

REVISTA

MEXICANA

de CienciaS

PolíticaS y

SocialeS

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales

Universidad Nacional Autónoma de México

gacetapoliticas@correo.unam.mx

ISSN (Versión impresa): 0185-1918

MÉXICO

2003

Regina Martínez Casas

DE LA ORILLA DE LA ETERNIDAD INFORMACIONAL A LA ATEMPORALIDAD DEL
RITUAL: INDÍGENAS URBANOS DEL SIGLO XXI

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, mayo-diciembre, año/vol. XLVI,
número 188-189

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

pp. 191-206



De la orilla de la eternidad informacional a la atemporalidad del ritual: Indígenas urbanos del siglo XXI

Regina Martínez Casas*

Resumen

En el presente trabajo se analizan las diferentes formas de utilización de la temporalidad de los indígenas que viven en las grandes ciudades de México. A partir de una breve revisión de las diferentes teorías sobre el tiempo como fenómeno social que ha propuesto la antropología y de las nuevas consideraciones sobre la relativización temporal característica de la modernidad –basada en la tecnología informacional–, se muestra como los artesanos y vendedores en la vía pública de origen indígena concilian los rituales propios de sus modelos culturales con las nuevas herramientas tecnológicas y el ritmo vertiginoso de la vida urbana. A partir de una concepción cíclica y estructural del tiempo propia de los códigos rituales, la necesidad presente en la ciudad de resignificar esta categoría obliga a una concepción lineal de la temporalidad segmentada de manera cada día más minuciosa, lo que les permite a los indígenas la planeación y anticipación de las contingencias del mercado informal urbano. De manera particular, se analiza el caso de la migración otomí en Guadalajara que lleva más de dos décadas asentada en la segunda ciudad del país.

Abstract

Indigenous population in large Mexican cities is an increasing phenomenon. The way this group conciliates their own cultural models with the urban needs implies the use of different manifestations involving timing. From ritual performances to the use of modern informational technologies, they create social networks for the street commerce and the artisanal creation. In a particular way, the Otomi immigration to Guadalajara, México is analyzed in this paper through an anthropological view which involves different explanations of time conception including the ritual codes and the modern “atemporalities”.

Palabras clave: Indígenas urbanos, antropología del tiempo, otomíes, resignificación cultural.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, sede Occidente, Av. España 1359, Col. Moderna (44190), Guadalajara, Jalisco

Introducción.

Vivimos en la continuidad del tiempo como si fuera una de las constantes inmutables de la naturaleza. Nadie puede negar que procesos como el envejecimiento, o los ciclos diarios, lunares y anuales son evidencias “objetivas” de la existencia del tiempo y ya Newton lo consideraba uno de los tributos básicos de la creación (Elias, 1989). Para Manuel Castells (1996) somos “tiempo encarnado, al igual que nuestras sociedades, hechas de historia” (vol. I: 463) y sólo actualmente la transformación del tiempo bajo el paradigma de la tecnología de la información hace que nos encontremos en las fronteras de la atemporalidad. En el presente trabajo busco mostrar que algunos rituales de origen indígena que persisten en la actualidad, aún en las grandes ciudades como la Ciudad de México –considerada por muchos como una “ciudad mundial”– y Guadalajara son muestras de otras formas de cognición cercanas a la eternidad que coexisten con la trasgresión temporal planteada por los teóricos del capitalismo informacional.

El tiempo, como valor, forma parte de nuestras vidas cotidianas de tal manera que es impensable funcionar al margen de él. Sin embargo existen condiciones en las cuales la sucesión de eventos que denominamos tiempo se ven trastocadas o suspendidas. La antropología ha abordado este problema desde diferentes perspectivas, obteniendo también conclusiones diversas, empero todos coinciden en considerar al tiempo como una construcción social y le otorgan a Durkheim la primicia de dicha premisa por encima de la propuesta de algunos filósofos como Descartes o Kant que consideraban que la síntesis de sucesos como secuencias temporales precede en la percepción humana a toda experiencia y esto es uno de los factores diferenciales de la facultad general humana de establecer nexos específicos entre eventos, lo que nos diferenciaría del resto de las especies. A continuación presentaré una breve revisión histórica de la construcción social del tiempo vista desde la antropología como respuesta al prejuicio de la filosofía empirista.

Varias miradas del mismo objeto: El tiempo según los antropólogos.

Uno de los temas centrales en la argumentación de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* de Durkheim (1915) es la construcción social del tiempo dentro de una teoría sociológica mayor. Esta propuesta identifica a las representaciones colectivas del tiempo con las “categorías” kantianas y su tesis es que el tiempo existe porque somos seres sociales. Precisamente el hecho de que no podamos siquiera imaginar el ritmo de vida al margen del tiempo es una prueba, según Durkheim, de su origen social porque la propia sociedad es así, acompasada e incomprensible para los individuos que de ella participan. Así mismo problematiza esta categoría buscando ir más allá de la cuestión de la codificación del tiempo, preguntándose acerca de la naturaleza misma de las sociedades que requieren una categoría ordenadora temporal para organizarse. La influencia de Durkheim sobre la concepción del tiempo social y la atención hacia la acción colectiva para moldear la percepción

temporal puede resumirse según Gell (1996:3-22) de la siguiente manera:

1. El mundo objetivo no puede ser experimentado sino a través de categorías.
2. El tiempo es una de esas categorías.
3. El tiempo se piensa en término de “períodos”.
4. La segmentación de dichos periodos es una convención social.
5. Luego entonces, no podemos experimentar al mundo objetivo salvo a la luz de periodos de duración socialmente constituidos y que constituyen la categoría “tiempo”.
6. Luego entonces, toda experiencia del mundo objetivo se encuentra socialmente determinada¹

El tiempo –como representación colectiva– condiciona las representaciones individuales de la sucesión de eventos y le da una explicación a esta organización en periodos lo que le permiten a la sociedad comunicar cortes específicos dentro de dicha sucesión y referirse a situaciones tanto sagradas como profanas en un contexto común para una colectividad determinada. La segmentación del tiempo dependerá entonces de lo que resulte pertinente para cada grupo social.

Siguiendo la tradición de Durkheim y en el marco de la antropología social británica, en 1940 Evans-Pritchard publica su etnografía sobre los Nuer en la que plantea que la percepción del tiempo se puede dividir en lo que él distingue como “tiempo ecológico” que consiste en el conjunto de conceptos temporales derivados del entorno y el “tiempo estructural” que es aquel que regula las formas de organización de la vida social. Sin embargo ambos tipos de tiempo son sociales pues son el reflejo de la capacidad de adaptación de los Nuer a las necesidades de producción de alimentos a partir de las condiciones ambientales, lo que implica una coordinación de actividades de todos los miembros del grupo, las cuales se organizan en función de linajes, clanes y filiaciones políticas.

En otro de los acercamientos, pero desde la antropología estructural con influencia de los modelos de análisis lingüísticos, Claude Lévi-Strauss (1963) va más allá en la división de los tipos de tiempo en un tiempo mítico o estructural y otro ecológico. Divide a las sociedades en dos tipos: “sociedades calientes” que comparten un acervo de memoria histórica en la cual el tiempo es una sucesión de eventos registrables y “sociedades frías” en las que los esquemas cognoscitivos son estáticos y poco perceptivos de los cambios y dependen de la repetición de estos esquemas (rituales) para garantizar la sobrevivencia del grupo. Sin embargo, para Lévi-

¹ El resumen de Gell es una simplificación de los argumentos Durkheimianos sobre representaciones colectivas, pero enfatiza, dentro de este esquema, la importancia de la categoría "tiempo" como una de las reguladoras de la vida social de las colectividades. El propio esquema de Durkheim ha sido discutido en términos de su "inmutabilidad" y de la poca libertad que otorga a los individuos para negociar el contenido de las representaciones colectivas a partir de las individuales (Bloch, 1989).

Strauss la distinción del tiempo social tiene que ver más bien con la oposición entre sincronía y diacronía originalmente propuesta por Ferdinand de Saussure para dar cuenta del funcionamiento de los sistemas lingüísticos. La estructura de las organizaciones de parentesco, los rituales y los mitos pueden ser analizados como sistemas y ser comparados sincrónicamente –es decir en el mismo eje temporal– o diacrónicamente, a lo largo de su evolución; sin embargo su preocupación por el tiempo poco tiene que ver con la conceptualización de esta categoría y más bien es un reflejo de su objetivo por dar cuenta de la estructura del pensamiento humano, independientemente de sus realizaciones concretas en los grupos sociales. Empero, dado que la descripción del mito ocupa un sitio medular en su argumentación y la antropología ya había propuesto la existencia de un tiempo ritual asociado a la actualización del mito, incluye esta categoría en su tipología al considerar tres tipos de realizaciones:

1. Rituales históricos, los cuales al recrear el pasado, lo vuelven presente.
2. Rituales mortuorios, que recrean el presente para integrarlo al pasado (como sistema).
3. Rituales de control, que ajustan las relaciones entre los humanos y las especies totémicas en un pasado mítico.

A partir del esquema anterior, Lévi-Strauss concluye que el mito es un mecanismo destinado a la destrucción del tiempo. La manipulación del tiempo es una herramienta indispensable para garantizar la estructura social, tanto en la construcción de la historia, como en la perpetuación de las relaciones grupales (Lévi-Strauss [1958] 1992: 229-234).

Sobre esta misma línea, en 1961 Edmund Leach decide cuestionar al pensamiento antropológico y para ello eligió al tema de la explicación del tiempo en la teoría antropológica. Retomando a Durkheim, pero también a Van Gennep, Leach analiza la palabra inglesa *time* y busca dar cuenta de sus múltiples significados, los cuales no siempre son traducibles a otras lenguas. El propone que esta polisemia se origina en las diferentes “experiencias de tiempo”. La primera es la evidencia de que ciertos fenómenos naturales se repiten y la segunda es que los cambios a lo largo del ciclo vital son irreversibles y la muerte resulta inevitable. Incluso, el pensamiento religioso no es más que una sobreposición de la primera evidencia sobre la segunda: aunque muramos somos eternos en el ciclo cosmológico.

Por otro lado propone que el pensamiento “primitivo” en relación con el tiempo es una simple oscilación discontinua entre opuestos. El proceso temporal es experimentado como la repetición de vaivenes: día y noche; invierno y verano; pleamar y bajamar; juventud y vejez; vida y muerte. En dicho esquema el pasado siempre es igual, es la oposición simple al presente. Este sucesión no es ni siquiera cíclica, sino una simple alternancia. El flujo del tiempo es continuo en este esquema salvo para el caso del ritual, el cual –al igual que en la concepción Lévi-Straussiana– existe con la intención de trastocar la sucesión y da la oportunidad de crear ciclos.

Otra revisión al tema la realiza Geertz (1973) en su trabajo sobre Bali, en el cual revisa las diferentes estrategias calendáricas que utilizan los balineses para organizar el tiempo. La primera es un calendario lunar, la segunda un calendario ritual y la tercera la relación entre ambos calendarios que se utiliza para la predicción astrológica tanto para las personas como para los objetos². Lo anterior le permite concluir que dado que lo que resulta pertinente no son los ciclos temporales, sino las coocurrencias, entonces la sociedad balinesa maneja una noción no durativa del tiempo. Por otro lado, la ritualización y formalización de las relaciones sociales a través de las festividades religiosas hace que el uso de otras herramientas para contabilizar el paso del tiempo resulten irrelevantes, salvo en la incorporación de los individuos en la dinámica de la vida nacional-institucional, en la que se deben regir por aquellos criterios temporales impuestos por las autoridades gubernamentales.

Por otro lado, Maurice Bloch (1989) insiste en diferenciar el análisis antropológico de las situaciones comunicativas asociadas al ritual –que por otro lado reconoce que han sido los contextos de análisis favoritos de los antropólogos– de lo que él llama la “vida práctica”. Propone que los sistemas cognoscitivos se organizan más en la vida cotidiana que durante las situaciones rituales. El plantea que el tiempo cíclico o estructural en realidad sólo es propio de la comunicación durante los mitos y rituales y el resto de las interacciones sociales obedecen a una secuenciación de tipo lineal. Sin embargo, considera que una veta de análisis es precisamente las particularidades de la segmentación que cada sociedad otorga a su cognición temporal tal como lo propuso Durkheim setenta años antes³. Para Bloch, la clave de las diferentes codificaciones sobre el tiempo la dio Radcliffe-Brown cuando propuso la existencia de sociedades corporadas que reproducen a través de las generaciones la estructura social presente, en las cuales el individuo se “despersonaliza” para asumir roles de antepasados y así garantizar su prestigio social. Esto puede ser análogo a la “destemporalización” sugerida por Geertz para la sociedad balinesa pues, en ambos casos, se trata de sobreponer a la evidencia objetiva realidades cognoscitivas propias del pasado.

Este autor retoma los análisis de los “ritos de pasaje” descritos tanto por Radcliffe-Brown como por Victor Turner para hacer ver que la noción de “liminalidad” no implica únicamente la posibilidad de trasgredir el sistema de valores de una sociedad, sino que, sobre todo, es una trasgresión de la segmentación habitual del tiempo en las sociedades corporadas.

² El calendario prevalente en la Mesoamérica precolombina tiene semejanzas con este esquema (Galinier, 1990) y, hasta la fecha, muchas de las festividades religiosas con fuerte arraigo entre la población indígena como la Candelaria, el día de muertos o la aparición de la Virgen de Guadalupe están asociadas a fechas cruciales del calendario nahuatl (Ferrer, 1997).

³ Bloch propone que el ritual es el aparato que permite pasar del conocimiento del mundo no-ideologizado a la ideología, especialmente en las sociedades no-industrializadas, a diferencia de los aparatos como la escuela o los medios masivos que reproducen la ideología en las sociedades industrializadas.

Para Bloch (*op. cit*) la estructura social, más allá de explicar a cada sociedad, es un sistema de clasificación de los seres humanos asociado, por un lado, a la cognición temporal propia del ritual, pero por otro, a la necesidad de adaptación al medio y a las constricciones propias de la fisiología humana. La presencia del pasado en el presente es uno de los componente básicos de los sistemas cognoscitivos humanos, incluso en la comunicación cotidiana, en la que es necesario referirse tanto a las acciones que se están realizando, como a todo lo que las pudo haber modificado en algún momento.

Quizá una de las reflexiones que posteriormente podrían resultar de utilidad para el análisis que me propongo es precisamente esta distinción entre la construcción social del tiempo según el tipo de discurso del que se trate. En el ritual, el tiempo, más que medirse, se indica (Safa, 1993), mientras que el tiempo lineal requiere de herramientas de medición que marquen la longitud de los períodos que resultan pertinentes para las consideraciones temporales (Elias, 1989). Estas herramientas son producto del desarrollo tecnológico de cada sociedad y se ajustan a las necesidades de producción y reproducción tanto de bienes de consumo como de información (Sahlins, 1988; Castells, 1996).

Las múltiples temporalidades en el siglo XXI

En las sociedades que se suelen denominar “modernas” conviven simultáneamente una variedad de temporalidades determinadas en función de criterios económicos, religiosos, políticos, sociales y/o culturales. Incluso en aquellas situaciones de mayor complejidad tecnológica, el tiempo no siempre corre de la misma manera (Giddens, 1999). Las ciudades mundiales (ver Hannerz, 1996)⁴ se caracterizan más por su diversidad social y cultural que por su aparente modernidad, sin embargo, resulta innegable que algunos de los criterios para sobrevivir en la ciudad obligan –aún a los individuos provenientes de culturas consideradas como corporadas– a funcionar en la ciudad bajo los criterios vertiginosos de la sociedad informacional (Da Matta, 1987). A continuación presentaré el contraste entre la segmentación temporal propia de la tecnología informática y los criterios temporales de los migrantes indígenas que habitan en la ciudades de México y Guadalajara.

La transformación de la conciencia del tiempo bajo el paradigma de la tecnología de la información, moldeado por un nuevo tipo de prácticas sociales propias de esta tecnología, es una de las características centrales de la nueva sociedad de los albores del siglo XXI (Castells, 1996 vol. I:463-464). Las sociedades contemporáneas, desde la revolución industrial, han estado dominadas por la noción del tiempo del reloj: tiempo

⁴ Para Hannerz y otros autores, las ciudades mundiales son aquellas en las que conviven una gran diversidad de lenguas y culturas en espacios sociales altamente tecnologizados. El ejemplo paradigmático es Nueva York, pero también se incluye ciudades como Londres, París, Hong Kong, Barcelona y en América Latina Sao Paulo y la Ciudad de México.

prototípicamente lineal. En las líneas de producción, la sincronización del trabajo es fundamental para garantizar la optimización del esfuerzo laboral y la segmentación del tiempo debe ser lo suficientemente fina como para garantizar dicha sincronización. En el fordismo, precursor de esta forma de organización del trabajo, el tiempo del obrero es una de las condiciones que da valor a lo producido. Mientras menos se tarde un trabajador en la confección de un bien de consumo, menor será su costo. Por otro lado, en las estrategias laborales posteriores, ya no sólo es el valor del tiempo del trabajador el que resulta pertinente para el cálculo del valor de la producción, sino que, con el toyotismo, la sincronización no sólo del trabajo, sino también del flujo de insumos, abarata y eficientiza la producción, favoreciendo un aumento cuantitativo y cualitativo de las condiciones de producción de bienes de consumo (*Ibid.* Vol. I:55-91)⁵.

Con el surgimiento del capitalismo informacional, la segmentación del tiempo es todavía más fina. Los milisegundos que tarda una operación electrónica de intercambio de bienes, pueden significar el éxito o el fracaso de dicha operación. Las nuevas herramientas tecnológicas manejan mecanismos de conteo temporal inimaginablemente finos y precisos con el objetivo de coordinar las millones de operaciones por segundo que un microchip (por poco sofisticado que sea) puede realizar. Giddens (*op. cit*) propone que la modernidad puede concebirse, en términos materiales, como el dominio del tiempo del reloj sobre el espacio y la sociedad.

Para Castells (*op. cit*) el tiempo es crucial para que el conjunto de sistemas informáticos obtengan algún beneficio. La velocidad de las transacciones –a veces pre-programada de forma automática en el sistema para tomar decisiones casi inmediatas– es la responsable de la generación de ganancias o pérdidas. “Pero es también la circularidad temporal del proceso, una secuencia incesante de compra y venta, la que caracteriza al sistema. En efecto, la arquitectura de las finanzas globales está construida en torno a las zonas horarias, siendo Londres, Nueva York, y Tokio los que fijan los tres cambios del capital, con una serie de centros financieros disidentes que funcionan en virtud de las ligeras discrepancias entre los valores de mercado a sus horas de apertura y cierre” (vol. I:469). Incluso esta nueva forma de organizar el capital global en el tiempo mundial a partir de las gestiones electrónicas es el origen de la nueva forma de crisis económicas devastadoras que caracterizarán al siglo XXI y que se iniciaron en diciembre de 1994 con la crisis mexicana y el posterior “efecto tequila” que impactó la economía de los llamados “países emergentes” y de la que la actual crisis argentina no es sino un ejemplo más.

⁵ El fordismo y el toyotismo son definidos por Castells como formas de organización social propias de la industrialización en las que se busca optimizar el rendimiento del trabajador a partir de la coordinación entre los diferentes sectores de las líneas de producción y el abastecimiento de insumos para la producción. El fordismo surge en los inicios del siglo XX en las líneas de producción automotrices en Estados Unidos. El toyotismo complejiza el modelo en Japón, a partir de la eliminación de las reservas de insumos y de excedentes, lo que implica una coordinación temporal de la producción muy fina para evitar desabasto tanto de materias primas como de productos terminados.

En el nuevo capitalismo informacional, el tiempo se gestiona como un recurso (como en el capitalismo tradicional y el estatismo), pero ya no de un modo lineal y cronológico, sino como un factor diferencial en referencia a la temporalidad de las grandes empresas transnacionales que controlan el mercado. Sólo la forma de organización de redes y las máquinas de procesamiento de la información cada vez más potentes y versátiles son capaces de asegurar la gestión flexible del tiempo. Bajo esas condiciones, el tiempo no sólo se comprime, sino que se procesa como una información más –una muy valiosa– en el intercambio de bienes de capital.

Pero, por otro lado, el trabajo sigue siendo –por lo menos es un futuro previsible– el núcleo de la vida de la gente. El tiempo laboral pagado sigue rigiendo a las sociedades modernas, aunque en los países industrializados, y también en las sociedades emergentes, el trabajo asalariado está sufriendo una serie de modificaciones que pudieran reconfigurar seriamente a las sociedades del siglo XXI. El inicio de la vida laboral en Europa, Estados Unidos y los sectores educados del resto del mundo se está retrasando hasta bien entrada la tercera década de la vida, mientras que en los segmentos excluidos de la modernidad, el trabajo infantil se está trasladando del ámbito rural a las calles, los talleres y fábricas. En las grandes ciudades coexisten ambos fenómenos: mientras los universitarios permanecen dependiendo de los padres por mucho tiempo, en las familias de escasos recursos, cada día se depende más del trabajo de todos los miembros, inclusive de los más jóvenes (González de la Rocha, 1999; Martínez Casas, 2001).

Así mismo, la expectativa de vida se ha incrementado notablemente en los últimos años en casi todo el mundo. Ahora vivimos, más, empezamos a trabajar más tardíamente y podemos aspirar a nuevas formas de trabajo en el que el manejo flexible del tiempo será una de las características esenciales. Pero, en el otro sector –el excluido– la expectativa de vida no ha aumentado significativamente y el acceso al empleo formal es casi una quimera inalcanzable (Castells, 1996 Vol III:95-191). El tiempo laboral en los países industrializados ha venido disminuyendo a lo largo de todo el siglo XX, motivado tanto por mejoras en las condiciones laborales como por la necesidad de recortar salarios –y por ende costos de producción– en la industria de todo el mundo. Pero en la oferta laboral más reciente, el tiempo se relativiza enormemente. Desde quien gana una fortuna por un esfuerzo breve –como el caso de las figuras creadas por la industria del espectáculo– pero que no tiene ingresos fijos, hasta el trabajo a destajo de los talleres textiles que inundan el tercer mundo y donde se gana según el número de piezas confeccionadas durante la jornada laboral. Si se necesita más dinero, se debe trabajar un mayor número de horas (Castells, *op. cit.*).

Las nuevas jornadas laborales muestran lógicas opuestas bien definidas. Dentro de los países industrializados, las jornadas laborales se concentran en dos grupos: los profesionales de alto nivel y los trabajadores de servicios no cualificados. Los primeros debido a su contribución a la creación de valor agregado y los segundos por su débil poder de negociación, asociado con frecuencia con la posición de inmigrantes (nacionales o transnacionales) o con acuerdos laborales informales (Hannerz, 1996). “En lo que respecta a las

jornadas laborales más cortas y los horarios atípicos, se vinculan con el trabajo de tiempo parcial o temporal y se aplican sobre todo a las mujeres y a los jóvenes con escasa formación” (Castells *op. cit* Vol I: 476). Puesto que el tiempo flexible y el parcial han penetrado en las estructuras contractuales de la jornada laboral a través de las mujeres –aunque no exclusivamente por ellas– por su condición simultánea de amas de casa y empleadas, la extensión de este mecanismo a otros dominios de la vida social que no sea la crianza de los hijos podría introducir una nueva articulación del tiempo de la vida y el trabajo a edades diferentes y en condiciones distintas tanto para los hombres como para las mujeres y los jóvenes y con esto quizá el tiempo laboral pudiera perder su carácter central tradicional a lo largo del ciclo vital. “El reto real de la nueva relación entre el trabajo y la tecnología no es el desempleo masivo...sino el acortamiento general del tiempo laboral a lo largo de la vida para una proporción considerable de la población. A menos que se modifique la base del cálculo de las prestaciones sociales mediante un nuevo contrato social, la reducción del tiempo laboral valioso y la obsolescencia acelerada del trabajo pondrán fin a las instituciones de solidaridad social y marcarán el comienzo de las guerras de edades” (*ibid*:478).

Pero el tiempo en el capitalismo informacional no sólo se modifica en función de las nuevas condiciones laborales, además ahora, las tecnologías de video nos permiten acceder, en tiempo real, a una buena parte del acontecer mundial. Las guerras, las muertes, los deportes y las noticias económicas y políticas pueden ser presenciadas casi mientras están sucediendo desde cualquier punto del globo. Además, esta misma tecnología de video nos permite trasladar, presenciar y transmitir nuestra propia historia personal y familiar desde cualquier punto de nuestro pasado al presente (Bloch, 1989).

Los medios electrónicos (incluyendo recientemente de manera vigorosa al internet) permiten el acceso a la información, a la expresión y a la percepción siguiendo, por un lado, los deseos de las grandes cadenas de telecomunicaciones, pero también, por otro, a los impulsos de los consumidores que cada día cuentan con una mayor cantidad de opciones. Una de las características del nuevo código de los medios es que el ordenamiento de los sucesos significativos pierde el ritmo cronológico interno y queda dispuesto en secuencias temporales que dependen del contexto social de su utilización. Para Castells (*op. cit* vol I:87) La nueva cultura de los medios es al mismo tiempo una cultura de lo eterno, pero también de lo efímero. De lo eterno porque llega de un lado a otro del planeta a toda la secuencia de las expresiones culturales. De lo efímero porque cada disposición, cada secuencia específica depende del contexto y objetivo por los que se genera una construcción cultural determinada (*ibid*:497). Siguiendo la tipología del tiempo utilizada por los antropólogos para describir la construcción social de la conciencia temporal, más que un tiempo cíclico, el nuevo código de los medios electrónicos en la era informacional es un universo de expresiones culturales de temporalidad indiferenciada. A diferencia de lo que plantea Lévi-Strauss acerca de los mitos como herramientas de trasgresión temporal, la temporalidad informacional busca situarse a la orilla de la eternidad.

Sin embargo, como mencioné anteriormente, al interior de esta sociedad coexisten diversas culturas que ejercen modelos culturales alternativos que contrastan –precisamente por su diversidad– con las tendencias modernizadoras de la globalización. Me refiero a los migrantes que oscilan entre un sistema de significados culturales propio y el cambiante código cultural de las ciudades modernas. Me refiero a los indígenas que habitan en las grandes ciudades de México y que mantienen mitos y rituales propios de sus comunidades de origen pero los mezclan con el uso de teléfonos celulares, el aprendizaje de la computación en las escuelas de sus hijos y la omnipresente televisión en los hogares urbanos, con la utilidad del video para reconstruir su historia y perpetuar sus tradiciones.

En la ciudad de México habita según datos del INEGI, al menos el 13% de la población indígena del país. En la zona metropolitana de Guadalajara, viven más de la mitad de los hablantes de lenguas indígenas de Jalisco⁶. Según proyecciones del INEGI, para finales de esta primera década del siglo XXI, dos terceras partes de la población de origen indígena de Jalisco habitarán en la ciudad de Guadalajara y el 25% de todos los indígenas del país vivirán en ciudades de más de 100,000 habitantes. La población otomí de Querétaro es después de los nahuas de diversos estados de la república y los mixtecos de Oaxaca, el tercer grupo indígena de fuerte tendencia migratoria que habita en las grandes ciudades de México. En Guadalajara viven al menos 1660 personas mayores de 5 años que declararon en los censos ser hablantes de otomí y casi todos radican en dos barrios de la ciudad: Las Juntas (en tres secciones) y la porción más alta del Cerro del Cuatro, ambos en el municipio de Tlaquepaque y se dedican al comercio en la vía pública de artesanías y frituras y golosinas⁷. Mantienen el uso de la lengua indígena en el ámbito doméstico, aunque con importante influencia del español, especialmente forzada por la presencia de los medios masivos de comunicación y una actitud negativa hacia su lengua. Prefieren las relaciones tanto de parentesco en particular, como sociales en general, con otros individuos de su etnia y resulta difícil encontrar matrimonios mixtos ya sea con personas no-indígenas o con hablantes de otros grupos lingüísticos y mantienen, a distancia, algunos de los cargos del sistema religioso de su comunidad de origen (Martínez Casas, 1998; 2000a y 2000b).

Para estos otomíes, la relación con sus antepasados difuntos juega un papel fundamental en la organización social. Normalmente son familias patrilineales y virilocales con, al menos, tres generaciones en cada unidad doméstica. El centro de la casa lo ocupa un adoratorio cuyo eje de organización es el pariente difunto que haya encabezado cada hogar. En el caso de familias grandes y con poder económico o religioso dentro de la comunidad, el adoratorio tiene una habitación propia y se convierte en punto de culto para toda una

⁶ Esta información se encuentra en los datos del perfil sociodemográfico de los hablantes de lenguas indígenas de México y de Jalisco obtenido a partir del Censo de INEGI de 2000.

⁷ La Zona Metropolitana de Guadalajara se encuentra constituida por cuatro municipios conurbados: Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá. Además, la mancha urbana se está extendiendo a la que actualmente se denomina el Área Metropolitana que incluye a otros cuatro municipios.

sección del barrio emparentada con el difunto. Imágenes religiosas, flores y velas completan el altar, pero juegan un papel importante, fotografías, actas de nacimiento, y matrimonio, certificados de estudio y dinero resguardados tras las imágenes religiosas. La cercanía física de representaciones de los parientes vivos al lado del difunto garantizan el vínculo y la protección de los vivos por los antepasados muertos, ya que se considera a los difuntos como intermediarios entre los vivos y los santos de la iglesia⁸.

En Santiago Mexquititlán⁹, los altares laterales de la iglesia del pueblo tienen representaciones de cráneos humanos como centro de cada altar y la cruz del atrio también tiene un cráneo en el centro. Aurora Castillo (1998) propone que estas son reminiscencias prehispánicas de la religión otomí que sobreviven hasta el presente y que ponen en evidencia la importancia de los antepasados en la organización familiar otomí. Resulta sorprendente que este patrón permanezca como algo central en la vida de los migrantes aún después de 25 años de vivir en la ciudad y es uno de los patrones que permanece en las familias de los hijos que ya nacieron o se socializaron en la ámbito urbano. Incluso, en los hogares de familias que se han convertido al protestantismo, permanece un adoratorio en el que se colocan recuerdos familiares y flores, omitiendo las imágenes religiosas.

El pasado y el presente se funden en estos adoratorios y los vivos coexisten con los difuntos en la vida cotidiana. Muchas de las enfermedades o las calamidades que les suceden a los otomíes se achacan a algún tipo de descuido en su relación con el difunto rector del adoratorio familiar. El muerto, en su enojo por haber sido olvidado, dejó de interceder ante las divinidades por la protección de sus parientes vivos y éstos se encuentran sufriendo las consecuencias.

Para los otomíes el tiempo es un proceso que no se mide de manera lineal. Existen oscilaciones temporales que dan lugar a los ciclos agrícolas, a la sucesión de días y noches, pero también a los ciclos vitales. La vida y la muerte son vistas como procesos relacionados entre sí y, como ya mencioné, los difuntos son parte esencial de la vida cotidiana de los vivos¹⁰. El tema de los difuntos es uno de los tópicos de conversación favoritos en la vida de los otomíes. Incluso una de mis informantes, al relatarme la historia de su vida, la centró en su difunto esposo y lo mencionó como una parte medular de su vida presente. Chimino, hijo de otra de mis informantes, falleció durante mi trabajo de campo y acompañé a la familia a lo largo del proceso de su agonía y muerte. Cinco años después no hay conversación que sostenga yo con alguno de los otomíes que viven en Guadalajara en donde no salga a relucir “el difunto Chimino”, de tal forma que incluso se ha convertido en uno

⁸ O según Castillo (1998) con deidades prehispánicas.

⁹ Santiago Mexquititlán en el municipio queretano de Amealco es la comunidad de la cual migraron los otomíes que habitan en Guadalajara y en varios barrios de la Ciudad de México. Esta comunidad de migrantes ha sido tan importante que mereció el primer estudio antropológico sobre indígenas urbanos realizado por Arizpe a principios de los años setenta (Arizpe, 1976).

¹⁰ Probablemente esta concepción se parezca a la relación de oscilación entre opuestos planteada por Leach (1961).

de los justificantes de mi presencia entre ellos¹¹.

Son los hombres los principales responsables de la relación entre los vivos y los difuntos, ya que ellos mantienen y cuidan los oratorios familiares. Cada vez que existe algún peligro –potencial o inminente– en las familias, los hombres adultos se encomiendan a los antepasados para procurar su protección. Galinier (1990) propone que el sistema de cargos de los otomíes mantiene esta relación entre lo terreno y lo sobrenatural como una extensión de la relación ritual tradicional entre los vivos y los difuntos que él argumenta es de origen prehispánico. En la ciudad, a los otomíes les resulta difícil mantener el sistema de cargos, aunque manifiestan interés por tener alguno en su comunidad de origen y los recursos económicos provenientes de los migrantes es una de las principales fuentes de financiamiento de las festividades religiosas en el pueblo. Así mismo, quienes permanecen en Santiago Mexquititlán, establecen relaciones de parentesco simbólico, a partir de los compadrazgos, con todos sus paisanos migrantes, contribuyendo con esto a mantener la cohesión de todas las familias otomíes que han emigrado¹².

La sobrevivencia de las familias otomíes en las grandes ciudades requiere de la continua incorporación –y sobre todo resignificación– de los valores y tecnologías propias de la vida urbana en el sistema cultural con el que arriban a la ciudad. Los rituales en los que se asocian a vivos y difuntos coexisten con el tiempo lineal de las herramientas modernas de medición. Para efectos de su éxito comercial, deben de saber aprovechar cada oportunidad para insertarse en el competido mercado del comercio en la vía pública. El primero que llegue a ocupar algún espacio tendrá prioridad sobre los demás. La mercancía más cotizada es cambiante y lo que resulta popular un día, al siguiente ya no se vende y las precarias condiciones económicas del grupo familiar se ven amenazadas por los vaivenes del mercado¹³.

¹¹ Debo mencionar que cuando inicié mi trabajo de campo, en junio de 1997, Chimino se encontraba ya muy enfermo y su familia esperaba que yo lo ayudara a mejorar. Algunas veces le llevé medicinas y le recomendé que ingresara a Alcohólicos Anónimos porque padecía una cirrosis hepática motivada por alcoholismo, sin embargo, nunca quiso asistir. Murió en noviembre de ese año y fuí una de las primeras personas a quienes avisaron de su muerte. Los vecinos mestizos asociaron mi presencia entre los otomíes con la ayuda prestada al enfermo y esto reforzó la idea de que yo los buscaba para visitarlo. Ahora cada vez que me ven en el barrio me comentan algo sobre el difunto y la relación de amistad que suponen tenía conmigo y se ha convertido en una especie de “mi difunto personal”, ya que Marcelina, madre de Chimino, es viuda y “su difunto” es su marido. Chimino dejó una viuda y una hija huérfana que lo habían abandonado dos años antes por el alcoholismo tan severo del muchacho, así es que como nadie lo iba a llorar suficiente, me lo encomendaron a mí. En las festividades del día de muertos acompañé a la familia a su tumba y participo de los rituales propios de la celebración como una especie de viuda.

¹² La extraterritorialidad del sistema de cargos otomí asegura la pertenencia de los migrantes a lo que yo denomino la "comunidad moral". El territorio es más un referente simbólico que una atadura con Santiago Mexquititlán que recrea –resignificándola– la cultura indígena en las grandes ciudades de México. Actualmente es difícil, si no imposible, entender la reproducción cultural de las comunidades indígenas sin tomar en cuenta el tema migratorio y la descripción de las complejas redes sociales que se han tejido en todo el país y en Estados Unidos y en las cuales las lenguas y rituales indígenas se mantienen, alejadas del territorio en el cual se originaron (de la Peña, 1999).

¹³ Cifras proporcionadas por la Cámara de Comercio de Guadalajara indican que cerca del 40% del comercio en la

La globalización y sus cambios acelerados afecta la vida de los comerciantes indígenas y sus familias (Bastos, 1999). Más allá de lo que podría significar su participación en lo que Castells llama “economía de la urgencia” (1996, vol. III:231) por la imperiosa necesidad que tienen de adaptarse a los continuos cambios y para sobrevivir “al día”, deben compatibilizar una forma de vida en la que lo mítico y lo ritual juegan un papel central con las condiciones de los nuevos códigos que se gestan en la sociedad informacional. Para garantizar el sustento de la familia resulta igual de importante comprar tortillas que una tarjeta de pre-pago del teléfono celular de alguno de los líderes de los comerciantes ambulantes que les permite a todos mantener un mínimo de comunicación con proveedores y con organizaciones de artesanos que comparten su nicho de venta. La oportunidad en el manejo de la información es igualmente crucial para los consorcios monetarios internacionales como para las redes de ambulante que inundan las calles de las ciudades de México. Los primeros en sacar a la venta botellitas con agua purificada en los días de más calor serán los que compren la materia prima barata a los mayoristas y logren obtener las mejores ganancias. Si a esto se le añade una correa con algún bordado, no sólo se satisface una necesidad primaria, sino que además se vende un producto de apariencia “étnica”¹⁴ que además coloca a los artesanos indígenas en ventaja –al menos temporal– sobre sus competidores no-indígenas.

Las mujeres otomíes al bordar, utilizan ciertos patrones geométricos asociados a su comunidad, y dentro de ésta a su barrio y a su grupo familiar. Cuando venden esta mercancía “de oportunidad” imprimen un rasgo de su relación atemporal con los antepasados difuntos en un artículo “moderno” que se involucra en la cadena de comercio de la ciudad. Beber agua purificada es una moda reciente, popularizada incluso por la nueva conciencia ecológica de fines de siglo: *es mucho más sano beber agua que gaseosa*. Contar con un botelloncito para transportar el agua que se pueda llevar mediante una correa bordada hace que lo “natural” se acreciente. La vuelta a la naturaleza se ha venido revistiendo étnicamente desde los años setenta, pero a fines de los noventa se generalizó como moda urbana. Que mejor símbolo de lo “ecológico” que un bordado indígena asociado al agua para beber.

Conclusiones

La diversidad cultural dentro de las ciudades modernas más que una condición excepcional es cada día más una

ciudad es de tipo informal y se realiza en las calles.

¹⁴ En los últimos meses, la moda ha favorecido la venta de productos bordados en vivos colores o con incrustaciones de chaquiras. Los artesanos huicholes y otomíes incluso se ven en la necesidad de comprar a terceros estos productos porque la demanda rebasa en mucho la capacidad de producción doméstica de este tipo de artesanía. La “etnización” como moda se puede atribuir, al menos en parte, a la popularidad del movimiento zapatista y sus reivindicaciones culturales.

de sus características definitorias. Uno de los rasgos que se acrecientan en las ciudades mundiales es la coexistencia de lo último de la tecnología informacional con la presencia de comunidades de migrantes que se ocupan de los trabajos peor remunerados o mas riesgosos y que engrosan los sectores de la llamada economía informal (Hannerz, 1996). Cada uno de estos segmentos urbanos hace uso tanto de las temporalidades ecológicas o del ciclo vital, como de las nuevas formas de medición temporal que requieren de herramientas tecnológicas sofisticadas. Por otro lado, los rituales persisten en estas ciudades con su vocación –en términos de Lévi-Strauss (1963)– de transgresores del tiempo, o como propondría Bloch (1989:153) como aparatos que reproducen las ideologías "tradicionales" y permiten justificar las jerarquías para quienes se encuentran en posiciones subordinadas.

El siglo XXI se presenta con dos herramientas aparentemente opuestas, pero en realidad coincidentes, de abolición de la linealidad temporal: los rituales de las sociedades corporadas y sus múltiples adopciones en los diferentes estratos urbanos con el procesamiento de la información que nos permite, a través de los medios, presenciar un perpetuo presente. En términos de Evans-Pritchard, los tiempos estructural y ecológico se confunden: el día de muertos continúa conmemorando en México la relación finalmente conflictiva pero actual entre vivos y difuntos, a pesar de que algunos sectores de las sociedades urbanas lo ven más como una superstición o un buen pretexto para la fiesta que como la oportunidad de restablecer en el presente una relación pasada. Los videos, las fotografías fijas y las nuevas formas digitales de transmitir imágenes nos permiten volver a presenciar eventos lejanos en el tiempo reproduciendo con ello emociones ya olvidadas. No en balde la publicidad de una marca comercial de cámaras y películas fotográficas durante muchos años utilizó en sus campañas de promoción de venta la frase *recordar es volver a vivir*.

La vida urbana cotidiana es un continuo oscilar entre la segmentación temporal tiránica del reloj que regula tanto las relaciones familiares y sociales, como las laborales, y los períodos que bordean a la eternidad en los que se revive –como en el ritual– el pasado a través de la memoria colectiva pero también de las representaciones gráficas. Tal como lo plantea Durkheim, la sociedades se acompasan a partir del tiempo social que se comparte, sin embargo, en el presente ese tiempo se disloca. Como propone Bloch (*op.cit.*) los medios, como los mitos, nos traen el pasado al presente y quizá la única diferencia estriba en las formas discursivas que los caracterizan. Los modernos códigos informacionales se acercan a las formas y propósitos del ritual sin siquiera imaginarlo.

Recibido el 29 de julio del 2002
Aceptado el 22 de junio del 2003

Bibliografía

Bloch, Maurice (1989) *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. The Athlone Press, London.

Bastos, Santiago (1999) Concepciones del hogar y ejercicio del poder. El caso de los mayas de Ciudad de Guatemala. En Gonzáles de la Rocha (Coord.) *Divergencias del modelo tradicional: Hogares de jafatura femenina en América Latina*. CIESAS, Plaza y Valdes, México. (pp.37-75).

Castells, Manuel (1996) *La era de la información*. Siglo XXI editores, México. Vol. I, II y III. (ed. y trad. 1999).

Castillo Escalona, Aurora (1998) Reminicencias prehispánicas en las manifestaciones religiosas de los otomíes de Querétaro. En Kocyba y Gozález (coords.) *Historia comparativa de las religiones*. CONACULTA-INAH-Edamex. México pp.441-452.

De la Peña, Guillermo (1999) Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. En *Desacatos*. CIESAS; México. Num 1: 13-27.

Durkheim, Emile (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Allen &Unwin, London.

Elias, Norbert (1989) *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Evans-Pritchard, E. (1940) *The Nuer*. Claredon, Oxford, U.K.

Ferrer, León (1997) El contexto calendárico del ciclo de Pascua. *Alteridades*, año 7 número 13:85-88.

Hannerz, Ulf (1996) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Frónesis, Cátedra, Valencia (trad. y ed, 1998).

Gell, Alfred (1996) *The Anthropology of time*. Berg, Oxford, U.K.

Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Geertz, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Barcelona (trad. 1980, 8a. edición 1997).

Giddens, Anthony (1999) *Runaway World*. Profile books, London.

González de la Rocha, Mercedes (1999). A manera de introducción: Cambio social, transformación de la familia y divergencias del modelo tradicional. En Gonzáles de la Rocha (Coord.) *Divergencias del modelo tradicional: Hogares de jafatura femenina en América Latina*. CIESAS, Plaza y Valdes, México. (pp.19-35).

Leach, Edmund (1961) *Rethinking Anthropology*. Athlone Press, London, U.K.

Lévi-Strauss, Claude (1959) *Antropología Estructural*. Siglo XXI, Madrid (Trad. 1979, 5a. edición, 1992).

Martínez-Casas, Regina (1998) *Vivir invisibles: la migración otomí en Guadalajara*. Tesis para obtener el grado maestra en antropología social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social sede Occidente.

Martínez-Casas, Regina (2000a) Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas. En *Nueva Antropología*. Num 57:43-56.

Martínez-Casas, Regina (2000b) La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la Plaza Tapatía. En Rojas, Rosa y Hernandez, Agustín (coords.) *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista, México.Pp: 41-62.

Martínez-Casas, Regina (2001) *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis para obtener el grado doctora en Ciencias antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa.

Safa, Patricia (1993) Individualismo, colectividad y el concepto de tiempo. En *Iztapalapa* Año 13, número 30:67-76.

Sahlins, Marshall (1988) *Cultura y Razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa editorial, Barcelona.