

1. Los valores culturales frente a la colonización y la globalización.

Nota introductoria

MAARTEN E. R. G. N. JANSSEN Y VALENTINA RAFFA

En este libro se reúnen en un razonamiento colectivo los resultados de investigaciones muy diversas que se han realizado a partir de diferentes formaciones disciplinarias y múltiples culturas que comparten una misma preocupación: la sobrevivencia y el desarrollo de la diversidad y de la creatividad de las comunidades humanas frente al avance global de un capitalismo urbano, industrial y materialista destructivo. El tema es urgente y son obvias sus implicaciones políticas.

Las reflexiones que aquí se presentan se enfocan en un tema central específico: el tiempo, y concretamente en el papel del tiempo en la vida social.

¿POR QUÉ EL TIEMPO?

El devenir de una comunidad o de un pueblo transcurre en el tiempo, tanto en una línea diacrónica de herencia y de memoria cultural como en una convivencia sincrónica marcada por rituales cíclicos. A la vez se forma una visión de futuro compartido, con ideas, ideales e ideologías acerca del desarrollo deseado, del camino a seguir. En su evolución histórica las comunidades y los pueblos entran en contacto, comunicación, conflicto y colaboración de acuerdo con sus estructuras de poder y sus intereses del momento. Tanto dentro de una comunidad como entre comunidades distintas se generan procesos de exclusión e inclusión. Las desigualdades resultantes, incluyendo la opresión, la discriminación y la explotación, se “racionalizan” y “justifican” con una autoproclamada “superioridad” del grupo dominante, que se apodera de una posición central y protagónica en el presente al monopolizar el discurso, patentar la cultura y colonizar tanto la memoria como las expectativas del futuro. Se construye una imagen del tiempo pasado como una evolución desde lo “primitivo” hasta lo “desarrollado”, “civilizado”, “moderno”. El grupo dominante se sitúa a sí mismo en el auge de esta supuesta evolu-

ción. Los “otros” quedan en el margen, pues parecen estar fuera de la actualidad y de la gestión. La antropología –que ejerce el grupo dominante– los construye como objetos pasivos que pertenecen al pasado (cf. Fabian, 1983).

Un ejemplo clave se aprecia en el caso de los pueblos originarios o indígenas del mundo. Primero los colonizadores los consideraron “paganos y bárbaros”, necesitados de que los salvaran la “verdadera religión” y la “verdadera civilización”. Según la visión nacionalista del Estado son “atrasados”, ya que *todavía* no han recibido los beneficios de la modernidad y se les debe integrar en la sociedad *mainstream*. La globalización eleva la doctrina nacionalista a un plano transnacional y los encuentra igualmente como “grupos subdesarrollados o tradicionales” que obstaculizan el “progreso”. Con frecuencia habitan en tierras marginadas, aún no exploradas, de ahí que se conviertan en un foco del interés capitalista para la explotación masiva de sus recursos. Se presenta entonces de manera muy visible el conflicto entre las comunidades poseedoras de su propia cultura (que generalmente se describe en términos de “tradición” o “relación íntima con la naturaleza”) y la urbanización-industrialización (que generalmente se presenta como “desarrollo” o “modernidad”).

Aun los simpatizantes, admiradores y defensores de los pueblos originarios tienden a atribuirles una conexión espiritual con la naturaleza como una sabiduría antigua, una condición del paraíso primordial que el Occidente siente haber “perdido”. En todos estos casos vemos que la ubicación de la otra comunidad en una fase temporal anterior genera lo que Fabian llama “*denial of co-evalness*” como una negación de que se convive en el mismo tiempo. Usando este imaginario de gente “primitiva” se les niega a estos pueblos su derecho a la autodeterminación y a la soberanía, al manejo de sus propios recursos, a su

desarrollo propio, diseñado y gestionado por ellos mismos, a la educación en su propia lengua, en su cultura y en su historia, así como a la investigación científica y a la gestión propia de su patrimonio tangible e intangible.

En términos globales podemos ver entonces que el tiempo es una categoría a través de la cual la modernidad capitalista expresa su poder destructivo de una manera violenta. Este es el tiempo imaginado como proceso lineal, marcado por los ritmos del capital, de la producción, del consumo, de una tecnología radicalmente separada de la dimensión natural de la vida. Un tiempo que, de esta forma, se impone a las culturas locales de todo el mundo y se convierte así en el tiempo global, el tiempo “homogéneo y vacío” del capital, como diría Anderson (1996), en el cual poco espacio se dedica a la memoria o al pasado. Bajo la presión de ese “tiempo del reloj”, ese tiempo que es dinero, se erosionan los “otros tiempos”, más identitarios, organizados generalmente en ciclos rituales alrededor de las relaciones humanas dentro de una comunidad o de las relaciones entre una comunidad y la naturaleza, que reflejan los ritmos de la vida y del cosmos. El proceso destructivo (que paradójicamente se presenta como un desarrollo natural) no sólo afecta a los pueblos originarios sino también a los individuos y a las comunidades dentro del Occidente mismo, en forma de una marginación, desorientación y manipulación de sus vidas, convertidas muchas veces en materia cuantitativa cuyo interés lo define el mercado.

Por otra parte, la destrucción de la diversidad cultural y natural, la deshumanización, no es el único escenario imaginable, pues hay factores capaces de generar resistencias creativas. Esto se observa en la práctica. Tales factores abren la posibilidad de acción política al reconocer la complejidad de toda esta cuestión y al tomar en cuenta que los procesos sociales dependen de las características específicas de cada realidad local.

RESISTENCIAS

En septiembre de 2007 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, resultado de muchos años de lucha social de los pueblos mismos y de difíciles negociaciones con los estados. Si bien en este documento se formulan principios importantes, aún

no ha sido bien acondicionado en la estructura sociopolítica de los países ni en el mundo académico. Mucho queda por hacer, comenzando con la descolonización de la memoria y de esa visión evolucionista que privilegia y pretende justificar la explotación tecnológica-industrial-capitalista.

Así, el tiempo de la modernidad se convierte en el “espacio” donde se produce el conflicto, típicamente moderno, entre los procesos de homogeneización hacia un modelo cultural único, proyectado hacia el futuro y luego impuesto más fácilmente sobre el presente, y, por otro lado las resistencias culturales que reivindican la tradición como un elemento esencial de su presente y de su futuro. No para quedarnos atrapados en ella, sino para desarrollarla con creatividad y dignidad humana. Dado que histórica y temáticamente las estructuras opresivas de homogeneización moderna se derivan frecuentemente de formas de colonización, la resistencia incluye múltiples planteamientos y acciones de descolonización que implican la recuperación del propio espacio y de la propia identidad y dignidad. Jefferess (2008) ha identificado algunos aspectos de esta resistencia: la perseverancia cultural propia, la subversión, la crítica y la oposición contra el proceso colonial, y la potencia de transformación social y cultural. La resistencia es parte de un programa postcolonial –tomando en cuenta que el postcolonialismo no se refiere a una realidad temporal que ya superó el colonialismo, sino a un objetivo e ideal de llegar a tal realidad por medio de un proceso activo de descolonización que tiene su propia metodología y su propia epistemología–.¹ El tiempo moderno y la época moderna se pueden considerar, por lo tanto, como una “arena” en la que se reflejan, se manifiestan, se realizan y se confrontan tales contradicciones y conflictos sociales. Hemos revisado los efectos de este proceso así como las experiencias y perspectivas de diversas formas de resistencia a partir de investigaciones concretas que enfocan dos regiones distintas. Por un lado una región ubicada dentro del Occidente, concretamente en el sur de Italia: Sicilia y Calabria, corazón de la región mediterránea; por otro una región

¹ El clásico estudio de Linda Tuhiwai Smith esboza esta metodología desde la perspectiva indígena; para una elaboración compárese por ejemplo Mignolo (2007). En su reseña de la obra de Jefferess, Shahjahan (2011) señala la necesidad de realizar esta resistencia anti/post-colonial también dentro del sistema de educación superior. A la vez el análisis de Tuck y Yang (2012) advierte que el uso del término ‘descolonización’ como metáfora en muchos ambientes sociales y psicológicos no debe oscurecer la necesidad de una descolonización *real*.

cultural indígena: Mesoamérica, ubicada en México y Centroamérica. Ambas regiones pertenecen al llamado “Sur del mundo”; aquí se realizó la mayoría de las investigaciones. Son realidades con su propia historia y con un pasado importante, comparables no sólo por el hecho de que han vivido, cada una a su manera, experiencias de dominación de tipo colonial, exterior e interior, sino también por la condición de que han sido marginales en comparación con un norte siempre más rico y “desarrollado”, del que han dependido durante mucho tiempo. Además, en ambos casos la llegada del nacionalismo ha resultado en la exclusión de aquellos que no se reconocen en la unidad del Estado ni en su proyecto nacional.

Ambas realidades ofrecen ejemplos representativos de los fenómenos culturales y sociales de gran complejidad que se producen en zonas de frontera, de margen, de conflicto y de encuentro, el lugar donde se manifiestan todas las contradicciones de un sistema social. Por esta razón es interesante “leerlo” y utilizar el análisis comparativo como una herramienta para estudiar e interpretar los procesos sociales y culturales

más amplios y globales. Más interesante aún por el hecho de que el punto de vista es el de personas que viven estos márgenes y es expresión de su universo cultural. Las contribuciones que se reúnen en este volumen van en este sentido: de un Sur a otro.

La mayoría de los estudios aquí reunidos se desarrolló en dos ámbitos: uno con enfoque sociológico en el Departamento de Ciencias Humanas y Sociales (SUS) de la Universidad de Messina (Sicilia, Italia), otro enfocado a la herencia cultural de los pueblos indígenas de México y Centroamérica en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden (Países Bajos). Personas centrales en este proceso han sido y siguen siendo: Gabina Aurora Pérez Jiménez, activista mixteca e investigadora en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, y Antonella Cammarota, socióloga italiana, catedrática en la Universidad de Messina. El contacto entre ambas se remonta a 1988, con ocasión del simposio “La visión india: tierra, cultura, lengua y derechos humanos” del Congreso Internacional de Americanistas en Amsterdam (Musi-ro, 1989), seguido por simposios similares en Messina



Figura 1.1: Mesoamérica (mapa dibujado por A.I. Rivera Guzmán).

(Cammarota, 1990, 1991). Un objetivo central en estos encuentros fue la participación activa de expertos indígenas de las Américas. Posteriormente se realizaron varias reuniones donde se continuó el intercambio de ideas y experiencias con la misma perspectiva, incluyendo también a estudiantes y candidatos al doctorado, a jóvenes doctores así como a otros colegas y amigos. Durante los últimos años hemos concentrado la atención sobre la concepción del tiempo como fenómeno social y cultural, particularmente sobre su relación con cuestiones como la herencia y la identidad. En Messina hubo, por ejemplo, un par de reuniones sobre el tema “Tempo, Genere e Intercultura” (2008, 2012), en Oaxaca (México) un simposio sobre “La dimensión cultural del desarrollo” (2009), y en Leiden recientemente un coloquio internacional sobre “Heritage and Rights of Indigenous Peoples” (2014). En estos encuentros fue siempre fructífera la colaboración interdisciplinaria entre la sociología política y la historia cultural, con un enfoque sobre la emancipación, la interculturalidad y la descolonización.

En 2012 nuestra investigación en la Universidad de Leiden recibió un importante estímulo del European Research Council (Advanced Grant núm. 295434) para explorar el tema “Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala”. Gracias a este apoyo fue posible constituir un equipo internacional que dialoga en este volumen con investigadores de Messina y con otros colegas.

LAS CONTRIBUCIONES

Enfocamos la forma en que se ven afectados por él diferentes segmentos sociales y la manera en que desarrollan una resistencia desde su propio *ethos* comunitario. Esto implica atención a la comunicación intercultural y a su desarrollo histórico, así como a la memoria (que por lo general ha sido afectada profundamente por el proceso colonial) y el patrimonio cultural-lingüístico, expropiado, comercializado y cada vez más en peligro. En la presentación se entretienen varias perspectivas, tanto descriptivas y empíricas como reflexivas y teóricas. Aunque los estudios se realizaron con base en diferentes ángulos disciplinarios y en diversas partes del mundo, se advierte que las conclusiones de cada trabajo refuerzan, amplían y profundizan las de otros; buscamos desarrollar una *con-ciencia*.

Para iniciar esta mesa redonda **Pier Luca Marzo** ha elaborado el concepto del tiempo en su sentido social y examinado las consecuencias de la cada vez más precisa cronometría mecánica: una verdadera “colonización técnica del tiempo” que se produjo en la cultura occidental y ahora se extiende por todo el planeta; una sincronización totalitaria, cada vez más acelerada, que regula y controla los procesos de producción, los viajes y horarios, los mercados y las bolsas de valores, la moda, las noticias, y de hecho casi toda la sociedad mundial, en términos numéricos, como “un motor perpetuo” en el que el tiempo es convertible en dinero.

Un ejemplo de otro concepto del tiempo lo encontramos en Mesoamérica: allí el calendario fue un elemento central en la organización simbólica de la cosmovisión y de la experiencia vital; precisamente por eso fue combatido y perseguido por la “colonización espiritual” como “obra de diablo y de brujería”. A pesar de esta mentalidad hostil el calendario ha sobrevivido en diversas formas. Hasta hoy su simbolismo desempeña un papel importante en los ritos y en la medicina tradicional. Aquí conviene recordar que la unidad básica del calendario mesoamericano, 260 días (formada por una combinación de números de 1 a 13 con veinte signos en secuencia fija), se deriva del periodo de gestación humano. Esto nos habla de una concepción de la vida y la cultura humanas como parte integral de la naturaleza. En los ámbitos donde sigue rigiendo este calendario sus periodizaciones y simbolismos contribuyen a la integración, la ética y la permanencia de la comunidad. El arqueólogo holandés **Paul van den Akker** describe el aspecto ritual y ético del tiempo en el caso de los pueblos mayas del Altiplano de Guatemala.

La fuerza ética religiosa de una comunidad originaria está en su cosmovisión orgánica, que se refleja y actúa en un paisaje de significado religioso y de valor moral. El lingüista ayuuk (mixe) **Juan Carlos Reyes Gómez** nos presenta una síntesis de cómo su cultura considera el tiempo, el espacio y la comunidad, así como la vida civil y religiosa a la manera de una unidad con su propia lógica, basada en símbolos y valores. Esta cosmovisión es integradora y tiene implicaciones tanto para la herencia y la memoria culturales como para la organización social e incluso para la medicina.

En este punto **Valentina Raffa** introduce el tema de la comunicación intercultural y la perspectiva pos-

colonial. Para que la comunicación entre culturas distintas sea exitosa debe superar los etnocentrismos mediante la empatía; a la vez ha de tomar en cuenta que la colonización ha generado una violencia simbólica y visiones discriminatorias que perduran hasta hoy, lo que hace necesaria una descolonización mental.

Para demostrar la dinámica de comunicación intercultural en la práctica, **Raúl Macuil Martínez**, historiador nahua, nos coloca en una comunidad mesoamericana de habla náhuatl, Santa Catarina, y esboza los aspectos principales de su vida ritual. Una gran desigualdad subyace en las relaciones de esta comunidad y la sociedad nacional. La comunicación entre ambas sigue estando determinada por mentalidades y estructuras que se heredaron de la época colonial y aún no se han superado. Macuil Martínez acredita la impresionante continuidad histórico cultural que ha pervivido desde la época precolonial hasta ahora y expresa sus preocupaciones respecto a lo que se ha perdido y olvidado y acerca de las grandes transformaciones contemporáneas: “El mundo ritual es sostenido por un *mecate* (lazo) muy delgado y desgastado que se puede llegar a romper en cualquier momento”.

Como ilustración de la complejidad del proceso colonial se presentan en este volumen varios estudios de fuentes históricas y obras artísticas de México. En el primero de ellos **Maarten Jansen** y **Gabina Aurora Pérez Jiménez** describen las confrontaciones, resistencias y sinergias religiosas de aquella época. En este contexto interpretan un género especial de textos interculturales: los llamados “manuscritos testerianos” o catecismos pictográficos, que ilustran la manera en que se incorporó en la tradición milenaria de Mesoamérica la religión que predicaron e impusieron los colonizadores.

Aquí es importante incluir la referencia a la memoria. Podemos comparar los procesos mentales de la Colonia con lo que ocurre en la formación de la memoria en una comunidad severamente afectada por una catástrofe natural. **Mónica Musolino** analiza las diferentes formas de tratar con tan traumáticas experiencias y observa el caso de una comunidad siciliana que fue destruida por un terremoto y reconstruida en otro sitio. Considera importante que se mantenga o restablezca el lazo con el pasado para generar una autoimagen de continuidad comunitaria. En el caso al que se refiere se incluyeron las ruinas de la comunidad destruida en un enorme monumento que a la vez conserva el pasado (como un “archivo” subterráneo) y lo

hace inaccesible para los sobrevivientes y sus descendientes. En su búsqueda identitaria la comunidad contemporánea queda suspendida entre una continua tendencia al olvido, homogeneizadora, y una difícil reelaboración de su relación con el pasado potencialmente creativa.

Visto desde esta perspectiva, un monumento precolonial se convierte en el registro de una raíz, de una memoria y de valores ancestrales, pero los monumentos también pueden caer en el olvido o quedar ocultos por el paso del tiempo. Una contribución de la arqueología y de la iconografía es su redescubrimiento para que vuelvan a hablarnos. El arqueólogo mixteco **Ángel Iván Rivera Guzmán** analiza una tumba que fue hallada en San Juan Ixcaquixtla, México: las pinturas muestran el núcleo social mesoamericano, la familia reunida en un ritual de respeto ante una “ancestra”, mujer fundadora a la que se identifica con los poderes divinos de la naturaleza.

La arqueología es una ciencia que atraviesa el tiempo: el investigador pasa del presente al pasado, donde entra en un ambiente “congelado” de acción humana, y luego separa este conjunto de restos y vestigios del pasado para insertarlo en el presente. La entrada repentina en aquel momento íntimo del pasado debe contribuir a reconocer el valor espiritual de una comunidad y a reflexionar sobre su trayectoria a través del tiempo. Al entrar en un lugar sagrado de la antigüedad nos encontramos como asistentes a un antiguo ritual, eternizado en el tiempo, y nos reconectamos nosotros mismos y las futuras generaciones de manera palpable con los ancestros. A partir de esta toma de conciencia la arqueología debe ser una ciencia sensible y respetuosa. Por eso resulta preocupante observar que a menudo los lugares y restos materiales de la antigüedad se descontextualizan y se convierten en meros objetos de museo y de turismo, e incluso en elementos comercializables, al atribuirles un estatus que si bien se considera “normal” dentro del paradigma del desarrollo capitalista, produce una ruptura en la continuidad cultural y un distanciamiento violento del pueblo y de su cosmovisión.

La arqueología y la historia parten de una subdivisión conceptual del pasado que en el Occidente ha tomado la forma de una idea y de una ideología de evolución (que se presenta como algo que corresponde a las leyes naturales) que a menudo enfoca el desarrollo del Estado en términos nacionalistas. La nación actual se proyecta hacia el pasado y lo coloniza:

se considera presente, prefigurada, antes de que en realidad existiera: el México Antiguo, la prehistoria de Holanda, etc. A la vez se introduce una visión estática y esencialista al distinguir etapas sucesivas de la evolución de la nación distribuidas entre diversas disciplinas. En la historia de México se acostumbra hablar de una época precolonial, precolombina o prehispánica (que investigan los arqueólogos) de una época colonial (que investigan los historiadores) y de una época moderna (que investigan los antropólogos y los sociólogos), todas integradas dentro de una concepción nacionalista no indígena. Como a los pueblos indígenas se les margina como ciudadanos de segundo rango, e incluso como extranjeros en su propio país, la parte indígena de toda esta arqueología, historia y antropología suele ser todavía un terreno exclusivo de los investigadores y gestores no indígenas. Las instituciones nacionales, con varias décadas de existencia, no se han esforzado en formar especialistas indígenas en esta materia, sino que mantienen el divorcio, la apropiación y, aún más, el “robo del pasado”.² **Alessia Frassani** concentra su atención en un monumento específico: el convento de Yanhuítlan en la Mixteca alta (Oaxaca, México); critica tal visión fragmentada y fragmentadora y muestra la permanencia de las instituciones y las costumbres indígenas en una dinámica relación intercultural con el monumento colonial.

Similares dinámicas se reflejan de manera más general en el arte y en la documentación histórica. El arqueólogo mixteco **Omar Aguilar Sánchez** analiza el lienzo de Santo Tomás Ocotepec, otra comunidad en la Mixteca Alta, y muestra en qué forma ha influido el proceso colonial en la historiografía indígena. Concretamente observa que se produjo un cambio profundo en la relación de la comunidad con la tierra. En la visión precolonial la tierra era morada de las fuerzas divinas y los humanos podían gozar de sus frutos siempre que respetaran religiosamente a dichas fuerzas con ofrendas, ritos y otros actos de fe. Con la colonización se introdujo la concepción de la tierra como un recurso privado, un objeto de transacción económica que se podía poseer y vender. Esta nueva concepción afectó la relación *nchivi-ñuhu* (“gente-tierra”) de los pueblos mesoamericanos y provocó los innumerables conflictos sobre la tierra y las fronteras

de la época colonial que incluso hoy perviven entre las comunidades indígenas.

Al igual que en Guatemala, los ritos que anualmente celebra el pueblo mixteco (Ñuu Dzaui) sitúan la vivencia comunitaria dentro de un paisaje sagrado. Los arqueólogos mexicanos **Emmanuel Posselt Santoyo** y **Liana Ivette Jiménez Osorio** describen detalladamente el ritual de la bendición de manantiales que da inicio a la temporada de la lluvia y de la siembra –estación principal del año mixteco– y construye un paisaje sagrado. En este ritual advertimos también que la religión mesoamericana ha incorporado términos y símbolos cristianos en una sinergia impresionante. Con la incorporación, en sitios de culto y circuitos rituales, de los santos católicos (que implican tanto un simbolismo particular como días festivos especiales), la comunidad puede mantener una relación con el paisaje en momentos significativos del año.

En este punto nos preguntamos también cómo lograrán resistir los embates de la globalización moderna el paisaje sagrado y el *ethos* religioso. **Tarcila Rivera Zea**, quechua del Perú e incansable defensora de los derechos de los pueblos indígenas, denuncia que el Estado niega y viola la sacralidad de los centros ceremoniales de los pueblos indígenas para convertirlos en meros centros de atracción turística. Desde su amplia experiencia en la dirección de la ONG indígena Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú, formula algunos puntos principales de acción social necesaria y urgente.

En oposición al proceso violento de consumismo y capitalismo expansivo, **Itandehui Jansen** y **Armando Bautista García** presentan la ética mixteca, que no considera la naturaleza como mero recurso sino como un ser vivo merecedor de respeto religioso. La relación con el entorno es una experiencia directa y personal que encuentra su expresión en el *nahualismo*, una transformación o fusión de la identidad humana con un animal u otro ser de la naturaleza, una cosmovisión que dichos autores comparan con el concepto de ‘devenir animal’ de Gilles Deleuze.

La ética comunitaria y religiosa de los pueblos originarios contrasta con el estrés de la modernidad fragmentadora, así como con las ideas sobre la identidad biológica temporal en la modernidad occidental. La socióloga **Milena Meo** toma como base sus investigaciones en Sicilia para analizar lo que le ocurre al cuerpo y a la subjetividad de las mujeres cuando ciertos agentes externos controlan y determinan sus

² Véase Pérez Jiménez y Jansen (1979), Bonfil Batalla (1987) y Goodoy (2012). A la misma cuestión se refiere Gabina Aurora Pérez en su contribución a este volumen.

tiempos biológicos generativos. La tecnología moderna interviene en el proceso del embarazo de tal manera que convierte a las mujeres en “máquinas de reproducción” y luego transforma la reproducción en producción. Este procedimiento hace pedazos el proceso biológico de la generación humana: “podemos tener en diferentes tiempos (y lugares) a una mujer que provee los óvulos, a otra que provee el útero y a una tercera que crecerá al recién nacido”.

Laura Armeli observa que el tiempo no es neutral, sino diferenciado según el sexo. Generalmente en la historia occidental el individuo masculino dominante ha concebido y construido la sociedad y el tiempo mismo, por lo que la mujer ha sido y no pocas veces sigue siendo excluida como “otra cosa” en términos de Simone de Beauvoir. Esta opresión afecta profundamente su ser, su espacio y su tiempo, tanto en sentido simbólico y mental como en la realidad vital y socioeconómica. La imagen de la maternidad como el ideal y fundamento de la existencia tiene otra cara. El reto para las mujeres jóvenes es precisamente romper con esos modelos tradicionales.

La idea del tiempo como un desarrollo lineal, calculable y cada vez más subdividido y fragmentado afecta también el trabajo científico y social, especialmente cuando se realiza en un contexto institucional que impone a las personas normas de conducta. El proceso moderno de control en términos mecánicos y numéricos asigna a la actividad profesional normas de “puntualidad, calculabilidad y exactitud” y así genera la difundida experiencia de “falta de tiempo”. La socióloga **Tiziana Tarsia** examina las consecuencias que esto ocasiona en los asistentes sociales empleados en los ayuntamientos del sur de Italia, dada la tensión entre su acción como sujetos (de tiempo interior) y su servicio a su contexto de usuarios y burocracias (tiempo exterior). ¿Cómo reconciliar la eficiencia con la eficacia cuando el número de usuarios aumenta, los discursos disminuyen y las exigencias son cada vez más complejas? Esta autora explora tales contradicciones valiéndose del ejemplo de la documentación –informes, entrevistas, monitoreo de intervenciones– que es necesaria tanto para prestar el cuidado mismo como para planear y gestionar el tiempo del propio trabajador social.

La contribución de **Silvia Carbone** amplía el tema de las presiones al incluir el tratamiento del enfermo y la experiencia del enfermo mismo. Observa con justa razón que “la curación no se puede reducir sólo

a la eliminación de los síntomas y dolencias, sino que también debe consistir en dar al sujeto su tiempo y su ritmo, su vida de todos los días, que perdió momentáneamente”.

También la propia comunidad sufre a menudo las secuelas del mundo moderno. La imagen arqueológica y antropológica de un pueblo indígena sugiere a menudo una armonía ética, eternizada en monumentos y ritos, pero esta imagen se desmorona cuando nos percatamos de que las estructuras y mentalidades coloniales siguen presentes y la comunidad es víctima de la agresión, la dominación y la explotación. Un ejemplo de tales problemas nos lo presentan las antropólogas mexicanas **Sabina Aguilera Madrigal** y **Ana Paula Pintado**, quienes describen la cruda realidad que vive el pueblo rarámuri en el norte de México. Tanto la política externa como la violencia criminal que proviene del narcotráfico interrumpen de manera dolorosa y traumática la convivencia de la gente y la obligan a buscar refugio en otros lugares. Esta situación dramática fuerza al pueblo a desconectarse de su tierra, de sus ritos y de toda su tradición cultural.

Similares realidades dramáticas dan origen a migraciones forzadas en todo el mundo. **Ángela Bagnato** entrevistó a algunas mujeres migrantes de Ucrania que trabajan en Reggio Calabria y describió sus experiencias en su proceso de traslado y reubicación en los servicios locales, concretamente en el trabajo de cuidado de enfermos: “se encuentran solas y desprevenidas en medio de tierras de nadie delante de cuerpos desconocidos... de personas enfermas, expulsadas desde los circuitos de producción y consumo”. Tras una experiencia original de vida activa y de trabajo en el espacio público, su tiempo es ahora de ahogo, de fatiga, de enajenación y de falta de futuro.

Hay una enorme migración de México y Centroamérica hacia Estados Unidos; se le suele calificar como “ilegal” y proviene en gran parte de las comunidades indígenas. El director del Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante, **Rufino Domínguez Santos**, mixteco, esboza este proceso y reflexiona sobre algunos elementos de la herencia cultural que perviven en las comunidades migrantes como expresión de su resistencia y como reafirmación de su identidad.

A la vez las tradiciones deben renovarse y transformarse para no quedar presas de una erosión y una pérdida progresivas. Sin embargo para que esto ocurra es importante que el tiempo artificial de la moda no las absorba de manera pasiva. En este aspecto es inte-

resante la reflexión teórica de **Ivana Parisi**, quien utiliza el ejemplo de la moda, de ese “juego vertiginoso de cambio y recambio”, para ilustrar que “la temporalidad del capitalismo moderno es la temporalidad de la sociedad de la obsolescencia programada de los objetos”.

Fabio Mostaccio parte de la premisa de que el tiempo es una construcción social con la intención de presentar una reflexión sobre la forma en que una vez que el capitalismo se impuso en escala mundial el tiempo ha sufrido una transformación radical –al menos en cuanto a su percepción– y se ha vuelto mercancía; una “mercancía ficticia”, como diría Polanyi, un elemento fundamental de un imaginario utilitarista con connotación exclusivamente economicista. Sin embargo, frente a la imposición de ese modelo dominante se crean en las sociedades de capitalismo avanzado regiones de resistencia de individuos que intentan dar al tiempo su sentido original: el de ser un “lugar” para las relaciones humanas. En esta dirección se mueven múltiples iniciativas en el mundo; entre ellas, al menos en Italia, una de las más significativas es el “banco de tiempo”, cuya idea principal es no considerar más el tiempo en su sentido *productivo*, regulando el intercambio económico, sino en su sentido *improductivo*, como un punto de apoyo del intercambio social.

El arquitecto maya **Manuel May Castillo** revisa una serie de sucesos violentos, de momentos traumáticos y formativos de la historia indígena, y sintetiza tales procesos usando la cuenta larga del calendario maya. A la vez identifica las defensas del pueblo contra la colonización y frente a las diversas formas de explotación, su resistencia en contra de la visión del mundo del colonizador y frente al exterminio cultural, su oposición a romper el vínculo con sus ancestros, a permitir el exterminio de su lengua y a aceptar la medicina occidental. El pueblo se ve en crisis: “la globalización, la migración, la violencia y el colonialismo atacan diariamente las raíces culturales de las comunidades mayas y las resistencias cada vez son menores”.

Guatemala es un país multiétnico, multilingüe, y pluricultural con una población diversa que habla 24 idiomas dentro del territorio nacional, 21 de las cuales son de origen maya. A pesar de esta diversidad cultural y lingüística la mayor parte de la gente sigue oprimida por una lengua oficial, una historia oficial, y una ley que demanda que la herencia arqueológica, que es sobre todo de origen maya, pertenezca al Estado.

Como consecuencia los pueblos indígenas de Guatemala no controlan su herencia tangible y sus historias han sido suplantadas por la historia “oficial” de la élite oligárquica política y económica. La arqueóloga quiché **Iyaxel Cojtí** examina la situación actual de Guatemala respecto a las luchas de los líderes y las organizaciones indígenas para recuperar y manejar los sitios arqueológicos sagrados. Es necesario combinar los esfuerzos de la arqueología y la educación para proteger la herencia maya y para poner en práctica el derecho de los pueblos indígenas a conocer su pasado.

Una preocupación similar acerca de la conservación y la recuperación de datos y valores culturales importantes subyace en la reflexión de **Pier Paolo Zampieri** acerca del teatro de marionetas –espectáculo visual, literario y dramático– como *medium* cultural en Sicilia. Este teatro de títeres solía ser un elemento importante en la configuración social, la vivencia comunitaria, la memoria épica y la transmisión de valores, pero tras los avances de otros medios de la tecnología moderna y de consumo masivo parece haberse convertido en un “relicto folclórico” descontextualizado. Cabe reconocer por otra parte que notables contramovimientos de creatividad artística han logrado preservar y desarrollar su mística original.

Para conservar los elementos culturales que se hallan en peligro se suele recurrir a los museos, instituciones que generalmente son parte del Estado y como consecuencia reflejan la visión ideológica que éste quiere promover acerca del patrimonio cultural y el desarrollo diacrónico de la nación. Si bien se cuenta también con iniciativas locales, suelen enfrentar severas carencias económicas, de conocimientos técnicos y de recursos humanos. **Jesús Martínez Arvizu**, director del Museo del Palacio, Espacio de la Diversidad en la ciudad de Oaxaca, México, reflexiona sobre sus experiencias en la creación de un museo comunitario zapoteco, que surgió gracias al interés de la comunidad por rescatar y restaurar la capilla del siglo xvi anexa a la iglesia, así como al propósito de conservar y exhibir en un espacio adecuado ciertos objetos arqueológicos que la población encuentra en sus casas, en las calles y en los espacios públicos, ya que anteriormente se depositaban en las oficinas de la agencia municipal. Concluye que en la mayoría de los museos de este tipo la participación de la población es la esencia del sitio.

Para que el museo comunitario desempeñe un papel señero en la autorreflexión y la autorrepresentación es

importante la contextualización de la comunidad en los procesos histórico culturales y socioeconómicos. No se trata de una autorrepresentación como ente situado en el pasado ni como objeto antropológico visto por propios y ajenos como un folclor. Es importante generar conciencia explícita acerca de los valores culturales y los procesos coloniales que afectaron y siguen afectando a la comunidad indígena. Así, al integrar el museo comunitario se debe hacer un esfuerzo por ofrecer dentro de la educación un lugar importante y digno a la lengua, a la historia y a la cultura indígenas como base de una auténtica emancipación.

La museóloga taiwanesa **Shuli Wang** sintetiza los principales puntos de la discusión sobre el patrimonio cultural de los pueblos indígenas; analiza brevemente el estado de las ideas acerca de sus derechos y demuestra que éstos están íntimamente relacionados entre sí y con el contexto de toda la problemática social.

Nos damos cuenta de que la frase “colonización del tiempo” que describe **Pier Paolo Marzo** al principio de este libro no es meramente metafórica, ya que este proceso se conecta con la colonización real, como vemos en el caso de Mesoamérica, y con sus sucesivas elaboraciones en el nacionalismo y la globalización. Varias contribuciones han demostrado que este proceso se ramifica en diversos segmentos sociales, en diversos momentos de la historia cultural, en transformaciones del culto religioso, de la tenencia de la tierra, de las experiencias vividas en el cuerpo y la mente. La colonización —la expansión militar y económica del Occidente que con su intento de autojustificación sitúa al otro en el pasado y lo considera primitivo e inferior— ha invadido la memoria misma de los colonizados y de los colonizadores. **Gabina Aurora Pérez Jiménez** denuncia que las consecuencias de la colonización siguen presentes en la sociedad y siguen influyendo incluso en muchos estudios modernos sobre el patrimonio lingüístico y cultural de los pueblos indígenas.

Al entretener todas estas experiencias y perspectivas que son distintas pero convergentes percibimos que se interrogan, inspiran y refuerzan mutuamente. Los problemas de la comunicación intercultural en el colonialismo del siglo XVI aún perviven. El impacto de un desastre en la memoria de la comunidad es comparable con el trauma de la conquista. La delimitación y comercialización de las tierras tiene su símil en la medición y el uso del tiempo mismo para desviar

la vida social e individual hacia una aceleración de la economía capitalista. En este contexto se generan y se continúan las marginaciones y por lo mismo se emprenden desesperadas migraciones desde las regiones sumergidas en la injusticia y la explotación hasta los polos de desarrollo industrial. En muchas poblaciones se va erosionando la convivencia comunitaria y va surgiendo una nueva esclavitud que no ofrece a las personas oportunidades reales de una vida digna. El patrimonio se descontextualiza y pierde su valor original: una parte se comercializa y pasa a manos ajenas, otra se conserva y se exhibe en los museos para que otros la vean. A la vez nacen y continúan importantes resistencias. Aunque la colonización ha destruido mucho, como en el caso de Mesoamérica, los pueblos originarios han logrado sobrevivir; su experiencia histórica y social es invaluable. Hoy hacen oír su voz que es cada vez más fuerte, y más aún, su movimiento es internacional y ofrece importantes perspectivas y oportunidades.

Tras revisar este proceso la profesora **Antonella Cammarota** ofrece una reflexión final, basada en su gran experiencia personal con las resistencias socio-culturales en el sur de Italia y con la lucha de los pueblos indígenas en el sur del mundo.

COTEMPORALIDAD

Los diversos estudios de caso que aquí se presentan son una evidencia de que el tiempo que vivimos ahora, lo mismo en Sicilia que en México y Guatemala, contiene una increíble diversidad de experiencias que nos dan la posibilidad de identificar varios “otros” tiempos dentro del tiempo cronométrico que ha elaborado la modernidad occidental. Chatterjee (2006), basado en Foucault, y alejado de las visiones apocalípticas de otros autores, sostiene que el espacio real de la vida moderna consiste en *heterotopías*, en “otros espacios”, una especie de respuesta a la contemporaneidad mítica y real del espacio en que vivimos, en donde el tiempo es heterogéneo y se caracteriza por diferentes densidades. Según este sociólogo se pueden ver muchos ejemplos de esto en el mundo postcolonial, donde hay un fuerte sincretismo entre las prácticas sociales llamadas “modernas” y las “tradicionales”, es decir, las relacionadas con la cultura. Los “otros” tiempos no son meros vestigios de un pasado “premoderno”, como a menudo los interpreta cierta corriente antropológica y sociológica que Fabian critica con

justa razón. Al contrario, se trata de productos originales que nacen del encuentro con la modernidad y coexisten con ella en el “mismo tiempo”. Por eso Eisenstadt (1997) habla de “múltiples modernidades” en referencia al hecho de que las culturas locales aceptan el *input* de los procesos de modernización pero los reelaboran a través de sus propias categorías culturales.

No se trata entonces de idealizar de manera romántica la tradición comunitaria como una nostalgia del pasado, sino al contrario, de tomar en serio la diversidad humana y su memoria cultural, así como su búsqueda y su derecho a la pertenencia social y a la autodeterminación en su desarrollo espiritual, cultural y socioeconómico. Precisamente el reconocimiento pleno de la cotemporalidad implica una actitud abierta y positiva hacia esta diversidad, en contra de homogeneizaciones destructivas. Los procesos de continuidad y cambio se deben concebir como partes integrales de un *devenir* múltiple e incluyente.³ La resistencia y la conciencia son fuerzas positivas y transformadoras dentro de este devenir.

Esto implica también que no se ha de caer en esencialismos o en actitudes conservadoras. Entre las

tradiciones hay elementos positivos y negativos, y para determinar tal diferencia nos sirven la discusión y el consenso mundial acerca de los derechos humanos. La marginalización, la discriminación y la opresión de la mujer, cuyo acceso a la educación, al mercado laboral y a la vida política activa sigue siendo muy limitado y desigual, es un buen ejemplo de una tradición que es preciso eliminar y transformar. Otro ejemplo es la presencia de conflictos inter e intracomunitarios que son resultado de una política sostenida de *divide et impera* que propician los grupos dominantes. Es importante recordar que muchas de las prácticas sociales de hoy son producto de momentos de opresión y colonización del pasado. Esto implica la necesidad de generar conciencia histórica, cultural y social sobre el tiempo como un paso rumbo a la orientación hacia el futuro. En este paso las experiencias negativas y traumáticas del pasado se pueden reevaluar como tema de autorreflexión positiva en el presente. Así es posible crear un nuevo desarrollo no destructivo, sino creativo y plural, que parta de un proceso de reestructuración de las prácticas tradicionales, pero que siga conteniendo la esencia de ellas: su valor humano.

³ Para el término ‘devenir’ (inglés: *becoming*) véase la contribución de Jansen y Bautista en este volumen (y la literatura allí referida), así como la obra *Being Alive* de Tim Ingold (2011).