos relata Malinowski sobre los huertos de los isleños de las Trobriand, entre los nuer el calendario también se expresa por la actividad social o económica que se está llevando a cabo: aunque los meses tienen nombre propio (su calendario no está relacionado con la luna, tiene doce meses, seis para cada una de las dos estaciones principales, *Tot* y *Maï*), los nuer se refieren a cada época del año según la actividad social predominante. Así, por ejemplo, se refieren a *kur* (noviembre-diciembre) como a la época de instalar los campamentos.

Así mismo, dentro del día, nos cuenta Evans-Pritchard, “como las actividades dependen del movimiento de los cuerpos celestes y como el movimiento de los cuerpos celestes sólo tiene importancia en relación con las actividades, se puede hacer referencia a cualquiera de los dos para indicar el momento de producirse un acontecimiento” (Evans-Pritchard, 1977:119). Así, por ejemplo, se puede situar un acontecimiento “cuando el sol empieza a calentarse” o bien, lo que es lo mismo, “en el momento de ordeñar”. Es decir, aunque los nuer observen los movimientos de los cuerpos celestes, la dirección y variación de los vientos y la migración de las aves, no regulan sus actividades en relación a ellos ni los usan como puntos de referencia.

Y es en este sentido que Evans-Pritchard llega a la conclusión de que el tiempo *ecológico* es capturado por el tiempo *estructural*: “cualquier tiempo es estructural, dado que es una formulación conceptual de las actividades colaterales, coordinadas o cooperativas: los movimientos de un grupo” (1977: 121), dejando, en cierto sentido, fuera de servicio la distinción inicial entre tiempo ecológico y tiempo estructural que, recordemos, quería también significar tiempo cíclico y tiempo, aparentemente, lineal.

La cronología no se expresa a través de la numeración de los años, sino mediante la referencia al sistema de los grupos de edad. A este respecto, escribe Evans-Pritchard: “Así, un nuer puede decir que un acontecimiento se produjo después de que naciera el grupo

de edad *thut* o en el período de iniciación del grupo de edad *boiloc*, pero nadie puede decir cuántos años hace que ocurrió” (1977:122). Nunca existen más de seis grupos de edad; entre el principio de un grupo y el siguiente hay un intervalo aproximado de diez años. Pronto se olvida el nombre de los grupos extinguidos, excepto el último, “de manera que un cómputo mediante grupos de edad tiene siete unidades que abarcan un período de poco más de un siglo”.

Más allá de los límites del tiempo histórico, dice Evans-Pritchard, “entramos en un plano de la tradición en el que puede suponerse que determinado elemento histórico factual está incorporado a un conjunto mítico” (1977:125). La historia se acaba hace un siglo y más allá se entra en la tradición que, medida generosamente, se remonta a diez o doce generaciones en la estructura del linaje. La consecuencia más importante de esta visión que nos ofrece Evans-Pritchard es que el tiempo, visto desde esta perspectiva, no se instaura en forma de *continuum*, sino que se estructura en forma de una relación constante entre dos puntos, la primera y la última persona en una línea de descendencia agnaticia.

De estas observaciones, Alfred Gell extrae una interesante deducción: “sugiero que sería más preciso decir que lo que los nuer, los aborígenes, o los cristianos creen es que hay relaciones entre acontecimientos o épocas que son temporales en la medida que la época A precede la época B en el tiempo, pero que la relación entre los acontecimientos de las épocas A y B no está afectada por el intervalo duracional A/B. Hay prioridad, hay orden, pero no hay medida. Para contemplar las creencias de esta manera no hay razón para suponer heterodoxia en el sistema de creencias, la lógica, la percepción, etcétera, temporales” (1992:22).

Dejando a un lado todas estas cuestiones, hay otro elemento a destacar de este capítulo de *Los Nuer*, se trata de la *imprecisión* de su calendario estacional: el año tiene dos épocas diferenciadas, que nosotros calificaríamos de estación de lluvias y estación seca. Ahora bien, los nuer distinguen estas dos épocas del año (*Tot* y *Mai*) porque la primera se caracteriza por la vida en poblado, centrada en la agricultura, mientras que la segunda, se caracteriza

por la vida en campamentos, dedicándose a la pesca, caza y recolección. Pero esta separación no es ni mucho menos rígida. Los jóvenes son los primeros en instalarse en los campamentos, antes de que se acaben las lluvias, y los últimos en desmontarlos, cuando ya lleva algunos días lloviendo. Además, tampoco se corresponde exactamente y de modo absoluto la distinción de *Tot* y *Mai* con la presencia-ausencia de lluvia. Aún así, se puede afirmar claramente que el año tiene dos grandes estaciones, aproximadas, de seis meses (divididas a su vez en dos estaciones de tres meses aproximadamente), en los momentos culminantes de las cuales, y ahí está lo importante, todo el mundo vive en los poblados o en los campamentos respectivamente.

Evans-Pritchard también es consciente de que muchas veces la percepción del tiempo puede ser distinta entre el antropólogo y aquellos a quien observa. En otra ocasión, cuando describe la vida diaria de los nuer en los campamentos de la estación seca, escribe: “la vida del campamento es monótona y hace que el antropólogo se desespere, al no ocurrir nada extraordinario. Los nuer no sienten deseos de combatir en esta época del año, y las ceremonias matrimoniales, mortuorias y de iniciación, normalmente se celebran durante las lluvias o al terminar éstas. He pasado semanas en los campamentos de ganado viendo transcurrir las horas idénticamente cada día...” (1971:195). A continuación describe, hora por hora, qué hacen los nuer en el campamento a lo largo del día y la noche y, cuando llega al final de su desesperación, reconoce que su percepción no coincide con la de los nuer, sobretodo la de los jóvenes, ya que a pesar de la monotonía: “en general, los jóvenes prefieren la estación seca. La ausencia de fango, mosquitos y humedad, y la delicia de dormir fuera con el ganado, hacen la vida del campamento atrayente. Pero su ventaja principal sobre la vida en la aldea es que el hombre vive en íntimo contacto con sus camaradas y tiene muchas oportunidades de hablar a las muchachas que no son parientes...” (1971-202).

Para terminar, hay aún un último apunte a hacer sobre las reflexiones de Evans-Pritchard en torno al tiempo. Evans-Pritchard escribió la muy citada frase “*los nuer son afortunados*”

después de constatar que los nuer no disponían de una noción equivalente a lo que nosotros entendemos por «tiempo» y que, en consecuencia, tampoco debían de enfrentarse a la angustia que nos produce a nosotros, hijos de la sociedad industrial, la fungibilidad del tiempo. En efecto, este comentario de Evans-Pritchard ha suscitado una idea recurrente en los textos de Sociología del tiempo, según la cual una de las claves que distinguen las sociedades llamadas *industrializadas* de las sociedades llamadas *no* (o *pre*) *industrializadas* sería, precisamente, la escasez o abundancia de tiempo respectivamente (ver, por ejemplo: Paolucci, 1986; Tabboni, 1988). Sociedades no-industrializadas con abundancia de tiempo *versus* sociedades industrializadas con escasez de tiempo, forma parte de una extensa lista de binomios de valores opuestos que nos disponemos a analizar en el próximo capítulo. Antes de darle paso, nos gustaría puntualizar que, a nuestro parecer, la idea de la abundancia de tiempo en la sociedad preindustrial *versus* la escasez de tiempo en la sociedad industrial, se debe a una interpretación precipitada. El hecho de que el tiempo sea más cronometrado en el medio urbano-industrial, no significa que se haga notar más a nivel ambiental. Al contrario. Fuera del contexto urbano-industrial se tiene una impresión más sensible del paso del tiempo. Los relojes ambientales, como el movimiento de los astros, la migración de la aves, el girar de la rosa del vientos según la posición del sol, etc., son menos precisos que los cálculos matemáticos del calendario o la mecánica del reloj de pulsera, pero en cambio producen una sensación más precisa del paso del tiempo. Que la puntualidad cronométrica sea menos importante en un medio no industrial no significa que la actividad del pastor nuer o el campesino de cualquier lugar no les exija una actitud altamente responsable ante el paso del tiempo en coordinación con sus tareas diarias. Pero frente a la monotonía del tiempo en medio industrial, en el medio no-urbano hay una mayor impresión del tiempo. Ésta podría ser la causa de la frecuente atribución de abundancia de tiempo en medio rural frente a escasez en medio urbano-industrial. No se trataría entonces de una cuestión de cuantificación de tiempo sino más bien de percepción.

4. LAS SOCIEDADES DENTRO DEL TIEMPO

El 5 de enero de 1960, Claude Lévi-Strauss abrió el curso del *Collège de France* con una lección inaugural en la que proponía reemplazar la *torpe distinción* entre *pueblos sin historia* y *pueblos históricos* por la de *sociedades frías* y *sociedades calientes*. Esta distinción, como es bien sabido, se fundamenta en la forma en que las sociedades asimilan la historia, la presencia o ausencia de necesidades historiográficas en determinadas sociedades y, en último término, la actitud que las sociedades adoptan respecto al paso del tiempo. Las razones que Lévi-Strauss aduce para tal distinción deben ser contrastadas con las informaciones concretas que nos proporciona la etnografía. Particularmente, el año 1963 Pierre Bourdieu publicaba un artículo sobre los campesinos de Cabília en el cual nos desvelaba las razones profundas por las que una sociedad puede adoptar una actitud *fría* frente a la historia.

SOCIEDADES FRÍAS Y CALIENTES

Michèle Duchet, en el prefacio de *Le partage des savoirs*, afirma que “es, en suma, por razones ideológicas más que por razones científicas que hubo, principalmente en la época de la Ilustración, un rechazo y una expulsión de las naciones llamadas salvajes fuera de la historia” (1984:17). A continuación añade que, al menos por un acuerdo tácito, el umbral de la historicidad fue situado en el momento de la aparición de la escritura: “antes de la invención de la escritura, una historia está forzosamente dentro de la no-historia. Esta ausencia se convierte en última instancia su única definición históricamente correcta” (1984:18).

Decir *pueblos sin historia* significa, además de pueblos sin escritura, decir también pueblos inmersos en un círculo de repeticiones de sus usos y costumbres, o sea, *sociedades tradicionales* por contraste con aquellos pueblos que han sido capaces de romper el círculo de repeticiones estériles para entrar en una línea de progreso acumulativo, es decir, para entrar en la historia (Bestard y Contreras, 1987:223). George Balandier ya advirtió sobre el carácter antónimo, contradictorio, que se ha querido conferir a estos dos modelos de sociedad: “las sociedades llamadas tradicionales y las sociedades llamadas históricas son frecuentemente consideradas como figuras inversas; la definición de unas se convierte en la de las otras en negativo” (1974:173).

Otra distinción se halla en el hecho de que unas sociedades han sido *descritas* mientras las otras han sido *historiografiadas*. La etnografía, la etnología, la antropología, escribe Duchet, son hijas de este rechazo hacia los límites mismos del discurso histórico (1985:19). Lévi-Strauss, a su vez, destinará el primer capítulo de *Antropología Estructural* a aclarar que si la etnología se ha interesado por lo que no está escrito no es porque los pueblos que estudia desconozcan la escritura (en realidad, culturas letradas como el antiguo México, el mundo árabe o el Extremo Oriente han sido focos de interés constante para la etnología), sino porque su objeto de interés se aparta de lo que habitualmente se fija por escrito. Es decir, la etnología, según Lévi-Strauss, no se interesaría tanto por las expresiones conscientes de la vida social sino por las condiciones inconscientes. Ésto es lo que la distinguiría de la historia, más que las cuestiones del objeto, el propósito o el método de estudio (Lévi-Strauss, 1999:49-72).

Este *expulsar* fuera de la historia cualquier cultura que, para decirlo como Lévi-Strauss (1996:67), no se desarrolla en un sentido análogo al nuestro no es una actitud propia e inherente de la Ilustración. De hecho, Rousseau, Voltaire y otros ilustrados como Lafitau y Buffon, excluyeron, si bien de formas bien distintas, la *no-historia* como modo de existencia de los grupos humanos. Así lo demuestran los trabajos de Michèle Duchet ya citados. Hegel, en cambio, en su *Filosofía de la historia* plantea explícitamente la

oposición entre pueblos históricos y pueblos sin historia, oposición que aparecerá también de manera muy explícita en la etnología moderna. Lucien Lévy-Bruhl sostenía en *La Mentalité primitive* (1922) que las que él llamaba *sociedades inferiores* no tenían historia. Balandier (1974:176), en el libro antes citado, añade el dato de que, en la mayoría de compendios de estudios antropológicos publicados en los Estados Unidos, el término *historia* no figura en el índice; por el contrario, se reserva un importante lugar para *evoluciones culturales* que se refieren a las transformaciones que afectan a las culturas en el curso de largos periodos de tiempo.

En Rousseau, lo que provoca la ruptura con el estado de *pura naturaleza* y la entrada de la Humanidad en la historia es, según nos dice Duchet siguiendo a Derrida, la *perfectibilidad*; es decir, la ruptura operada entre el estado de Naturaleza, dónde nada hace falta, a la Cultura, dónde todo es carencia y necesidades perpetuamente insatisfechas (1975:289). La materia de la cultura y la historia es la perfectibilidad: el azar, las circunstancias, el desafío al entorno y al clima es lo que perfeccionará la razón humana (1975:294). Otro elemento que reporta Duchet sobre “La Antropología de Rousseau” y que aquí interesa destacar es la distinta percepción del tiempo en estos dos estadios de la Humanidad, el anterior y el posterior al advenimiento de la Cultura. Y interesa destacarlo porque Rousseau no otorgaba a la Humanidad en estado de naturaleza un comportamiento redundante frente al paso del tiempo sino durativo, según explica Duchet: “mientras que, en el estado de naturaleza, el tiempo se prolonga en una duración que no parece que habrá de terminar jamás, los puntos de referencia temporales se multiplican en la segunda parte: a la plenitud de la dicha primitiva se opone una historia humana invadida por el acontecimiento” (1975:282).

En el caso de Voltaire vemos la historia y la no-historia anulándose en una sola historia universal. En *Essai sur les mœurs*, si bien declara la desigualdad de las razas, también sostiene que cualquier sociedad ocupa en la historia una posición bien determinada y que ninguna puede ser devuelta a la no-historia (Duchet, 1985). No es así en la *Filosofía de la historia* de Hegel

dónde, según la cita de Duchet, «una civilización (por ejemplo la de la India tres veces milenaria) que no llega a escribir su propia historia es igualmente incapaz de evolución cultural», el tiempo discurrido «antes de la aparición de la historia escrita» ha discurrido en balde” (1985:106). Este discurso lleva, por ejemplo, a calificar Africa como un mundo ahistórico.

Este debate historiográfico que tan sumariamente hemos reportado hasta aquí se encuentra en la base misma de la distinción leviStraussiana entre sociedades frías y sociedades calientes. Para dejar aquí a Michèle Duchet, subrayaremos que este autor considera que la división *–Le partage des savoirs–* operada entre la historia y la no-historia permitió la apuesta estructuralista. Para Lévi-Strauss, sin embargo, es obvio que “todas las sociedades están dentro de la historia y cambian” (1985:273) y prefiere, como referíamos al principio de este apartado, la distinción entre sociedades frías y calientes. Veamos con más detalle en qué consiste esta nueva distinción.

En *Raza e Historia* Lévi-Strauss empieza por criticar el *falso evolucionismo* que traslada el evolucionismo biológico a la sociedad (puesto que el *verdadero* evolucionismo social, como señala Lévi-Strauss, es anterior a las teorías de Darwin) y que ve la Humanidad como única e idéntica a sí misma, realizándose progresivamente. Para Lévi-Strauss resulta evidente que las sociedades humanas han utilizado el paso del tiempo de un modo desigual. Mientras unas acumulan “los hallazgos y las invenciones”, para otras “cada innovación, en lugar de añadirse a las anteriores orientadas en el mismo sentido, se disolvería en una especie de flujo ondulante que nunca llegaría a separarse por mucho tiempo de la dirección primitiva” (1996: 60). De estas dos actitudes opuestas frente al flujo del tiempo surge, en un extremo, una historia acumulativa y, en el otro, una historia estacionaria. Ahora bien, Lévi-Strauss nos advierte del error de considerar *estacionaria* toda cultura que no se desarrolla en un sentido análogo al nuestro. Y quizá porque el antónimo de acumulativo es precisamente disgregativo, *Raza e Historia* llega a la conclusión de que la actitud frente a la historia es consecuencia, no de la

naturaleza de las sociedades sino de su *conducta*, de “sus *maneras de estar juntas*” (el énfasis es suyo). Lo que llevaría a una sociedad a adoptar una posición acumulativa sería un sentido de confluencia y coalición, mientras que las sociedades solitarias, que se mantienen en un comportamiento disgregativo, estarían como parando la historia. Esto último sería el origen de una historia estacionaria (1996:94).

En el capítulo “El tiempo recuperado” de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss vuelve sobre la distinción anterior, esta vez desarrollando su teoría de las sociedades frías y calientes. Frente a esta *condición común* que es la historia, las sociedades reaccionan de dos modos: mientras unas la aceptan y amplían sus consecuencias, otras “–que por esta razón llamamos primitivas–” quieren ignorarla y fijar unos estadios considerados *primeros* de forma permanente. Esta última sería la característica de las sociedades frías: buscan anular los efectos que los factores históricos podrían tener sobre su propio equilibrio y su propia continuidad.

En la Lección Inaugural del curso de 1960 del *Collège de France*, Lévi-Strauss fijó las condiciones fundamentales en las que podemos hablar de una *sociedad fría*, que son de naturaleza económica, sociológica y política, y que se refieren a: 1) la *explotación del ambiente*, que debe garantizar por un lado un modesto nivel de vida y por el otro la protección de los recursos naturales; 2) las *reglas matrimoniales*, que deben tener la función de limitar y mantener constante el índice de fecundidad; y 3) la *vida política*, que debe basarse en el consenso, de tal modo que sólo se admitan decisiones tomadas por unanimidad (citado por Remotti, 1972:228). En *Entretiens avec C. Lévi-Strauss* (1961) precisará el significado de los atributos con los que caracteriza a las sociedades frías y calientes.

Las sociedades frías tienen un ambiente interior próximo a cero de temperatura histórica y están constituidas por un modelo mecánico de funcionamiento, que Lévi-Strauss compara con el reloj, en tanto que sólo utiliza la energía suministrada inicialmente y en condiciones ideales podría, sin desgaste, funcionar

indefinidamente. Al contrario, la temperatura histórica de las sociedades calientes aumenta constantemente por las continuas intervenciones externas y las diferenciaciones internas. Su funcionamiento, que compara con la máquina de vapor, es de tipo termodinámico en tanto que funciona por la diferenciación de la temperatura entre sus partes. De este modo, produce un trabajo enorme pero al precio de destruir progresivamente su energía. Se podría afirmar entonces que las sociedades frías, si no producen demasiado desorden a nivel social, tampoco producen demasiado orden a nivel cultural, mientras que las sociedades calientes, al contrario, producen mucho desorden a nivel social pero también mucho orden a nivel cultural (Remotti, 1972:228-229). Es necesario añadir que años más tarde, en una de las varias polémicas que esta teoría ha suscitado, Lévi-Strauss (1998) matizó nuevamente que las sociedades frías no son sociedades sin historia sino sin necesidad historiográfica.

Ahora bien, Lévi-Strauss no se queda en esta constatación, sino que en *El pensamiento salvaje* muestra cómo, desde su punto de vista, esta manera de concebir el tiempo en las sociedades frías permite sacar “la materia de un sistema coherente en el que una diacronía, en cierta manera domada, colabora con la sincronía sin correr el riesgo de que surjan entre ellas nuevos conflictos” (1964:343). Es lo que él llama modelo *sincrodiacrónico*: “gracias al ritual, el pasado ‘desunido’ del mito se articula, por una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, y por otra parte, con el pasado ‘unido’ que liga, a lo largo de las generaciones, a los muertos y a los vivos” (1964:343). J.A. Barnes analiza el uso de los conceptos sincronía/diacronía en la obra de Lévi-Strauss (1971). Más allá de la asociación del concepto sincronía con simultaneidad y diacronía con sucesión, Lévi-Strauss utiliza estos términos desde la perspectiva de Saussure, que atribuía a la sincronía un *principio de regularidad* mientras que los sucesos diacrónicos serían todos accidentales y particulares. En esto, señala Barnes, consiste la diferencia en el uso de estas nociones que existe entre la obra de Lévi-Strauss y la de otros antropólogos, como Radcliffe-Brown,

para el cual la sincronía concierne a la duración y la diacronía al cambio.

Lévi-Strauss prosigue su argumentación, en *El pensamiento salvaje*, con la explicación de lo que son y lo que significan los churinga, y lo hace matizando a Durkheim, que buscaba en los churinga la confirmación de su tesis fundamental sobre el carácter emblemático del totemismo: “si nuestra interpretación de los churingas es exacta, su carácter sagrado proviene de la fundación de significación diacrónica, que son los únicos que pueden asegurar, en un sistema que, porque es clasificatorio, está completamente desplegado en una sincronía que logra, inclusive, asimilarse a la duración” (1964:351).

Finalmente, señalaremos, con Francesco Remotti (1972:227), que para Lévi-Strauss existe una incompatibilidad entre la historia y los sistemas de clasificación, de los que el totemismo forma parte. Las sociedades caracterizadas por sistemas de clasificación no adoptaron el modelo de devenir histórico porque priorizaron el orden frente a la evolución y la estabilidad frente al devenir. No se trata entonces de sociedades *fuera de o sin* historia, sino sociedades *que se resisten a la historia* y sus turbulencias, ya que éste es el mecanismo que les permite preservarse a través del tiempo. Y es aquí dónde Lévi-Strauss enlaza con Rousseau, en la propensión a remarcar los efectos negativos del progreso y la relación que se establece entre *ausencia de historia* e incidencia *débil* de desigualdad (Balandier, 1974:183). No en balde Lévi-Strauss calificó a Rousseau de *verdadero fundador de las ciencias del hombre*.

EL TIEMPO DE LA CIENCIA DE LO CONCRETO

Existe un tiempo que puede ser medido de forma muy precisa. Es el tiempo de las cronologías. Medido a escala de la economía moderna instauro una barrera entre *trabajo* y *vida* en las sociedades industriales, a diferencia de las sociedades campesinas *orientadas a un quehacer* (Thompson, 1991). O, para utilizar el

lenguaje de Friedrich Nietzsche (1992:15-16), hay el tiempo de una historia-ciencia que clausura la Humanidad y una historia no-histórica al servicio de la vida, como cultura del devenir.

Fernand Braudel (1991) sugirió que el tiempo podía ser medido en tres niveles que a su vez proponen, cada uno, distintas maneras de estudiar la historia: 1) el tiempo geográfico, de la *longue durée*, que opera a escala de los cambios ambientales; 2) el tiempo social que se mide desde fuera de la historia de los grupos particulares de gente; y 3) el tiempo individual que Braudel llamó *historia de los acontecimientos*.

Los arqueólogos también se ocupan muy explícitamente del problema de las cronologías. Shanks y Tilley (1987) ofrecen una distinción muy útil entre el concepto de tiempo utilizado en los estudios cronológicos y el de la experiencia de la gente que vive fuera del sistema capitalista. La diferencia que estos autores establecen es entre tiempo *humano* o *substancial* y tiempo *cronológico* o *abstracto*. El tiempo substancial viene *marcado* por la experiencia humana mientras que el tiempo abstracto es *medido*. En el primer caso, la gente se somete al paso del tiempo; en el otro, es el tiempo el que se maneja o se somete. El tiempo humano consiste en un conjunto de *momentos recurrentes*, mientras que el tiempo abstracto se rompe, se divide, en un conjunto de segmentos iguales que se repiten sin fin. En el caso del tiempo humano, la gente vive sus vidas en relación a su pasado y comprendiendo su mundo refiriéndose a la tradición. El tiempo abstracto, a su vez, conlleva un cálculo racional y puede ser utilizado para planificar el futuro.

Es posible establecer un paralelismo entre esta visión y la teoría levistraussiana del pensamiento *bricoleur* o “ciencia de lo concreto”. Frente a un tiempo vivido con una orientación presentista concreta, el tiempo científico de las cronologías se nos muestra como un tiempo abstracto. Ahora bien, esta distinción comporta el riesgo de errar, si se asume la posición insidiosa de la *razón primitiva* que deniega a los pueblos no-capitalistas o no-occidentales la capacidad de pensamiento abstracto, cosa que de poco sirve para iluminar la genuina complejidad en la que la

temporalidad puede llegar a ser concebida en estas sociedades. Así lo demuestran, como se verá a continuación, Dietler y Herbich (1993) en sus investigaciones etnográficas sobre el cálculo del tiempo entre los luo del oeste de Kenia. Por otro lado, aunque sólo sea de paso, podemos recordar la obra de Marcel Granet (1968) donde nos señala que un sistema de pensamiento con un grado de elaboración y complejidad tan alto como es el pensamiento tradicional chino no tiene, en cambio, ninguna disposición para concebir un tiempo abstracto.

A menudo se afirma que las sociedades occidentales tienen una relación obsesiva frente al tiempo. Dietler y Herbich demuestran que en la sociedad luo también es evidente un profundo compromiso con el tiempo. Esto puede observarse, por ejemplo, en los nombres personales luo que, como nos cuentan estos autores, “muy comúnmente tienen un origen temporal que relaciona un individuo con un momento del día, una estación del año, un estadio de una secuencia temporal o un suceso histórico. Es más, la estructuración del tiempo figura de forma preeminente en la representación de las relaciones sociales y en la reproducción de *habitus*, o sea, disposiciones que guían la práctica” (1993:249). Como pasa en la mayoría de pueblos, la concepción luo del tiempo no es unitaria ni homogénea. Al contrario, consiste en una matriz compleja de concepciones lineales y cíclicas que se aplican a distintas facetas de la vida y se articulan en variedad de caminos en el proceso de cálculo del tiempo en distintos contextos. En general, para los luo, el paso del tiempo es un concepto relacional y calculan el tiempo mediante un proceso que relaciona fases cíclicas con series secuenciales de acontecimientos. Este proceso de cálculo cronológico sirve tanto para establecer el orden y duración de los acontecimientos, como para ligar el tiempo pasado al tiempo presente y el tiempo personal a las estructuras temporales más abstractas (1993:249-250).

En el caso del nivel más básico de conceptualización del tiempo, el ciclo cotidiano, Dietler y Herbich muestran que la diferencia entre el modo en que los luo calculan el tiempo cotidiano y el tiempo-horario occidental no se halla en la ausencia de unidades

abstractas de medida sino, simplemente, en la ausencia de una relación entre las unidades de tiempo luo y la concepción del tiempo-trabajo como una mercancía: “El hecho de que las costumbres luo de cómputo del tiempo cotidiano no hayan sido aún transformadas por el mercantilizado sistema de tiempo horario de reloj del capitalismo no significa que no tengan una noción abstracta del tiempo que se requiere para llevar a cabo distintas tareas con distintos volúmenes de trabajo. Más aún, realizan de forma bastante clara evaluaciones temporales sobre ser ‘puntual’ (*mondo*) o ‘llegar tarde’ (*deko, lewo*) y sobre ser ‘lento’ (*mamos*) o ‘rápido’ (*mapiyo*) en realizar actividades; y la mayoría de actividades (por ejemplo, comer distintos alimentos, trabajar los campos, cocinar, ir al mercado, dormir) tienen claramente un tiempo apropiado” (1993: 250).

Lo mismo ocurre con los restantes modos que los luo tienen de conceptualizar el tiempo: el ciclo semanal, importante para la administración colonial, particularmente para las Iglesias coloniales; el ciclo estacional, basado en un patrón climático que estructura las actividades agrícolas; el tiempo biográfico, visto a nivel genérico como un *patrón cíclico de estadios esperados* aunque a nivel particular se reconoce como una *progresión lineal de acontecimientos*; y el tiempo histórico, concebido como un despliegue cíclico de generaciones, pero también como una secuencia lineal fijada a menudo por sucesos trágicos tales como plagas, epidemias y hambruna, o la llegada de elementos exóticos como la visualización del primer avión en su cielo o la introducción de la moneda colonial.

Así mismo, Dietler y Herbich afirman poder caracterizar otra manera de concebir el tiempo entre los luo, distinta a las anteriormente citadas. Se refieren a lo que Evans-Pritchard llamó *tiempo estructural*, y que ya hemos visto en el capítulo anterior. Este tiempo estructural incluye el *tiempo del ciclo de vida*, el *tiempo secuencial ritualizado* y el *tiempo generacional*.

El *tiempo del ciclo de vida* hace referencia a la edad de los individuos. Los luo no calculan la edad en años sino a través de los sucesivos cambios en el ciclo de vida, tanto desde la base de los

cambios biológicos como a través de los cambios de estatus. Algunos de estos cambios son señalados por rituales, mientras que los otros son asumidos gradualmente. Así, la edad de una persona puede ser caracterizada por expresiones tales como “le están saliendo los pechos”, “empieza a tener novias”, “es una mujer casada” o “es un anciano” (1993:252).

El *tiempo secuencial ritualizado* es el uso de secuencias temporales de acción para estructurar las relaciones sociales simbólicamente. La estructura política tradicional luo es acéfala y con un *ethos* político igualitario. Aún así, las relaciones de autoridad existen y se fundamentan en un principio de veteranía. La veteranía, pues, es un concepto de secuencia temporal transformado en relación social. Así puede observarse en las relaciones entre esposas en una unidad doméstica poligínica o las relaciones entre hermanos en edad de casarse, dónde existen secuencias ritualizadas que establecen un orden (para distinguir, por ejemplo, qué esposa tendrá primero un privilegio o qué hermano se casará antes). Estas relaciones basadas en la veteranía, son naturalizadas y respetadas en tanto que se les supone un orden natural, y alterarlo provocaría graves sanciones sobrenaturales, como la muerte o la infertilidad. Relacionar las estructuras de autoridad con el transcurso “natural” del tiempo y evocar esta autoridad en una continua repetición de secuencias ritualizadas hace aparecer estas estructuras como eternas e ineluctables (1993:253-254).

Además del tiempo del ciclo de vida y el tiempo secuencial ritualizado, Dietler y Herbich señalan el *tiempo generacional* como una de las expresiones del tiempo estructural. En realidad, el tiempo generacional tiene una extraordinaria importancia en la configuración social luo y en la identidad personal. El tiempo generacional concierne a la estructura de linajes, y es invocado para saber la posición de un individuo respecto a otro. El proceso de segmentación de linajes a partir de un ancestro común está plagado de historias y anécdotas que sirven para calcular la distancia temporal de segmentación entre dos linajes. A la vez, el tiempo generacional configura las relaciones dentro de un mismo

linaje. Dos hombres de idéntica edad cronológica pueden tener una relación de hermanos o de padre-hijo, hecho que determinará el comportamiento de uno para con el otro. Para la fijación de veteranía, esta relación configurada por el tiempo generacional es más importante que la fecha de nacimiento. Estas distancias temporales/sociales determinan cuestiones tan importantes como el matrimonio, las alianzas políticas o el derecho sobre las tierras (1993:252-253).

A la luz de estos elementos podemos ver como, en un sentido muy real, para los luo la historia, lejos de admitirse como una *forma sin contenido*, es una fuerza activa que moldea de forma muy diáfana el presente.

¿POR QUÉ FRÍAS?

Sin embargo, si es cierto, como afirma Lévi-Strauss, que algunas sociedades, si no niegan la evidencia histórica, la admiten solamente como una forma sin contenido, haría falta descubrir cuáles son los motivos por los que estas sociedades deciden tomar una actitud *fría* ante la historia. Pierre Bourdieu (1963) estudió la actitud de sumisión y despreocupada indiferencia que los campesinos beréberes de Cabilia (Argelia) adoptaban frente al paso del tiempo. Veamos en qué consiste esta *indiferencia* y cuáles son los motivos que la impulsan.

Según Bourdieu, el contraste entre la actitud obsesiva que las sociedades industriales tienen frente al tiempo y la *indiferencia* frente al mismo mostrada por los campesinos cabileños se manifiesta en múltiples aspectos de su vida social. Uno de ellos, que sorprendió a E.P. Thompson (1991:399), es el menosprecio de los cabileños hacia el reloj, al que llaman *el molino del demonio*. El campesino de Cabilia, explica Bourdieu, trabaja sin prisas, dejando para mañana lo que no se pueda hacer hoy. El trabajo se considera una parte de la vida, pero no como virtud en sí mismo. Ni el reloj ni el despertador, introducidos en el campo hace muchos años, regulan el conjunto de la vida. Proporcionan meramente un

sistema de referencia más preciso que el tradicional. La puntualidad es contemplada con indiferencia. Fijar una cita de forma exacta resultaría inédito, y como máximo se podría acordar un encuentro para una fecha y hora tan poco precisas como *el próximo mercado*.

Bourdieu destaca la importancia que los cabileños dan a la conversación, que constituye todo un arte de pasar el tiempo o, como él dice, de *tomarse uno su tiempo*. En las horas de ocio, el campesino pasa el tiempo conversando. No hay peor descortesía que acudir a un encuentro y expresarse con las mínimas palabras. Las discusiones se prolongan indefinidamente y las diferencias se mantienen tal y como se han debatido desde tiempo atrás, como si el deseo de tomar una decisión y finalizar el tema de discusión fuera fingido, como si cada uno supiera obscuramente que lo esencial no es tanto el objeto de debate sino el debate en sí mismo y el tiempo que se le dedica.

El tiempo en el campo da ritmo a la vida mediante la sucesión de amaneceres y anocheceres, la rueda del trabajo y las fiestas. El tiempo así marcado no es, dice Bourdieu, un tiempo medido. Los intervalos de la experiencia subjetiva no son iguales ni uniformes. Los puntos efectivos de referencia en el flujo continuo del paso del tiempo son matices cualitativos leídos sobre la superficie de las cosas. Las partes del día son vividas como distintas apariencias del mundo que se percibe, matices que son aprehendidos de modo impresionístico: “cuando el cielo empieza a iluminarse por el Este”; después, “cuando el cielo está un poco rojizo”; “el tiempo de la primera oración”; luego, “cuando el sol toca la tierra”; “cuando las cabras salen”; etc. Así mismo, los acontecimientos del pasado se localizan en referencia a acontecimientos memorables: “el año en el que hubo miseria”, “el año en el que hubo una plaga”, “el año en el que hubo nieve durante muchos días”.

El tiempo no puede disociarse de la experiencia de la actividad y del espacio en que la actividad tiene lugar. Duración y espacio son descritos en referencia a la realización de un trabajo concreto. La unidad de duración que requiere un trabajo puede ser, por ejemplo, trabajar una porción de tierra con dos bueyes. Igualmente, el

espacio se evalúa en términos de duración, o mejor dicho, en referencia a la actividad que ocupa un lapso definido de tiempo, por ejemplo, un día andando. El común denominador de las equivalencias no es otro que la experiencia de las actividades.

Esto configura una forma especial de concebir presente, pasado y futuro. El lapso de tiempo que constituye el presente es el todo de una acción vista en la unidad de una percepción, que incluye tanto el pasado retenido como el futuro anticipado. El presente de las acciones abraza, por encima del presente percibido, un horizonte de pasado y de futuro ligados al presente, ya que ambos pertenecen al mismo contexto de significación. El *presente* de la existencia no se confina a un mero presente instantáneo, porque la consciencia de un presente tomada unitariamente es un aspecto del mundo ya percibido y del que está a punto de percibirse.

Así pues, el futuro se comprende como horizonte del presente percibido y no como una serie abstracta de posibilidades. El futuro no es postulado como tal, sino que se integra en una unidad de potencialidades determinadas por la tradición. Las potencialidades no se aprehenden como si surgieran de un número infinito de posibilidades que pudieran producirse o no producirse. Estas posibilidades no son otra cosa que el presente, tal y como se percibe directamente el presente. Bourdieu propone, frente a esto, substituir el concepto de *futuro* por el de *lo que ha de venir*. *Lo que ha de venir* es el horizonte concreto del presente y, en virtud de eso, es dado a modo de presentación y no de representación, en contraste con el futuro impersonal de las posibilidades abstractas e indeterminadas. Lo que distingue el *futuro* de *lo que ha de venir* y *lo posible* de *lo potencial* no es, aclara el autor, un tema de más o menos remotidad desde un presente directamente percibido. De hecho, el presente actual podría permitir la percepción de potencialidades como *co-presentes* más o menos distantes del tiempo objetivo, pero ligados al presente con la unidad de un simple contexto de significación.

En la sociedad de Cabilia olvidar la precariedad de lo posible equivale a ser *presuntuoso*. Predecir es presuntuoso y se considera una insolencia frente a Dios. El futuro es un vacío en el que sería

vano cualquier intento de apegarnos a una nada que no nos pertenece. De aquí provienen todas las prohibiciones que hacen referencia al cálculo. Por ejemplo, no deben contarse los hombres que hay en una asamblea, ni medir el grano apartado para la siembra, ni contar los huevos que se están incubando. Medir el grano o contar los huevos sería presumir sobre el futuro.

Esta especie de *mens momentanea* explicaría, por ejemplo, la preferencia de un intercambio directo de mercancías al uso de la moneda, la cual, por el hecho de implicar un lapso de tiempo entre la recepción de la moneda por una mercancía y la recuperación de otra mercancía a cambio de esa moneda, constituye un símbolo de un futuro abstracto, imaginario y ausente. Esta relación entre tiempo y economía está también presente en el intercambio de bienes y servicios, es decir, la economía del don, sobre lo que este autor reflexiona extensamente en otras obras¹.

En una economía agrícola *orientada al quehacer*, donde todo el ciclo de producción puede abrazarse en un vistazo y los productos renuevan en general el ciclo de crecimiento en el espacio de un año, el campesino no disocia el trabajo (el presente) de su resultado económico (lo que vendrá). Bourdieu concluye que si el futuro no se postula como un campo de infinitas posibilidades es porque el orden fundado y defendido por la tradición sólo es viable cuando es visto, no como el mejor posible, sino como el único después de la

¹ En *Le sens pratique* (1980:180-183) Bourdieu aborda de nuevo el tema del tiempo al introducir el factor tiempo como pieza clave de la economía simbólica del don. El mismo Bourdieu así lo resume en una obra posterior, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'acteur*: "Mauss describía el intercambio de obsequios como una serie discontinua de actos generosos; Lévi-Strauss lo describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio. Por mi parte, indicaba que lo que faltaba en ambos análisis era el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio, el hecho de que, prácticamente en todas las sociedades, está tácitamente admitido que no se devuelve de inmediato lo que se ha recibido –lo que equivaldría a rechazarlo–. A continuación reflexionaba sobre la función de este intervalo: ¿por qué es necesario que el contraobsequio sea diferido y diferente? Y mostraba que la función del intervalo consistía en hacer de pantalla entre el obsequio y el contraobsequio, y permitía que dos actos perfectamente simétricos parecieran actos únicos, no vinculados. Si puedo vivir mi obsequio como un don gratuito, generoso, que no está destinado a ser devuelto, se debe en primer lugar a que existe un peligro, por nimio que sea, de que no haya devolución (siempre hay ingratos), y sí en cambio suspense, incertidumbre, que hace existir como tales el intervalo entre el momento en que se da y el momento en que se recibe" (Bourdieu, 1997:161-162). Como crítica a esta teoría de Bourdieu véase: Munn (1992:108) y Cell (1992:275-277).

eliminación de toda la línea de posibilidades colaterales que cambian la inexorabilidad de sus dictados.

La sociedad tradicional de Argelia no ambiciona el cambio, ni pretende dominar o transformar el futuro o, en palabras de Lévi-Strauss, no “interioriza resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo” (1985:272). Ahora bien, el objetivo de este apartado era descubrir qué motivos impulsaron a esta sociedad a adoptar esta *frialdad* ante el tiempo, teniendo en cuenta que Lévi-Strauss ya aclaraba en *Raza e Historia* que este proceder no era condición de su *naturaleza* sino de su *conducta*.

Recordemos, aunque sea brevemente, que los cabileños resistieron la ocupación francesa desde 1830 hasta 1857, después de la campaña del Mariscal Random. La población se sublevó el 1871 y, una vez sofocada la revuelta, fueron confiscadas unas quinientas mil hectáreas de terreno, que se distribuyeron entre colonos europeos que detentaron su propiedad hasta la independencia de Argelia el 1963, año de la publicación del artículo de Bourdieu. Después de la independencia los cabileños tuvieron que enfrentarse al gobierno del presidente Ben Bella.

Si en el principio del artículo sobre “The attitude of Algerian peasant toward time” Bourdieu nos invita a pensar que esta actitud frente al tiempo corresponde a la actitud *tradicional* que el campesino toma frente la naturaleza (es decir, una profunda sensación de sumisión, dependencia y solidaridad para con la naturaleza, los rigores y azares de la cual el campesino sufre en silencio), en las páginas finales nos descubre que no se trata meramente de eso y Bourdieu termina por recurrir a la evidencia de que *quien no tiene nada no puede pensar en aumentar nada*. La ausencia de cualquier esfuerzo para prever el futuro y dirigirlo, dice Bourdieu, podría ser la expresión de una total desconfianza en el futuro, en la sensación de que no es posible tomar posesión de ese futuro.

Los equilibrios tradicionales fueron destruidos por el impacto de la colonización militar occidental, y los esfuerzos para preparar una protección contra el futuro desaparecían con las seguridades en las que este esfuerzo se basaba. Arrastrados por esta tendencia

irreversible y catastrófica, las viejas costumbres de control del tiempo, sean cuales sean sus características particulares, se colapsan: "Sucede que, a una persona, para poder tener el destino en sus manos mediante la organización de recursos, mediante el establecimiento de un balance de cobros y pagos, frugalidad, el manejo del capital en inversiones o créditos, o mediante la mejora de las técnicas productivas, le es necesario ejercer un mínimo control sobre su presente y sobre su entorno" (Bourdieu, 1963:71). La ausencia de iniciativa en una sociedad a la que le ha sido escamoteada la posibilidad de decidir sobre su presente y su destino, no deja espacio para tomar otra actitud frente al tiempo que no sea la de una absoluta frialdad.

5. UNA POLÉMICA INTERPRETACIÓN DEL CALENDARIO BALINÉS

Probablemente se podría sostener que cuando nos enfrentamos a temas aparentemente nuevos en la Antropología social nos vemos constantemente obligados a remitirnos a los orígenes de la disciplina y a sus fundadores. Así, en la década de 1970-80, en plena efervescencia del relativismo cultural, hablar del calendario balinés significaba asumir, combatir y finalmente reafirmar el *estatus social* que Durkheim, Hubert y Mauss habían otorgado al *origen de la noción de tiempo*.

El calendario balinés, diverso y enmarañado, sirvió a Geertz como pretexto para ilustrar su tesis de que el pensamiento humano es esencialmente social: “social en sus orígenes, social en sus funciones, social en sus formas, social en sus aplicaciones” (1990:299). Prueba de ello sería que la noción de tiempo, siendo común a toda la humanidad, varía de cultura en cultura hasta el punto que, en Bali, Geertz encuentra una concepción *no-duracional* del tiempo. Su apuesta por la determinación social del conocimiento fue duramente criticada por Maurice Bloch en un artículo publicado en la revista *Man (n.s.)* en el año 1977. Bloch puntualizaba que debe diferenciarse lo que son los sistemas cognitivos que pertenecen al dominio ritual, en el cual ciertamente pueden hallarse nociones de tiempo bien distintas, y lo que son los sistemas cognitivos de la comunicación diaria, basada en nociones universales, y que es el marco utilizado para la organización de actividades prácticas y principalmente actividades productivas. Esta segregación del dominio práctico y el dominio ritual en la vida humana fue rechazada por Howe en la misma revista *Man*, en un número del año 1981. Howe, después de matizar de manera importante la interpretación que urde Geertz sobre calendario balinés, deshizo el malentendido instalado en la Antropología al

separar la intuición humana sobre el paso del tiempo en dos experiencias opuestas: la cíclica como estática y la lineal como progresiva. Howe llegaba así a la conclusión de que la noción de tiempo es única y que solo puede entenderse en términos de duración. El hecho de que en Bali el tiempo sea representado de forma cíclica, aclaraba Howe, no significa que los balineses no tengan consciencia de la fungibilidad del tiempo. Repasemos a continuación este debate pormenorizadamente.

POLÉMICA EN TORNO AL CALENDARIO BALINÉS

Los balineses utilizan distintos calendarios a la vez: un calendario de ciclos independientes, el calendario lunar-solar, el calendario islámico, el calendario gregoriano y el calendario chino. De todos ellos, el calendario que más llama la atención, para Geertz el *verdadero* calendario balinés, es el calendario de ciclos independientes de nombres de días, o ciclos de semanas diferentes, que Geertz llamó *calendario de permutación*. Existen diez semanas, o ciclos de nombres, que varían en su tamaño de uno hasta diez nombres de día. Hay, por lo tanto, una semana de diez días (*dasa wara*), una de nueve días (*sanga wara*), y así sucesivamente hasta la semana de un solo día (*eka wara*). Todas estas semanas discurren simultáneamente. Dentro de cada tipo de semana, los días tienen nombre propio, así que un día cualquiera puede ser llamado de diez formas distintas, una por cada tipo de semana. Todos estos nombres llevan asociadas cualidades místicas especiales. De estos diez ciclos de nombres de días o semanas los más importantes son los de cinco, seis y siete nombres de días. Estos ciclos pueden, a su vez, combinarse entre ellos dando lugar a cuatro nuevas periodicidades: el de cinco con el de seis, el de cinco con el de siete, el de seis con el de siete y, finalmente, los de cinco, seis y siete a la vez.

La primera combinación consiste en ciclos de cinco y seis nombres de día. Esto significa que hay un día binominal que se repite cada treinta días al principio de los dos ciclos. En la segunda

combinación, que mezcla ciclos de cinco y siete nombres de día, el día binominal se repite cada treinta y cinco días. En la tercera combinación, de ciclos de seis y siete nombres de día, el día binominal aparece cada cuarenta y dos días. La última combinación, que junta los ciclos de cinco, seis y siete nombres de día, da como resultado un día trinominal que se produce cada doscientos diez días, cuando coinciden en el comienzo de los tres ciclos. La importancia de los días binominales y el trinominal viene dada por sus cualidades místicas o religiosas, como se verá más adelante.

Cada una de estas unidades tienen una particular significación cualitativa que viene indicada por su nombre binómico o trinómico; algo parecido, dice Geertz, a nuestra noción de desgracia asociada a martes y trece. “Para identificar un día de la serie de cuarenta y dos días –y estimar su significación práctica y/o religiosa– es necesario determinar su lugar, es decir, su nombre en el ciclo de seis nombres (digamos, *Ariang*) y en el de siete nombres (digamos, *Boda*); el día es *Boda-Ariang* y uno acomoda sus acciones a este hecho” (1990:324). Lo mismo puede decirse del resto de combinaciones.

Todas las cuestiones religiosas relacionadas con las festividades y celebraciones en los templos se rigen por este tipo de combinaciones. Pero además, el calendario de permutación invade las esferas seculares de la vida diaria. Hay días buenos o malos para construir una casa, poner un negocio o empezar un viaje según las posibles combinaciones de días que se produzcan en esa fecha. Según este calendario de permutación, haber nacido en una u otra combinación de nombres de día no ayuda a determinar la edad de la persona pero sí que indica si la persona nacida en tal fecha será propensa al suicidio o al latrocinio, si será rica o será pobre, si gozará de una existencia larga y feliz o será enfermiza y desafortunada, etc. El diagnóstico y tratamiento de una enfermedad dependerán de la combinación de nombres de día en que se contrajo la enfermedad. Antes de contraer matrimonio se estudiará si la conjunción de los días de nacimiento de los prometidos es favorable, y si no lo es –al menos si las partes son

prudentes, como ocurre en la mayoría de los casos– no habrá boda. Las reuniones, como las del consejo del pueblo, las sociedades del riego, etc., están todas fijadas por el calendario de permutación. Geertz (1990:327) acaba dando a su texto un tono bíblico, evocando los famosos versos atribuidos a Qohélet, hijo de David, cuando menciona el plan divino (Eclesiastés: 3,1): hay un tiempo para sepultar y un tiempo para quemar, un tiempo para casarse y un tiempo para divorciarse, un tiempo para subir montañas y un tiempo para ir al mercado, un tiempo para retirarse de la sociedad y un tiempo de participación social...

En este calendario de permutación, los días importantes, los festivos, aparecen de forma espasmódica. Según esta percepción, los días se dividen vagamente en dos variedades: días *llenos* y días *vacíos*, es decir, días en que pasa algo importante y días en que no pasa gran cosa. Los primeros son llamados *momentos* u *ocasiones* y los otros *agujeros*. Para Geertz, todas las aplicaciones de este calendario no hacen sino reforzar y refinar una concepción del tiempo que él ve como estática, como si los balineses vivieran en una especie de *presente inmóvil*, como si tuvieran una actitud no-duracional ante el tiempo.

Después de analizar este complejo sistema del cómputo del tiempo, Geertz llega a la conclusión de que los balineses tienen una *concepción destemporizada del tiempo*; es decir, que el calendario de permutación no es un sistema de cómputo del tiempo, en el sentido que no mide *el paso del tiempo*. Esta cuestión del paso del tiempo, según parece, tiene una importancia muy relativa excepto, curiosamente, en los ritmos agrícolas, los cuales se rigen por un calendario lunar-solar que tiene, siempre siguiendo a Geertz, una importancia secundaria: “la naturaleza de la computación del tiempo que facilita esta clase de calendario es puntual y no atiende a la duración. Es decir, el calendario no se usa (y solo podría usárselo con bastante torpeza y con el agregado de algunos elementos auxiliares) para medir el transcurso del tiempo, la cantidad de tiempo que ha pasado desde que ocurrió algún acontecimiento o la cantidad de tiempo que todavía falta para completar algún proyecto: se lo usa para distinguir y clasificar

partículas separadas e independientes de tiempo: «los días». Los ciclos y los superciclos son interminables, no están anclados en nada, son incontables y, como su orden interno no tiene ninguna significación, carecen de clímax. No acumulan, no construyen ni son consumidos. No nos dicen qué hora es, sino nos dicen qué clase de momento es” (1990:325). Anotemos antes de seguir adelante que resulta como mínimo sorprendente que Geertz contraste el calendario de permutación con el calendario lunar-solar por el que se rige la agricultura, como si éste último no fuera el calendario cíclico por excelencia.

Leopold Howe, antropólogo especialista en la cultura balinesa, se manifiesta contrario a la opinión de Geertz sobre el hecho de que los balineses tengan una actitud no duracional frente al tiempo. Según Howe (1981), para los balineses todos los días son *diferentes*, tienen diferentes cualidades místicas, están asociados con diferentes festivales en los templos... Pero esto no significa que los balineses no cuenten ni midan los intervalos temporales con precisión; al contrario, de otro modo, dice Howe, no se explicaría su frenética actividad ritual. Ante la visión inmóvil del tiempo balinés que nos da Geertz, Howe ofrece una noción del tiempo concebida como una duración, que es primariamente cíclica, pero que no impide que todo el mundo en Bali sea consciente de la irreversibilidad del flujo del tiempo. Incluso existe en el lenguaje una expresión para indicar el flujo del tiempo de forma análoga al flujo del agua (1981:226).

En contrapeso a la importancia que Geertz da a los ciclos en el calendario de permutación, Howe opone los días como unidades individuales y contabilizables dentro de los ciclos. Cada día balinés forma una parte constituyente dentro de cada uno de los diez ciclos correspondientes y se concibe tanto como una unidad como en partes diferenciadas. El vocablo *dina* describe el intervalo de una mañana hasta la siguiente y se utiliza también para indicar un día en particular, como en la frase *kayang dina Sukra* (en el día Sukra). Un *dina* puede ser dividido en las siguientes partes principales: *wai* y *lemah* para las horas de luz, y *lemeng* y *peteng* para las horas de oscuridad. Pero también puede subdividirse en

una larga serie de momentos culminantes: cuando el Este está iluminado, cuando es la hora exacta –mediodía–, cuando los niños duermen...; y momentos transitorios: cuando la superficie de la tierra es casi invisible, cuando el sol sale por el cielo del oriente, cuando el sol se pone por el Oeste...

El día (*dina*) es una unidad limitada y discreta que puede, aún así, ser troceada en sus unidades constituyentes, las cuales se perciben como secciones recurrentes de un ciclo. El carácter cíclico del día se constata fácilmente a través del sistema por el cual el día se subdivide en una serie de intervalos, cuyo límite viene fijado en una secuencia particular e invariable que acontece cada día sin falta y más o menos a la misma hora.

Así, mientras Geertz afirma que el calendario de permutación no puede ser utilizado como medida del tiempo que ha pasado o del que falta antes de una fecha prevista, Howe afirma que los balineses cuentan los *dina* y que siempre están refiriéndose al pasado o al futuro como *hace o faltan* tantos *dina*. Por ejemplo, *Galugan* es un día que se espera impacientemente, una ceremonia pan-balinesa que acontece cada 210 días, como resultado de la combinación o superciclo compuesto por los ciclos de cinco, seis y siete nombres de día, la combinación de los cuales da un día coincidente cada 210, como hemos visto anteriormente. La pregunta *¿Cuántos días faltan para Gulagan?* es una pregunta normal que se hace la gente. Howe relata que los balineses tienen una gran tendencia a realizar estos cálculos mentalmente y que son capaces de contabilizar largos intervalos, superiores a cien días. Una respuesta a la cuestión antes planteada podría ser – *faltan ochenta días para el próximo Gulang*. Sin este calendario es más bien difícil resolver este tipo de problemas.

Así, si bien Howe estaría de acuerdo con Geertz en que los días balineses describen un tiempo *puntual o particular*, se muestra en claro desacuerdo en que ésta sea la única manera posible de utilizar este calendario. La naturaleza particular de los días, dice Howe, no indica un concepto de tiempo no-duracional. Simplemente registra el hecho de que cada día en un ciclo tiene una propiedad distinta de los otros, cosa que no excluye la

posibilidad de que se cuenten. Y añade: aunque un ciclo y sus días puedan tener unas características específicas (por ejemplo, los días del ciclo o semana de cinco días son: *Umanis*, *Paing*, *Pon*, *Wagé* y *Kliwon* y todos ellos están asociados a características mágicas), esto no significa que se excluyan del concepto general de *dina* y que, por tanto, sean desposeídos de su calidad de contables. Ciertamente los balineses no cuentan nunca los *Paing* o *Pon*, pero no hay ninguna razón para pensar que no puedan hacerlo; simplemente no lo hacen, del mismo modo que nosotros no solemos contar los martes o los miércoles.

De otro modo, según nos informa Howe, si bien no existe un concepto balinés que pueda ser traducido literalmente por el término inglés *time* (para distinguirlo de *weather*), sí que existen un conjunto de expresiones que nos permiten establecer comparaciones con los lenguajes occidentales. Por ejemplo, la palabra *kala* y *kali* (con el sufijo masculino *-a* y el femenino *-i*): los espíritus *kala* son espíritus que entran temporalmente en las personas y les dan una apariencia monstruosa. Estar poseído por un *kala* es algo que se piensa como un estado transitorio, una condición maligna que no dura demasiado tiempo. Así, la palabra *kala* parece indicar un momento transitorio y se usa como tal. Otro ejemplo, la palabra *lawas* significa tanto la sección de caña de bambú que hay entre dos nudos adyacentes como *un tiempo largo*, es decir, como el tiempo que pasa entre la formación de un nudo en la caña de bambú y el siguiente.

Estas y otras aportaciones que Howe realiza en su artículo, como la estructuración del día en sus partes diferentes y diferentemente acentuadas, que establecen una duración segmentada en periodos pero siempre dentro del flujo del tiempo, nos remiten a una concepción del tiempo en Bali opuesta a la que sostiene Geertz en su artículo, o sea una concepción duracional. A pesar de esto, Howe no se opone al argumento más importante de Geertz: que el pensamiento tiene un origen social y que por tanto una experiencia que es común a la humanidad, como es la temporalidad, la vivencia del tiempo, recibe diversas explicaciones de cultura en cultura.

PROBLEMAS UNIVERSALES, SOLUCIONES DIVERSAS

En el mismo artículo, junto a una visión inmóvil del tiempo, Geertz encuentra en Bali una noción despersonalizante de la personalidad y una vida social carente de clímax. Persona, tiempo y conducta en Bali son analizadas por Geertz como tres estructuras simbólicas que se vinculan entre ellas a través de la interacción de los efectos que cada una de estas estructuras tiene en las percepciones de quien las usa, la manera en que cada una de ellas repercute en la otra y la refuerza en un tráfico de símbolos significativos. Geertz define los símbolos como *vehículos materiales del pensamiento* y es bajo esta perspectiva que Geertz ve posible el análisis antropológico de la cultura. El artículo “Persona, tiempo y conducta en Bali” tiene precisamente como objetivo analizar las implicaciones que para la antropología tiene el origen social del pensamiento humano. Frente a unas categorías universales como son persona y tiempo, encontrar en Bali una representación despersonalizante de la persona o una noción no-duracional del tiempo es, para Geertz, una confirmación de que “los problemas, siendo existenciales, son universales; sus soluciones, siendo humanas, son diversas” (1990:301).

Como explica Maurice Bloch (1977), ésta es una proposición que, tomada directamente de los fundadores mismos de la sociología francesa, ha sido asumida y desarrollada por un antropólogo tan influyente como Clifford Geertz: las categorías del conocimiento y los sistemas clasificatorios tienen un origen social, eso es, que la influencia constructiva de éstos proviene de cosas tales como la forma de los grupos sociales y la relación que existe entre ellos, y no de constricciones que llegan del mundo natural o extra-social. El mismo Durkheim usaba, como parte de la evidencia en contra de la tesis que los sistemas cognitivos estaban primariamente constreñidos por la naturaleza, el dato de que distintos pueblos tuvieran distintas ideas sobre cosas tales como tiempo, espacio, especies animales, causación, etc. Si nosotros tenemos distintos

sistemas de pensamiento, argumenta Durkheim, pero vivimos en un mismo mundo, las diferencias deben provenir forzosamente de la sociedad.

En la introducción a *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde Durkheim anuncia los principios y el programa de su libro, es donde se sugiere la idea del origen social de la noción de tiempo. Es aquí donde el eminente sociólogo nos habla de las “categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de substancia, de personalidad, etc.” sin las cuales el pensamiento humano sería impensable, ya que éstas son “como el esqueleto de la inteligencia”. Las categorías del entendimiento, aseguraba Durkheim, han nacido de la religión y dentro de ella y si como demuestra la conclusión de este libro, anunciada ya en la misma introducción, la religión es algo eminentemente social, las categorías como la de tiempo, que provienen de la religión, tendrán el mismo origen social. “Y efectivamente, la observación establece que estos hitos indispensables, en relación a los cuales todas las cosas se clasifican temporalmente, son tomadas de la vida social” (Durkheim, 1987:34-36).

Ya hemos empezado a entrever las consecuencias de esta proposición para la Antropología social. Alfred Gell (1992:4) las resume diciendo que, si esto fuera así, permitiría que la sociología resolviera la perplejidad que, desde San Agustín, genera la explicación de la noción de tiempo: “Implica que el misterio del tiempo se disolverá cuando la sociología haya descubierto sus orígenes en el conocido dominio de la vida en común. La comprensión sociológica se presenta como un camino hacia la preeminencia de la razón, presentando los beneficios existenciales de la fe religiosa sin la necesidad de la fe por sí misma”.

No tan entusiasta con esta idea se muestra Maurice Bloch, calificado por Gell como uno de los más formidables críticos de Durkheim. Bloch opina que debe abandonarse la creencia en la determinación social del conocimiento. Para justificarlo examina alguna de las evidencias que supuestamente apoyan esta teoría, reclamando la atención sobre lo que, según él, “es probablemente la

afirmación más fundamental, repetidamente formulada por los relativistas culturales— que los conceptos de tiempo están íntimamente ligados a la organización social y que por tanto varían de una sociedad a otra” (1977:282). Este extremo de la posición relativista es rechazado por Bloch el cual afirma que, si otros pueblos tuvieran realmente diferentes conceptos de tiempo, no podríamos hacer lo que evidentemente hacemos, eso es, comunicarnos con ellos: “Toda la obra de Evans-Pritchard es una demostración que, con ayuda del antropólogo, podemos entender en efecto a los Azande o a los Nuer” (Bloch, 1977:283).

Maurice Bloch, en el artículo *The past and the present in the present*, ataca la teoría de la determinación social del conocimiento enfrentándose a Geertz y a su argumentación sobre el carácter no-duracional, y por tanto, sobretodo *diferente*, del tiempo en Bali. Previamente aclara que estudios de sintaxis y semántica ya han demostrado, en contra de lo que creía Lee Whorf², que la lógica interna del lenguaje implica en sí misma una noción de temporalidad y secuencia y, por lo tanto, si toda sintaxis está

² Benjamin Lee Whorf, discípulo de Edward Sapir, fue quien acuñó el término de *relatividad lingüística* argumentando que el *pensamiento habitual* de los hablantes de un lenguaje particular estaría condicionado por la estructura lingüística. En consecuencia, las nociones de tiempo, espacio o causa diferirían significativamente entre hablantes de lenguas alejadas. Lee Whorf, en un artículo publicado en 1936 sobre la lengua de los hopi, consideraba gratuito asumir que la noción o intuición del tiempo fueran universales: “Después de un análisis y estudio largo y acurado, se ha visto que el lenguaje hopi no contiene palabras, formas gramaticales, construcciones o expresiones que refieran directamente a lo que llamamos ‘tiempo’, o al pasado, presente o futuro, o a la duración o longitud o movimiento tanto kinético como dinámico (*i.e.* como un traslado continuo en el espacio y el tiempo más que como una demostración de esfuerzo dinámico en un proceso dado), o que incluso se refiera al espacio de tal modo que excluya el elemento de extensión o existencia que nosotros llamamos ‘tiempo’ y que por implicación deja un residuo al que podría referirse como a ‘tiempo’. *Por lo tanto, el lenguaje hopi no contiene ninguna referencia al ‘tiempo’ ni explícita ni implícita*” (Lee Whorf, 1936:56-58, el énfasis es nuestro). Pero en efecto, como afirma Maurice Bloch, los cambios producidos en la lingüística desde 1950 afectaron profundamente la teoría conocida como *Linguistic Relativity Principle* o bien *Sapir-Whorf Hypothesis*, la comprobación de la cual conducía a resultados cada vez más ambiguos o negativos. Los resultados de las investigaciones de Charles Osgood usando el *diferencial semántico* indicaron que términos equivalentes en lenguajes distintos llevaban a significados connotativos sorprendentemente similares (Boch, 1992:250). Pero la refutación más directa a la demostración de la teoría de Benjamin Lee Whorf, basada en la ausencia de la noción de tiempo en la lengua hopi, la encontramos en una extensa monografía de Ekkehart Maltoki, que contiene suficientes evidencias para “eliminar el mito que el hopi sea un ‘lenguaje sin tiempo’ de una vez por todas” (Maltoki, 1983:629). El resultado de su monografía lleva a Maltoki a concluir que el tiempo es una experiencia fundamental contextualizada por cada mente humana y procesada lingüísticamente por todos los lenguajes en un grado u otro (Maltoki, 1983:630).

basada en la misma lógica, todos los hablantes deben, a nivel fundamental, aprehender el tiempo en un mismo sentido. Y si esto es así, concluye Bloch: "A causa de esta clase de objeción *a priori*, la demostración de la afirmación que los conceptos de tiempo son culturalmente variables sin duda debe depender del relativismo" (1977:283).

Bloch no niega que los balineses tengan, como afirma Geertz, una noción no-duracional del tiempo, pero matiza que en cualquier caso no es la única, y lamenta que Geertz pretenda dar, para hacer encajar su teoría del origen social del pensamiento, una visión parcial y deformada de la realidad balinesa.

Ciertamente, Geertz admite que hay algunos aspectos del tiempo balinés que no se corresponden con lo que él describe, como por ejemplo la vía del nacionalismo de Sukarto y el crecimiento de partidos e ideologías revolucionarias que lejos de ubicarse en un presente inmóvil se sitúan en una perspectiva de progresión y duración. Incluso, en una nota a pie de página, admite que los balineses tienen calendarios y nociones de duración similares a la nuestra, como el calendario lunar-solar para la agricultura, pero eso, dice, es "poco subrayado y de importancia secundaria". De esto ya nos hemos ocupado en el epígrafe anterior. Bloch, en cambio, rechaza que estos aspectos sean, como dice Geertz, poco importantes y hace notar que se trata de actividades prácticas tan centrales como la agricultura, que se rige por el calendario lunar-solar y no por el de permutación, al cual Geertz otorga la cualidad de mostrar un presente inmóvil.

A partir de éstas y otras pruebas que aporta Bloch en su artículo, parece que es erróneo afirmar, al menos afirmar siempre, como hace Geertz, que los balineses tienen una noción no-duracional del tiempo. Bloch llega a la conclusión de que si a veces tienen esta actitud frente al tiempo, otras veces no la tienen, y estos últimos casos (agricultura, política local y nacional, economía) no pueden ser honestamente calificados de poco importantes. Bloch concluye que, en la sociedad balinesa, en unas ocasiones se usa una noción de tiempo y en otras ocasiones otra noción de tiempo. Inmediatamente podemos darnos cuenta, dice

Bloch, que la evidencia del tiempo no-duracional o cíclico proviene de un tipo especial de comunicación que abarca la esfera ritual en un sentido amplio: saludos y fórmulas fijas de buena educación, y conducta ritual, ya sea social, religiosa o estatal. Por contraste, hay contextos donde se usa una noción de tiempo duracional que abarca las actividades prácticas, especialmente la agricultura y el ejercicio del poder político.

Sin embargo, resulta curioso señalar que una actividad tan plásticamente cíclica como es la agricultura sea situada por Bloch en el plano del tiempo percibido como lineal. Igualmente, la historia puede ser entendida tanto como un tiempo lineal y progresivo como un tiempo formado por ciclos que se repiten, con un inicio, un apogeo y un final que prepara el renacimiento, como parecen evocar las metáforas del *fin de la historia* o de la *caída de los imperios*. Por lo tanto, a pesar de que las nociones de linealidad y circularidad aplicadas al tiempo son términos importantes en tanto que señalan dos focos de tensión, en realidad hacen referencia al tiempo como a una sola y misma cosa.

Lo que Bloch plantea es que mientras en el dominio ritual los balineses emplean un concepto de tiempo no-duracional, en el dominio práctico, que según Bloch se experimenta de un modo muy parecido en toda la humanidad, usan un concepto duracional de tiempo. Finalmente, Bloch acaba protestando frente a lo que él considera una mala práctica de los antropólogos que, buscando enfatizar el exotismo de las culturas que estudian, ponen el acento en la cognición ritual del mundo borrando o restando importancia a la cognición propia de las actividades prácticas diarias.

Howe, cuyos argumentos contra las teorías de Geertz sobre el tiempo en Bali ya hemos expuesto, responde nuevamente que esta visión de la sociedad balinesa que Bloch pone de manifiesto no se corresponde a la realidad. En la sociedad balinesa, afirma Howe de forma contundente, las actividades prácticas como la agricultura o el ejercicio del poder están fuertemente ritualizadas y al mismo tiempo cabe decir que los rituales presuponen un vasto número de trabajos prácticos. Howe lo ilustra explicando que los balineses tienen precisamente un refrán que dice: *makarya kadulurin antuk*

canang y que se podría traducir por algo así como: “el trabajo se acompaña de ofrendas”. Debe remarcar, añade Howe, que el vocablo *karya* significa tanto *trabajo* como *actividad ceremonial* (1981:222). Por lo tanto, en el contexto de la sociedad balinesa, no tendría ningún sentido segregar, como hace Bloch, las actividades prácticas de las ceremoniales. El calendario de permutación, igual que el calendario lunar-solar, tienen aplicaciones rituales y no rituales, y ambos tienen propiedades similares de segmentación, orientación e irreversibilidad (1981:229).

Bloch (1977:282) opinaba que la cuestión del tiempo concierne al problema de la duración y no al modo como el tiempo es dividido o metafóricamente representado. El tema de la representación del tiempo nos remite a la cuestión filosófica de *la aporía del ser y del no-ser del tiempo* anunciada por San Agustín. Como explica Paul Ricoeur (1987) siguiendo el Libro XI de la *Confesiones* de San Agustín, esta aporía nos viene a decir que el argumento escéptico (el tiempo no tiene ser, porque el futuro aún no es, el pasado ya no es y el presente no permanece) nos inclina hacia el *no-ser* del tiempo, mientras que una confianza moderada en el uso cotidiano del lenguaje nos lleva a decir que, de un modo que todavía no sabemos explicar, el tiempo *es*, el tiempo *tiene ser*, es decir, hablamos de las cosas que serán, las que fueron y las que son, como si el tiempo tuviera realmente un ser. Por otro lado, Durkheim (1987:37) había advertido que sería casi impensable que alguien pudiera representar la noción de tiempo haciendo abstracción de los procedimientos por los cuales lo dividimos, lo medimos y lo expresamos mediante signos objetivos. En una nota al pie de página, Durkheim aconsejaba consultar a este efecto el artículo de Hubert y Mauss sobre la representación del tiempo en la religión y en la magia, que ya tuvimos ocasión de ver en el primer capítulo.

Howe denuncia que Bloch recae en un error que hasta cierto punto desfigura la tradición antropológica, basada en trabajos como el de Leach (1971), también ya conocido por nosotros, al confundir el significado y el estatus lógico de ciertas palabras clave como son *tiempo*, *duración*, *lineal*, *cíclico* y *estático*. Bloch, dice Howe, lleva demasiado lejos la distinción entre tiempo cíclico

(estático) y tiempo lineal (progresivo), al asociar el primero al dominio ritual y el segundo al dominio práctico. En realidad, como decíamos antes, esta distinción es meramente operativa, responde a una necesidad de claridad y distinción de las experiencias humanas frente a un fenómeno único como es el paso del tiempo.

El sistema de cómputo del tiempo descrito por Geertz lleva evidentemente a la imagen del círculo. Pero tal *circularidad* no supone un tiempo no-duracional, como afirman Geertz y Bloch, ya que los estadios se suceden los unos a los otros en un orden fijo e invariable. Es más, la idea de la repetición periódica lleva en sí misma la de extensión temporal. Hablar del tiempo, lo que implica el reconocimiento de que el tiempo pasa, se consigue en referencia al lugar de un estadio particular dentro de una serie. La representación del tiempo en Bali exhibe propiedades tanto de linealidad como de circularidad. Howe afirma que los balineses poseen una sola noción de tiempo que incorpora ambas características: linealidad y circularidad.

Para Leopold Howe la idea de que hay básicamente dos nociones de tiempo está mal entendida. Leach sugirió que la noción de tiempo abraza, como mínimo, dos formas distintas de experiencia, que son lógicamente distintas y a menudo contradictorias: (a) ciertos fenómenos se repiten y (b) la vida cambia irreversiblemente. Es fácil llegar a creer que una idea duracional de tiempo deriva de (b), mientras que la no-duracional deriva de (a). Pero Leach no fue tan lejos. Él remarcó meramente, como vimos en su momento, que las sociedades occidentales tienden a enfatizar la experiencia de la irreversibilidad mientras que las sociedades llamadas primitivas enfatizan la experiencia de la repetición.

Sin embargo, desde la experiencia aducida concerniente a la cultura balinesa, Howe concluye que la repetición (circularidad) y la irreversibilidad (linealidad) son dos características integrales de la noción balinesa de duración. Y la duración –sucesión de acontecimientos que siguen un orden caracterizados ora como circular ora como lineal– es un fenómeno que experimentan los

seres humanos en todas las sociedades, aunque sea, como hemos visto, bajo aspectos diversos.

BIBLIOGRAFÍA

ABOU-ZEID, A. M. (1979) "The concept of time in peasant society", GREENAWAY, F. (ed.) *Time and the Sciences*. París, Unesco

ADAM, B. (1990) *Time and Social Theory*. Cambridge, Polity Press

ADAM, B. (1994) "Perceptions of time", INGOLD, Tim (Ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, pp. 503-526. Londres, Routledge

AFFERGAN, F. (1987) *Éxotisme et altérité*. París, Presses Universitaires de France

AGBLEMAGNON, F. N. (1979) "Time in rural societies and rapidly changing societies", GREENAWAY, F. (ed.) *Time and the Sciences*. París, Unesco

ATTALI, J. (1982) *Histoires du temps*. París, Fayard

AUGÉ, M. (1998a) *Hacia una antropología de los mundos contemporaneos*. Barcelona, Gedisa

AUGÉ, M. (1998b) *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa

AZCONA, J. (dir.) (2001) *Tiempos y culturas*. Donostia, Universidad del País Vasco

BALANDIER, G. (1974) *Anthropo-logiques*. París, Presses Universitaires de France

BALANDIER, G. (1989) *El desorden. La teoría del caos y las Ciencias Sociales*. Barcelona, Gedisa

BANDFIELD, E. (1958) *The Moral Basis of a Backward Society*. Nova York, The Free Press

BARNARD, A. (2000) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press

BARNES, J. A. (1971) "Time flies like an arrow", *Man (N.S.)*, 6, pp.537-552

BARREAU, H. (1985) "Modèles circulaires, linéaires et ramifiés de la représentation du temps", TIFFENEAU, D. (ed.) *Mythes et représentations du temps*, pp.135-155. Paris, Éditions du CNRS

BELMONT, N. (2000) "Temps continu, temps rompu, temps oublié", *Ethnologie Française*, núm. 30, pp.23-30

BENDER, B. (ed.) (1993) *Landscape. Politics and Perspectives*. Oxford, Berg

BENDER, B. (2002) "Time and Landscape", *Current Anthropology*, vol.43, pp.103-112

BERGSON, H. (1998) [1922] *Durée et simultanéité*. Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France

BESTARD, J.; CONTRERAS, J. (1987) *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona, Barcanova

BLOCH, M. (1977) "The past and the present in the present", *Man (N.S.)*, 12, pp.278-292

BOCK, P. K. (1992) "World View and Language", BRIGHT, W. (ed.) *International Encyclopedia of Linguistics*, vol.4, pp.248-251. Oxford, Oxford University Press

BODOQUE, Y. (2001) "Tiempo biológico y tiempo social. Aproximación al análisis del ciclo de vida de las mujeres", *Gazeta de Antropología*, núm.17

BOHANNAN, P. (1967) "Concepts of Time among the Tiv of Nigeria", MIDDLETON, J. (ed.) *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*. New York, The Natural History Press

BOURDIEU, P. (1963) "The attitude of the Algerian peasant toward time", PITT-RIVERS, J. (ed.) *Mediterranean Countrymen*. Paris, Mouton

BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris, Éd. de Minuit

BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama

BRADLEY, R. (1991) "Ritual, time and history", *World Archaeology* vol.23, núm.2, pp.209-219

BRAUDEL, F. (1949) *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*. Paris, Armand Colin

BRAUDEL, F. (1991) [1969] *Escritos sobre historia*. México, Fondo de Cultura Económica

CANDAU, J. (1996) *Anthropologie de la mémoire*. París, Presses Universitaires de France

CARBONELL, E. (2001) "Tiempo ambiental, tiempo social. Los debates de la antropología del tiempo situados en las sociedades agrícolas del Mediterráneo a través de la obra literaria de Josep Pla", *Gazeta de Antropología*, núm.17

CARBONELL, E. (2003) *La vivència del temps a l'Empordà. Una tesi sobre el valor etnogràfic de l'obra de Josep Pla*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona

CARDÚS, S. (1985) *Saber el temps. El calendari i la seva significació en la societat moderna*. Barcelona, Editorial Alta Fulla

CLEMENTE, P. (2000) "Le gouvernement du temps", *Ethnologie Française*, núm.30, pp.9-22

COOPER, Z. (1993) "Perceptions of time in the Andaman Islands", *World Archaeology*, vol.25, núm.2, pp.261-267

CUISENIER, J. (2000) "La manoeuvre du temps", *Ethnologie Française*, núm.30, pp.5-8

DEMONIO, L. (1979) "La quadrature du cycle. Logique et contraintes du temps en milieu rural", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol.LXVII, pp.221-236

DIETLER, M.; HERBICH, I. (1993) "Living on Luo time: reckoning sequence, duration, history and biography in a rural African society", *World Archaeology*, vol.25, núm.2, pp.248-260

DUCHET, M. (1975) *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México, Siglo Veintiuno

DUCHET, M. (1985) *Le partage des savoirs*, París, La Découverte

DURKHEIM, É. (1987) [1912] *Les formes elementals de la vida religiosa*. Barcelona, Edicions 62

DURKHEIM, É.; MAUSS, M. (1996) [1901-1902] "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona, Ariel

ELIAS, N. (1989) *Sobre el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1939) "Nuer time reckoning", *Africa*, 12, pp.189-216

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1962) *Essays in Social Anthropology*. Londres, Faber and Faber

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1971) *Las mujeres en las sociedades primitivas*. Barcelona, Península

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1977) *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama

FABIAN, J. (1983) *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press

FABIAN, J. (1991) *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers

FERNÁNDEZ, J. (1990) "Enclosures: Boundary Maintenance and Its Representation over Time in Asturian Mountain Villages", OHNUKI-TIERNEY, E. (ed.) *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Stanford University Press

FORTES, M. (1970) *Time and Social Structure and Other Essays*. Londres, University of London / The Athlon Press

FRAISSE, P. (1967) *La psychologie du temps*. Paris, Presses Universitaires de France

FRASER, J.T. (1966) *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's Views of Time*. Berlín, Springer-Verlag

FRASER, J.T.; HABER, F.C.; MÜLLER, G.M. (ed.) (1972) *The Study of Time*. Berlín, Springer-Verlag

FRASER, J.T.; LAWRENCE, N. (eds.) (1975) *The Study of Time II*. Berlín, Springer-Verlag

GABORIAU, M. (et.al.) (1969) *Estructuralismo e historia*. Buenos Aires, Nueva Visión

GADAMER, H. (1993) *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos

GEERTZ, C. (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa

GEERTZ, C. (1994) *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós

GELL, A. (1992) *The Anthropology of Time*. Oxford, Berg

GINGRICH, A.; OCHS, E.; SWEDLUND, A. (2002) "Repertoires of Timekeeping in Anthropology", *Current Anthropology*, vol.43, pp. 3-4

GRANET, M. (1968) [1934] "Le temps et l'espace", *La pensée chinoise*. París, Albin Michel

GURVITCH, G. (1964) *The spectrum of social time*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company

HAZAN, H. (1980) *The Limbo People. A study of the constitution of the time universe among the aged*. Londres, Routledge / Kegan Paul

HERZFELD, M. (1985) *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princenton, Princenton University Press

HERZFELD, M. (1991) *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princenton, Princenton University Press

HESÍODE *Els treballs i els dies*. Barcelona, La Magrana, 1999

HOWE, L. (1981) "The social determination of knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time", *Man (N.S.)*, 16, pp.220-234

HOWSBAWN, E. (1993) *Écrire l'histoire du temps présent*. París, Éditions du CNRS

HUBERT, H.; MAUSS, M. (1900-1901) "Étude Sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", *Année sociologique*, núm.5

HUBERT, H.; MAUSS, M. (1929) *Mélanges d'histoire des religions*. París, Félix Alcan

HUYSEN, A. (1995) *Twilight Memories. Making Time in a Culture of Amnesia*. Londres, Routledge

IGLESIAS DE USSEL, J. (1987) "El tiempo en la sociedad contemporánea", *Política y Sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, vol.I, pp.113-133. Madrid, CIS / Centro de Estudios Constitucionales

INGOLD, T. (1993) "The temporality of the landscape", *World Archaeology*, vol.25, núm.2, pàg.152-174

JAMIN, J. (1996) "Marcel Mauss", BONTE, P.; IZARD, M. (ed.) *Etnología y antropología*. Madrid, Akal

JARRY, E. (1979) "Le temps sociaux dans le chablisien", *Cahiers internationaux de Sociologie*, núm.67, pp.237-261

- KIRAY, M. B. (1979) "The concept of time in rural societies", GREENAWAY, F. (ed.) *Time and the Sciences*. París, Unesco
- KUPER, A. (1973) *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Barcelona, Anagrama
- LE GOFF, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós
- LEACH, E. R. (1954) "Primitive Time-Reckoning", SINGER, Ch.; HOLMYARD, E.J.; HALL, A.R. (eds.) *A History of Technology*. Oxford, Clarendon Press
- LEACH, E. R. (1971) *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, Seix Barral
- LEE WHORF, B. (1956) "An American Indian Model of the Universe", CARROLL, J.B. (ed.) *Language, Thought and Reality. Selected Writing of Benjamin Lee Whorf*. Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964) *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952) *Race et Histoire*. París, Unesco
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973) *Anthropologie structurale deux*. París, Plon
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998) "Retours en arrière", *Les Temps Modernes*, núm.598, pp.66-77.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1999) *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Paidós
- LLOBERA, J. R. (1975) *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama
- LUQUE, E. (1993) "La antropología en la sociedad actual", BESTARD, J. (comp.) *Después de Malinowski. Actas del VI Congreso de Antropología*. Tenerife
- LUQUE, E. (1997) "Retóricas del tiempo", *Política y Sociedad*, núm.25, pp.9-19.
- MAFFESOLI, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria
- MALINOWSKI, B. (1927) "Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 57, pp.203-215

MALINOWSKI, B. (1973) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Península

MALINOWSKI, B. (1977) *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand*. Barcelona, Labor

MALOTKI, E. (1983) *Hopi Time*. Berlín, Mouton

MAUSS, M. (1967) *Manuel d'Ethnographie*. París, Payot

MAUSS, M. (1970) *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, Barral Editores

MAUSS, M. (1979) [1905] "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales", *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos

MERCURE, D. (1979) "L'étude des temporalités sociales", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol.LXVII, pp.263-276

MINKOWSKI, E. (1933) *Le temps vécu*. París, Payot

MONIOT, H. (et.al.) (1995) *Le temps et la memoire du temps. Anthropologie et histoire*. París, L'Harmattan

MUNN, N. (1992) "The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay", *Annual Review of Anthropology*, vol.21, pp.93-123

NIETZSCHE, F. (1992) [1876] *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano, Adelphi

NUTTIN, J. (1979) "La perspective temporelle dans le comportement humain. Etude théorique et revue de recherches", FRAISSE, P.; HALBERG, H.; LEJEUNE, H. (et.al.) *Du temps biologique au temps psychologique*. París, Presses Universitaires de France

OBEYESEKERE, G. (1992) *The Apotheosis of Capitan Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princenton, Princenton University Press

PANDYA, V. (1993) *Above the forest. A Study of Andamanese Ethnoanemology, Cosmology, and Power of Ritual*. Delhi, Oxford University Press

PAOLUCCI, G. (1986) *Il disagio del tempo. La metafora della scarsità di tempo nella vita quotidiana*. Milano, Editrice IANUA

POCOCK, D. F. (1964) "The Anthropology of Time-Reckoning", *Contributions to Indian Sociology*, VII, pp.18-29

POMIAN, K. (1990) *El orden del tiempo*. Madrid, Júcar

- PRONOVOST, G. (1989) "The transformation of social time in modern societies", *Current Sociology*, vol.37 (3), pp.19-36
- RAMBLE, C. (2002) "Temporal Disjunction and Collectivity in Mustang, Nepal", *Current Anthropology*, vol.43, pp.75-84
- RAMOS TORRE, R. (1992) *Tiempo y Sociedad*. Madrid, CIS
- REMOTTI, F. (1972) *Estructuralismo e Historia. La antropología de Lévi-Strauss*. Barcelona, A. Redondo
- RICOEUR, P. (1987) *Tiempo y narración. Tomo I Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, Ediciones Cristiandad
- RICOEUR, P. (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós
- RICOEUR, P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París, Éditions du Seuil
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. S. (2001) *Lingua, linguaxe e experiencia. A perspectiva antropolóxica e as implicacións filosóficas*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago
- ROWLANDS, M. (1993) "The role of memory in the transmission of culture", *World Archaeology*, vol.25, núm.2, pp.141-151
- SAHLINS, M. (1985) *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press
- SAHLINS, M. (1995) *How «Natives» Think: About Captain Cook, for example*. Chicago, The University of Chicago Press
- SAHLINS, M. (1997) *Cultura y razón práctica*. Barcelona, Gedisa
- SAPIR, E. (1916) "Time Perspective in Alboriginal Culture: A Study in Method", DARNELL, R.; IRVINE, J. (ed.) (1994) *The Collected Works of Edward Sapir*. Berlín - New York, Mouton de Gruyter
- SAUER, C. (1963) [1925] "The Morphology of Landscape", LEIGHTLY, J. (ed.) *Land and Life. A Selection from the writings of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley - Los Angeles, University of California Press
- SAZBÓN, J. (1975) *Mito e historia en la antropología estructural*. Buenos Aires, Nueva Visión
- SCHIPPERS, T. (1986) *Temps vécus, temps perçus*. París, Editions du CNRS

SCHIEFFELIN, B. B. (2002) "Marking Time. The Dichotomizing Discourse of Multiple Temporalities", *Current Anthropology*, vol.43, pp. 5-17

SHANKS, M.; TILLEY, C. (1987) *Social Theory and Archaeology*. Oxford, Polity Press

SOROKIN, P. A.; MERTON, R. K. (1937) "Social Time: a Methodological and Functional Analysis", *The American Journal of Sociology*, vol.XLII, 5, pp.615-629

TABBONI, S. (1988) *La rappresentazione sociale del tempo*. Milano, Angeli

TERRADAS, I. (1998) "CIRCA Antropología del tiempo y la inexactitud", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm.14, pp.233-253

TERRADAS, I. (1999) "Les Cigales et le rythme des jours", *EPHE, Biol. Evol. Insectes*, 11/12, pp.19-54

THOMAS, J. (1996) *Time, Culture and Identity*. Londres, Routledge

THOMPSON, D. F. (1939) "The Seasonal Factor in Human Culture", *Proceedings of the Prehistoric Society*, vol.5, pp.209-221

THOMPSON, E.P. (1991) "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica

THORNTON, R. J. (1980) *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*. Londres, Academic Press

TIFFENEAU, D. (ed.) (1985) *Mythes et représentations du temps*. París, Éditions du CNRS

TODOROV, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós

VAN GENNEP, A. (1909) *Les rites de passage*. París, Librairie critique Émile Nourry

WHITROW, G.J. (1972) *What is Time*. Londres, Thames and Hudson

WHITROW, G.J. (1990) *El tiempo en la historia*. Barcelona, Ed. Crítica

ZONABEND, F. (1999) *La mémoire longue*. París, Jean-Michel Place

La preocupación por las distintas formas en que el tiempo se experimenta en distintos contextos socioculturales se encuentra presente a lo largo de toda la historia de la Antropología social. Este libro recorre los principales debates sobre la noción de tiempo que han surgido entre los antropólogos, reuniendo con tal propósito autores de diferentes épocas y escuelas. Se han seleccionado cinco puntos de encuentro y discusión. En primer lugar, se observan las transformaciones que sufre el tiempo en el contexto del ritual. En segundo lugar, se confronta el tiempo ambiental de las estaciones con el tiempo de la vida social, así como el contraste entre la irregularidad climática y la regularidad del calendario. En el tercer capítulo, siguiendo la escuela funcionalista, se analiza el cómputo del tiempo como reflejo de las condiciones ecológicas y de la organización social. Después se aborda el debate sobre cómo experimentan el tiempo histórico los pueblos tradicionalmente estudiados por la Antropología. Finalmente se llega a la Antropología interpretativa y a la discusión en torno al origen social de la noción de tiempo, debate presente ya en los comienzos de la disciplina.

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

