



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

TESIS

**"RITUALIDAD Y TEMPORALIDAD EN HORIZONTES CULTURALES
DIFERENCIADOS: LA COSTA CHICA DE OAXACA"**

QUE COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

PRESENTA

JOSÉ FRANCISCO ZIGA GABRIEL



DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
DPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES Y REGISTRO

CHAPINGO, MÉX. DICIEMBRE 2013

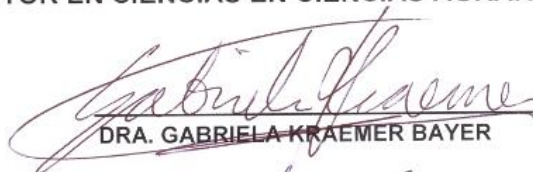


**RITUALIDAD Y TEMPORALIDAD EN HORIZONTES CULTURALES
DIFERENCIADOS: LA COSTA CHICA DE OAXACA**

Tesis realizada por **José Francisco Ziga Gabriel**, bajo la Dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

DIRECTORA


DRA. GABRIELA KRAEMER BAYER

ASESOR


DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA

ASESOR


DR. MARÍA EUGENIA CHÁVEZ ARELLANO

LECTOR EXTERNO


DR. EUGENIO ELISEO SANTACRUZ DE LEÓN

Dedicatoria

A Helen, Carlos y Martha Elena.

Agradecimientos

Al Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo.

A la Doctora Gabriela Kraemer Bayer. Mucho debemos a ella nuestro proceso de formación.

Al Doctor Miguel Ángel Sámano Rentería. Su sapiencia sobre el mundo indígena nos alumbra, su compromiso con las mejores causas es aliciente.

A la Doctora María Eugenia Chávez Arellano, por sus comentarios atinados y pertinentes observaciones al presente trabajo.

Al Dr. Eugenio Eliseo Santacruz De León, con quien discutimos la versión final.

AL Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por los apoyos otorgados para llevar a buen término el doctorado.

A quienes abonaron este trabajo en la Costa Chica.

Datos biográficos

El autor es egresado del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo en 1986. Inicia su labor profesional en la Costa Chica colaborando con la Unión de Ejidos “El Despertar Campesino”, en el área de comercialización. Desde finales de 1986 a 1990 trabajó en el Programa Conasupo-Rural, como Gerente de Almacén. Allí, teniendo como semillero el Consejo Comunitario de Abasto de Huaxpaltepec, emergen nuevas opciones políticas y organizativas para la región. Impulsa la organización de productores indígenas de café y una organización de productores de miel.

En 1990 ingresa al Instituto Nacional Indigenista, para trabajar con Pueblos Indígenas y Negros de Costa Chica, coordinando proyectos pesqueros, de capacitación social y cultural. Apoya el proceso de formación de la Coordinadora de Organizaciones Musicales para la Acción Social COMPAS. En 1988 funda la Red Intercultural de Costa Chica; hacia 2002 la Revista Fandango y el Colectivo Cultural de Costa Chica, Oaxaca.

De 1999 a 2001 estudia la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional en el Departamento de Centros Regionales de Chapingo.

En 2007 participa activamente en el Foro Afromexicanos y en 2008 en la fundación de la Red de Pueblos Negros, que posteriormente es llamada Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México. De los trabajos realizados allí, colabora en la publicación del libro De Afromexicanos a Pueblo Negro, con dos ediciones a la fecha.

RITUALIDAD Y TEMPORALIDAD EN HORIZONTES CULTURALES DIFERENCIADOS: LA COSTA CHICA DE OAXACA

RITUALITY AND TEMPORARY IN CULTURAL DIFFERENCED HORIZONS: LA COSTA CHICA DE OAXACA

José Francisco Ziga Gabriel¹

Resumen

La presente investigación trata sobre la temporalidad. Se aborda el estudio del tiempo desde la presencia de tres horizontes culturales diferenciados. La importancia de su estudio radica en que forma parte de los procesos de diferenciación que integran la diversidad.

Consideramos el ritual como observatorio privilegiado en el estudio del tiempo. Utilizando el método hermenéutico y usando la etnografía, reconstruimos el paisaje ritual en la Costa Chica. Para el horizonte indígena proponemos un modelo de reiteración cíclica, que conjuga cuatro fases concéntricas. El horizonte afromexicano se caracteriza por un modelo multicíclico no concéntrico, de forma helicoidal. El horizonte mestizo está arraigado a un modelo donde la linealidad es predominante y subsume lo cíclico.

Proponemos la noción de *intertemporalidad* como la generación múltiple de tiempos en una región en contextos de diversidad de horizontes. Éstos pueden tener diferentes grados de aproximación, tensión, confluencia o coincidencia.

Una posibilidad de dilución de las tensiones sociales en sociedades multiculturales puede efectuarse por medio de la relación entre los horizontes culturales. Para ello es necesario efectuar una acción de desplazamiento entre los mismos horizontes, para entender al otro en su complejidad y diferencia.

Palabras Clave: tiempo, ritual, Costa Chica, Oaxaca.

Abstract

The present research deals with temporary. A study of time since the presence of three cultural differenced horizons is done. The importance of the study lies in that is part of the differentiation processes that integrate biodiversity. We consider the ritual as a privileged observatory in the study of time. Using the hermit method and ethnography, we rebuilt the ritual landscape in La Costa Chica. For the indigenous horizon, we propose a cyclic reiteration pattern that conjugates four concentric phases. The Afro-Mexican horizon is characterized by a multicyclic non-concentric pattern of a helical form. The mixed race horizon is living in a model where the linearity is predominant and subsumes the cyclical.

We propose the intertemporality as a multiple generation of times in a context region of a diversity of horizons. These can have a different proximity amount, tension, confluence or coincidence.

A possible dilution of the social stress in multicultural societies can be done by means of the relations including cultural horizons. To do that it is necessary to make a movement among the horizons themselves to understand each other in their own complexity and difference.

Key words: time, ritual, Costa Chica, Oaxaca

1 Tesista

Índice

Introducción	1
Capítulo I. Tiempo y temporalidad. Tempogénesis.....	7
1. Genealogía del tiempo.	7
2. Análisis ontológico de la temporalidad: Heidegger.	16
3. Tiempo y vida cotidiana	19
4. Tiempo, persona, símbolos.	23
5. Tiempo social, dialéctica temporal.....	25
Capítulo II. La mediación del ritual.....	30
1. Ritual y símbolos: diferencia y comunitas.....	31
2. Propiedades de los símbolos rituales.....	33
3. La mediación de los rituales agrícolas.....	34
Capítulo III. Complejos productivos y ciclos naturales.....	38
1. La región.....	38
2. Ciclicidad en el complejo ganadero agrocomercial.....	41
3. Ciclos naturales en el complejo agrocomercial-campesino	47
4. Los ciclos en el complejo de agricultura de subsistencia	49
Capítulo IV. Ritual y tiempo social.....	54
1. Tiempo y ritual entre los mixtecos.....	54
2. El horizonte afromexicano	92
3. Los mestizos: poder y tiempo	102
4. Temporalidades diferenciadas	105
Conclusiones: hacia una teoría de la intertemporalidad.	110
Bibliografía	118

Introducción

Nos proponemos en este estudio, plantear el asunto de la temporalidad, es decir los procesos de constitución temporal diferenciada, en tanto en nuestra región de referencia -la Costa Chica de Oaxaca- estamos frente a una región socialmente construida a partir de interacciones entre tres horizontes culturales distintos: los indígenas mixtecos, cuya pendiente prehispánica conforma un horizonte sumamente complejo y con una relación muy fuerte con el territorio y procesos de ritualización muy elaborados; los afroamericanos, conformados culturalmente por poblaciones traídas de África durante la época Colonial en calidad de esclavos y que conforman un perfil cultural específico, con manifestaciones particulares relacionados con el “modo de ser”, asentados en una franja costera que coincide con la ribera marítima, la planicie costera y estribaciones del pie de monte y la sabana adyacente al Océano Pacífico entre los límites de los estados de Oaxaca y Guerrero; y los mestizos, que se autoafirman como tales por no hablar una lengua indígena -en éste caso el mixteco, chatino o amuzgo-, por no ser “negro”, y ser “mezclado”, aunque se tenga “algo de indio” o “algo de negro”. Preferimos utilizar aquí la categoría de *horizonte cultural* en tanto que la noción de *grupo* tiende a hacer creer en una categoría social internamente uniforme, con fronteras bien establecidas, acciones y propósitos definidos y estructuras permanentes, lo cual no es así. El horizonte, noción que hemos retomado de Gadamer (1988), es planteado como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”, al cual corresponde el concepto de *situación*. A partir de aquí, propongo la noción de horizonte cultural, que vendría siendo *un sentido compartido de las cosas, del ver y el comprender, que se distribuye en un conjunto más o menos homogéneo que le atribuye determinadas significaciones al mundo*. En ese sentido, el sujeto comprendido en un horizonte es *temporal*, en tanto implica determinada temporalidad

en su actuación, pero también el horizonte contiene determinados patrones que *reproducen* formas temporales específicas en su *modo de ser* individual y colectivo.

Todo acto, como mediación en el proceso de constitución del sujeto, es temporal. Esto implica que en el estudio de la temporalidad de una sociedad determinada, podemos tomar cualquier conjunto de eventos relacionados y desprender de allí consideraciones que pudieran caracterizar las nociones de tiempo imperantes en dicha sociedad. Sin embargo hemos decidido definir el observatorio del ritual, específicamente los rituales agrícolas y los festivo-comunitarios, como series de eventos privilegiados puesto que están finamente entrelazados, que tienen una determinada relación íntima o separada con los procesos vitales de producción y reproducción de horizontes, comunidades, familias e individuos. Otra razón a favor del estudio del ritual en el proceso de constitución temporal, es que su existencia proporciona observables privilegiados debido a la profusión de símbolos que se activan en su proceso, al cual son inherentes y que circulan por toda la región cultural.

El propósito del trabajo es traer al ámbito de la presente investigación y poner a discusión los elementos teóricos sobre el tiempo y la temporalidad. Dado que se pretende el estudio de las relaciones entre la ritualidad agrícola y los horizontes temporales distintos que se crean en una región culturalmente diferenciada, necesitamos explicar un conjunto de nociones que puedan ser útiles en el proceso de investigación y servir como filtros para visualizar la forma en cómo se constituyen los actores en el espacio ritual, y cómo temporalizan sus actos, para que finalmente podamos construir una propuesta de vivencia múltiple de tiempos coexistentes en nuestra región de referencia inmediata que es la Costa Chica de Oaxaca.

Paul Ricoeur (1979) en la *Introducción* al libro *Las culturas y el tiempo* sostiene que la historia, al habernos engendrado múltiples y diversos, genera por sí sola, una “diversidad gramatical”. La diversidad es inherente al mundo, en tanto multiplicidad de proyectos civilizatorios, aunque existan proyectos dominantes que

subsuman a otros, los cuales siguen reproduciendo los modelos de mundo, realidad y tiempo. Uno de los presupuestos básicos de la presente investigación es la íntima relación entre la concepción del tiempo y de la historia y las configuraciones del lenguaje, pues es a través del pensamiento, fonación y lenguaje que se expresan las concepciones del mundo.

Generalmente las investigaciones sobre los procesos de articulación social carecen de la pregunta sobre el tiempo, ya sea porque se cree redundante pensar en ello, porque se ha dado por supuesto determinada concepción única del mismo o por que opera allí algún tipo de fenómeno que encubre o desfigura (Heidegger 1998). Esto es aún más crítico cuando se abordan estudios de sociedades en contextos multiculturales, pues las culturas, en sus cosmovisiones, crean determinadas formas o concepciones del tiempo (Del Moral 1998). Estas concepciones entran en fricción a partir de mediaciones intrasociales como son las relaciones interculturales. Por lo tanto, visualizar y explicar estas fricciones derivadas de diferentes temporalidades, representa una tarea que abre un campo poco explorado en ciencias sociales y posibilita comprender las articulaciones al interior de sociedades particulares, pero también los procesos de relaciones entre sociedades culturalmente diferenciadas y en diferentes niveles de articulación.

Dentro del proceso de problematización de la presente investigación partimos de la generación de una serie de interrogantes acerca de los elementos fundamentales de la temática estudiada. Comprendemos de entrada que es precisa una adecuada formulación de la pregunta, pues en su claridad el investigador debe perfilar lo buscado, es decir, debe visualizar, en la imagen de la realidad a estudiar y mediante la lente de la teoría, las respuestas más adecuadas a su pregunta. Como dice Heidegger (1998:14) "... tal pregunta ha menester de que se llegue a 'ver a través' de ella adecuadamente".

Para nuestro caso específico los problemas de investigación se desglosan en las siguientes preguntas: ¿Cómo se configuran las relaciones entre los ciclos agrícolas

con los ciclos rituales y que temporalidad se constituye a la par que se funda el sujeto? ¿Qué concepciones del tiempo emergen de las relaciones entre ciclo festivo ritual-comunitario y ciclo ritual agrícola? ¿Cómo se visualizan los ciclos agrícolas desde diferentes horizontes culturales a partir de formas de ritualidad diferentes? ¿Qué tipo de temporalidad se construye en los ciclos agrícolas orientados al mercado y en aquellos orientados hacia el autoconsumo a través de sus ciclos rituales asociados? ¿Qué tipo de temporalidades se construyen y cómo interactúan en contextos de tensiones sociales desde la etnicidad diferenciada en una región multicultural?

Lo que sigue es un esfuerzo para el abordaje de los problemas planteados desde el método de la hermenéutica, entendiendo como tal, el estudio de las interpretaciones (Heidegger 1998), es decir de la explicación de la interpretación desde el sujeto, pero considerando que al tratarse de un área de fricción interétnica, también desde las diferentes formas de instrumentación del ritual, la temporalidad emergente y las interacciones que se configuran en el espacio social regional. Para la “lectura de las interpretaciones”, se ha utilizado la etnografía, entendida como “descripción densa”, desentrañando las estructuras de significación, que atañen a la cultura (Geertz 1991). En el juego de las interpretaciones, entendemos que el sujeto ejerce una interpretación, que puede ser “propia” o reproducida de otros; pero que además en el acto de “estudiar algo”, nosotros hemos desplegado una interpretación determinada a la manera de “interpretación pensada”.

Como la lectura de la interpretación tiene que darse en la relación con quien hace la interpretación primaria, hemos recurrido a los instrumentos de la entrevista y la observación de los rituales comunitarios y aquellos considerados agrícolas, en tanto su relación con la agricultura local y regional.

Al hacer una distinción entre el momento de investigación y el de exposición, han quedado fuera los elementos «testimoniales» y sólo incluidos algunos de ellos,

pasando del testimonio, a la descripción, donde se sintetiza la observación, la entrevista y la interpretación o lectura pensada.

De acuerdo a lo ya expresado, se plantea el siguiente orden de exposición:

Un primer capítulo se refiere al tiempo y la temporalidad o tempogénesis, es decir, se abordan las posiciones teóricas alrededor del tiempo, las discusiones sobre el origen del tiempo, el papel de la cultura en la constitución temporal, los mecanismos subjetivos y los externos al hombre, el tiempo y la vida cotidiana y la estrecha relación entre concepción de la persona y la temporalidad, para intentar la construcción de una dialéctica temporal.

En un segundo capítulo discutimos los rituales, su naturaleza y función, el papel de los símbolos, los procesos de comunización y diferencia, las propiedades de los símbolos y el sistema de mediaciones que opera en el ritual.

En el tercer capítulo llamado ritualidad diferenciada, abordamos el núcleo etnográfico central en nuestra región de referencia, desde la construcción social de la región, los refinados sistemas de ciclos rituales y sus relaciones con los ciclos biológico-productivos.

En el cuarto capítulo denominado temporalidades, se aborda lo que nombro como temporalidad diferenciada, caracterizada por diferentes modelos de tiempo social, que se corresponden con diferentes grados de tensión social.

El núcleo de la presente investigación es la construcción de una noción a la que hemos denominado *intertemporalidad*, para aludir a la existencia de múltiples formas de temporación en una región internamente diferenciada social y culturalmente, lo cual resulta de la presencia de diferentes proyectos civilizatorios existentes en su seno. Lo anterior como parte de una crítica a la visión monolítica del tiempo, pero sobre todo a la concepción heideggeriana que parte del estudio de la temporalidad desde una perspectiva cultural determinada que es la de occidente. Las acometidas hasta ahora realizadas a la explicación del tiempo se han instrumentado desde una visión monocultural, aunque se trate de la visión occidental o indígena;

¿pero qué ocurre en la multiculturalidad?, y más aún, ¿en la interculturalidad, entendida no como comprensión o respeto, sino como entrelazamiento? Pensamos que la *intertemporalidad* puede ser una respuesta.

Capítulo I. Tiempo y temporalidad. Tempogénesis.

En este capítulo abordamos el problema del tiempo y la temporalidad, revisando algunas posiciones teóricas y fijando una postura respecto a la pregunta sobre el origen del tiempo. Particularmente nos interesa revisar cómo ha considerado la física la noción de tiempo, desde los que proponen aceptar la existencia de una “flecha del tiempo”, apelando a su inmanencia, hasta los que plantean la imposibilidad de demostrar su existencia. Proponemos aquí, partiendo de la imposibilidad de demostrar el “paso” del tiempo y por lo tanto su existencia aislada, aceptar las proposiciones de Blanck-Cereijido y Cereijido (2003) en el sentido de una determinación dual del tiempo, basada en la segunda ley de la termodinámica en co-originariedad con los procesos mentales que caracterizan a la especie humana.

También revisamos con Schutz (2003) y Geertz (1987) las nociones de tiempo y vida cotidiana, y la relación entre la construcción de la noción de persona y las concepciones del tiempo. Finalmente proponemos la posibilidad de construir una proposición modelada donde cobren importancia las dos determinaciones fundamentales del tiempo.

1. Genealogía del tiempo.

El tiempo se ha convertido en una de las preguntas fundamentales que ha tratado de dar respuesta el ser humano. Los filósofos, los hombres de ciencia y la gente común, desde la antigüedad hasta nuestros días han planteado de manera persistente la pregunta para tratar de definir que es el tiempo. Antes que plantear la pregunta resultaría viable, en su explicación, proponer la interrogante ¿cómo se origina el tiempo? En esta genealogía, intentamos avanzar sobre la línea del origen del tiempo y la temporalidad.

A partir de la *Física*, Aristóteles (1995) plantea el tiempo como lo numerado del movimiento, lo que hace un antes y un después, y fundamentalmente a partir de allí se funda la concepción actual del tiempo. Esta idea ha sido reiterada múltiples veces por los filósofos y a ella se le atribuye el origen de la concepción lineal del tiempo.

En la edad antigua coexistieron las ideas lineal y cíclica del tiempo. Por ejemplo los caldeos y babilonios hablaban del *Gran Año*, que corresponde a un hiperciclo temporal muy largo; Platón, en el *Timeo* nos habla también del *Gran Año*; el taoísmo del pensamiento chino busca hacerse uno con la naturaleza, el *tao*, donde imperan las nociones de nacimiento, exuberancia, consumación y retorno (Creel 1976); el pensamiento y cómputo del tiempo entre las culturas mesoamericanas nos hablan de los grandes ciclos (Blank-Cereijido y Cereijido 2003).

Es San Agustín de Hipona, en repudio a la astrología como fuente del ciclaje universal, quien opta por un modelo de tiempo lineal, acomodado a la idea del cristianismo naciente, puesto que la venida de Jesús se plantea como acontecimiento único e irrepetible, en contra del pensamiento cíclico. Éste filósofo plantea el origen y conclusión divina del tiempo, combinándolo con los remanentes de las macroestaciones que retoma de la biblia. Parte de la existencia de tres tiempos presentes: presente del presente, presente del pasado y presente del futuro. Del Moral (1998) sostiene que esta idea es antepuesta a la eternidad de dios y el fundamento de toda medida del tiempo es el espíritu humano, correspondiendo a una constitución que le es esencial, a una inmanencia del tiempo a su condición humana finita.

En un esfuerzo por desenmarañar el rompecabezas, Locke propone una dicotomía entre las ideas: se tienen ideas simples -como el color, la forma y la dureza- y complejas -dentro de las cuales cae el tiempo. Por su parte Newton propone dos tipos de tiempo: el tiempo absoluto, que fluye con independencia de

cualquier factor externo, y el tiempo relativo, que es el tiempo medible por el cambio y el movimiento de las cosas. Leibnitz por su parte abona con la idea de que la sucesión de percepciones despierta la idea de duración, pero ésta ya existe en potencia dentro de nosotros (Blank-Cereijido y Cereijido 2003). Me parece que cada una de estas ideas abona a desentrañar la naturaleza múltiple del tiempo al reconocerse lo finito-infinito (San Agustín), simple-complejo (Locke), absoluto-relativo (Newton) y percepción-existencia (Liebnitz). Cabe destacar que dentro de la concepción newtoniana, el tiempo “descansaba de forma importante en la noción de simultaneidad. En este modelo, el tiempo es universal y absoluto. Un tiempo universal le otorga significado a la noción de simultaneidad entre dos acontecimientos... aún cuando se presenten en puntos diferentes del espacio” (Davis 1996).

En Kant también encontramos la dualidad en cuanto a la existencia del tiempo. Al reconocer la distinción entre *cosa en sí* y *fenómeno*, plantea que el *fenómeno* es el objeto que corresponde a una intuición finita, mientras que la *cosa en sí* es el ente en cuanto producto de una creación divina. El tiempo por un lado tiene una naturaleza trascendental, porque el tiempo es inmanente al sujeto, es la condición subjetiva de las intuiciones; pero también es la condición *a priori* de todos los fenómenos en general. En la *Crítica de la razón pura*, Kant plantea el tiempo como la “... condición fundamental y última de la posibilidad de aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos de la intuición sensible, y donde se pone de manifiesto que el formarse del yo y el formarse del tiempo, son lo mismo” (Citado por Del Moral 1998:40). Hegel (1985) también se atiene a la dicotomía del tiempo: da por sentado el paso del tiempo en las cosas naturales, las cuales son *finitas*, y en contraposición lo *infinito* es la idea, el espíritu. Todo el desarrollo de la dialéctica, tan fina y detallada en Hegel, se basa en la realización de la cosa que se va conformando *en el tiempo*. “El tiempo se manifiesta... como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado de sí mismo....” (1985:468).

En las anteriores consideraciones podemos visualizar que en el pensamiento occidental, a través del marcaje que imprimen los filósofos y científicos, se desarrolla y domina una idea de tiempo lineal, dicotómico en cuanto reconoce su inmanencia, objetividad y exterioridad, pero ligado a la subjetividad e interioridad. Parece que estas formulaciones se consolidan a partir de la propuesta de Descartes en el sentido de la separación entre sustancia pensante y sustancia extensa (lo pensante no es extenso, lo extenso no piensa), es decir entre sujeto y objeto, lo que consolida el pensamiento de la modernidad y, por lo consiguiente, del pensamiento actual.

Volviendo con la pregunta original acerca del origen del tiempo, habremos que decir que, si nos atenemos a la visión sustancialista del tiempo, y pensamos al tiempo como algo inmanente, independiente, objetivo y fluido, tal cual se concibe el tiempo físico, habremos de ubicar su “nacimiento”, desde el primero momento del Big Bang, cuando se pasa de la singularidad del universo -una noción que describe nada o el desconocimiento de su estructura anterior-, a las primeras secuencias contadas en fracciones inimaginables del primer segundo de la existencia del mismo; eso es si pensamos en la existencia de un solo universo. Si nos atrevemos a pensar en la existencia de un multiverso, o lo que es lo mismo, la existencia de varios universos paralelos, cuya hipótesis se deriva de la teoría de cuerdas (Hawking 1992), tendríamos entonces que de la existencia de muchos universos arreglados según leyes físicas propias, se derivan varias formas de existencia de la materia y por lo consiguiente del tiempo.

Pero resulta que con Einstein el tiempo y el espacio de Newton entran en crisis. El primer aporte de Einstein va en el sentido de que la velocidad de la luz es constante en todas partes e independiente del movimiento de los sujetos. Esto es importante para pasar al segundo descubrimiento: la simultaneidad es relativa respecto a un estado de movimiento y a la posición del observador, es decir, no existe un mismo momento universal. El asunto de la simultaneidad se derrumba también por el hecho de que sólo es posible construirla en un marco de dos eventos

unificados por un rayo de luz; pero como esta velocidad tiene un límite, más allá de ella es imposible construir la simultaneidad. Este modelo de universo completamente raro tiene otras tantas peculiaridades: hay una relación oculta entre espacio y tiempo; entre cuanto más tienes de uno, menos tienes del otro. El tiempo transcurre más lentamente para la persona que se mueve. Si hay inmovilidad, el tiempo se acelera. También la gravedad hace su parte, pues junto con el movimiento, afectan al tiempo. A mayor fuerza gravitacional, más se detiene el tiempo; en un hoyo negro, cuya fuerza gravitacional es tan enorme que atrae no sólo materia celeste, sino también a la misma luz, el tiempo sufre un proceso de desaceleración (Davis 1996).

Sin embargo, como ya se ha dicho, hasta la fecha no se ha podido demostrar por algún medio físico-experimental, el “paso” o la existencia del tiempo, lo cual es sumamente importante en vistas a la construcción de nuestro modelo de tiempo; lo cierto y válido para todo el universo es que se mueve. Ahora, ¿cuál es la causa del cambio? ¿por qué se deterioran las cosas o los objetos? La experiencia del tiempo se presenta a la vista como una *actividad unidireccional*, la cual no debe buscarse en la estructura del tiempo, sino en la estructura del universo. La característica del cambio parece ser de carácter *disipativo*, es decir las perturbaciones de todas clases tienden a propagarse y debilitarse, y la naturaleza de dichos cambios puede entenderse en sus aspectos básicos, mediante una rama de la física que es la termodinámica. Particularmente resulta de interés la *segunda* ley de la termodinámica, la cual se refiere a la organización de la energía en un sistema. Esto hace referencia a la *entropía* que es la medida del desorden, así un sistema altamente estructurado y ordenado, tiene una entropía baja, mientras que uno desordenado y caótico tiene una alta entropía. Si las cosas se deterioran, decaen, se oxidan o se enfrían, entonces la entropía del universo nunca disminuirá. Aún los sistemas vivos acusan esta propiedad del universo:

“Los sistemas biológicos tienden a evolucionar hacia estructuras más complejas... sin embargo, un examen detenido de estos procesos permite descubrir

que la entropía total del sistema y de su entorno, considerados en conjunto, aumenta siempre;... la actividad biológica continúa solamente gracias al aumento de la entropía de la luz solar, que provee la fuente de energía para toda la vida terrestre” (Davis 1996: 128).

Entonces, si como ya se ha dicho, resulta una quimera demostrar la existencia del tiempo, más bien su construcción se deriva del movimiento de la materia desde la primera fracción de segundo del Big Bang hasta el momento actual, y que dicho movimiento es unidireccional, entonces la propuesta de la segunda ley de la termodinámica que explica el movimiento direccional entrópico del universo resulta una apuesta interesante: la flecha del tiempo no es más que la flecha del aumento de la entropía. Aquí cobra fuerza la idea de que la determinación subjetiva del tiempo es fundamental. Imaginemos que en el sistema solar ocurre una catástrofe que termina con la vida en la tierra. En este caso ¿quién contaría y para quién tendría significado el tiempo? ¿Tendría algún significado para lo inanimado? Sin duda, el universo seguiría en movimiento aumentando su entropía (que ciertamente él mismo no la podría medir), pero sólo una dimensión mental e inteligente tendría la posibilidad de otorgarle sentido al tiempo¹.

Pasemos ahora a ver la segunda determinación del origen del tiempo que es el nivel mental, pero primero atendamos a cómo se conforma. La tierra genera un proceso cíclico material debido a que es un sistema intermedio entre el sol, la fuente, y el sistema exterior, creando un movimiento de disipación. Es en esa medida en que se dan los flujos de energía. Dichos flujos operan desde los niveles atómicos, cuando la luz excita los electrones generándose combinación con otros átomos y por lo consiguiente reacciones químicas. En el origen de la vida, esto condujo a la

¹ Esta idea fue presentada como un “hecho límite” en el marco del Seminario “Ideología, cultura y comunicación”, cuya coordinación estuvo a cargo de la Dra. Gabriela Kraemer en el Programa de Doctorado en Ciencias Agrarias de Sociología Rural en la Universidad Autónoma Chapingo en el semestre de otoño de 2010, al estudiar la temporalidad en Husserl y Heidegger.

formación de las primeras cadenas de ADN y ARN, las cuales constituyen proteínas, niveles más complejos hasta formar organismos unicelulares y pluricelulares (Blank-Cereijido y Cereijido 2003).

Los mismos autores sostienen que la vida ha sido posible debido a una estratificación de jerarquías, integrándose por niveles, los cuales tienen leyes propias y obedecen a su propio conjunto de restricciones. Los niveles jerárquicos se remiten a las enzimas, el nivel celular, el endócrino, el hipotalámico y el nivel mental, como el de más reciente aparición y complejidad. En la formación de ese conjunto estratificado, los ciclos biológicos han sido determinados por ambientes llenos de periodicidades (noche-día, verano-invierno, bajamar-pleamar), los cuales imprimieron conductas rítmicas a los organismos; éstos crean así, sistemas cíclicos como los latidos, los sueños-vigilias, menstruaciones periódicas, etc., pero éstos relojes biológicos están determinados a nivel molecular, constituyendo marcadores endógenos, los cuales son “puestos a la hora” en interacción con el medio. Se puede concebir así al hombre como un “mecanismo de relojería autosincronizable”. La determinación biológico-cíclica, abona el tema de la temporalidad, pues “La periodicidad que emana del funcionamiento del organismo parece originar un sentido temporal: creemos darnos cuenta de un tiempo que transcurre” (Op. cit. 46). De esa manera algunos autores sostienen que el tiempo se trata de un sentido, como el ver o el oír.

Ahora bien, Blank-Cereijido y Cereijido (2003) se plantean la pregunta fundamental siguiente: ¿Dónde está el receptor del sentido del tiempo?

Primeramente hay que entender que existen dos tipos de experiencias: a) la experiencia interna, el reloj interno, como fuente de información temporal, y b) la experiencia externa, resultante de la visualización de los cambios y movimientos del mundo que nos rodea (segunda ley de la termodinámica). En el mecanismo de recepción es posible que ambos estén coordinados y que sea la memoria que haga de puente temporal entre los dos tipos de percepciones.

En el proceso de transformación del hombre, aprender significó tener modelos dinámicos de la realidad, lo cual implica desarrollo de la premeditación, anticipación y sentido del tiempo, de manera que la habilidad de aprender, al construirse como una ventaja, fue seleccionada, al igual que las otras. Al alcanzar la fonación, se permitió simbolizar y codificar el resultado de esas informaciones y el lenguaje permitió asimismo manejar de manera más ágil y eficiente el esquema de la realidad que el hombre se iba elaborando.

Ahora bien, ¿cómo generan los sentidos el tiempo? La imposibilidad de demostrar la existencia y el “paso” del tiempo por la física experimental -como ya se ha dicho-, refuerzan la idea de que el tiempo sea hecho por nosotros mismos, es decir que constituye un atributo de nuestra mente (Blank-Cereijido y Cereijido, 2003). Aunque me parece que buscar el tiempo en determinaciones internas es parcial, puesto que también se finca físicamente en la segunda ley de la termodinámica, creemos conveniente revisar las interesantes consideraciones respecto al orden humano.

Si nos hemos ya convencido de que una de las determinaciones fundamentales del tiempo se encuentra más a la mano de lo que pensamos, entonces es necesario atender el funcionamiento de la mente. En este punto hay ya un acuerdo en el sentido de reconocer la existencia de dos niveles de su operatividad: los niveles consciente e inconsciente, pero además un “clivaje” entre ambos, el cual se desconoce cómo se fue constituyendo. Lo cierto es que en el nivel inconsciente no rige la temporalidad. Freud afirma:

“Percibimos con sorpresa una excepción al teorema filosófico según el cual el espacio y el tiempo son formas necesarias de nuestros actos mentales. No hay nada en el sistema inconsciente que corresponda a la idea de tiempo. No hay reconocimiento del paso del tiempo y -algo muy notable- el curso temporal no produce cambios en los procesos inconscientes. Deseos que nunca han sido

conscientes, impresiones que han sido hundidas por la represión son virtualmente inmortales. Después de décadas se siguen comportando como si fueran recientes. Sólo son reconocidas como pertenecientes al pasado, y pierden su importancia y su energía, al ser hechas conscientes por el trabajo del psicoanálisis” (Citado por Blank-Cereijido y Cereijido, 2003:73).

En el sistema consciente, la temporalidad se va instalando paulatinamente y coincide con la inserción del niño en el lenguaje. En el inconsciente se registra y graban de modo sincrónico las emociones, recuerdos ideas, reglas e ideales recogidos a lo largo de la vida. La consciencia se enfoca en un tema, con un solo contenido a la vez, en una diacronía. Para éste orden de ideas, “La huella mnémica consiste en una inscripción atemporal en la memoria que, al ser luego pensada y recordada gracias al levantamiento de la represión, pasa, entonces sí, a tener temporalidad” (Op cit. 77).

Según Freud, el 'aparato psíquico' se compondría de

“... estratos superpuestos conectados con el mundo externo y con el interior del organismo. Se reciben las excitaciones, y el sistema inconsciente conserva sus huellas en la memoria. La atención se conecta intermitentemente con el mundo externo a un ritmo rápido. Esta intermitencia en el contacto con el aparato psíquico con las percepciones originaría la noción del tiempo” (citado por Blank-Cereijido y Cereijido, 2003:78).

Parece, según lo que se puede desprender de lo ya dicho, que nos hemos forjado una noción del hombre donde la temporalidad es inmanente a él, pero resulta que en una parte de nuestra vida que opera en el inconsciente, no existe la temporalidad. La temporalidad entonces es parte de la conciencia, pero se levanta, por un lado, del inconsciente y ambos discurren por la flecha de la entropía.

2. Análisis ontológico de la temporalidad: Heidegger.

Como dice Heidegger (1998), lo inmediato y a la mano, en la construcción de la realidad social, es el tiempo, pero casualmente es lo menos interrogado debido a que se presupone como algo que creemos ya dado, operando aquí una sustanciación del tiempo. En este punto trataremos, mediante el análisis del tiempo, poner en libertad las interpretaciones que permitan construirlo como una categoría de análisis más que un sustrato inmanente y por donde discurren los fenómenos.

Para Heidegger el concepto vulgar del tiempo (o tiempo lineal) tiene sus bases en dos aspectos: por un lado la concepción cristiana que plantea “el principio y el final de los tiempos” (recordemos a san Agustín) y por el otro la concepción aristotélica del tiempo (que influye hasta Hegel y Marx) como “...lo numerado del movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente” (Aristóteles 1995:156). Ésta concepción se mueve en la comprensión ‘natural’ del ser. Dicha representación del tiempo tiene, para Heidegger, sus derechos naturales, pero surge de la temporalidad del ser, es decir del tiempo original, que lo crea, haciendo una distinción aquí de la idea tradicional del tiempo

Al tiempo vulgar corresponden las significaciones de “futuro”, “pasado” y “presente”, en la idea de la linealidad. Pero dicha comprensión vulgar, se origina en la misma temporalidad impropia, siendo un fenómeno “genuino”, pero derivado. El alineamiento uno tras otro de los “ahoras” que opera en la temporalidad impropia (fehchabilidad y significatividad del ahora), es llamada por Heidegger la *nivelación*. Es decir, las nociones de “futuro, pasado y presente” brotan, ante todo de la comprensión impropia del tiempo, que se distingue de la “propia u original”. Ésta se caracteriza por las dimensiones del sido, presente y advenir y de la conjugación de las tres determinaciones. El sido (al cual podríamos llamar también lo acontecido) surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite

de sí el presente, a este fenómeno unitario de esta forma, como 'advenir presentando que va siendo sido', es nombrado por Heidegger (1998: 356) como la temporalidad.

La temporalidad que propone Heidegger no compone de presente, pasado y futuro, es decir, no 'va con el tiempo'. Para Heidegger la temporalidad se integra del *advenir*, el *sido* y el *presente*. La temporalidad no es un ente. No es, sino que se fusiona posibles modos de ella misma. Esta fusión de los fenómenos del advenir, el sido y el presente es llamado los *éxtasis* de la temporalidad. Ésta no empieza por ser un ente que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los *éxtasis*" (Op. Cit. 356).² En la figura 1 puede verse de manera esquemática las cuatro dimensiones del tiempo, su circularidad y la finitud ya aludida.

² Heidegger retoma de Hegel la noción de éxtasis, pues "... el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia, no debe buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo" (Hegel 1985:10)



Figura No. 1. Circularidad, tetradimensionalidad y finitud del tiempo.

Heidegger sostiene que el tiempo de la comprensión vulgar se concibe como “pura secuencia de ahora sin principio ni fin”, donde se nivela el carácter extático de la temporalidad original, debido a una determinada temporación posible, “conforme a la cual la temporalidad en cuanto impropia, temporacía el llamado ‘tiempo’... el ‘tiempo’ accesible a la comprensividad del ‘ser ahí’ no es original, antes bien surge de la temporalidad propia. El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir (Op. Cit. 357).

Si para Hegel la diversidad es el límite de la cosa, en Heidegger obedece a la temporación primaria de los éxtasis. Este tiempo original de Heidegger tiene tres caracteres: tetradimensionalidad, finitud y circularidad. Del Moral (1998) propone una solución al problema de la dicotomía entre lo externo e interno, entre lo objetivo y lo subjetivo cuando plantea que existe una co-originariedad del sujeto y el tiempo, pues

el tiempo no es hechura (exclusiva, afirmo) del hombre ni el hombre es hechura (también exclusiva) del tiempo.

Ha quedado claro la existencia de una tendencia hacia el incremento de la entropía del universo, a la manera de una flecha; también que la temporalidad se sustenta en una dialéctica entre dicha entropía y los estados consciente e inconsciente del nivel mental de los individuos, que se abona con las interpretaciones ontológicas de la temporalidad, las cuales afinan en nivel mental (consciente-inconsciente), otorgándole una validez sin lugar a dudas. En el parágrafo 73 de *El ser y el tiempo*, a propósito de los seres que integran la naturaleza se afirma que:

“Primariamente histórico es el “ser ahí”. Pero secundariamente histórico, lo que hace frente del mundo, no sólo el útil “a la mano” en el sentido más amplio, sino también la naturaleza que forma parte del mundo circundante, en cuanto “suelo de la historia”. Llamamos a los entes que no tienen la forma del “ser ahí”, pero que son históricos en razón de su pertenencia a un mundo, los “histórico mundano” (Heidegger 1998: 411-412). Pero dichos seres “histórico mundano también tienen diferentes niveles de relación con la entropía del universo como suelo del tiempo.

Ahora bien, ante la viabilidad de estas dos determinaciones, ¿es posible construir una tercera que corresponda al tiempo social? Trataremos de probar que sí es posible, como veremos en el próximo apartado.

3. Tiempo y vida cotidiana

El individuo es ante todo, un ser-social, vive socialmente con-los-otros, el proceso psicológico es su punto de partida y el proceso de temporalidad allí realizado se desdobra en relaciones sociales. A partir de Ricoeur (1979) y Del Moral (1998), las

construcciones culturales incluyen concepciones del tiempo, es decir, a cada civilización podría corresponder una o varias ideas de tiempo, lo cual es importante no sólo por la diversidad imperante, sino porque en sus interacciones también ejercen conexiones las diferentes ideas sobre el tiempo.

El primer elemento para la construcción del tiempo social resulta ser la intersubjetividad. Schutz y Luckman (2003), en *Las estructuras del mundo de la vida*, al estudiar el mundo de la vida cotidiana -entendida como la realidad fundamental y eminente del hombre-, considera que ésta es el ámbito de la realidad en la cual el hombre participa continuamente en formas que son inevitables y pautadas. Pero a éstos autores les resulta de interés no cualquier estado en el mundo, sino el “adulto alerta y normal” que presupone en la actitud del sentido común. Las características del mundo de la vida cotidiana se refieren al reconocimiento de la intersubjetividad del mundo, cuyo fundamento consiste en que es compartido por otros. Algunos presupuestos sobre los que descansa el proceso de constitución de la intersubjetividad son la existencia corpórea de otros hombres, el que dichos hombres tienen conciencia similar a la mía, que las cosas del mundo incluidas en mi ambiente tienen el mismo sentido, que puedo entrar en relaciones recíprocas con los otros, que me puedo entender con ellos, que el mundo social y cultural está estratificado y dado históricamente de antemano y que mi situación en cada momento es sólo en pequeña medida creada por mí.

Por otro lado, la significación de este mundo es la misma para los otros, operando aquí un marco común de interpretación; en la actitud natural puedo actuar sobre mis semejantes y ellos pueden actuar sobre mí. El mundo de la vida cotidiana incluye objetos de percepción externa y estratos de sentido, en las cuales las cosas naturales se presentan como objetos culturales, es decir en una totalidad natural y social, estando determinada totalmente por un motivo pragmático.

Schutz y Luckman (Op. Cit) reconocen que existen estructuras espaciales, temporales y sociales, a saber:

El ordenamiento espacial, donde en la actitud natural, la persona ordena el espacio y tiempo alrededor de él como centro. Ese mundo accesible a la experiencia inmediata es llamado el *mundo al alcance efectivo*. El mundo que tiene un carácter de recuperabilidad al alcance potencial es llamado el *mundo al alcance recuperable* y tiene un carácter temporal pasado, es lo que ya no es al alcance efectivo, pero puede volver a serlo; mientras que el *mundo al alcance asequible* es aquel que nunca estuvo al alcance pero que puede estarlo, por lo que tiene una orientación al futuro. En el ordenamiento espacial, la zona de operación en el mundo al alcance, es la zona donde puedo influir mediante la acción directa.

Schutz y Luckman (2003), reconocen la existencia de un tiempo social. El ordenamiento temporal consiste en que en el tiempo del mundo, se impone una finitud y duración del mismo, que está marcada por la expectativa de la muerte. La estructura temporal del mundo se construye en la intersección del tiempo subjetivo del flujo de conciencia (lo que sería la temporalidad), con el tiempo biológico (que corresponde a la entropía tendencial negativa) y con el tiempo social. Éstos autores reconocen tres aspectos de la temporalidad: el de la permanencia/finitud. El curso fijo/lo primero es lo primero y la historicidad/situación. Se perfila así, la posibilidad de construir una noción de tiempo social.

En el ordenamiento social, hay en primer lugar un carácter “pre-dado” de las otras personas, para lo cual se requieren dos axiomas fundamentales: uno, la existencia de semejantes inteligentes y, dos, el carácter experimentable que tienen para los demás y para mí, los objetos del mundo. Así también existen idealizaciones básicas como es el de la intercambiabilidad de puntos de vista y el de la congruencia de los sistemas de significación que nivela las variaciones de aprehensión, explicación y situación biográfica, lo cual conduce a la tesis general de reciprocidad de perspectivas. Por otro lado toda experiencia de la realidad social se finca en la existencia de otros seres similares al sujeto -el otro y su relación con el nosotros- que comparten un sector del espacio y el tiempo. En cuanto a los tipos convivenciales se

catalogan en: los *asociados* que son con quienes convivo “cara a cara”, con quien se comparten tiempos interiores, persisten en la relación biográfica, hay un recuerdo politético y opera la relación Nosotros; los *contemporáneos*, basados en la orientación Ellos y que son con quienes se comparte un periodo actual de tiempo del mundo el mío y otros que existen aún cuando no se conozcan, donde va operando paulatinamente un recuerdo monotético; los *predecesores* es el mundo de mis antepasados, un mundo “definitivamente concluido” e invariable; finalmente el mundo de los *sucesores* es un mundo “abierto e indeterminado” de despliegue en el futuro, correspondiente a las generaciones venideras (Schutz 2003).

Hay en Schutz y Luckman un sesgo heideggeriano, al reconocer la finitud del mundo, acotado por el nacimiento y la muerte, pero no aborda el problema de la constitución ontológica del tiempo, pues su preocupación es el ámbito de lo óntico; sin embargo aporta en cuanto propone la teoría de los *tipos convivenciales* que es útil en el análisis de la temporalidad social.

Al considerar que la temporalidad se despliega a través del lenguaje, es un imperativo introducir aquí la noción de *juego de lenguaje*. Para iniciar su proceso de comprensión Wittgenstein (2004) inicia poniendo en duda el hecho de que las palabras del lenguaje nombran objetos y que cada palabra tiene su significado, que está coordinado con la palabra misma (§ 1). Sucede que el significado de las palabras está siempre rodeado de un “halo que hace imposible la visión clara” (§ 5).

En la práctica de uso del lenguaje, una parte alude a las palabras y la otra actúa de acuerdo con ellas, de allí se deriva que el *juego de lenguaje* es el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (§ 7). Es decir, lo fundamental del lenguaje no es poner nombre a las cosas, sino su aspecto relacional con las acciones, el uso del mismo. Es decir, el lenguaje, o más, el juego de lenguaje, temporaliza, y en ese ejercicio, relaciona. Así, sería más propio decir que la temporalidad se da en el juego de lenguaje, más que en el lenguaje mismo, y de allí se deriva la naturaleza relacional del tiempo.

Aquí lo importante no es la definición ostensiva, sino el aprendizaje de las cosas por entrenamiento ostensivo. El significado no es la suma de palabras, sino lo que tiene que ver con una práctica. Si el lenguaje es práctica, entonces es una *forma de vida*. Estas son prácticas que se complementan con los juegos de lenguaje. Las formas de vida y los juegos de lenguaje conforman el *sentido del lenguaje*.

Se considera la noción de *juego de lenguaje* en tanto que involucra el lenguaje y las acciones con las que está entretelado. En ese sentido implica la visualización de las nociones de tiempo en diferentes horizontes culturales, es decir, lo que llama la palabra “tiempo” (tengo tiempo, se fue el tiempo, el tiempo es oro, etc), el lenguaje mismo y lo que refiere o alude, una determinada concepción del mismo en el referirse en el discurso. Lo importante aquí es que, aparte de considerar la noción de tiempo, se tiene que ver a que alude. Por ejemplo: ¿qué significa “tener tiempo” en un horizonte y en otro?

4. Tiempo, persona, símbolos.

Geertz (1987) en su artículo *Persona, tiempo y conducta en Bali*, sostiene la tesis de que el pensamiento humano es esencialmente social en sus orígenes, funciones, formas y aplicaciones. Así podemos pensar, extrapolando nociones, que el **tiempo es esencialmente social**, es decir socialmente construido, en tanto, retomando a Heidegger, el tiempo es co-originado con el sujeto, el cual está arrojado al mundo entre y con los otros. Pensamos, con Geertz, que el tiempo es de esas ciertas clases de estructuras que implican determinadas relaciones que se repiten de una sociedad a otra sociedad “...por la sencilla razón de que las exigencias de orientación a que sirven son genéricamente humanas” (Geertz 1987:301). Esto no implica que el tiempo sea similar en orígenes, funciones, formas y aplicaciones en formaciones culturales diferenciadas; antes que todo, se busca determinar las

diferentes formas de temporalidad de las mismas y las tensiones y confluencias que involucran.

Si el pensamiento y la cultura en la concepción de Geertz (1987: 301-302) es una red-tráfico de símbolos significativos, "... objetos de la experiencia -ritos y herramientas, ídolos grabados y pozos de agua; gestos, marcas, imágenes y sonidos a los cuales los hombres imprimieron una significación", es posible intentar a partir de esta idea, imaginar cómo se construye socialmente el tiempo, como noción cultural que circula y es compartido al interior de los horizontes sociales.

Geertz aborda el problema de la relación entre la *concepción de persona* y la construcción articulada de diversas formas de temporalidad en Bali. Establece como punto de partida la teoría de los tipos convivenciales de Schutz atrás descrita -predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores- como "... indicadores de ciertas relaciones generales, no del todo claras, que los individuos perciben entre sí mismos y los demás" (Op. Cit. 304) para establecer cinco *ordenes simbólicos de definición de persona*: los nombres personales, nombres según el orden de nacimiento; términos de parentesco; tecnónimos; títulos de *status* y títulos públicos, para el caso específico de la sociedad balinesa. Concluye que opera aquí una concepción del tiempo despersonalizante y destemporizante, privando el anonimato de la persona y la inmovilización del tiempo.

Pero el propósito de Geertz es verificar el ámbito de interacción persona-tiempo, es decir, solo una de las formas de los "objetos de la experiencia". Comprender que todo objeto de experiencia es temporal, es reconocer que podemos "ver" las temporaciones propias de un horizonte cultural en cualquier tipo de experiencia. Aquí hay un aporte fundamental de Geertz, al ejercer una analítica del tiempo desde un conjunto de sistemas de significaciones tal y como entiende la cultura.

5. Tiempo social, dialéctica temporal.

Las propuestas de Ricoeur (2004), van en el sentido de abordar la temporalidad desde una *perspectiva hermenéutica* y distingue las nociones de *tiempo natural* y *tiempo vivido*, introduciendo la propuesta de que no sólo el lenguaje, sino todo acto constitutivo del sujeto, tiene una temporalidad determinada, lo que implica que en los rituales es posible visualizar temporaciones diversas en contextos multiculturales.

Consideramos apropiado partir del reconocimiento que Ricoeur hace respecto a la temporalidad como el carácter determinante de la experiencia humana, en consonancia con Heidegger (Maceiras 1995), de lo cual se deriva la necesidad de implementar la “vía larga” del análisis de los relatos que propone Ricoeur, contrapuesta a la “vía corta” del análisis del “Dasein” de Heidegger (Op. Cit.26). Esto nos conduce, en ambos casos, a la necesidad de abordar el asunto de la temporalidad desde una perspectiva hermenéutica. En esta propuesta, Ricoeur expone la existencia de la dicotomía tiempo natural y tiempo vivido (que equivaldría al tiempo biológico y tiempo subjetivo de Schutz).

Si Ricoeur establece un puente entre el tiempo natural y el tiempo vivido que se establece a través de la narración, en las culturas orales es posible pensar este sistema de mediaciones a partir del ritual, que relaciona el tiempo natural (procesos naturales, ciclo agrícola) y el tiempo vivido (presente-pasado-futuro). Esto nos puede ayudar a explicar cómo el ritual se constituye en una forma de discurso y mediación en la creación de dichas temporaciones diferenciadas, entendidas estas como el modo en que se articulan las dimensiones del tiempo original (sido-presente-advenir), dando primacía a alguna de ellas .

Sobre la cuenta del tiempo y su constitución social, Attali afirma que cada sociedad construye su propio tiempo y su propia dinámica: “Todo grupo social funciona instalando estas interrupciones en los momentos que corresponden tanto a las necesidades económicas como a los imperativos tecnológicos del grupo” (Attali 2004: 23-24). A propósito de las diferentes formas de medida del tiempo en distintos momentos de la historia humana, sostiene que hay un *Tiempo de los Dioses*, en el que la explicación de la temporalidad se centra en lo sagrado, y en Europa sigue hasta el siglo XII; el *Tiempo de los cuerpos* corresponde al uso de las campanas y a la invención de los relojes de pesas; al siglo XVII corresponde al *Tiempo de las máquinas*, acorde con los procesos de cambio mundial con el naciente capitalismo y a la necesidad de cronometrar el trabajo; y el *Tiempo de los códigos*, que resulta de la necesidad de reducirlo, de concentrarlo, “... programando hasta el menor detalle”. Aclara que no se trata de una propuesta lineal, sino más bien, refiriéndose a los “momentos”: “Unos y otros se entrelazan, se superponen sucediéndose”. Pero sigue la pregunta, ¿cómo se constituye ese tiempo social?

Pero si la temporalidad depende también del posicionamiento del sujeto en un determinado orden social, en la construcción del tiempo social, otro ámbito teórico sumamente interesante es proporcionado por Bourdieu en la *teoría de los campos*, que establece al campo como

“... una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) -cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo- y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.)” (Bourdieu 1995:64).

El *habitus* sería un “...sistema socialmente construido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado

hacia funciones prácticas” (Op. Cit. 83) “Hablar de *habitus* es plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada” (Op. Cit. 87). Ente campo y *habitus* opera para Bordieu, una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus*, pero el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo.

Bourdieu considera el *habitus* y el campo como “*dos modos de existencia de la historia*, que permite fundamentar una teoría de la temporalidad que rompe simultáneamente con dos filosofías opuestas: por una parte la visión metafísica que considera el tiempo como una realidad en sí, independiente del agente (con la metáfora del río) y, por otra, una filosofía de la conciencia” (Ibid. 94-95).

Bourdieu dice que el tiempo es “... lo que la actividad práctica produce en el acto mismo mediante el cual se produce a sí misma. Debido a que la práctica es producto de un *habitus* que es, en sí mismo, resultado de las regularidades y tendencias inmanentes del mundo, contiene en sí una anticipación de estas tendencias y regularidades, es decir, una referencia no tética a un futuro inscrito a la inmediatez del presente” (Op. Cit. 95).

Para Bordieu todo acto es temporal. Por eso el *habitus* se temporaliza en el acto mismo a través del cual se realiza. Como el *habitus* es social, este puede ser el camino para pensar la socialidad del tiempo. Pero lo trascendente en este caso es como el ritual configura, como todo acto social, una determinada temporación que pone en evidencia las tensiones sociales en nuestra región de referencia inmediata.

De lo aquí dicho resultan varias conclusiones. Por un lado, la “flecha del tiempo” no resultaría ser más que el movimiento de la materia, la cual en algún momento de la existencia del universo, se determinó que se moviera del orden al desorden, según lo establece la segunda ley de la termodinámica, sin la cual no podría operar el tiempo.

Atenidos a la segunda ley de la termodinámica, en el sentido de que todo en el universo (desde el Big-Bang) tiende hacia un aumento de la entropía, la vida se

caracteriza por un sentido inverso: de una entropía determinada, se pasa paulatinamente a una menor entropía y al crecimiento del orden, el cual, sin embargo retorna a la ley universal, cuando la vida concluye, pues la muerte significa un incremento entrópico, una degradación de los niveles biológicos a los inanimados, a pesar de que considerada la vida y su exterioridad, el sistema total tiene una entropía negativa.

Una determinante fundamental en su constitución es la interpretación que el hombre puede darle a ese movimiento perpetuo desde los niveles atómicos hasta los biológicos. El tiempo sólo puede operar en el nivel mental, en un proceso dialéctico entre el inconsciente y lo consciente. Es decir, lo temporal “surge” de lo atemporal, como puede verse en la figura No. 2.

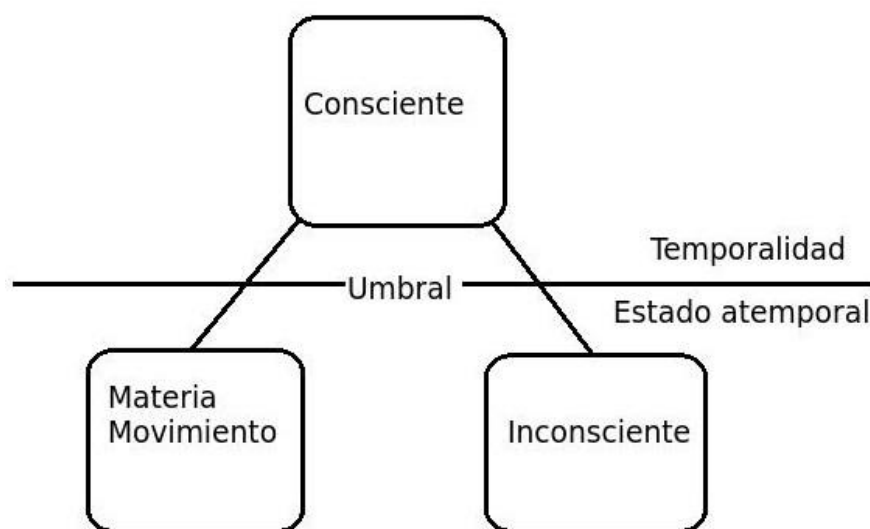


Figura No. 2. Surgimiento de la temporalidad a partir de las relaciones entre materia, movimiento, consciente e inconsciente.

La temporalidad que surge del nivel mental y que tiene una explicación fenomenológica en la temporalidad originaria de Heidegger, hace que emerja el

tiempo humano, el que, a pesar de tener un origen singular, al tener el individuo una naturaleza eminentemente social -ya que está arrojado al mundo-, se crea también como tiempo social.

Habiendo quedado clara la necesidad de distinguir entre el tiempo propio de la metafísica y de la filosofía de la conciencia, además de reconocer la existencia de la temporalidad que crea una serie de “tiempos”, la propuesta central de la presente investigación es la construcción de una teoría de la intertemporalidad a partir de la constitución co-originaria del sujeto y del tiempo. Pero como el sujeto lo es para determinado horizonte cultural y se desenvuelve en un campo específico, la próxima explicación será acometida en el ámbito de la ritualidad y la temporalidad que se crea en su constitución.

Capítulo II. La mediación del ritual

Creemos conveniente, en primer término, hacer una explicación de las razones que nos han movido a plantear el ritual como el acto temporal que nos permita captar la diversidad en ese sentido. Dada la configuración regional, donde existen tensiones sociales históricas, derivadas de procesos de dominación, creemos conveniente adoptar la mediación que constituye el ritual, en tanto, como afirma Collín "... el ritual festivo identifica y distingue, sirve de expresión a las tensiones intra-comunitarias e inter-comunitarias, apoya la recomposición de lealtades, de alianzas entre grupos, pero también expresa el conflicto" (1994:116). Es decir, estamos ante un observatorio privilegiado en tanto el ritual es práctica común a los tres horizontes culturales, pero también las formaciones culturales imprimen rasgos distintivos que conforman tiempos diferenciados igualmente.

Por su lado Broda (2003) sostiene que la ritualidad indígena que fue tan exuberante en la época prehispánica y se ha transformado a partir del siglo XVI, adoptando la forma del culto a los santos y otras formas del culto católico, también ha mantenido importantes elementos de esta tradición mesoamericana, expresándolas de nuevas maneras y en renovados contextos. En este sentido, la ritualidad ha sido un factor fundamental que ha permitido la reproducción cultural de los grupos étnicos de México. En los procesos rituales se recrea la cultura, en tanto se reiteran allí los símbolos nodales, como veremos en el análisis de los circuitos rituales en nuestra región de referencia.

Existe sin embargo una posición alterna que opone al modelo sincrético, un esquema de paralelismo religioso, derivado de estudios realizados en la Puna Argentina por Merlino y Rabey (1978). En esa formación cultural, el autor nos plantea la identidad total entre ciclo agrario y ciclo ritual, de esa manera no hay ninguna actividad económica desligada de lo ritual ni ceremonia del ciclo ordinario que esté desligada de alguna actividad económica importante. Planteamos aquí que el modelo

de paralelismo es más apropiado para explicar el ritual en el caso de las comunidades indígenas mixtecas, y el modelo sincrético en la comunidades afromexicanas y mestizas, donde la clave son los símbolos utilizados en el proceso.

1. Ritual y símbolos: diferencia y comunitas

Pensamos, junto con Eliade (2006: 23-24), que “No se puede cumplir un ritual si no se conoce el 'origen', es decir, el mito que cuenta como ha sido efectuado la primera vez”. En este sentido, consideramos un imperativo el análisis de los mitos relacionados con los rituales agrícolas, para ubicar sus contextos de origen y su temporalidad. Sin llegar a abordar la estructura de los mitos, nos interesa particularmente su registro, la relación del tiempo mítico con el tiempo presente y determinar los símbolos que se activan en cada caso.

Rappaport cuando habla de ritual se refiere a “... *la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones no completamente codificados por quienes las ejecutan*” (Rappaport 2001:56). De la anterior noción rescato la naturaleza procesual del ritual y la posibilidad de visualizar actos no completamente codificados por todos los agentes, pero quizás si por un núcleo que ordena el proceso ritual. Esta no codificación es la que imprime al ritual el carácter de proceso diferenciado de los demás actos. Por ello es importante el discurso ritual que, al reiterar el mito, devela la naturaleza del acto mismo.

Chihu y López (2001) sostienen que la teoría clásica del ritual (fundada en Durkheim y Van Hennen) reconoce el ritual como un mecanismo social que produce, por un lado, la integración de la sociedad, y por el otro, reproduce las estructuras básicas de la sociedad con el propósito de reforzar su estructura de roles y *status*. Pero para Turner (1980), el ritual representa y expresa normas y valores que provocan conflictos entre los actores, donde, por medio de esta representación y

expresión de los conflictos, el ritual logra integrar a la sociedad. Al mismo tiempo el ritual es el área privilegiada para la producción de *communitas*, entendida ésta como la comunión de individuos iguales. También el ritual juega un papel importante en la construcción de fronteras simbólicas debido a su capacidad de crear una realidad que esté acorde con el modelo del mundo que ha construido un grupo particular, al definir a un grupo, y al determinar sus relaciones con los otros grupos. Un ritual sería como una conducta formalizada que, mediante el uso de símbolos, expresa los problemas morales fundamentales de un grupo social dado, determina la estructura social y las relaciones básicas que regulan la vida del grupo.

Considero que el ritual es un proceso en el que se pueden visualizar conjuntos diferentes de características propias de un grupo o sociedad. Aquí lo que me interesa resaltar son dos aspectos: 1) el momento fundante mediante el cual se temporaliza el agente a través del ritual mismo, y 2) la relación social-temporal que se establece en la región de referencia; por lo tanto, visualizaremos dos elementos centrales en el análisis concreto: los símbolos y la producción de *communitas* donde se construyen las fronteras simbólicas.

La presente investigación retoma la propuesta de Turner, quien entiende al ritual como: “... una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual... los símbolos que yo observé sobre el terreno, eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” (1980:21).

2. Propiedades de los símbolos rituales

Turner (1980) establece tres propiedades de los símbolos rituales: 1) condensación, es decir, muchas cosas y acciones representadas en una sola formación, 2) unificación de significata dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o por estar asociados de hecho o en el pensamiento, y 3) polarización de sentido, que quiere decir que poseen dos polos de sentido claramente distinguibles: el polo “ideológico”, que tiene que ver con componentes de los ordenes moral y social, a principios de organización social, a tipos de grupos corporativos y a normas y valores de las relaciones estructurales; el polo “sensorial”, que tiene que ver con fenómenos y procesos naturales y fisiológicos, es decir, con la forma externa del símbolo. En la dimensión sensorial se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales.

También Turner distingue dos tipos de símbolos de acuerdo al rol jugado en el proceso ritual: los símbolos dominantes y los instrumentales. Los dominantes tienen “... un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total ... (y) ... poseen también considerable autonomía con respecto a los fines en que aparecen. Precisamente por estas propiedades, los símbolos dominantes son fáciles de analizar dentro de un marco cultural de referencia”. Los símbolos instrumentales se tienen que considerar en términos de su contexto más amplio, “... en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado. Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, (de) manera que con frecuencia depende de los propósitos ostensibles de cada tipo de ritual... los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines” (1980:33-35)

Lo anterior nos ayudará en gran medida, pues partimos de reconocer, con Mircea Eliade que los símbolos representan asimismo “... símbolos de espacio y tiempo, o de vuelo y trascendencia...” (Ricoeur 2004:66).

3. La mediación de los rituales agrícolas

Partimos de algunos estudios que revelan las diferentes formas de tiempo vivido en diferentes horizontes culturales. Al interior mismo de las civilizaciones occidentales se ha concebido el tiempo de variadas formas, de modo que la posición que ha triunfado en este proceso civilizatorio, es la idea del “principio y fin de los tiempos” que arranca con Aristóteles (el número del movimiento) ya cuestionada por Nietzsche (1989) y Heidegger (1998).

Ricoeur ha planteado cómo a partir del pluralismo cultural, existe una “... relación íntima... entre la concepción del tiempo y de la historia y de las configuraciones del lenguaje” (1975:12). Partiendo de la premisa de la diversidad, se reconoce que el pensamiento humano no ha podido construir -ni sería deseable- un sistema categorial universal capaz de englobar una experiencia temporal e histórica.

Si la vivencia del tiempo, a decir de Aguessy (1979:109) se da a nivel de elaboración de experiencia en el seno de una cultura dada, es necesario visualizar qué tipo de temporalidad se gesta al interior de las culturas indígenas en Mesoamérica y sus ritualidades correspondientes. En ese sentido nos permitimos presentar algunos resultados de experiencias desarrolladas sobre el particular.

Reifler (1981: 289) apunta, para el caso de los mayas, la existencia de una relación estructural entre los mitos y los rituales mayas acerca del conflicto étnico. Sus análisis, en el caso de los Altos de Chiapas, Guatemala y Yucatán, indican que las superposiciones temporales transforman la historia en mito que se dramatizan en el ritual. “...los sucesos a los que se hace referencia en el mito... se mezclan según

las categorías dramáticas en lugar de diferenciarse en función de origen o procedencia temporal”; así, se crea una iconografía del conflicto étnico, que en necesario interpretar.

Respecto a las dimensiones del ritual, es necesario considerar las proposiciones de Merlino y Rabey (1978) en el sentido de su doble significación: por un lado su dimensión temporal, pero también una dimensión espacial, en tanto se desarrolla físicamente en un espacio determinado. También hay que considerar la dimensión simbólica del espacio, dada la existencia de procesos rituales que lo aluden, como es el caso de los rituales de posesión simbólica del territorio.

Gámez reporta que entre los popolocas del sur de Puebla existen fechas de inicio y cierre del ciclo ritual agrícola de tradición mesoamericana. “Las festividades de la Santa Cruz (3 de mayo) y el Día de muertos (1y 2 de noviembre) guardan en esencia el contenido simbólico y ritual que las caracteriza como las principales celebraciones relacionadas con el ciclo agrícola de tradición mesoamericana. La primera marca el inicio de la siembra de la época de lluvias y la segunda el término del ciclo agrícola y la cosecha” (2003:13).

Laussent-Herrera encuentra en Pampas-La Florida, Perú, como se reconfiguran las fronteras entre los espacios sagrado y profano cuando se introducen imperativos de orden económico como los productos destinados al mercado, el alquiler de tierras y mayor presión demográfica sobre la misma y el “espacio ritual es carcomido” (1989:20). La creciente especialización productiva, generada al exterior de la región se combina con una mayor laicización de la vida comunal y la mercantilización de la vida productiva.

Dentro de las escasas investigaciones acerca de la importancia de las prácticas cíclicas en comunidades indígenas, tenemos el estudio de Bravo y Fortanelli quienes encuentran que para las comunidades campesinas, la fiesta, donde ocurre el ritual, está arraigada con su producción. La fiesta no habla del gran tiempo sagrado, sino de siembras, cosechas, lluvias, necesidades comunes, salud y

sobre todo del orden que organiza sus esperanzas. “Es esa manera tan peculiar de ser y de vivir de la gente, esa visión cíclica —no lineal— de entender y vivir la vida, como si el ciclo agrícola marcara no sólo las épocas para sembrar y cosechar, sino también el ritmo de lo cotidiano; esto se percibe en la actividad de la comunidad y de las personas” (2004:63). La fiesta nos habla de muchas más dimensiones -la del tiempo, por ejemplo- y de allí su importancia como observatorio privilegiado.

Desde el punto de vista campesino-rural, Del Campo (2006) encuentra en España, la existencia de una temposensitividad agrofestival en el que se define un tiempo *sincrético*, como consecuencia de la superposición de los calendarios civil-político, religioso y campesino; un tiempo *cíclico*, fruto de la incidencia del tiempo astronómico-meteorológico en la naturaleza y la consiguiente respuesta cultural en el plano instrumental (los trabajos agrícolas) y expresivo (rituales y fiestas); y, finalmente, un *tiempo bipolar*, que se experimenta desde antiguo en dos estaciones -invierno y verano. Dicha temposensitividad es dicotómica en tanto existen meses de buen tiempo (mayo-junio) y de mal tiempo (desde Todos los Santos hasta el Carnaval) que se expresan en rituales propiciatorios el primero y de inversión del mundo y grotoscos en el segundo caso. Esto es importante en cuanto por un lado forma parte de los sistemas de percepción ligados a lo rural y por el otro en cuanto a la influencia que tuvieron durante la Conquista española en América los sistemas de percepción importados de Europa.

Barabas et al (2010:177-179) sostienen que en el ritual se puede distinguir un “paisaje ritual” y que al vislumbrarse como un “hecho social total” puede también concebirse como un “texto complejo”. Estos autores proponen que los símbolos se hacen comprensibles y manifiestan su carga de sentido “básicamente en relación con otros símbolos; es decir, a partir del conjunto o sistema del cual forman parte”. Encuentran que en los rituales de los pueblos indígenas de México confluyen tanto la configuración de la tradición civilizatoria mesoamericana, como las imposiciones y apropiaciones cosmológicas colonial y contemporánea. En ese proceso se da una

confrontación simbólica como parte de la contradicción entre las distintas culturas íntimamente vinculadas por relaciones asimétricas. De ésta manera, la presencia de rasgos sincréticos no desvirtúa una lógica cultural singular, "... ya que éstos han sido apropiados, resignificados e integrados a una estructura de sentido vivida como una totalidad coherente e indiferenciada" (Op. Cit. 180). Volvemos aquí a lo afirmado al principio del capítulo: el modelo sincrético se subsume al del paralelismo ritual, puesto que de manera más amplia, el proceso cultural tiene un *efecto paraguas* sobre el proceso ritual.

La preeminencia y la centralidad del símbolo está clara al interior del proceso ritual, razón por la cual será importante en el estudio de la temporalidad; también que el ritual revela tanto producción de comunidad como reproducción de fronteras entre los grupos; que para el caso de Mesoamérica, ritual y ciclo agrícola están interrelacionados; que la dinámica agraria imprime una determinada temposensitividad (la cual podría equipararse con un *habitus* temporal, una disposición) y finalmente que es posible construir un paisaje ritual, a la manera del arreglo que tiene en el ciclo total anual y las interrelaciones entre los diferentes momentos del paisaje.

Con estas herramientas, pasamos ahora a una revisión de nuestra región de referencia inmediata, de sus ciclos biológicos relacionados con los procesos productivos estructurantes; los ciclos rituales y lo que se deriva de allí en términos de temporalidad.

Capítulo III. Complejos productivos y ciclos naturales.

1. La región

La Costa Chica o Región Grande, en tanto comparte una serie de condiciones fisiográficas y culturales (Rodríguez, Ziga 1998) comprende una faja costanera entre los Puertos de Acapulco y Huatulco. Para diferenciar los territorios estatales, se habla de la Costa Chica de Guerrero y de la Costa Chica de Oaxaca. Sin embargo, dicha división es convencional, pues históricamente la Costa Chica ha estado internamente integrada. Actualmente el comercio regional se efectúa por el lado de Acapulco, y la ruta de acceso al centro del país se realiza por esa vía.

La Costa Chica de Oaxaca comprende tres distritos administrativos: Jamiltepec, Juquila y Pochutla. En términos de fisiografía se forma por una franja de entre 40 a 50 Km. de anchura y 250 de longitud aproximada donde existen condiciones fisiográficas de planicie costera, lomerío suave, sierra y sabana. La región se ubica en el complejo montañoso denominado Sierra del Sur, correspondiendo una parte a la condición fisiográfica de planicie costera (Ziga, 2005).

Si avanzamos del mar hacia la sierra la primera formación encontrada son dunas costeras o acantilados; posteriormente se observa la condición de planicie costera en Jamiltepec y Juquila y lomerío suave en Pochutla; la condición inmediata corresponde a lomerío suave generalizado; pie de monte y finalmente sierra. Existe asimismo una porción de sabana en los límites con el Estado de Guerrero. Las condiciones fisiográficas diferenciadas crean condiciones de *pisos* de producción con un entramado socioeconómico con características específicas en los intercambios microregionales.

En estos sucesivos acercamientos a nuestra región de referencia directa, consideramos conveniente abordar la descripción de los principales complejos productivos que existen en *pisos ecológicos* en las microregiones Mixteca de la Costa y Afromestiza, comprendidas en el Distrito de Jamiltepec, que consta de 24 municipios, 9 de los cuales son predominantemente indígenas mixtecos agrupados en un núcleo “duro” (Pinotepa de Don Luis, San Andrés Huaxpaltepec, San Antonio Tepetlapa, San Juan Colorado, San Lorenzo, San Pedro Atoyac, San Pedro Jicayán, Santa Catarina Mechoacán y Santiago Ixtayutla); siete afromestizos en lo que se llama “La Llanada” (Mártires de Tacubaya, San José Estancia Grande, San Juan Bautista Lo de Soto, Santa María Cortijos, Santiago Llano Grande, Santiago Tapextla y Santo Domingo Armenta) y ocho de ellos son pluriétnicos (San Agustín Chayuco, San Juan Cacahuatepec, San Miguel Tlacamama, San Sebastián Ixcapa, Santa María Huazolotitlán, Santiago Jamiltepec, Santiago Tetepec y Santiago Pinotepa Nacional). Incluimos además al municipio de San Pedro Tututepec, del distrito de Juquila, pues comercial y políticamente está muy ligado a Jamiltepec. Los complejos productivos se conciben como ejes articuladores de relaciones y conflictos y estructuran la configuración regional. Esto nos ayudará a identificar los diferentes frentes de fricción y conflicto que nos muestran la multiplicidad de distinciones sociales (Ziga. 2005).



Mapa 1. Núcleo duro de comunidades indígenas en la Mixteca de la Costa.

Estamos pues ante una región pluriétnica construida socialmente, a la que bien se puede caracterizar como un área de fricción interétnica a decir de Cardoso (1992), debido a la existencia de tres horizontes culturales claramente diferenciados con diverso grado de tensión..

Complejos productivos y ciclos naturales

Un complejo productivo se define por ser un espacio o ámbito de apropiación de plusvalía o retención de excedentes generados en otros, los cuales están articulados entre sí y a su vez se articulan con complejos exteriores de diversa manera. Considerando lo anterior, se tienen tres tipologías de complejos productivos:

El complejo ganadero agrocomercial; el agrocomercial campesino; y el de agricultura de subsistencia (Ziga, 2005).

En cada uno de los complejos se tiene una ciclicidad específica que se remite a los diferentes ciclos biológicos manejados en ellos, los que a su vez están determinados por los ciclos naturales que son: los anuales y que se refieren a tiempo de lluvias y de secas, de siembra y de cosecha; por otra parte los ciclos lunares ligados a los meses y que al influir en el flujo hídrico y de nutrientes de las plantas, determinan acciones propicias para tal o cual actividad; los ciclos semanales asociados al trabajo y a procesos propiciatorios, como es el caso de rituales de curación, que preferentemente se realizan los días martes o viernes; y también los ciclos diarios, que remiten al día y la noche, que determinan cuando hay que realizar tanto rituales como curativas.

2. Ciclicidad en el complejo ganadero agrocomercial.

Este agrupamiento se refiere a los procesos de control del comercio regional, la ganadería en gran escala, las actividades comerciales, donde destaca el cultivo de la papaya. Para entender la dinámica económica regional hay que hablar de Pinotepa Nacional, quien, a modo de “capital regional” se ha erigido en el nodo articulador de relaciones económicas y donde se toman las decisiones políticas que afectan a todo el distrito. Para entender estos procesos recurrimos a la historia, puesto que la constitución de los procesos actuales tiene un referente histórico que hay que mencionar.

Por el lado de la actividad ganadera, es una actividad articuladora que se viene reiterando desde finales del Siglo XVI. Para esta actividad los ganaderos expulsan definitivamente a los agricultores indígenas de la zona accesible de la planicie costera (Widmer 1990). Este proceso es factor principal que propició la sabanización

de la Costa. Para 1560 las pasturas inducidas se encontraban en toda la planicie costera y para finales de siglo, casi toda la región había sido entregada en forma de mercedes de tierras tanto a españoles como a indios caciques (Rodríguez y Ziga 1998).

Considerando la importancia estratégica que tiene el Puerto de Huatulco en la Colonia, las primeras estancias ganaderas se establecen en su hinterland, en términos de Huatulco y Pochutla. Después de 1580 se multiplican las estancias en Tlacamama, Pinotepa del Rey, Potutla y Chila; es decir allí encontramos referidos los orígenes de la actividad ganadera actual, importantes en la zona. Para esta actividad, se introduce la población negra, como veremos más adelante.

Durante la Colonia, existe un proceso gradual de acaparamiento de tierras por medio de las “haciendas volantes”, que consistían en unidades territoriales resultado de mercedes reales, donde el titular tenía su ganado. La Independencia de México no modifica sustancialmente la situación de la región, pues la situación legal de la propiedad sigue sin alterarse. Pero el proceso de acumulación capitalista es impulsado desde el propio aparato estatal; para 1862 y 1890 se expiden por el gobierno estatal, decretos que hablan de repartición de terrenos baldíos por concepto de venta de parte de estas mismas instancias. Estas acciones no se pueden entender sin atender el proceso de destrucción de la propiedad común de los territorios indígenas y del desarrollo del capitalismo que significa el Porfiriato. Otro reglamento con el mismo fin se emite en 1990 (Esparza 1988). El propósito de los gobiernos estatal y federal es el de la implementación de desarrollo capitalista bajo el enfoque liberal, la destrucción de la propiedad comunal, por considerarla en contra del progreso (Atristain 1964, Esparza 1988). Se tiene entonces un proceso de privatización que inicia en la Reforma con la aprobación de leyes acordes a estos propósitos, situación que se consolida en el Porfiriato.

En el Distrito de Jamiltepec aparecen varias propiedades de importancia, ligadas al cultivo del algodón y a su proceso de beneficio, para lo cual se instalan

desmotadoras en las planicies de Jamiltepec, Pinotepa Nacional y La Llanada, que hace que para finales del siglo XIX, se incremente la producción. Esta actividad funciona a través de la producción propia de las unidades extensas, pero también de un sistema de terrazguería, donde el campesino recibe en préstamo la tierra a cambio de entregar la producción invariablemente al dueño de la hacienda; ligado a lo anterior era común encontrar que dichas haciendas tenían también criaderos de ganado mayor. Este desarrollo agrícola determinó el florecimiento de un mercado regional, cuyos dueños pertenecían a las mismas familias en Pinotepa Nacional y centralizado en Jamiltepec por Dámaso Gómez, el terrateniente más poderoso del distrito (Atristain 1964, Rodríguez 1989).

Durante el Porfiriato la población indígena fue reducida a medieros y otros a peones. La población negra o afromexicana por su parte no eran dueña de la tierra pero poseían ganado y sembraban maíz, algodón, tabaco y algunas frutas, probablemente como medieros. La burguesía media la conforman los rancheros y comerciantes quienes ejercen un considerable poder político y económico en la región; pero están claramente subordinados a las dos familias más poderosas del distrito, con influencia en la cabecera del mismo, en la capital del Estado y en la ciudad de México (Chassen y Martínez 1993)

El complejo productivo de la gran propiedad capitalista porfiriana se basa en la expropiación de tierras bajo el impulso estatal; el uso de los recursos locales para favorecer la acumulación capitalista y finalmente la explotación de la fuerza de trabajo libre, resultado de la separación de su medio productivo (Ziga 2005).

El proceso revolucionario en la Costa Chica se presenta como un conflicto interclase, pero también interétnico. Los campesinos-peones contra los rancheros y terratenientes de la zona; los indios y negros alineados bajo la bandera del zapatismo, contra los mestizos y españoles que abrazaron la causa del carrancismo (Chassen y Martínez 1993)

Finalmente, para 1943 se realizan los primeros repartos en el Distrito de Jamiltepec, donde más conflictivo es el problema de la tierra, afectándose 1,000 hectáreas. Para 1940 ya se han dotado de 203,575 hectáreas a 55 ejidos con 8,534 beneficiarios. En 1950 ya se han repartido otras 34,500 hectáreas a 15 ejidos, de un total de 94 existentes en la actualidad (Rodríguez, 1989).

Aún cuando para mediados del siglo XX, Patiño y Cárdenas (1955) reportan grandes propiedades, el proceso de reforma agraria pasaría a entregar estas tierras a los campesinos. Con el reparto cardenista existe una nueva reconfiguración. Necesariamente tenemos que hablar de un espacio agrario donde la gran propiedad es acotada y de la emergencia de un sector campesino que ve cristalizados sus anhelos de recuperación de sus tierras (Ziga, 2005)

Para la década de los cincuenta, se abren nuevas opciones para el desarrollo del capital comercial, puesto que las poblaciones de Pinotepa Nacional, Juquila y Pochutla, se constituyen como centros articuladores de mercado, para lo cual se empiezan a abrir las primeras brechas y la introducción del transporte aéreo. De 1960 a 1965 se concluye con el tramo carretero Pinotepa-Pochutla; en 1978 el tramo Pochutla-Oaxaca y en 1980 se comunica totalmente Pochutla con Salina Cruz. Esto permite el flujo eficiente de los productos agrícolas y de los industrializados que requiere la nueva configuración regional, lo cual va aparejado con el desarrollo de un sector comercial de la burguesía ligado tanto al acaparamiento de productos agrícolas como del comercio de productos industrializados (Ziga 2005).

Para mediados de los noventa, existe en Pinotepa Nacional un núcleo duro de familias, las cuales se articulan en términos económicos y políticos para controlar los espacios de poder. Nueve familias detectadas tienen propiedades ganaderas , 16 tienen negocios de giros comerciales; y ocho controlan los servicios de transportes, automotrices, hoteles, restaurantes y tortillerías (Ziga 1998), situación que pervive a la fecha y que permite que Pinotepa Nacional siga siendo nodo articulador en la porción occidental de la Costa Chica de Oaxaca.

En la conformación actual de la ganadería bovina, se distinguen tres tipos: la de *agostaderos*; en *huamiles* y en *praderas artificiales*. La *ganadería de agostaderos* se caracteriza por desarrollarse en la condición fisiográfica de la sabana; la alimentación del ganado se basa en el consumo de pastos nativos, aunque se combina con praderas inducidas. El tipo de razas de bovinos en estas explotaciones son criollos o cruza de Cebú con criollo y con poca sangre suiza. Los productos obtenidos son: leche y toretes para engorda o trabajo. Esta actividad se realiza por productores mestizos y afroamericanos, quienes detentan propiedades en estas áreas geográficas. En el lomerío y en el pie de monte, se desarrolla la *ganadería de huamiles* donde se combina con un uso semipermanente del suelo relacionado con la práctica de la roza-tumba-quema. El tamaño de los predios varía entre cinco hasta 30 hectáreas y estas extensiones son cercadas con alambre de púas, siendo las razas predominantes los criollos o cruzados con Cebú, predominando el criollo. Finalmente la *ganadería de praderas artificiales* que se ubica en la planicie costera, donde los pastos manejados -introducidos en la década de los sesenta y setenta- son: zacate guinea, estrella africana, pangola y jaragua, con un tamaño variable de los potreros, puesto que en la planicie desde 80 hasta 1,000 hectáreas, en el lomerío desde 30 hasta 400 hectáreas; los de sabana comprenden desde 50 hasta 500 hectáreas y los de pie de monte encierran desde 10 hasta 40 hectáreas (Rodríguez. 1989).

Esta actividad de la ganadería se ha asociado tradicionalmente con el control económico y político de la región. El proceso productivo exige de cantidades considerables de tierras, en proporción de una hectárea por cabeza de ganado vacuno; para la introducción y el mantenimiento de los pastizales se requieren recursos económicos que permitan mantener libre de hierbas de hoja ancha los “encierros”; la tenencia misma de los semovientes implica una inversión que puede ser en adquisición o propiedad, y el mantenimiento de los mismos implican costos que no son fácilmente accesibles.

La idea de plantear esta historia y de los componentes materiales de la actividad, tiene el propósito de referir también otro aspecto menos visible de la actividad: al manejar procesos biológicos, los ganaderos también tienen que adaptarse a determinadas circunstancias del mismo proceso, muchas de las cuales tienen una base cíclica, como por ejemplo el aspecto de la reproducción del ganado, la cual también refiere al ciclo lunar que se relaciona con el mes, así como al ciclo natural de tiempo de “aguas” y “secas”, que refiere al año. Ambos ciclos marcan las posibilidades de realización de determinadas actividades y se va creando una cultura de conocimiento de los ciclos naturales y de su apego –más que de su manejo- para asegurar el éxito de la actividad económica.

Ciertamente esta cultura de conocimiento y apego a los ciclos naturales relacionados con la ganadería no es nueva. Se trata de un conocimiento que viene conformándose desde la Colonia, y aún se refiere de tiempo atrás, pues los colonizadores españoles ya traían ese conocimiento y los esclavos africanos sabían ya del manejo de estas especies mayores. Aún en la región, se refiere a que la población indígena no está apegada al manejo del ganado bovino, la cual se deja para negros y mestizos; aunque pueda esto relacionarse con mecanismos de exclusión de la actividad que se piensa como patrimonio de un sector de la población.

El mayor ciclo (el más largo) es el del ciclo biológico del ganado bovino: las hembras podrán parir a los 3 años y 5 o 6 pariciones exitosas, es decir, los semovientes podrán tener un ciclo productivo promedio de 10 años. Este ciclo es bien conocido por los ganaderos y manejado para cada cabeza de animal, pues los hatos no son homogéneos en unidades de doble propósito, caso contrario de las unidades de engorda, que se maneja por lotes.

También el ganadero sabe bien que hay que adaptarse al ciclo anual de lluvias, pues algunas actividades son propias de esta temporada, como el crecimiento de toretes, la producción de leche y carne, el mantenimiento de los pastizales para

evitar la pérdida del zacate por competencia de las malezas de hoja ancha. El tiempo de secas viene asociado con menor disponibilidad de agua y alimento para los animales, lo cual se refleja en menor ganancia de peso y producción de leche, es un tiempo en el que hay que aprovisionar de agua para el ganado y en las etapas críticas de febrero a junio, adicionar alimentos para evitar la muerte de los semovientes; también es tiempo de otras actividades como arreglar los corrales, y en el caso de disponer de fuentes de agua, regar sus extensiones para disponer de pastos frescos.

Existe otro tipo de conocimientos que también son utilizados y que se refieren a los ciclos lunares en relación con los alumbramientos. Cuando se espera una parición de vientre, se pone mucha atención en el momento llamado “efecto de luna”, que son tres días antes o tres días después de la fase lunar, que es cuando se refiere que realmente ocurre la parición y no se enfoca la atención en otros días.

3. Ciclos naturales en el complejo agrocomercial-campesino

El complejo agrocomercial campesino está referido a procesos donde interviene la población campesina con los recursos de tierra y algún financiamiento (propio o externo) para actividades agropecuarias relacionadas con los mercados. Las limitaciones que enfrentan estos productores hacen que, al diversificar sus actividades a la manera de estrategias de reproducción, se encuentren ante diferentes frentes de fricción. Los procesos articuladores son el limón, cocotero, el ajonjolí y la papaya en la planicie costera; la ganadería en pequeño en los lomeríos y el café en el pie de monte (Ziga 2005).

En la Costa de Oaxaca las primeras plantaciones comerciales de limón se establecen en el año de 1948, en terrenos de Santa Rosa de Lima, Tututepec. Para 1980 el estado de Oaxaca ocupa el tercer lugar en superficie cultivada a nivel nacional, con 6,203 hectáreas, después de Colima y Michoacán, ubicándose la totalidad de esta superficie en la Costa de Oaxaca. Para mediados de los ochenta,

79% de la superficie cultivada se ubica en la planicie costera y el resto en algunos valles aluviales pequeños enclavados en la condición fisiográfica de lomerío. En la planicie costera se cultiva en una franja angosta que parte de la comunidad de Collantes, en el Distrito de Jamiltepec; se ensancha en el municipio de Tututepec, Distrito de Juquila, y se hace aún más estrecha en la localidad de Agua Zarca, Juquila; continúa en áreas dispersas hasta llegar a la comunidad de Lagartero, en el Distrito de Pochutla (Rodríguez 1989).

En los municipios de Huazolotitlán, Jamiltepec y Tututepec se encuentra el 89% de la superficie cultivada de limón en la Costa Chica hacia 1982, lo que está determinado porque en estos tres municipios se ubica la mayor extensión de la planicie, considerada como el área de dispersión del limón. En los municipios de San Pedro Tututepec y Santiago Jamiltepec está el área más densa en cuanto a producción de limón, encontrándose algunas comunidades que dependen casi en su totalidad del cultivo. Esto es importante en cuanto a que para mediados de los noventa, existe un recambio de cultivos, cuando muchos productores derribaron sus plantaciones de limón para el establecimiento de huertas de papaya.

La papaya se introduce comercialmente en el año de 1980 en el municipio de Tututepec, importado por productores de Guerrero. Ya para 1982 la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos reporta 80 hectáreas plantadas, 50% de las cuales están localizadas el municipio de San Pedro Tututepec. El cultivo está asociado a productores capitalizados que pueden ser capaces de solventar los altos costos de producción. En cuanto al destino de la producción, 80% se envía al mercado de la Merced del Distrito Federal y resto a la ciudad de Oaxaca y al consumo regional en las localidades de Puerto Escondido, Río Grande, Jamiltepec y Pinotepa Nacional (Rodríguez 1989).

La difusión del cultivo hacia otras zonas se inicia a partir de 1990, cuando se empieza a manejar la variedad "Maradol" la cual tiene características de resistencia a la maduración acelerada, que provee una mayor vida de anaquel, aunque en

detrimento de buenas propiedades organolépticas. Para 2005 los costos de producción son de entre 60 y 80 mil pesos y para 2012 se elevan a 100 o 120 mil pesos por hectárea. Este cultivo se relaciona con una reestructuración de las unidades productivas, colocando en un ambiente de mayor fragilidad a los productores medios.

La alta prevalencia de plagas y enfermedades por tratarse de un monocultivo y las prácticas de manejo tradicional con agroquímicos hacen de este cultivo una práctica altamente contaminante y depredadora del ambiente, pues las compañías de agroquímicos enganchan a los productores con una parafernalia de productos que van a engrosar los costos económicos y ambientales del proceso agrícola.

El cambio del manejo de árboles frutales que implica un tiempo de espera entre el establecimiento del cultivo y las cosechas –obligaba al establecimiento de cultivos anuales- hacia el proceso de cultivo de la papaya, hace que el ciclo se acorte y que el manejo de la estacionalidad de lluvias-secas se modifique, en tanto que el ciclo de espera entre la siembra es de siete meses y no se dependerá de las lluvias para que las plantas crezcan y produzcan, pues se requiere de sistemas de irrigación por microaspersión o goteo, por donde se suministran los fertilizantes.

4. Los ciclos en el complejo de agricultura de subsistencia

Este complejo se identifica por el desarrollo de una agricultura basada en la milpa, que es un sistema diversificado de especies inducidas y silvestres, cuyos fines van encaminados a la obtención de productos que van destinados en su mayor parte al consumo de la unidad económica familiar.

Rodríguez (1989) ha definido la roza-tumba-quema como un sistema de producción que consiste en el uso semipermanente del suelo, lo que implica trabajar los terrenos solo por algunos años para dar oportunidad a que la vegetación se regenere y el suelo recupere su fertilidad. Bajo este sistema para el establecimiento

de cultivo, el suelo no se rotura, sino que la vegetación se elimina a través de medios manuales mecánicos y la incineración y la siembra se realiza con espeque. Este sistema requiere de un conocimiento de los ciclos de recuperación del suelo y de la vegetación, aunque actualmente ha entrado en desuso debido a cambios de la estructura agrícola, que se ha orientado al establecimiento de pastizales.

El complejo de agricultura de subsistencia existe en todas las condiciones fisiográficas y pisos ecológicos, pero fundamentalmente en las condiciones de lomerío y pie de monte. Los productos obtenidos de la milpa son: maíz, frijol, chile, jamaica, ajonjolí, calabaza, sandía, y diversas hierbas comestibles. La extensión de las parcelas de este sistema son relativamente pequeñas, de 0.5 hasta 3 hectáreas por cada productor, dependiendo de la disponibilidad de fuerza de trabajo y dinero. El sistema es practicado principalmente por población indígena de origen mixteco y en menor medida por campesinos mestizos o negros. La fuerza de trabajo utilizada es fundamentalmente de tipo familiar, en la que participa el productor, sus hijos mayores o parientes y la fuerza de trabajo asalariada solo cuando el productor tiene urgencia de terminar algunos de los trabajos pesados, como el desmonte, los deshierbes, y cuando roza extensiones mayores de tres hectáreas (Rodríguez, 1989). En el caso de los campesinos sin tierra, es común que trabajen como medieros, arreglando un contrato no firmado con los dueños de tierras y que puede ser en dos variantes: la primera, entregando la mitad de lo obtenido al usufructuario, la segunda es cuando la tierra pertenece a algún ganadero y el campesino a cambio establece un pastizal, para lo cual se siembra a la mitad del ciclo fenológico del maíz.

Esta complejo opera en relación con los demás, pues visto el punto desde la categoría de unidad económico familiar, canaliza mano de obra a las explotaciones comerciales de la planicie, en los cultivos de limón, papaya y la actividad ganadera, hacia los centros urbanos como Pinotepa Nacional, Acapulco, Oaxaca, Puebla, Guadalajara o el Distrito Federal, y se combina además con otras actividades como la elaboración de artesanías y la ganadería en pequeña escala. En el marco del

espacio agrario regional, es donde se realizan y se expresan las interrelaciones de los complejos productivos, es allí donde se configuran las relaciones de clase y de tipo étnico, tejiendo un espeso nudo, donde pueden aparecer otros tipos de relaciones sociales como las de género o pertenencia comunitaria (Ziga, 2005).

El maíz es el centro de la milpa en tanto se espera de allí lo que será el alimento principal para todo el año. Muchos productores, por causa de los programas institucionales inducidos, utilizan agroquímicos que trastocan el sistema milpa, pues destruyen las plantas de hoja ancha, muchas de las cuales son alimento de temporada; pero algunos restringen su uso a determinados momentos del ciclo de modo de no afectar las siembras alternas.

El propósito de estos apartados es no sólo referir los complejos productivos articuladores, sino también cómo se va generando la adaptación a los ciclos naturales. El ciclo del maíz va siguiendo el ciclo de lluvias. El establecimiento de las siembras se realiza en el mes de junio, pero las actividades de limpia del terreno se inician desde abril y mayo. Durante el ciclo de lluvias, que es cuando el maíz se desarrolla y fructifica, habrá que realizar una serie de actividades como los deshierbes y el cuidado de los ataques de plagas y enfermedades. La cosecha del grano se efectúa por los meses de octubre o noviembre y los rastrojos se quedan en el terreno para su aprovechamiento posterior como alimentación de los animales durante la temporada de estiaje.

El apego al ciclo del maíz y por lo tanto del ciclo natural de las lluvias y secas, va creando una sensibilidad particular, un momento de “espera”, donde se van perfilando las actividades próximas y preparando las condiciones que habrán de guardar las siguientes fases de la siembra. La vivencia del momento y de la relación establecida entre el campesino y la milpa, en el caso de los campesinos indígenas, se establece como una relación ritualizada. Una vez pasada la temporada de lluvias y se ha cosechado, quedan aún por realizar aquellas actividades relacionadas con el agradecimiento a las deidades de los cerros, el mar y las cuevas.

La relación con la milpa también depende del horizonte cultural en el que el sujeto esté posicionado. Para el caso del campesino indígena, hay un conocimiento profundo respecto de los ciclos naturales. Se está muy pendiente de los signos de los tiempos, lo que permite modificar el tiempo de las siembras. Por ejemplo, ante la inestabilidad del ciclo de lluvias, se diversifican las siembras, utilizando maíces de ciclo corto llamado “maíz tempranero” o “zapalote” que va asociado (imbricado) con maíces de ciclo largo como el “amarillo”, “grande”, “veracruzano” entre otros. Hay siembras que tienen que darse en fechas específicas, como por ejemplo la flor de cempasúchil, cuya siembra se tiene que realizar el 24 o 25 de junio, para obtener la producción para el proceso ritual de Todos Santos y que se relaciona con el ciclo ritual agrícola. Esta referencia es válida para el ciclo anual.

También opera un apego a los ciclos lunares, que determinan la fecha de siembra, el trasplante, la poda de los árboles, así como otras actividades como el tiempo en que se puede cortar una madera para que no se apolille. Este conocimiento también se aplica al aprovechamiento de especies de moluscos tanto para consumo alimenticio como para confección de indumentarias rituales; es el caso de conocimiento de las mareas que afectan no solo las aguas marítimas, sino también los espacios lagunares y esteros. En el primer caso para el aprovechamiento de la tichinda o mejillón, que se desarrolla en las lagunas de Corralero y Chacahua; en el segundo caso el aprovechamiento del caracol *púrpura pansa* por parte de tintoreros del área de Pinotepa de Don Luis, quienes viajan hasta los acantilados de Huatulco, para “ordeñar” el molusco y extraer su tinte que se utilizará para confeccionar el posahuanco que es una indumentaria a modo de enredo, de bellísimas tramas, elaborado con telar de cintura, con un consumo ritual, pues se utiliza como indumentaria de bodas o funerales.

Lo anterior nos indica que desde el tiempo natural se está configurando la posibilidad de realización de determinadas actividades materiales, lo que va ligado a

los procesos rituales que despliegan los grupos adscritos a los horizontes culturales presentes en la región.

Capítulo IV. Ritual y tiempo social

1. Tiempo y ritual entre los mixtecos

A continuación exponemos una serie de revisiones acerca de los calendarios y el cómputo del tiempo en la época Prehispánica y cómo ha cambiado la concepción del tiempo después de la Conquista. Presentamos también algunas propuestas de análisis de las temporalidades de grupos indígenas actuales como referencia a lo que habremos de investigar en específico en la región de la Costa Chica de Oaxaca.

La pendiente prehispánica

Sin duda, dentro de las culturas prehispánicas mesoamericanas, fueron los antiguos mayas quienes mostraron la más fuerte preocupación por encontrar un sentido del tiempo y su medida. Aún cuando León Portilla (1986) establece que no hay una homogeneidad en el pensamiento maya antiguo, esta preocupación es una constante en la conformación de ese horizonte cultural. Este autor sostiene que existen dos descubrimientos que posicionan favorablemente a esta cultura en el ámbito de las matemáticas y de la medida del tiempo: por un lado el concepto de cero y de su sistema vigesimal; por otro lado el conocimiento del año solar, la duración de la revolución sinódica de Venus y de los períodos de lunación.

De la cultura maya y sus preocupaciones por las mediciones cronológicas, Thompson desprende que "... concebían el tiempo como algo sin principio ni fin, lo que hacía posible proyectar cálculos acerca de momentos alejados en el pasado sin alcanzar jamás un punto de partida" (citado por León-Portilla 1986:18-19), aunque sí

establecieron un punto de referencia, como un punto de partida, a partir de cuándo se computa el tiempo y que corresponde al año 3,313 a.c.

Los mayas tuvieron, durante el período clásico, un sistema de la “cuenta larga” o “serie inicial”, el cual se caracteriza por poseer una serie de unidades: “Primero, los *baktunes*, ciclos de $360 \times 20 \times 20$ días = 144,000; luego los *katunes* (360×20 días = 7,200); los *tunes* (360 días); los *uinales* (20 días) y finalmente los *kines* o días. Esta se coordinaba con la cuenta de los 260 días o *tzolkín* o calendario que normaba los acontecimientos particulares de los mayas, y que consistía de 20 días de 13 “meses”. A esto se agregaba la consideración de la revolución sinódica de Venus con un cómputo maya de 584 días. Todo esto, sostiene León-Portilla, hace que la medición del año trópico alcancen una precisión asombrosa: la astronomía moderna la calcula en 365.2422 días; los mayas lo calcularon en 365.2420 días; y el calendario gregoriano que nos rige tiene un cálculo de 365.2425 días. Esto lo hace más exacto que el manejado en la actualidad en la cuenta de los días. Como sigue diciendo León-Portilla, “Ninguna otra cultura de la antigüedad llegó a formular, como ellos, tal número de módulos y categorías calendáricas ni tantas relaciones matemáticas para enmarcar, con infatigable anhelo de exactitud, la realidad cíclica del tiempo desde los más variados puntos de vista” (1986:28).

Ahora bien, tratando de encontrar un concepto de tiempo de la cultura maya, un vocablo que lo reconozca, León-Portilla llega a la conclusión, considerando los vocablos de los tiempos de la Conquista y de los actuales mayas, que tal vocablo es *kinh*, cuyo complejo semántico significan “sol, día, tiempo”, y que está representado por un glifo similar a una flor de cuatro pétalos. “Si el día es para ellos una presencia solar, el tiempo es la sucesión sin límites de todos los ciclos del sol”. Si el sol es una flor de cuatro pétalos, el dios solar “...aparenta ser la de un jaguar o la de un perro estilizados”. Esto es decir que, al ser los dioses “portadores de las cargas del tiempo”, el sol, el día y el tiempo son pensados como algo divino (1986: 34-39).

Esta concepción del tiempo, en el cual ciertos dioses tienen la “carga del tiempo”, proporciona a León-Portilla una idea genial:

“Las nuevas deidades que en el mismo instante harán suyas las cargas del tiempo, marcharán con él a cuestas hasta llegar a un punto de reposo, cuando las haya agobiado el cansancio, que es el completamiento de un ciclo y el inicio de uno más. Entendida así la concepción de las medidas del tiempo en cuanto reposo-completamiento, puede percibirse en ella una de las raíces de las cuales se deriva el pensamiento de los ciclos como serie sin fin de periodos con momentos que son término y a la vez reanudación” (1986: 59)

En cuanto a la espacialidad maya, se tiene que el universo se divide en cuatro sectores cósmicos al cual se le agrega el centro como la quinta dirección del mundo. Cada rumbo tiene un color propio: el rojo en el este, el blanco en el norte, el negro en el poniente, el amarillo en el sur y el verde en el centro. El tiempo aparece como unido al espacio, que lo va permeando.

Aunque las realidades regionales en Mesoamérica tienen especificidades debido a las variaciones de los procesos de aculturación resultante de la conquista española, Oliver La Farge, propone una periodización para la zona maya de los Chuchumatanes, Guatemala, tal como sigue:

“1524-1600. Periodo de la Conquista: se caracterizó por cambios violentos que sacudieron la estructura cultural indígena.

1600-1720. Periodo del indio colonial: la supresión de las encomiendas y del trabajo forzado permitieron a los indios tener un modo de vida más tolerable. Es en éste periodo que los elementos hispano-cristianos fueron absorbidos en mayor número y alterados en cierta medida. Muchos elementos de origen maya fueron destruidos, mutilados y grandemente cambiados.

1720-1800. Primer período de transición: gradual debilitamiento del control hispano; emergencia de viejos culturales mayas largo tiempo reprimidos. Integración

de elementos mayas e hispano-cristianos en un nuevo sistema local más afín con el modo indígena.

1800-1880. Período primero del indio reciente: se caracteriza por un mejor ajuste del nuevo sistema, equilibrio social y lenta evolución interna, sin presiones agudas del exterior.

1880-? Segundo período del indio reciente: nueva oleada de intervención exterior incitada por la naciente industria del café que exigía nuevas tierras de cultivo. Aparecen la edad de la máquina e influencias de las culturas hispanoamericanas. Se acelera el proceso de aculturación y de la emergencia de conflictos sociales” (citado por León-Portilla 1986:124).

Dice León-Portilla que este patrón guatemalteco puede aplicarse a los altos de Chiapas. Pero estas dinámicas generales son propias de toda Mesoamérica, impactada por las políticas coloniales y por los mecanismos propios de resistencia de los pueblos indios. Esta periodización del cambio cultural puede aplicarse a cambios en la concepción del tiempo, en tanto éste es un producto cultural.

Para el caso de Monte Albán, las interpretaciones de las “estelas de los danzantes”, con inscripciones calendáricas, permiten establecer que la intención de contar el tiempo no es privativa de los mayas, sino un fenómeno presente en toda Mesoamérica (León-Portilla 1986).

Dice Dahlgren de Jordán que los mixtecos en la época prehispánica utilizaron el mismo sistema propio de los pueblos del centro de México:

“...tenían un año solar de 365 días, dividido en 18 meses de 20 días, más cinco días adicionales, y uno de bisiesto cada cuatro años. Para señalar los años empleaban cuatro jeroglíficos o portadores: caña (*acatl*), pedernal (*tecpatl*), casa (*calli*) y conejo (*tochtli*); junto con 13 numerales hasta cumplir un ciclo de 52 años (trece numerales por cuatro portadores). Si empezaban por ejemplo un ciclo en un año 1 ácatl (2 tecpatl, 3 calli, 4 tochtli, 5 ácatl) no vuelven los numerales y portadores a ocupar su posición inicial (1 ácatl) hasta comenzar un nuevo ciclo de 52 años. No

se llevaba la cuenta de los ciclos Los jeroglíficos para los nombres de los días son los mismos 20 que entre los mexicanos, y que usaban igualmente con trece numerales, formando así el llamado calendario ritual o tonalpouhualli de 260 días (13 x 20 días) que funcionaba sin interrupción e independientemente del año solar” (De Jordán 1990: 282-283).

Sin embargo, Jiménez Moreno (Citado por Dahlgren de Jordán 1990) sostiene que entre el calendario mixteco, chocho y probablemente tolteca, hubo una diferencia de 12 años, si se correlaciona con los años aztecas, y ambos a su vez con los años cristianos.

El tiempo en los mayas contemporáneos.

Dice Alfonso Villa Rojas (1986:122) que durante la etapa de los primeros años de la Conquista se van originando “sistemas culturales híbridos, bien integrados y coherentes que ni son réplica exacta del patrón prehispánico aborigen ni, menos, copia alguna del estilo de vida europeo. Lo que ahora se tiene es un nuevo producto *sui generis* constituido por elementos de ambas procedencias que han logrado acomodarse a un todo funcional” (Villa Rojas 1986:122).

Esto se refuerza con las apreciaciones de Evon Z. Vogt entre los zinacantecos, donde las concepciones y rituales católicos “... son solo una parte pequeña de su sistema religioso complejo y vital” (citado por Villa Rojas, Op cit. p.23).

El asunto de las cuatro divisiones o esquinas del mundo, presente en los mayas actuales, también se reitera entre los mixtecos contemporáneos. La tradición oral actual referida dice:

“Las Cuatro Esquinas del Mundo son los puntos cardinales. Una esquina del mundo señala por donde sale el sol, es el Este. Donde se oculta, es el Oeste, Hacia el mar es el Sur y, hacia las montañas, el Norte”

“En el mundo hay cuatro clases de vientos y tienen sus nombres y sus colores:

El Viento Negro es el más fuerte y malo, porque es el que acompaña a la noche. Cuando te encuentra a su paso te hace daño. Daña a los animales, los mata. Este viento se llama *viento que destruye*. El Viento Negro es el de los nahuales; los brujos lo utilizan durante el sueño para hacer daño. Dicen los ancianos que este viento es muy poderoso y da vuelta al mundo para destruir.

El Viento Amarillo es suavecito. Es el que recorre el mar y también se llama *viento del atardecer*, porque regresa en la tarde a la orilla. Cuando regresa hace un poco de daño, porque pasa por un lugar muy caliente que es La Casa del Señor Sol y trae mucha fuerza, es por eso que enferma a la gente.

El viento Rojo acompaña al Señor Sol a recorrer el mundo; es el viento de la aurora, ayuda a los brujos a curar enfermos.

El Viento Blanco llega a las cuatro esquinas del mundo, y tiene mucha fuerza. Ayuda a los brujos a transformarse en su nahual, del viento mismo u otro nahual. Ayuda a las plantas a crecer, y a los animalitos, y a la gente” (Cruz 1998: 27 y 63)

Respecto del cómputo del tiempo en los altos de Chiapas, Evon Z. Vogt menciona que aún cuando en varios municipios ya no sigue el patrón prehispánico del calendario antiguo, persiste la preocupación por el tiempo y su eterno fluir. Dice: “Me impresiona, también, el modo en que los zinacantecos mantienen su orden en una larga lista de espera para alcanzar el cargo sacerdotal que han solicitado hasta con veinte años de anticipación”. Esto que Vogt advierte para los zinacantecos, también es propio para los mixtecos de la Costa de Oaxaca. Vogt sostiene, a partir de las evidencias etnográficas, que existe “... un sistema coherente de comportamiento y conceptualización... al que designa como *replication*, reiteración de acuerdo con estructuras y pautas iguales, pero en tiempos diferentes y en áreas distintas de la cultura” (citado por Villa Rojas, 1986: 176).

Victoria Bricker también sostiene que existe una relación entre los conceptos antiguos mayas del tiempo, con los sistemas contemporáneos de los “cargos” para la

celebración de fiestas y otras actividades de la comunidad entre los zinacantecos. Dice Bricker que “... el *tema de la carga* en el sistema contemporáneo de los cargos, está íntimamente relacionado con los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio...” (Citado por León-Portilla, 1986: 176). Recuérdesse que los dioses llevaban la carga del tiempo.

Bárbara Tedlock, en su estudio titulado *Time and the Highland maya*, donde estudia los procesos de adivinación en el pueblo de Momostenango, descubre que en el proceso de “hablar de la sangre” (llamado pulseo entre los mixtecos de Oaxaca), se utiliza también un calendario de 260 días. A ese propósito afirma:

“La investigación de los acontecimientos de otro tiempo, implica, por tanto, una dialéctica entre los aspectos cíclico y lineal del tiempo. La interacción de estas dos mismas fuerzas en el tiempo presente produce una tensión a lo largo de los límites localizados en los que un segmento del tiempo, nombrado y medido, debe suceder o reemplazar a otro. La tensión se acomoda tratando a ese límite como una imbricación, un traslape, más bien que como una transición instantánea” (citado por León-Portilla, 1986: 178). Pienso ahora cómo en el caso de las mayordomías, el “cargo” se recibe desde un año antes a su celebración y es requisito cumplir con ciertas obligaciones, donde la reciprocidad es central.

A partir de los anteriores aspectos de la concepción del tiempo entre los mayas, es posible, tal y como afirma Mercedes de la Garza que: “Esa ciencia del tiempo no sólo tiene significación astronómica y religiosa sino que, siendo una *filosofía del tiempo*, está expresando la concepción que el maya tiene de la historia...” (Citado por León-Portilla, 1986: 186).

Ciclicidad y rituales agrícolas.

Este apartado tiene como propósito plantear las continuidades que es posible apreciar en los rituales agrícolas y su entrelazamiento, es decir su “paisaje ritual”, pero también cómo los símbolos dominantes tienen una historicidad. A la

espacialidad que los caracteriza, se suma un referente temporal, que enlaza no solamente en el ciclo anual inmediato, sino, por medio de la reiteración, un anclaje histórico que utilizan los agentes en su reclamo a una pertenencia específica a un horizonte cultural determinado.

El ciclo festivo-ritual

Cuando hacemos alusión al ciclo festivo-ritual nos referimos directamente a las mayordomías y su ciclo. Las mayordomías son sistemas complejos de relación social en diferentes niveles; centrado en el cuidado y celebración de la fiesta de los santos, involucra relaciones económicas de reciprocidad, intercambios culturales intercomunitarios (ver figura 3), como lugar de la reproducción de la costumbre, paso obligado para la obtención de status, motivo de alianzas políticas, fase dentro del sistema de cargos y ocasión para la puesta en marcha de elaborados rituales (Ziga 2012).

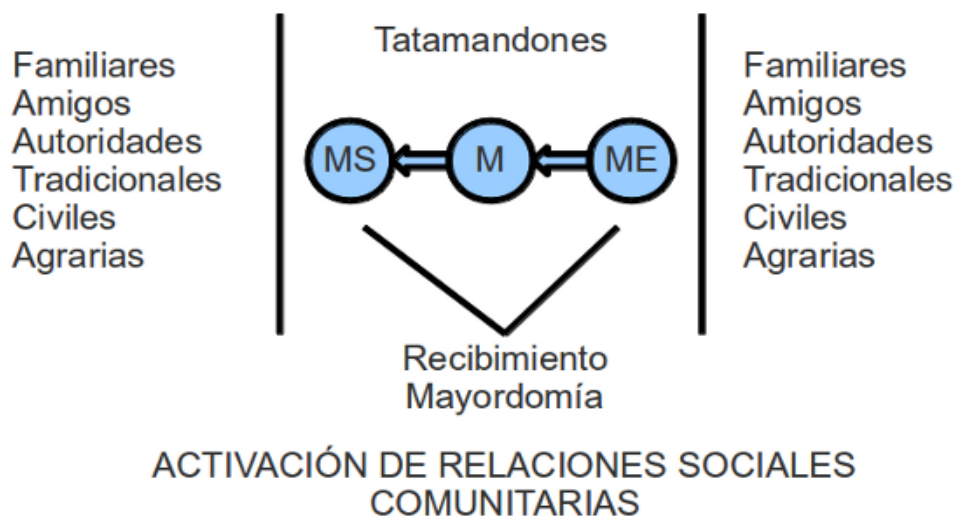


Figura 3. Mayordomías como activador de relaciones sociales en la Mixteca de la Costa

La fiesta, para Diskin (1990) está dada por las ceremonias públicas que son la expresión de la cultura del pueblo, lo que incluye las ceremonias religiosas, casamientos y fiestas cívicas que suelen ser ceremonias de unificación de familias y reforzamiento de la idea de ciudadanía. Para este autor las mayordomías, junto con las formas tradicionales de producción y los sistemas comunitarios de gobierno, son mecanismos de conservación de la etnicidad, es decir, modos de sobrevivencia de las comunidades étnicas.

El sistema de fiestas basado en mayordomías (individuos) o en cofradías (grupos) es muy común entre los grupos étnicos de Oaxaca y ha sido objeto de estudios diversos. Sin embargo poco se ha visualizado la importancia del sistema de fiestas dentro del proceso de construcción de un tiempo social.

Si bien en la época colonial posterior a la conquista se desataron una serie de presiones evangelizadoras, la presencia misionera no fue ni uniforme ni masiva en los diferentes territorios étnicos, como lo afirman Bartolomé y Varese, pero el establecimiento de estructuras eclesiásticas y los procesos evangelizadores, en una

gradualidad desigual, aseguraron los procesos de cambio religioso. Sin embargo no se logró penetrar con toda profundidad las concepciones y prácticas religiosas previas, de modo que durante toda la Colonia son evidentes los rituales clandestinos, los cultos “idólatras” y las movilizaciones religiosas. Los autores refieren a una dinámica paralela: a la imposición ideológica coercitiva se contrapone “... la persistencia de patrones ideológicos cognoscitivos derivados de la cosmovisión prehispánica” (Bartolomé y Varese, 1990: 466-467).

Es decir, en la puesta en marcha de lo que se conoce como mayordomías, se está reiterando ese doble movimiento, la reproducción de patrones religiosos impuestos por los colonizadores, pero también la pervivencia de complejos rituales y símbolos que nada tienen que ver con el ritual católico y que más bien obedecen a una cosmovisión heredada desde el manantial originario.

La existencia de un ciclo festivo ritual en las comunidades mixtecas, se conforma por un número de entre 20 a 30 mayordomías presentes en cada una de las cabeceras municipales indígenas y en Agencias con fuerte tradición. Cada comunidad tiene sus mayordomías propias que difieren respecto a otras comunidades. Sin embargo, en todas existe una división entre las mismas, que se disgregan en “mayordomías mayores” y “mayordomías menores”, división que hace alusión a la importancia que tienen dentro del conjunto de fiestas y que tiene relación con el papel que juega la mayordomía al interior del sistema de cargos (Ver cuadro 1).

Cuadro 1: Fechas y mayordomías en San Andrés Huaxpaltepec, Oaxaca.	
Tipo de mayordomías	Mayordomías y fechas
Grandes	Jesús de Nazareth, 6 de agosto; Santa Cruz, 14 de septiembre; Santa Teresa, 15 de octubre; San Andrés, 30 de noviembre y Niño Dios, 24 de diciembre
Pequeñas	San José, 19 de marzo; Señor de Chalma, Primer Viernes (variable); Semana Santa, Fecha variable; San Marcos, 25 de abril; La Magdalena, 30 de mayo; San Antonio, 13 de junio; San Juan, 24 de junio; San Pedro, 29 de junio; San Pablo, 29 de junio; La Dolorosa, 15 de septiembre; San Miguel, 29 de septiembre; San Judas Tadeo, 28 de octubre; Santo Cristo (Todos Santos), 2 de noviembre; Virgen del Rosario, 7 de noviembre; Virgen de Juquila, 8 de diciembre; Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre y Virgen de La Soledad, 18 de diciembre.
Fuente: Información de campo 2010.	

Quienes inician, toman las “mayordomías menores” y se obligan a asistir todos los sábados a la iglesia a prender una vela al santo encomendado; participar en el proceso de elaboración de velas; asistir a las otras mayordomías dando una cooperación económica o en especie; escoger con antelación a un “mandón” para que dirija los rituales; y ofrecer una comida ritual una vez concluido el “rosario”, y que puede ser sólo pan y café o algún otro alimento, dependiendo de las posibilidades del mayordomo. Después de realizada la mayordomía pueden pasar dos o más años antes de aceptar la responsabilidad de celebrar otra.

Quienes tienen a su cargo las mayordomías “mayores” tienen las mismas obligaciones para con las otras mayordomías, pero debido a la importancia de la fiesta, los gastos que deben realizar son mucho mayores, pues aún cuando los días más importantes son “la víspera” y “el día”, tanto los preparativos como la entrega de trastos y mobiliarios y el dar las gracias a las cocineras, hace que la fiesta se realice en una semana. Para ello el mayordomo tendrá que sacrificar una o dos vacas, concluyendo hasta que se consume el último trozo de carne del animal. Otro elemento importante en estas mayordomías grande es la música de viento, que se ocupa de alternar en el “rosario” con las voces de los rezanderos, tocar en la mayordomía misma y acompañar las danzas que participan en la celebración; la música de violín, guitarra y cajón para bailar el fandango, cuando se celebra alguna

de las dos mayordomías donde participa: la Fiesta de Santa Teresa, el 15 de octubre o la de San Andrés, el 27 de noviembre (Ziga 2012).

Cada comunidad tiene considerado un punto de cierre e inicio del ciclo total (ver figura 4). Este inicio y cierre está marcado por una fecha, que es cuando se nombran los mayordomos. Para el caso nuestro, la fecha de nombramiento es el 16 de julio, cuando se reúnen en el palacio municipal los tatamandones, mayordomos anteriores, aspirantes, el Comité de la Iglesia y el Alcalde Municipal. Allí se definen los que serán responsables del próximo ciclo, pero antes ya hubo un acuerdo previo, pues el escalafón básico es para las mayordomías “menores” y una vez que se ha pasado por allí, es posible acceder a una mayordomía grande. En realidad más que nombramiento, es una ratificación, pues es común que la mayordomía se pida desde la celebración, cuando se adquiere el compromiso, el cual se ratifica el 16 de julio. Si la mayordomía no se pide en la fiesta, se asigna a alguna persona en la fecha de cambio de mayordomos.

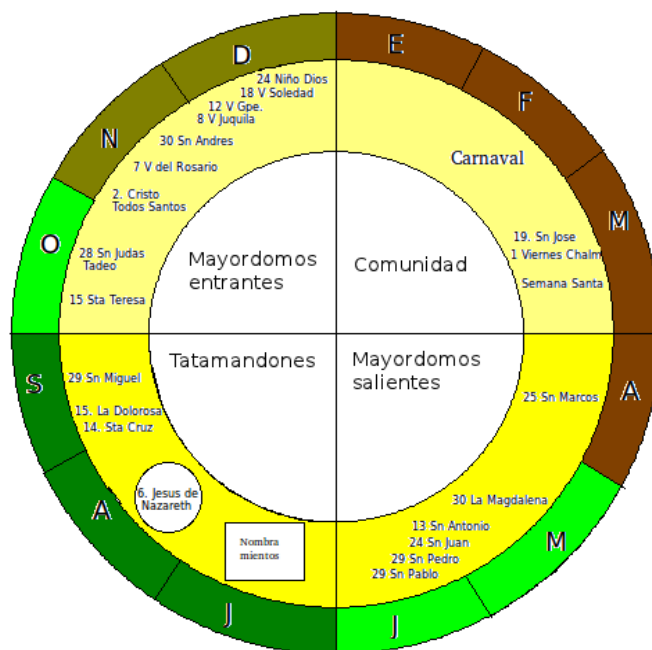


Figura 4. Ciclo festivo-ritual en San Andrés Huaxpaltepec, Oaxaca.

Por otra parte cada mayordomía también tiene, en el ritual mismo, en la fecha de su celebración, el inicio y cierre de su propio ciclo, es decir, en cada mayordomía termina un ciclo y empieza el otro (ver figura 5); un mayordomo sale y el otro entra, en un proceso cíclico. La mayordomía tiene entonces un carácter doblemente cíclico, la del movimiento de cada una de ellas y la del general, del conjunto de prácticas rituales.

Como el ciclo ritual total va cambiando de una comunidad a otra, la región está marcada fuertemente por la diversidad, aunque se repiten los patrones descritos. En general el proceso ritual está marcado por la costumbre, de modo que los rituales tienen un fuerte componente de reiteración de pautas y conductas cuyos resguardatarios son los Tatamandones o autoridades tradicionales, quienes ordenan todo el proceso ritual.

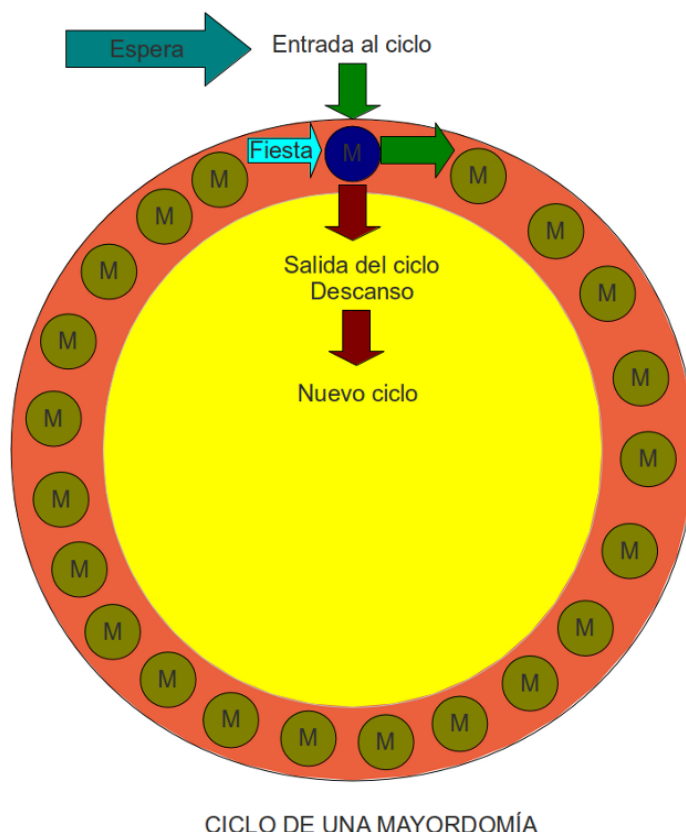


Figura 5. Ciclo de una mayordomía.

Ciclo ritual agrícola

Si las mayordomías operan en un orden cíclico, el ciclo agrícola impone también un ciclo ritual relacionado con él. Algunos autores como Gámez (2003) mencionan que dentro de la tradición indígena los rituales agrícolas tienen su inicio en las peticiones de lluvias, en el mes de mayo, y que concluyen en la fiesta de Todos Santos, en el mes de noviembre. Sin embargo, para el caso particular que nos ocupa, proponemos que no hay, dentro del proceso ritual agrícola, un punto de llegada y acceso y que en todo caso, entre la Fiesta de muertos y las peticiones de lluvia, no existe un “tiempo muerto”, sino otros eventos rituales que hacen referencia

al ciclo, como son las fiestas de San Andrés, de la virgen de La Soledad, el Carnaval y la Semana Santa (Figura 6).

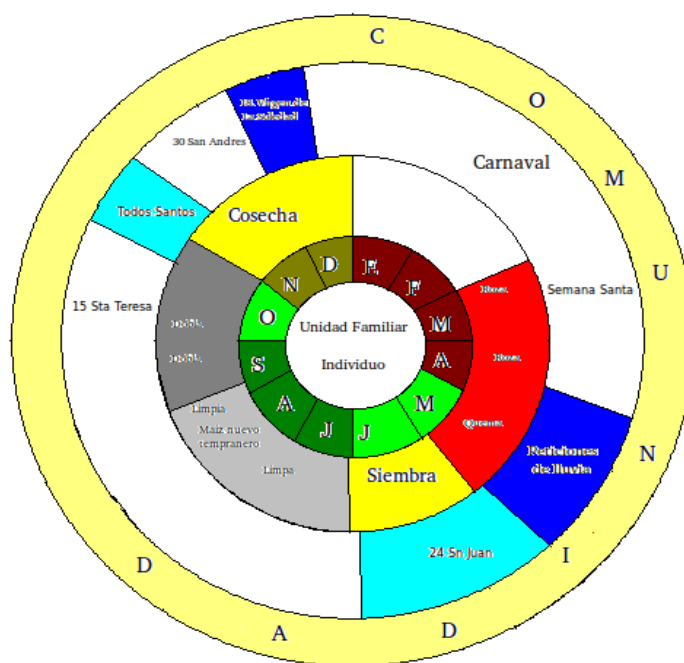


Figura 6. Ciclo ritual agrícola.

El Carnaval

Proponemos, como punto de partida referencial, el Carnaval, en tanto es el primer ritual referido a la fertilidad, como veremos a continuación: en la Mixteca de la Costa, el Carnaval es una fiesta que comprende los cuatro días anteriores al miércoles de ceniza, aunque en Huazolotitlán los Tejorones y en Huaxpaltepec Las Mascaritas bailan hasta el mismo miércoles. La fiesta inicia desde un mes antes, pues los grupos de danza, que en la mayoría de las comunidades se integra por los dos mencionados (Mascaritas y Tejorones), tienen que efectuar una labor de

preparación tanto de ensayos, recolectar dinero para los gastos y coordinarse con las autoridades municipales para los 4 o 5 días de baile continuo.

El Carnaval de Santa Catarina Mechoacán³ ejecuta su dramatización o representación en la explanada central del pueblo. Allí se revela la diversidad de representaciones que involucra la danza al interior de la región cultural. Es evidente que el Carnaval no se constriñe sólo al martes, sino es una serie de eventos que van hilados, incluso más allá del sábado anterior, cuando arranca el baile en estos días, y del miércoles que concluye. En esta ocasión se pueden diferenciar tres momentos desde la irrupción en la explanada hasta la disolución del grupo una hora después.

En un primer momento, pequeños grupos de gente, entre niños y jóvenes, gente mayor, van concentrándose en la explanada; algunos van llegando porque ya saben que bailarán los Tejorones, otros respondiendo al llamado de las autoridades por los altavoces, invitando a todos a disfrutar de “la Carnaval”. Los Tejorones llegan en grupos pequeños, otros solos, después de recorrer las cruces del pueblo, en procesión, remedando lo que ocurre en Semana Santa, representando las “caídas” de Jesucristo, “rezando” y acompañando al conjunto con “música de viento” y “clarín”⁴ vocalizado. El encabezado del grupo ha traído de su casa una estatuilla de madera del cuerpo de Jesucristo, que aparentemente se trata del Señor de La Columna, y que cargan los Tejorones en un anda improvisada con una silla de madera y unos palos atravesados. El santo de los Tejorones ha sido adornado con algunas flores y bulbos naturales del monte. Unos Tejorones se “santiguan” y “persignan” frente a su santo en notable burla. Otros Tejorones jóvenes llevan cruces improvisadas con palos y adornadas con flores y viejos muñecos representando a Jesucristo. Los que no traen cruces se acercan a los maderos, se persignan y en un

³ Ver: <http://francisco-ziga.blogspot.com>, específicamente “Los tejorones de Santa Catarina Mechoacán y la desestructuración de los complejos rituales”.

⁴ Las “caídas”, “rezos”, “música de viento” y “clarín” son remedos de lo que ocurre en Semana Santa, a la manera de burla.

acto irreverente dan la espalda a las cruces y friccionan entre los glúteos las maderas de las cruces. Al sonar unas campanadas de la iglesia, los Tejorones se dan un saludo especial, que consiste en un abrazo lúdico-lúbrico y se cargan unos a otros, remedando el saludo de la gente mayor al sonar “la oración” de las 5 de la mañana y las 6 de la tarde los días miércoles y sábados. Un Tejorón porta un incensario improvisado de un fruto de jícaro y quema en su interior chiles secos para molestar a los Tejorones y a la gente que participa como público. Las “Catalendas” observan todo, apostadas cerca de la puerta de la vieja iglesia.

En un segundo acto, intempestivamente los Tejorones que llevan sus cruces de varas adornadas con flores empiezan a lanzar gritos y aventar violentamente las cruces hacia arriba. Caminan, las recogen y nuevamente las lanzan por los aires. Algunos niños del público toman las cruces en medio de la emoción del público presente. Luego los Tejorones se abrazan por pares o tercias y se tiran al suelo, se funden en abrazos y ruedan por el piso para después quedar en descanso, unos abrazados, otros boca arriba o boca abajo. Todo es expectación entre el público. Los Tejorones allí quedan como fulminados.

Por último, un violín y una guitarra inician un son de entrada y poco a poco los treinta Tejorones y las dos Catalendas van tomando sus sonajas y haciéndolas girar, retoman y acompañan el ritmo de las cuerdas. Poco a poco se van formando en dos hileras y el sonido de las sonajas se va haciendo uniforme. De repente de una cabeza de las hileras alguien inicia con ciertos pasos que van retomando los demás. Los pasos se van tornando uniformes y al rato todos bailan. La música es monótona, no así los pasos, puesto que en los sones larguísimos que siguen se van haciendo evoluciones donde las parejas se van cambiando de sitio y el que está en un extremo tiene que llegar al otro opuesto. Luego una hilera se dirige hacia un extremo del escenario y otro grupo hacia el opuesto para dar vuelta luego y volver a encontrarse en las dos hileras. Unos Tejorones pequeños de entre seis u ocho años se equivocan en pasos, que son retomados al instante por los llamados de atención de los

mayores. La mayoría baila con deleite y traslucen un gozo único que contamina al público. El baile termina en este día martes en medio de la algarabía total y algunos familiares pasan agua o algún refresco a los cansados Tejorones. Mañana volverán a bailar.

Los Tejorones están mostrando que el proceso de desacralización que utiliza el grupo va más allá de la crítica inmediata acerca de los sistemas de creencias cotidianos; su núcleo está en la desestructuración misma de los sistemas rituales en los que se basa la práctica ideológica, pasando por la destrucción de símbolos nucleares como la cruz y transitando por una reconstitución del grupo a través de la práctica lúdico-lúbrica de la danza. El desplazamiento simbólico del ritual teatralizado del santo de los Tejorones hacia la centralidad de lo femenino representado en los dos Catalendas, pone de manifiesto la mayor importancia otorgada a lo viviente sobre lo muerto e inerte.

Por otro lado, la diversidad de representaciones en la región cultural nos remite a complejos culturales diferenciados entre comunidades, que cuestionan la idea de danzas compartidas con los mismos sistemas de significación⁵.

En Huaxpaltepec existen varios grupos de danzantes de tejorones. Unos son llamados "tejorones de máscara negra", que es el grupo que reproduce la costumbre local en cuanto a música, coreografía y juegos y quienes recurren mayormente a la sátira y la burla; y los otros "Tejorones de pluma", por un cono invertido con plumas, quienes bailan más mesurado y ordenado, a una manera casi ritual. Los Tejorones de pluma reproducen las formas de baile propias de Pinotepa de Don Luis y San Juan Colorado, pues esta forma fue introducida en la década de los setenta, por personas allegadas a la comunidad, provenientes de la parte norte de la Mixteca Costeña.

⁵ Aún cuando el núcleo central del Carnaval refiere a la fertilidad, la variación de representaciones entre comunidades y de los sistemas de significación asociados nos permite pensar la región con coherencia interna, pero también en su diferenciación.

La música que se utiliza es de violín y guitarra de cinco cuerdas. Cuando se toca alguna chilena se suma el cajón. Los Tejorones mueven sus sonajas al ritmo de la música. Al empezar la danza los Tejorones son llamados con un cuerno de toro. En los Tejorones podemos ver reunidas la música, la danza, el teatro y el canto. Éste último se practica en coros.

La parte dancística de Los Tejorones es interpretada por los Tejorones mismos, quienes bailan en hileras (aunque en Huazolotitlán bailan en círculo), las Cataliendas, y los Viejos. La parte de dramatización se integra en lo que llaman “los juegos”, donde aparecen el juego de “la iguana”, “el conejo”, “las palomas”.

El climax de la danza y del Carnaval mismo, es el juego “del tigre”, donde aparecen el “tigre”, luego el “toro”, el “perro”, Los Tejorones, la “María Candelaria” y “el viejo”. Este juego es el último de los rituales que reproducen Los Tejorones. En Huaxpaltepec se celebra por la tarde, poco antes de anochecer. Inicia con el Son del Tigre, al compás de la fusión de un violín y una guitarra. Al iniciar la música en la plaza principal de la comunidad, salen corriendo los distintos animales como el Tigre (pueden ser dos), el Toro, el Perro (pueden ser varios). Quien representa al personaje del Tigre porta una máscara del mismo animal, un traje especial de color amarillo moteado con negro y una cola. El Tigre desarrolla piruetas, vueltas utilizando las manos como apoyo, y se auxilia del Toro para realizar algunas ejecuciones como cierto tipo de maromas y se para sobre los hombros del Toro, quien camina por la plaza cargando al felino. El Tigre combina sus habilidades con un permanente jugueteo de su cola que, pasada por debajo y entre sus piernas, asemeja un miembro viril y en algunos momentos se “masturba” (Flanet, 1977).

En otro momento el Tigre derriba uno por uno a los Tejorones. En el suelo acomete contra ellos y después de “comérselos”, hace uso de su cola como miembro viril, semejando un acto sexual. Esta parte de prohibiciones transgredidas se relaciona con la violación de tabúes sexuales a decir de Flanet (1977). Finalmente el Tigre devora al Toro, para dar inicio con su caza.

El Tigre trepa a un árbol, se esconde entre el follaje, pero los Viejos y el dueño del rancho al que pertenece el Toro devorado, han decidido cazarlo. Para ello se auxilian de los Perros, y después de una búsqueda por los lugares de la explanada, el Tigre es encontrado y obligado a bajar, acto realizado con extraña destreza, pues generalmente baja de cabeza. Llegado al suelo, un Viejo, apoyado por los Tejorones, cercan al Tigre, apoyado por la jauría de perros, y “disparan” una escopeta de madera, haciendo detonar un pequeño cohete. Acto seguido, cargan en vilo al Tigre hasta donde está la mesa de honor, donde posan las autoridades municipales, agrarias, y tradicionales, donde es desollado y castrado. Los “testículos” del Tigre son entregados a las autoridades, a quienes entregan dos piedras redondas de tamaño regular, como prueba de la muerte del Tigre y para asegurar la negación de su progenie. Al final, al influjo del consumo ritual del tepache de maíz, los Tejorones lloran, sobre todo los más viejos, quienes piensan en que tal vez el próximo año ya no podrán bailar.

El Tigre se posiciona, en este juego-ritual, en símbolo dominante, y no solamente del juego mismo, sino del complejo ritual que envuelve el Carnaval, porque el juego representa el clímax del mismo; por otro lado, en el “paisaje ritual” el Tigre aparece con un alto grado de consistencia y constancia, como lo propone Turner (2002)

La sexualidad puesta al descubierto y su práctica a cada paso desmedida, coloca a las danzas de Carnaval como procesos rituales donde la alusión a la fertilidad es inequívoca. Ya Mircea Eliade (1972) ha propuesto “la función ritual de la orgía”, dado que el carnaval, en su parafernalia del acrecentamiento de las fuerzas de la colectividad, despliega prácticas fálicas y de transgresión de conductas sexuales que se relacionan con estímulos a las fuerzas de reproducción. Weber (1997) por su parte ha referido a las relaciones “extraordinariamente íntimas” entre religiosidad y sexualidad, las cuales pueden ser conscientes e inconscientes, directas e indirectas y se constituyen en diferentes niveles.

Peticiones de lluvia.

Mayo es tiempo de esta movilización social para reproducir el ciclo de lluvias relacionado con el ciclo de la vida humana y el ciclo natural al cual pertenece el hombre *Ñuu Savi*. Cada comunidad tiene sus lugares sagrados a donde acuden por las lluvias: San Juan Colorado tiene su *Yucu Savi* o Cerro de la lluvia; Santa Catarina Mechoacán acude a dos cerros cercanos y viajan a Cerro Plata en el municipio de Jamiltepec a traer arena del mar y enterrarla en los arroyos de la comunidad; Huazolotitlán y Jamiltepec acuden al Cerro de *Yucu Chakuá* aunque en días y zonas distintas del mismo sitio sagrado; Tetepec practica el baño de las Cruces, donde además se bañan a los niños pequeños para atraer la lluvia. En todo este llamado a las precipitaciones anuales que convocan en un mismo espacio sagrado a los *Ñuu Savi* y a las deidades como La Vieja, el Tigre, el Cerro, y otras más aún desconocidas, se está revelando un mundo en el que no hay separación entre individuo humano y naturaleza (Ziga 2008).

En Huaxpaltepec el ritual tiene la siguiente secuencia. El primer miércoles de mayo por la mañana, una procesión surge de la iglesia del pueblo y enfila hacia el *Yucu Tityi* el grupo de indígenas entre mandones, mayordomos y gente del pueblo. Acompañados de la música de viento, en una pequeña anda cargada por dos personas, viaja una efigie en miniatura de *Tata Chú* y, amarrado con cuerdas, en la parte posterior, un tigre sedente de madera, de unos cuarenta centímetros de alto y con la cabeza algo ladeada. Al frente de la procesión, destaca una persona que va sonando una campanita desde la iglesia hasta llegar hasta la *Piedra del Señor* en la cúspide del cerro a unos 450 metros sobre el nivel del mar, desde donde se divisa la inmensidad marina, la planicie costera y las serranías del distrito. Llegando posan al tigre y al *Tata Chú* en una oquedad de la piedra y los dejan solos por un tiempo. Posterior a ello son llevados en procesión por una prominencia adyacente y son devueltos a un pequeño abrigo rocoso de la piedra sagrada, que se constituye como

un símbolo. La procesión regresa cerca del mediodía. En los días miércoles subsiguientes regresarán al *Yucu Tityi* a reiterar el mismo proceso ritual (Ibid).

Ahora, ¿cómo se explica la participación del jaguar en el ritual de petición de lluvias en Huaxpaltepec y cómo engarza el símbolo dentro del sistema total de rituales agrícolas? La respuesta nos viene de la tradición oral:

“... lo que han platicado los abuelos dicen que ese aguaje o esa Piedra del Señor era una cueva de ese animal. Cuando hubo una gran sequedad que no podían y el animal ya lo habían ganado, ya lo habían amarrado, ya lo tenían en jaula, el animal no jayaba ni como, pues ya lo tenían encadenado, y estaban buscando la manera de ver adonde, porque era una sequedad muy grande, que ya se morían los animales, los ganados, la gente, todo, ya empezó a ver mucha enfermedad, ya los ancianitos ya no caminaban, no había agua ni pa’ bañarse, ya se empañaba la vista, todo, así que hicieron una misa de rogación, y habló la gente al encargado que se hiciera una misa de rogación a dios, que volteara a ver, y sí ... se puso la gente muy animada, porque había una necesidad muy grande, así que los señores que no salían a misa tuvieron que llegar, había obligación, a todos les estaba llegando, y allí tenían al animal, así es que decía el señor grande, los grandes científicos, qué decía el padre, si el animal lo llevaban, porque el animal era del cerro, del cerro era el tigre, y el tigre estaba solo y por eso es que el dueño estaba rogando que lo soltaran, por eso mandaron esa sequedad, así es que si ustedes están de acuerdo que lo soltemos, que vayamos a pedirle a dios que nos mande agua, si ustedes dicen que lo soltamos, lo soltamos, porque si no lo soltamos esta sequedad nos va a seguir, hasta que mueran todos los ancianos. No dice, no queremos quedarnos puros jóvenes, queremos ver los señores grandes, porque ellos nos orientan, nos dan la seña que tiempo es. Ta bien si están de acuerdo de soltarlo, pero quiero escuchar una sola voz, si se enfadaron, pues no nos vamos, decía el padre ... y el animal estaba

encadenado, ya no veía pa' otro lado, veía pal cerro, ... pero el animal oía bien, escuchaba, sabía lo que la gente estaba platicando, se alegraba, se limpiaba la mano, se rascaba la cabeza y todo cuando mentaban que lo iban a soltar ... así hasta que unieron la palabra, ahora sí, vámonos porque los señores ya no podían caminar, ya no oían, ya no veían, en ese momento ... ya no llevaron otra cosa más que el tigre, adornaron su mesita, su anda. Necesito cuatro jóvenes que cargue el santo, el tigre, a tal lugar y otras cuatro jovencitas que carguen, que se vayan cambiando, pero que todos ustedes se van a persignar con el tigre después de la misa ... se fueron, no hubo necesidad de los nombraran, que los comisionaran los que van cargando, ... el animal va caminando contento, lamiendo la mano, lamiendo los bigotes ... en el camino no tuvieron atraso, no hubo vuelta... Llegaron a la piedra, el animal movía las cuatro gentes que llevaban cargándolo, lo movía, ya no dejaba que caminara, así es que llegaron allí al templo, lo subieron con mucho cuidadito, pero qué, el animal ese vuela de piedra en piedra, pero como lo llevaban de reliquia, como de buena fe ... empezaron a rezar, a hacer las oraciones, hicieron misa, todo, ya después de todo dijeron a ver quien se adelanta a persignarse a poner el ejemplo al tigre, quien es el mayor, yo soy dice, abra la puerta del nicho del tigre, así es que sale el tigre, que puso a la mano así, esperando, dando la bendición a los señores grandes, dejaba el animal que le tentaran la frente, tardaron despidiéndose del tigre, pero vieron clarito que se fue el tigre allí en la piedra, pero no era cosa de hacerle con barreta ni con pala, ni con pico ni con nada, era piedra, piedra, estaban pidiendo que echara el agua, se estaban muriendo todos los ancianos, todas las criaturas los señores de media edad se estaban haciendo viejos por falta de líquido, así es que pasó ... Cuando van viendo una nube, así bajito. Ora si, decían los señores grandes... empezó a tronar, ora sí... fresco... Ora sí quiero que opinen quien es pintor, quien es escultor... quiero que me dibujen al tigre, eso fue lo que me pasó, que me dibujen al tigre, porque de esto va a haber una leyenda,

van a preguntar, porque van a escuchar el nombre del tigre. Yo, decían las mujeres, decían los hombres, yo le hago la lucha, ah pues órale, pasen a firmar, se levantó un acta, se nombró al señor que iba a dibujar al tigre, sale una señorita, yo también le voy a apoyar, fírmale, entonces se levantó el acta; firmaron todos los testigos que ese hombre va a cumplir su nombramiento y la señorita también estaba puesta, hubo cuatro testigos, y sí, salió, pero al hombre le falló, porque una mano no le salió bien y la señorita lo hizo a como estaba el tigre que se fue, por eso es que el hombre se comprometió a bailar el día de San Andrés, en forma de tigre, por eso se quedó eso, el animal que es de madera allí está, así es que empezaron a coordinarse, a ser unidos con su gente ... decían que querían quien hiciera la oración, si caía el agua tenían que darle gracias a Dios ... nombraron al señor cantor, pidieron al sacerdote que hubiera un misionero, que con el van a ocurrir ... cuando vino a ser las 6, las 7 de la noche empezó el vientecito más frío y más frío, y empezó el agua, quedó el señor cantor rezando, dándole gracias a Dios, por eso nosotros cuando vamos con el Alcalde, el Cantor, cuando los hermanos son unidos, vamos en mayo, a empezar a ir al Rosario, no nomás una vez, son como unas nueve veces, siete veces al cerro. Claro que allí el cerro son cerros secos, no hay arroyo, no hay nada, pero allí hay poder, allí viene el ángel de Dios a ver a nosotros, por eso es que nosotros ya saliendo la cosecha, en el mes de septiembre o a fines de septiembre, o el 14 de septiembre regresan más al novenario allá, a darle gracias al señor...” (Entrevista al Sr. B. Morales, tatamandón del pueblo de Huaxpaltepec, Oaxaca, el 11 de enero de 2003).

La centralidad del Tigre como parte fundamental del proceso ritual de petición es más que evidente. Por otro lado la tradición oral establece el puenteo entre la petición de las lluvias y el agradecimiento por las cosechas obtenidas. Pepin (2005)⁶

⁶ Interpretación de la Dra. Marielle Pepin Lehalleur (2005). Comunicación personal en Pinotepa Nacional, Oaxaca.

sostiene que se trata de un mito de fertilidad, que se relaciona con un ritual de la misma naturaleza (petición de lluvias), ya que en el mito participa una mujer virgen y es quien finalmente confecciona el tigre de madera, que aún aparece en el altar mayor de la iglesia de Huaxpaltepec.

En Pinotepa Nacional, ciudad que articula la Mixteca de la Costa, se verifica un ritual cautivante. Desde principios de abril inician los preparativos. Un número reducido de gente mayor que conserva la tradición, se empiezan a visitar entre ellos para recordar la inminencia del acontecimiento y visitan a las autoridades tradicionales para solicitar el acopio de los enseres que exige el ritual y además de asegurar el transporte. El día 30 de abril es la partida de Pinotepa hacia el mar. Se asegura de llevar comida para los dos días del viaje de las 20 o 30 personas. Al llegar en vehículo hasta la barra de Corralero, atraviesan la bocabarra en lanchas de los pescadores de la comunidad. Al otro lado inician una caminata por la orilla de la playa hasta el cerro sagrado denominado La Peña del Cristo, donde azota el mar inclemente y desde donde se divisa una extensa amplitud oceánica y de las planicies y serranías costeñas. Allí se tiran los primeros cohetes y se inician los rezos y plegarias rogando por las precipitaciones pluviales. Este primer sitio sagrado, rodeado de playas de infinita belleza, está ahora amenazado por los fraccionamientos de playa que impone la inminente actividad turística local.

Luego se inicia el regreso a la bocabarra y después de atravesarla, se toma nuevamente el transporte por todo el litoral marítimo hasta llegar a un punto denominado La Casa de la Señora Grande o Boca de la Vieja (*Ve'e Ña Cha'nu*), donde se llega pasado el mediodía. La Boca de la Vieja es una cueva ubicada a aproximadamente 200 metros del mar, con una abertura irregular de piedras, como de cuatro metros de ancho y de altura, unos cinco metros de fondo y con tres derivaciones en profundidad desconocida cuya exploración está restringida por los mismos mandones. Después de limpiar la cueva y sus alrededores, hay que adornar un altar del interior con flores, tomar los alimentos y descansar un rato. Por la noche

se vela en la entrada acompañados de la música tradicional de flauta y tambor. El grupo pernoctará en una carpa que se ubica entre la cueva y el mar. Niñas y niños, jóvenes y viejos conviven donde se efectuará el día primero de mayo la otra parte del ritual. Al amanecer marino un grupo de gente se dedica a capturar cangrejos de playa para preparar una comida ritual consistente en un exquisito caldo con sal, chile y ajo. El acto ritual fundamental reinicia con una invocación en la lengua oceánica. Un mandón con una cruz en las manos inicia un discurso en mixteco viendo todo el conjunto hacia el mar; posteriormente todos voltean hacia donde sale el sol, continuando las invocaciones; luego hacia el poniente y posteriormente hacia el norte, en dirección a la “Boca de la Vieja”. De allí el conjunto camina hacia la cueva en medio de rezos y al llegar penetran primero los mandones y unas señoras de mayor edad. En medio de la cueva se realiza lo que a mi modo de ver es la parte más importante de la petición, que consisten en invocaciones de dos mandones y de una señora, todo en mixteco. Las invocaciones hacen referencia a que La Vieja, dueña de la cueva, proporcione la lluvia. Dicha petición exultante, es para todos, para los campesinos, para los ganaderos, para los comerciantes, para la vida, no solo para el maíz. Continúan los rezos y al mediodía se prepara el retorno a Pinotepa, no sin antes lidiar con los vehículos atascados en la arena de la playa. Al llegar a Pinotepa el grupo se dirige al punto denominado “El Calvario” donde está construida una capilla. Dudo mucho que la traída a tierra de la lluvia se dirija a la deidad católica resguardada en la capilla, pues en el patio del Calvario se posa imponente un árbol de ceiba (*Yutu nuu* en mixteco; nombre científico *Ceiba pentandra*), emblema importantísimo de la tradición mesoamericana, de donde emergieron, según los mitos de origen, los primeros *Ñuu Savi*. Ojalá que dicho emblema soporte con el tiempo el hambre depredador antibotánico de los dueños de las motosierras⁷.

⁷ Ver: <http://francisco-ziga.blogspot.com> en el enlace “Las peticiones de lluvia en la Mixteca de la Costa”

Durante el último domingo de agosto, los indígenas de Pinotepa Nacional se dirigen al mismo sitio, la Boca de la Vieja. Previamente han preparado el consumo ritual, cohetes, música y vehículos para hacer el viaje de un día para dar los agradecimientos a “La Señora Grande”. “Se les da las gracias a como hayan venido las lluvias, sea que haya llovido o no”. El proceso ritual sigue los mismos pasos: procesión del mar a la cueva, alusión a los cuatro puntos cardinales, rezos en español y agradecimientos en mixteco, entrada a la cueva, agradecimientos tanto de un hombre como de una mujer, rezos y despedida, esperando volver para el nuevo ciclo de “traer las lluvias”.

Hay símbolos importantes que se activan en este ritual: el cerro y la cueva, que indican puertas de entrada al mundo sobrenatural; el mar y la tierra; los cuatro puntos cardinales de la tradición prehispánica con sus respectivos colores y significaciones; el consumo ritual de los moluscos, relacionados con la fertilidad; y la ofrenda al árbol de ceiba, emblemático dentro de la cultura mixteca, pues se piensa que de un árbol emergieron los primeros hombres mixtecos que poblaron la Mixteca Alta, la Baja y la Mixteca de la Costa.

Durante los primeros días de mayo de 2013, en San Pedro Jicayán pude ser testigo de un ritual de petición de lluvias impresionante y lleno de significaciones socio-psicológicas. A mediodía se reúnen, a un costado de la iglesia, los mayordomos, algunos mandones, el Fiscal y algunas mujeres. Previamente han convocado a la comunidad para que traigan a sus niños y se congreguen en el sitio sagrado, donde se realizará el ritual. Inician elaborando un “cielo” cóncavo de carrizo al cual se le adorna con algodón cuyuche⁸ y se coloca sobre la cabeza de San José, a quien en mixteco se le llama “Chandaya”. A la deidad se le amarra del cuerpo de manera que penda y se pasa la soga por un madero del techo, depositando al santo

⁸ El cuyuche es un color parecido al café, de una tonalidad clara. Hay un algodón cuyuche, que ha sido domesticado por las culturas originarias y se utiliza como insumo en el telar de cintura para confeccionar trajes rituales. En este caso el algodón en greña se utiliza en el ritual como “nubes” en el “cielo”.

en una mesita adornada con flores. Inician los rezos comandados por dos cantores que van turnando sus letanías con una música de viento. Cuando terminan, una persona designada se encarga de ir subiendo al santo y otro de los participantes va tomando de un recipiente, puñados de hojas diminutas que se lanzan a “Chandaya” y a los asistentes en un ambiente de mucha carga mística. Los niños que han llegado al ritual llevan unos recipientes con agua en su interior, sobre la que flotan flores multicolores de los huertos de las familias. Cuando el mandón ha concluido con el lanzamiento de las hojas, le ordena a los niños que procedan con el paso siguiente. Entonces niñas y niños toman sus cubetas de agua y las lanzan sobre los mandones, sobre los mayordomos, y sobre todo tiran el agua hacia arriba para mojar completamente a “Chandaya”, pero también ellos resultan mojándose unos a otros, acto que se realiza entre carcajadas de niñas, niños, jóvenes, adultos y ancianos. Este ritual es sólo una parte del proceso propiciatorio de lluvias más amplio, pues en las semanas que siguen se repite el ritual en determinados pozos de la comunidad, hasta que se hayan establecido las lluvias regulares y la tierra esté en posibilidades de hacer germinar las semillas de los diferentes maíces que se sembrarán en el ciclo agrícola.

El hecho singular que se ritualiza en las niñas y niños es la perspectiva de futuro, el germen y el crecimiento, pues la lluvia fertiliza la tierra y posibilita la germinación de la semilla y el crecimiento de la planta, que es simbolizado por las hojas que se esparcen sobre los participantes y “Chandaya”. La risa que sigue al momento místico funciona como un liberador de la tensión existente en el ritual mismo, pero también alude a la tensión generada por el “tiempo de secas”, cuando todos -plantas, hombres, animales- sufren por el estiaje cuyo clímax es mayo⁹. El “cielo” de carrizo representa las nubosidades, pues el “cuyuche” indica las “nubes cargadas”. Las hojas que han sido esparcidas en el sitio ritual -ofrendas a la tierra-, al final son

⁹ En opinión personal del Dr. Nemesio J. Rodríguez Mitchell, en discusión sobre el tema el 2 de junio de 2013 en Pinotepa Nacional, Oaxaca.

levantadas junto con la tierra mojada y serán llevadas a la casa; esta ofrenda puede tener dos destinos: ser puesta en los nidos donde las gallinas empollan los huevos, para asegurar su adecuada eclosión, o ser depositadas en la tierra de los traspatios, donde las mujeres cultivan sus plantas medicinales, ornamentales o aromáticas, para fertilizarla con el objeto ritual- reliquia y tener la certeza de que crecerán adecuadamente. Esto es importante, porque hay una continuidad con la estructura de fertilidad que maneja el ritual y el símbolo de las hojas utilizadas.

Después de los rituales propiciatorios, viene el tiempo de espera, porque ya se ha limpiado el terreno para la siembra, es un tiempo de umbral, porque es la terminación del estiaje y el establecimiento de las lluvias, que puede ser también de tensión si no llueve o si las lluvias se demoran. Tiempo de estar al pendiente de los efectos de luna, ver si la luna “trae agua” o hay que continuar con los rituales. Aquí se desarrolla una temposensitividad que es importante en tanto que de ella depende el establecimiento de la milpa y por lo consiguiente de la reproducción material de la familia.

Fiestas de San Juan. Fertilidad y territorio.

En las fiestas de San Juan en Huaxpaltepec es posible establecer el sistema de diferencias étnicas existentes en la comunidad. Se realizan tres festividades que corren paralelas: la mayordomía indígena, la capitana de los Charros, el capitán Indígena. Cada una tiene un ritmo y en cada una se muestran diferentes sistemas de significación (Ziga 2005).

Para el caso de la mayordomía, la fiesta obedece al patrón descrito párrafos arriba, donde hay una serie de momentos como la asignación, entrada al ciclo ritual, prendida de velas cada sábado, y las actividades propias de los días de celebración, como la hechura de la ramada, preparación de alimentos y consumo ritual, el rosario, el discurso ritual frente al altar. Todo ello ordenado por los Tatamandones o autoridades tradicionales del pueblo.

La fiesta de la Capitana de Charros transcurre entre “las mañanitas”, en la iglesia católica el 24 de junio, y el baile en la casa de la capitana, por la noche. Después de las mañanitas se hace un consumo ritual en la casa de la Capitana, luego a media mañana, una misa, donde acuden todos los charros y se posesionan real y simbólicamente de la iglesia, donde un sacerdote católico celebra. En todo este transecto de fiesta, la Capitana ondea una bandera roja, con una insignia de un águila y un nopal, tomada de la bandera nacional.

Por su parte la fiesta de la Capitana indígena, viene desde varios días antes, con una elaborada preparación que tiene que ver con invitaciones, preparación de consumo y artículos rituales. Por la noche del 23 de junio se preparan tamales y se baila un fandango en la casa de la Capitana, donde se ha preparado un altar especial sin imágenes, adornado con siempreviva y sanguino y donde el símbolo que resalta es una bandera azul lisa, sin emblemas ni símbolos. Es la bandera de San Juan. En el 24 de junio, se tiene una peregrinación con bailes de fandango que van a parar a un arroyo en las cercanías del pueblo, donde se hace un consumo ritual de los tamales preparados la noche anterior y donde se recita un discurso ritual de suma importancia, que hace referencia a que la bandera que se adora es la misma bandera que San Juan el Bautista plantó en tierra en el Río Jordán, cuando bautizó a Jesucristo. Sin duda se trata de un ritual agrícola, en el que uno de los símbolos dominantes (junto con la bandera), es el agua. Después de lo anterior, se trasladan al palacio municipal, donde informan a las autoridades de lo hecho, se hace un intercambio de bebidas rituales y se baila un fandango que dura hasta entrada la noche.

En términos de los espacios en los que se mueven las fiestas, cada una discurre por lugares propios, y en ellos van activando símbolos diferenciados, donde es posible ver las espacialidades propias de cada conjunto.

La fiesta indígena tiene el siguiente itinerario: altar de la bandera-transecto bailado-arroyo-palacio municipal-retorno a la casa del Capitán. Los símbolos

dominantes son aquí la bandera lisa (sin emblemas ni inscripciones), el arroyo, el agua, el consumo ritual, el baile que indica entrega y recepción de la bandera y los discursos rituales que aluden a lo sagrado, donde se indica que la bandera de San Juan es la misma bandera que utilizó el bautista en el Río Jordán.

La Capitana de Charros describe el siguiente itinerario: casa de la Capitana-iglesia (misa católica)-recorrido por la población-palacio municipal (saludo a las autoridades)-carrera de cintas (concurso)-asignación de la bandera a la nueva Capitana-retorno a la casa de la Capitana (baile popular)

En términos de temporalidad, es posible percibir en la emergencia de las banderas, una confrontación simbólica. Hay en esta relación, una adscripción diferenciada. La temporalidad que se constituye en el uso de la bandera indígena alude a un pasado lejano que se busca reiterar año tras año, inscribiéndose en un pasado mítico. Por parte de la Capitana indígena, a través de la bandera con el escudo nacional mexicano de un águila sobre un nopal y devorando a una serpiente, se trata de inscribir simbólicamente dentro del imaginario nacional, aspirando a un futuro determinado por el bienestar de la familia que lo celebra; es decir, el motivo activador del ritual se encuentra en el ámbito del deseo de beneficio económico y de bienestar personal.

Mayordomía de San Andrés.

Se trata de una festividad central en la comunidad, puesto que es el patrón del Pueblo y el día central es el 27 de noviembre. Se considera dentro del ciclo de fiestas agrícolas atendiendo a que invariablemente aparece el símbolo dominante del Tigre o Jaguar en la Danza de Los Chareos.

La mayordomía tiene la particularidad de pertenecer al conjunto de fiesta “grandes”, que están determinadas, como vimos arriba, por el papel que desempeñan dentro del sistema de cargos, de modo que quien la celebra, pertenece ya al sector de Tatamandones. Al ser fiesta grande, dura varios días, sobre todo

porque en el proceso de preparación de consumo ritual, se sacrifican 2 o más reses, que se preparan en barbacoa. Por la noche del 27 de noviembre, se baila un fandango frente al altar de la casa del mayordomo, se baila la Danza de La Mulita, que es una escenificación chusca de un evento relacionado con gente negra de la región y con relaciones de burla hacia el ritual católico representado por los curas; se baila también en la mayoría de las ocasiones, la Danza de la Tortuga, que refiere a las relaciones que se establecen con éste animal marino, y a medianoche, se baila la Danza de los Chareos que nos ocupa a continuación.

Los Chareos es una danza de conquista que se baila en varios pueblos de la Mixteca de la Costa. La versión de San Andrés Huaxpaltepec es la siguiente. Es una danza ritual, se trata de una lucha que desarrollan los ejércitos del Rey Sabio, llamado también Rey Colorado, contra el Rey Julián, a quien se denomina también el Rey Negro. Conforman el ejército del Rey Sabio: Vasallo, Sepento, Divino, Alférez, El Tigre y Marquitos. El Rey Julián tiene de su lado al Caballito, Sargento, Soldado y El Malaviejo. En total son 12 danzantes. Se acompaña de música de tambor y flauta de carrizo.

Es el alcalde y los mandones quienes nombran a los danzantes en la segunda quincena del mes de septiembre. Empiezan a ensayar el primer domingo de octubre, efectuando tres ensayos en el día: el primero de tres a seis de la mañana, el segundo de nueve a 12 del día y el último de dos a cinco de la tarde. Así, desde el primer domingo de octubre, completan seis ensayos hasta la presentación, en la festividad de San Andrés, donde bailan por cinco días, del 28 de noviembre hasta el dos de diciembre. Previo a ello se efectúa una presentación, el 1 de noviembre, día de muertos, bailando en el palacio municipal, "para que vean los muertos que no se ha perdido la costumbre". La evolución de la danza es la siguiente:

- a.- Bailan tres sones con variantes de música y pasos.
- b.- El juego del Malaviejo.
- c.- El juego del Tigre.

d.- Cada uno de los danzantes declama sus relaciones.

e.- Inicio de la guerra.

f.- Batalla del rey sabio contra el rey Julián.

Al final de la danza, el Rey Colorado o Rey Sabio vence al Rey Negro o Rey Julián. En un momento, el Rey Negro laza al Tigre, que es paseado por la plaza. En el paseo, el Tigre va rascando la cabeza a los asistentes “para que puedan ver el otro año” -dice el mandoni-, poniendo en evidencia la vertiente positiva del símbolo, al ser posible que otorgue buen destino (Ziga 2005).

El nexos entre Los Chareos y el Carnaval está dado por la participación de un grupo de tres o cuatro Tejorones en la primera de las danzas. Los Tejorones, vestidos con las mismas máscaras e indumentarias, se encargan de mofarse de todos los personajes, desde los Reyes, hasta el Tigre, imitan su forma de bailar, se aproximan y hacen señas a los danzantes, corren entre el público y se sientan encima de las piernas de los asistentes, se mofan de ellos, como si estuvieran en una fiesta de Carnaval.

Veo, en estos procesos rituales, tres símbolos que son centrales o dominantes y que van relacionados con el ciclo agrícola.

1. El tigre, que al ser una deidad prehispánica, cuya representación remite al culto solar en toda Mesoamérica, remite a un pasado lejano y a la que se acude de tres formas distintas: el baile de Carnaval (cultura material), la tradición oral (cultura inmaterial) y la representación físico-estética del tigre de madera (cultura material).
2. El agua, que remite al uso de la siempreviva y el sanguino (vegetales hidrófitos): la bendición con agua que practica el tatamandón durante el Rosario y las mayordomías; como elemento que se pide a los dioses y diosas, moradores en los cerros, los arroyos y el mar. Como elemento natural, tiene

una referencia más que al tiempo, al espacio o al territorio. La temporalidad reside aquí en los símbolos instrumentales.

3. Los productos de la milpa, como bienes culturales que se ofrecen en dos momentos del ciclo de fiestas: en la fiesta de la Virgen de la Soledad en Huaxpaltepec y en la fiesta del Niño Dios. El 24 de noviembre en Huazolotitlán.

La mayordomía de La Soledad como momento del ciclo ritual agrario

Sostenemos aquí, a partir de la evidencia etnográfica, que la mayordomía de La Soledad está formando parte del ciclo ritual agrícola, partiendo de la utilización de ofrendas agrícolas en uno de los espacios sagrados del ritual.

La fiesta se desarrolla en tres espacios rituales básicos:

1. La Sacristía de la iglesia. Aquí se realiza un ritual de sacralización de velas y dos discursos rituales.
2. El altar de la iglesia. Rituales de bendición del cuerpo y el Rosario.
3. El altar de la casa. Consumos y discursos rituales.

Como un proceso ritual complejo, la mayordomía tiene una serie de fases, que se mencionan a continuación:

La búsqueda del mandón.

Toda mayordomía y toda fiesta del pueblo -aún de muchas fiestas mestizas- es ordenada, organizada por un *mandoñi* o tatamadón. Previo a la mayordomía, desde un mes antes, el mayordomo define un mandón y va en su búsqueda. Se presenta en su casa y con todo respeto y parsimonia le dice que ya está próxima la mayordomía y que en vista de que él, como *mandoñi*, es persona respetable y conoce la costumbre del pueblo, por lo que solicita que le ayude a la organización de la fiesta como mandón, el cual le responde si puede o no. Si puede, preguntará cómo se piensa organizar la mayordomía, con qué recursos y qué se tiene pensado

ofrecer. Comentaré también, con base en lo anterior, qué se requiere en ese caso y a qué personas habrá que invitar para que ayuden en la realización de la festividad.

Primer día: La enramada del altar

La enramada del altar consiste en elaborar dos tipos de adornos. El adorno de las 4 varas de aproximadamente dos metros, frente al altar mayor y el adorno del altar de La Virgen de La Soledad. Esta es tarea de los mayordomos excluyendo al mayordomo que celebra. A ellos les corresponde traer de los arroyos las hojas de sanguino (Ita kas+) que es una hoja de tamaño mediano y de hermosos calados en los contornos de las hojas, plátano (Nda'a tndu nditya), Siempreviva (Nde'e) y cebolleta (Ita ndutya). El enramado de varas consiste en forrar las mismas con las hojas de sanguino, cebolleta y siempreviva. El altar de la virgen se adorna con hojas de plátano en los lados y un travesaño a la altura de la rodilla de la virgen, de donde se colgarán las ofrendas agrícolas. La utilización de estos símbolos apropiados directamente de la naturaleza y el uso de los productos de las cosechas en el altar de la iglesia, nos permite afirmar, sin lugar a dudas, que este es un complejo ritual de tipo agrícola.

Estas plantas utilizadas en el proceso crecen sólo en lugares húmedos, en los cauces de los arroyos del pueblo. Este hecho es importante en tanto el paralelo que se establece en el discurso ritual, entre la relación siempreviva-agua y hombre-ritual.

La colocación de la ofrenda agrícola se realiza desde este día. En esta ocasión, por la tarde del 17 de diciembre de 2011, se colocó una enorme calabaza a los pies de la virgen de la Soledad.

Segundo día: La víspera

Es el día previo a la festividad. Ocupan la labor del mayordomo actividades centrales: el adorno del altar de su casa y la preparación del consumo ritual.

En el adorno del altar intervienen tres personas: el mandón de la mayordomía, un mandón auxiliar y el mayordomo mismo. Se utilizan dos elementos: la Siempreviva (Nde'e) y las hojas de plátano (Nda'a tndu ndi tyá). De éstas se colocan una en cada extremo de la mesa del altar y se van amarrando, cada cierto tramo, ramos de siempreviva en el contorno de la hoja de plátano. El adorno transcurre entre comentarios sobre la comunidad, sobre la costumbre, sobre ellos mismos y hasta bromas.

Otra tarea importante es la preparación de la comida ritual. Como se trata de una mayordomía menor, no hay obligación del mayordomo de preparar una comida y sólo podría invitar un café con pan en el altar de su casa. Pero en este caso el mayordomo ha decidido hacer una comida al estilo de las mayordomías mayores, sólo que en vez de sacrificar una res, en este caso adquirió 20 kilos de carne de res, las cuales se salaron y asolearon en la azotea de un vecino. La tarea consistió en asolear la carne y cortarla, tarea que es coordinada por dos *mandoñi* quienes fijan el tamaño de los trozos de carne y apoyada por otros mayordomos y quienes van en ayuda de las actividades de la mayordomía. La carne se guarda porque será utilizada el día de mañana.

Tercer día: El día de la virgen.

Este día inicia con el Rosario. Cerca de las 4 de la mañana se tira el primer cohete en la iglesia, anunciando la proximidad del inicio. Las autoridades, los mayordomos, mandones y algunos pobladores se acercan a la sacristía, donde se inicia el proceso.

En el corredor de la sacristía se coloca una mesa grande y bancas alrededor. Los sacristanes colocan velas en cada sitio de la mesa y las enrollan con hojas de siempreviva. Después encienden un sahumerio y “ensoman” la mesa y el conjunto de velas. Luego va tomando cada quien su puesto. Un mandón preside la mesa.

El mandón de la cabeza de la mesa toma la palabra iniciando el discurso ritual, completamente en mixteco, alocución denominada “parlangón”. Éstas son palabras de preparación del espíritu para entrar al rosario. Aquí hay una petición al santo celebrado para agradecer también por el florecimiento, trabajo, producción y comida para todos. Se pide la unión de pensamientos de los asistentes. Existe aquí una comparación sumamente interesante: “Así como la siempreviva necesita del sereno, de la lluvia y del agua, así el hombre necesita de la bendición de Dios. La siempreviva es símbolo de vida... porque vamos a tomar esta flor, flor de vida, del agua, que como ella, así nosotros necesitamos de la bendición...”. Cada en cuando el mandón hace una breve pausa, la cual es aprovechada por los asistentes para responder en coro: “*Va’a tata mandoñi*”, que es una expresión de afirmación y acuerdo con lo que se dice.

Una vez concluido el discurso, se procede a una marcha-procesión en formación, de acuerdo al *status*. Así marcha a la cabeza el Tatamandón mayor del pueblo, seguido del Fiscal, luego van las autoridades como el Presidente de la iglesia, el Presidente municipal, el Comisariado de Bienes Comunales, el Consejo de Vigilancia, los mayordomos y hasta atrás las personas del pueblo. Al abandonar la mesa van tomando cada uno la vela adornada con la siempreviva.

Al entrar en el vestíbulo de la iglesia se ha colocado una vela prendida y un recipiente con agua bendita. Al pasar frente a ella, cada uno va prendiendo su vela y moja sus dedos de la mano derecha, haciendo la señal de la cruz sobre su cuerpo.

El Rosario es dirigido por el *cantori* acompañado por las rezanderas y contestado los asistentes. Se compone de cinco “misterios” que son conjuntos de aclamaciones intercaladas entre la intervención del *cantori* y los asistentes. El Rosario en total podrá durar unos 40 minutos,

Posterior al Rosario se retorna a la sacristía donde nuevamente se da un discurso de agradecimiento al mayordomo y por los sacrificios que los mayordomos y

autoridades hicieron por el bien del pueblo y de la comunidad. Allí se anuncia que se invita a un desayuno en casa del mayordomo.

Todos o cuando menos las autoridades y mandones se trasladan a la casa del mayordomo. Allí ya se tiene preparada la mesa y sillas frente al altar, que se ubica en un extremo de la pieza mayor de la casa. Van tomando asiento, dejando el sitio más importante que es la cabecera contraria al altar, para el *cantori*. El mandón de la mayordomía y su auxiliar van sirviendo jícaras de café que son depositadas en un soporte o base hecha de bejucos de monte. Luego pasan las charolas de pan elaborado especialmente para el propósito. Como parte del consumo se elaboran unas tortillas o memelas que en su interior contienen hojas de yerba santa. Pasan luego una botella de aguardiente que van turnando de mano a mano, repartiendo también cigarros. Luego viene un discurso de agradecimiento al mayordomo por parte de un mandón.

En la mañana se prepara una comida especial con la carne salada y asoleada el día anterior. A mediodía se invita a los mayordomos, mandones y autoridades a pasar a la mesa frente al altar y se van sirviendo los platos por parte del mandón de la mayordomía. Hay que decir que tanto los comensales como los que sirven los platos son todos hombres, puesto que las mujeres se encargan de la elaboración del alimento ritual. El caldo (*caldu snd+k+*) se acompaña con tortillas recién salidas del comal y agua de jamaica.

Posteriormente viene otro discurso ritual sumamente importante, que es el que dicta el *cantori*. Este discurso marca el clímax de la mayordomía y es sumamente rico en metáforas. Los elementos simbólico-discursivos son:

1. Los agradecimientos a las deidades por haber protegido al mayordomo.
2. Agradecimientos al mayordomo. “hemos venido aquí, a la casa del mayordomo, donde él se ha vuelto tortilla, flor de algodón...” La tortilla es la comida, el maíz; las flores de algodón son las nubes, es la lluvia. Los mixtecos se dicen a sí mismos *Ñuu Savi*, los hijos de la lluvia.

3. Por los sacrificios que han hecho los mayordomos por el bien del pueblo.
4. Por la preservación de la costumbre, de respetar lo que hicieron los antepasados y la tarea de preservar la tradición.
5. Por la comunidad y su bienestar.

Hasta aquí hemos hecho una revisión detallada de los ciclos rituales festivos, de su “paisaje ritual”, de los símbolos que discurren en el proceso en su conjunto, pero también de los procesos rituales agrícolas que se encuentran más relacionados con la actividad productiva. Se deriva de aquí una concepción de un tiempo que opera con mucha fuerza la ciclicidad, que se desprende de la dependencia del ciclo natural, de su acoplamiento con la actividad humana a través de conocimiento fino de estos ciclos, lo cual permite la reproducción material de la comunidad. Por otro lado la reiteración de los ciclos y la salvaguarda de lo que se denomina “la costumbre” hacen que se maneje un tiempo con una fuerte carga de reiteración. Sobre éste punto volveremos más adelante, cuando tratemos de modelar el tiempo derivado de este horizonte cultural.

2. El horizonte afromexicano

La conquista de México trae consigo varias iniquidades: por el lado de la población originaria, la destrucción de sus culturas, una nueva territorialidad y la drástica disminución de la población por efecto de las enfermedades traídas por los invasores. Aunque con la conquista llegaron los primeros africanos a América, pronto la demanda de fuerza de trabajo para la implementación de las explotaciones agrícolas, ganaderas y mineras, forzaría a los españoles a importar mano de obra africana en calidad de esclavos (Aguirre. 1985).

Martínez Montiel (2006), en sus estudios sobre la historia de la población negra en México y América Latina, sostiene que este traslado forzado de hombres, mujeres

y niños, asciende a 40 millones de personas, práctica llevada a cabo durante cuatro siglos, resultado de una relación triangulada Europa-África-América.

Los primeros esclavos africanos llegados a la Costa Chica lo hacen a mediados del Siglo XVI en calidad de esclavos y son integrados en actividades diversas como capataces de los españoles, como lugartenientes de los encomenderos, trapicheros en la obtención de azúcar, pescadores en las lagunas, arrieros y principalmente como vaqueros de las estancias ganaderas (Aguirre 1985). Sin embargo el papel asignado desde el poder hacia la población negra, habría de tomar dos caminos: el de aceptar el papel asignado por los encomenderos y estancieros y quedarse en sus puestos a defender los intereses de sus amos; el otro camino, tal vez determinado por una situación de sujeción mayor, sería el de la huida hacia el monte y conformar sociedades reconstituidas, aunque pequeñas, al amparo de la selva. El primer papel traería una relación hostil con las comunidades indígenas; la segunda vía implicaba la posibilidad de relación cercana con los pueblos nativos, pero también el hecho de que el mismo poder utilizara a los indígenas para destruir los palenques o asentamientos de negros huidos que organizaban sociedades libres en la selva, pero en la clandestinidad, como lo relata Aguirre (1985). El mismo autor sostiene que los intentos de exterminio de los palenques generaron en los negros un “complejo de agresiva hostilidad en contra del blanco e indígenas”, cuya supervivencia observa para la mitad del Siglo XX, cuando estudia la sociedad de Cuajinicuilapa Guerrero. Sin embargo dicha hostilidad actual es contextual y depende del posicionamiento de la persona o grupo en relación con el poder. Es decir, se reitera hoy, como en la Colonia, el doble camino tomado por los negros en esa relación triangulada, como vemos en esta historia.

Durante el proceso de la guerra de independencia, son los indígenas quienes en la región toman parte activa en los ejércitos libertadores al lado de los criollos, frente a los españoles al lado de los negros, que conforman los ejércitos realistas, en una

especie de guerra de castas (Gay, 1986). Sin embargo queda por resolver el origen de la población negra que integraba dichos ejércitos.

La Revolución Mexicana, producto de las iniquidades del régimen porfirista y del proceso de acaparamiento de tierras, unifica los objetivos de indígenas y negros desposeídos. En este movimiento “se viene abajo la idea del papel del negro como un grupo al servicio exclusivo de los rancheros y terratenientes. La alianza de comunidades que conformaron el bloque zapatista fue conformada tanto por indígenas como por los ‘bandidos de Poza Verde’, lo que hoy es Morelos, en el municipio de Santa María Huazolotitlán, como por los ‘bandidos de La Bocana’, en el actual municipio de Tapextla, de la Costa de Oaxaca” (Ziga 2002). Los negros que, a diferencia de muchos indígenas, no tienen tierras, se posicionan en forma dual en el conflicto, pues fueron tanto zapatistas como carrancistas.

La condición campesina fuertemente territorializada del grupo negro, parte de los tiempos de la Reforma Agraria, pues al resultar afectadas las tierras de las familias Gómez y Del Valle, así como de la clase de rancheros de Pinotepa Nacional, les son entregadas –o mejor, legalmente asignadas¹⁰, como se afirma en el Foro Afromexicanos de 2007- las tierras a las comunidades negras bajo la modalidad de ejidos (Reyes, Rodríguez, Ziga. 1999).

Los contactos permanentes tanto biológicos como culturales con la comunidad indígena, conforman un horizonte cultural propio, pero también existe esa determinación histórica que se viene reiterando en el presente, de manera que en la actualidad la posición dual aún persiste y depende, como antaño, del posicionamiento en la relación triangulada.

Sin embargo, esa misma condición desterritorializada está marcando de inicio un proceso de reconstitución de su horizonte cultural: durante el proceso de esclavización, al pertenecer a grupos culturalmente diferentes y al ser

¹⁰ Afirmación del Dr. Nemesio Rodríguez, lo cual tiene grandes implicaciones en cuanto a las discusiones sobre territorio.

reterritorializados en América, los nuevos pobladores tuvieron que reinventar su horizonte, partiendo de una pendiente cultural común de origen. Esta situación se vio favorecida por las políticas segregacionistas de la Colonia, que separaba pueblos de indios y negros, así como las mismas políticas de poblamiento con las desaparición de pueblos y formación de nuevas congregaciones que impulsó el régimen colonial para favorecer la dominación.

El reparto agrario pone a las comunidades negras e indígenas ante la posibilidad de una nueva territorialidad, cuando menos en el ámbito inmediato de reproducción de sus unidades económicas. Esta situación crea en las comunidades negras, una situación de arraigo que hasta ese momento no se había dado, pues se había vivido en “tierra prestada”, campesinizando a los productores negros sin tierra.

La condición originaria de grupo desterritorializado de manera forzada que caracteriza a los negros de la Costa Chica, marca de manera sustancial la formación de su horizonte cultural. Aún cuando en su proceso de reconstitución se reiteran elementos culturales de origen africano como la vivienda, la música, las danzas, estos elementos se reconfiguran con préstamos e intercambios culturales que van conformando de manera paulatina un horizonte cultural propio. En este proceso, los diferentes momentos de desterritorialización-territorialización-reterritorialización van ajustando la conformación de su propio horizonte.

La situación nacional de “milagro mexicano” que repercute en el campo y que coloca a los campesinos ante la posibilidad de desarrollar cultivos que encuentran nichos de mercado para consumo nacional y el diseño de políticas estatales de control de precios, hacen de los campesinos negros, cultivadores de algodón, cacahuate, ajonjolí y maíz entre otros cultivos anuales y plantadores de huertas de cocoteros y limonales. Junto con la memoria y el conocimiento ancestral que han dado el manejo de los procesos agrícolas, que a los dueños de las tierras no les ha sido permitido conocer, se tiene que hay una sensibilidad, creada a propósito de la

propia actividad asociada al ciclo natural y biológico de las especies cultivadas y de la observación de los fenómenos naturales asociados con la agricultura.

En el terreno de la construcción de la identidad negra, ésta no pasa por los fuertes procesos de ritualización que caracterizan el horizonte indígena. Por eso insistimos en que el horizonte afromexicano debe ser considerado con parámetros distintos a los que utiliza la población originaria para autoadscribirse como tal.

Si quisiéramos identificar a los elementos constitutivos de la identidad negra o afromexicana, tenemos que hablar del *gusto*, que tiene que ver con un “modo de ser”, un gusto por el baile, por la música y por un carácter alegre y extrovertido; pero también por la existencia de una serie de símbolos nucleares en el terreno de la música-danza; en el campo productivo, la asignación histórica y predominancia actual de ciertas actividades como es la ganadería (antes siguiendo las rutas del ganado en haciendas volantes) y la pesca (siguiendo las pesquerías y “comeríos” de los cardúmenes), de lo que se deriva una territorialidad centrada en las riberas marítimas y a “los bajos” o *planicies costeras* y *sabanas* de nuestra región referencial. También es importante la existencias de redes flexibles de relación, siguiendo las rutas de parentesco y movilidad intercomunitaria.

Si quisiéramos verificar ésta constitución identitaria, es posible construir en el orden de los simbólico, específicamente a lo que se llama las danzas afromexicanas. Los negros costeños tienen, dentro de su repertorio cultural, cuatro manifestaciones bien definidas. Ellas son: la Danza de Diablos, El Toro de Petate o Toro Catana, La Danza de La Tortuga y los Sones de Artesa.

Actualmente se baila en algunas comunidades negras como el Azufre, Collantes y Lo de Soto, aunque en años pasados se bailó en otras que la han perdido. La danza de los diablos es un ritual dedicado al espíritu del dios negro Ruja, a quien honraban y pedían ayuda para liberarse de sus duras condiciones de trabajo, es por eso que al inicio de la danza se le invoca con respeto y reverencia. Este concepto de

adoración a Ruja se trasladó por la veneración de los muertos, bailándose el 1 y 2 de noviembre.

En Collantes la danza se interpreta por 16 a 20 danzantes, el jefe de estos y la minga, todos danzantes masculinos. Los diablos van vestidos con ropas gastadas y rotas, en su mayoría de color café con flecos en los bordes. Usan paliacates de color rojo en varias partes del cuerpo y una máscara de cuero, cornamenta y pelo de cola de caballo a manera de barba y bigote. La música utilizada es una armónica, una quijada de res y un teconte, que es una especie de tambor con el que producen sonidos rítmicos por fricción de una vara larga sobre la piel de tambor (membranófono de fricción). Éste también es llamado “arcusa”, cuyo cuero debe ser de perro “para que suene”.

Los Diablos de Lo de Soto no utilizan el personaje de “La Minga”, sino que bailan en hileras comandados por “El diablón”. La máscara lleva más crines que en Collantes, y llevan además unas orejas enormes pintadas de blanco y negro. Van ataviados con capas o de otros colores para dar un espectáculo más impresionante.

La música se acompaña por una trompeta y un tambor. Éste a veces participa solo, para dar una ambientación de misticismo y misterio. “El diablo mayor” toca también, percutiendo con el puño, una mandíbula de burro o res. En los momentos más álgidos, golpetea la mandíbula sobre el suelo, señalando el clímax de la danza.

Arturo Motta (2013), sostiene que esta danza, como ninguna otra en la tradición negra, cristaliza de manera importante, el tema del origen, pues como ya afirmamos, la arcusa también existe actualmente en África. Otra consideración de gran valor es de que la danza, al ser bailada con el cuerpo inclinado hacia adelante, obedece a patrones dancísticos subsaharianos, ya que esta postura posibilita la entrada de los espíritus en el cuerpo, que lo hacen por la parte baja de la columna vertebral, a la altura del coxis.

La danza del Toro Petate o Toro Catana, es una referencia directa a la ganadería como actividad característica del grupo. Los trajes utilizados son unos pantaloncillos

hasta la altura de la rodilla y camisa de colores brillantes de tela satinada. Detrás de la camisa cuelgan escarchas brillantes de colores que le dan vida al conjunto del vestido. El jefe de los caporales utiliza una binza (látigo de cuero de res) , chaparreras y sombrero. También lleva una cuerda que en ocasiones utiliza para intentar lazar al toro. El resto de los danzantes, los caporales, portan un listón cruzado sobre el pecho con un moño en el cruce. Los sombreros son adornados con un lienzo brillante y se le ponen cuatro espejos y un machete de madera colgando sobre el hombro derecho.

Don Pancho lleva una máscara y María Domínguez (la minga) también. Esta viste falda larga y blusa de colores llamativos, llevando una muñeca envuelta en un rebozo, la que representa a su hija.

Los arreglos de los sones se adecuan a la “relaciones”, que son una especie de coplas que se memorizan y recitan en determinados momentos de la danza, las cuales están compuestas en forma de versos. La música que acompaña es de viento (dos trompetas y dos saxofones), aunque la melodía la puede llevar una armónica y un tambor que marca el ritmo. Cuando los caporales enfrentan al toro, los pasos crean un retumbo en el suelo, creando un suspenso e interés a la danza.

Los versos son relativos a desafíos al toro, alusiones al rancho al cual pertenece, los encargos del patrón, la valentía de los negros al desafiar al toro y el gozo de la danza; es decir, encarna perfectamente el papel que juega la población negra en este proceso productivo estructurante que es la ganadería bovina.

Otra danza de importancia es la Danza de La Tortuga, la cual sostengo que se trata de un préstamo de la población indígena de la región. Entre los negros presenta variantes respecto a la forma en que se ejecuta en la zona indígena. En el caso de los afroestizos, la danza hace participar al público a través de un coqueteo exagerado de “La Minga” y los danzantes van formados en dos hileras y la tortuga gira alrededor, mientras que los indígenas bailan en redondo, en torno a la tortuga. También se realiza de una forma más frenética y a menudo se improvisan pasos,

para después retomar los originales. La danza es un claro ejemplo de la existencia de fronteras difusas, permeables y borrosas entre negros e indígenas. A partir del ámbito de los mitos afromexicanos e indígenas, sostengo en otra parte (Ziga 2008), que las significaciones y el préstamo material constituyen una derrumbamiento de la idea de la “fricción permanente” entre ambos horizontes culturales, tal y como se afirma de manera coloquial, cuando se dice que entre la población indígena y la población negra “no se pueden ni ver”; en cambio se propone la existencia de una “fricción interpuesta” entre ambos grupos, conflicto construido desde el poder, primero de los españoles, luego de los criollos y después de los mestizos, para perpetuar las relaciones de dominio sobre el resto del los actores del espacio regional.

Los Sones de artesa es un conjunto de bailes emparentados con la chilena, que a su vez, es una música-baile característica de la Costa Chica, la cual es bailada por los tres grupos culturales diferentes, aunque cada uno con su propio sistema de significados. Es evidente que la Chilena es utilizada por los mestizos como un símbolo de identificación regional, que busca una construcción identitaria frente al resto de la nación, a la cual “aporta” un género regional que es la Chilena; para la población negra, que reclama la música y el baile como suyo¹¹, el sistema de significaciones se inclina hacia el goce estético; mientras que para la población indígena tiene una importancia centrada en el orden ritual.

La artesa es un tronco grande de una sola pieza, similar a una canoa colocada en forma invertida sobre unos palos, de tal manera que se encuentre levantada a unos centímetros del suelo; sobre la artesa bailan las parejas, de una en una, mientras las demás esperan su turno a un lado de la misma.

¹¹ Así lo indica Marino Mariano, músico de la Danza de los Diablos de Collantes, y creador de chilenas, corridos y boleros, pues “... si la Chilena entró por el Puerto de Minizo, pertenece a Collantes y no a Pinotepa Nacional”

El zapateado se acompaña con música de violín, guitarra y un cajón; el sonido del golpeteo de los zapatos al bailar y la música forman una unidad, la cual se logra gracias a la resonancia que produce la artesa.

La forma en que son ejecutadas las melodías y los bailes, indican que esta manifestación refiere a un sistema de inclusión regional de la población negra hacia el conjunto social, pero también de identificación, a ser ejecutado de manera diferenciada por indígenas y mestizos. El goce estético también es un marcador importante que no se puede soslayar.

Es posible ver, en los significados que manejan cada danza y su música asociada, el sistema simbólico de cada horizonte cultural, el cual se refleja también en otros ámbitos del campo cultural.

Para el caso de la ritualidad imperante en este horizonte cultural, tomemos el caso de lo que ocurre en José María Morelos, que es una comunidad afromexicana con la mayor cantidad de habitantes concentrados en una sola localidad. Se trata de una localidad núcleo, en tanto aglutina comercialmente y en términos productivos a un conjunto de localidades del municipio de Santa María Huazolotitlán.

Para el caso de las peticiones de lluvias, la participación de Morelos está en función de la organización que realizan los indígenas de la cabecera municipal. Estos se organizan bajo la estructura del sistema de cargos indígena, donde tienen un papel fundamental los Tatamandones. La procesión que de Huazolotitlán sale el 1 de mayo hacia el Cerro Grande o Yuku Chakuaa (cerro de la noche), pasa necesariamente por Morelos. Allí, un contingente de negros esperan la llegada del conjunto de indígenas; hacen una alto en la iglesia de Morelos y de allí parten caminando al Cerro Grande, en un viaje que puede durar dos días, al cabo del cual retornan a sus comunidades. El ritual, los rosarios, las peticiones son llevadas por los indígenas de Huazolotitlán, y los morenos sólo se integran al contingente y repiten los cánticos que los indígenas van diciendo. El mismo modelo de relación puede verse en el caso de la petición de lluvias en Pinotepa Nacional, en el ritual de

la Vee Ra Chá-nu o Casa de la Señora Grande, pues allí también acuden grupos pequeños de habitantes de El Ciruelo, ejido que limita territorialmente al sitio sagrado.

También las comunidades negras tienen sus ciclos rituales, pero son menos profusos numéricamente respecto a los indígenas y la naturaleza de la fiesta es diferente. La primera distinción de las comunidades negras es de que no existe el Carnaval, que es importante en la región. En Morelos, como en las demás comunidades negras, la fiesta más importante es la fiesta del pueblo, el 3 de mayo, cuando se celebra la Santa Cruz. En la fiesta hay misas, bailes, peleas de gallos, jaripeo, puede haber algún torneo de futbol y se establecen juegos mecánicos, puestos de mercaderías, comida y lugares de venta de cervezas llamados chachacuasles, a modo de carpas ambulantes. En el año, puede haber alguna fiesta a propósito de adorar alguna deidad del santoral católico, pero no se deriva de allí ningún sistema de cargos y más bien el objetivo es alcanzar cierto prestigio y alcanzar la seguridad anímica en la consecución de recursos económicos, buen resultado de las siembras comerciales, rogaciones por los migrantes en Estados Unidos, continuar con buena salud o alcanzar remedios a la enfermedad.

También es fiesta importante la Fiesta de Muertos, a finales de octubre y principios de noviembre -lo cual es válido para todas las comunidades del área- donde se preparan viandas de ofrendas a los muertos. Aquí es importante la participación de la Danza de Los Diablos, que bailan en toda la población, van pasando casa por casa, dependiendo que sean invitados, donde se dan las "ofrendas" y también pueden recibir comida especialmente preparada para ellos, dinero en efectivo para los gastos de la danza o cerveza. Los Diablos también acuden a bailar al panteón, lo que nos mueve a pensar que también esta danza puede tener un componente de fertilidad.

Otro conjunto de fiestas importantes son las de Navidad y Año Nuevo, que se prolongan hasta el 6 de enero, con la “Parada del Niño Dios”. Aquí se recrea el nacimiento de Jesucristo propio de la tradición católica.

La dimensión que toma más importancia en todas estas fiestas es la del baile. Hay un proceso de secularización del ritual y de la fiesta. Cobran fuerte importancia los rituales de paso tanto civiles como religiosos, como los bautizos, primeras comuniones, confirmaciones, casamientos y muerte; los eventos de conclusión de estudios desde el preescolar, se celebran con fiestas domiciliarias; las fiestas patrias también tienen su importancia, pues los familiares de las diferentes reinas que participan organizan festividades en sus casas. No deja de tener importancia que las fiestas sean de noche y no de día, tal vez porque allí se encuentre un mejor nicho para el desarrollo del *gusto*, que se relaciona con el baile y su goce estético. Podemos ver en lo anterior, que la ritualidad se vuelca más hacia lo católico y hacia el lado del disfrute de lo festivo.

3. Los mestizos: poder y tiempo

En esta región existen una serie de complejas relaciones sociales, que se vienen tejiendo desde la época prehispánica. Pero el proceso de conquista española viene a complejizar el sistema de relaciones, al introducir el elemento afromexicano en el proceso dominical.

La existencia de los mestizos, como categoría de autoadescipción, parte de la Colonia, y se va conformando como un grupo subsumido al interior de la sociedad novohispana, al quedar al margen de los privilegios que tenían los españoles.

Durante el Porfiriato los mestizos se posicionan favorablemente. Aún cuando uno de los dos dueños más grandes de tierras en el Distrito de Jamiltepec era español, los mestizos se constituyen como el grupo más dinámico política y

económicamente, constituyendo lo que Atristain (1925) llama una “cultura ranchera” y cuyo centro emanaba de Pinotepa Nacional.

Después de la afectación de los latifundios, repartida la tierra y creados los ejidos de comunidades indígenas y negras, los mestizos siguen controlando los espacios de poder, pues encuentran en la dinamización de la economía, la posibilidad de controlar los espacios de mercado de los productos agropecuarios cosechados por los campesinos, pero también el control de la venta de los productos industrializados, cuyo flujo eficiente lo provoca la introducción de la carretera que comunica a Acapulco, Guerrero a finales de los años setenta, así como de la red de caminos rurales realizada por las estructuras del Estado.

Llegamos hasta la actualidad, donde es necesario puntualizar que el proceso de articulación interétnico tiene su correlato en otros procesos de articulación como la clase social, y en ese sentido los mestizos al interior de la región de poder se encuentran en una posición favorable respecto de los otros grupos sociales. Este posicionamiento de la población mestiza deriva del control de aquellos procesos productivos orientados hacia el mercado, pero también en otros ámbitos de poder económico como el comercio y los servicios. Sin esta consideración no podría entenderse la vivencia del tiempo que se establece desde este horizonte cultural.

El posicionamiento de la población mestiza ha creado una ideología que pretende hacer ver a los demás grupos como atrasados, puesto que se piensa a la población indígena como quienes “miran hacia atrás”, como un sector “no desarrollado”, donde su cultura “los hace pobres” y su participación en rituales es uno de los aspectos más criticados. Si la población mestiza se piensa regionalmente como la “más desarrollada”, su orientación temporal tiene una primacía hacia el futuro (Ziga 2005).

El proceso de ritualización derivada de la actividad agrícola se encuentra fuera del ámbito de lo sagrado, pues en este complejo los elementos naturales son considerados como recursos que entran como insumos dentro del proceso productivo, subsumiendo el ritual a los imperativos económicos.

Toda vez que ya se han descrito las dinámicas internas de las mayordomías indígenas, revisaremos ahora las mayordomías mestizas en el núcleo de poder que representa Pinotepa Nacional, particularmente la mayordomía del Santo Entierro, que se da en el marco de la principal fiesta religiosa regional en la Costa Chica de Oaxaca: la Semana Santa.

Como se celebran dos mayordomías, la indígena y la mestiza, corren paralelas con la pasión de Jesús. Sin embargo la distinción simbólica que marca la diferencia entre ambas, ocurre el día domingo que sigue al sábado de gloria: en la casa del mayordomo que sale, se prepara una comida, así como los artículos que serán entregados al próximo mayordomo para el año entrante. Aquí no operan los mandones o autoridades tradicionales indígenas, puesto que se trata de una entrega ritual de las pertenencias del Santo Entierro. Primero el mayordomo saliente da lectura a un inventario de artículos rituales como cadenas, ropa, crucifijos, matracas, coronas. Algunos útiles de importancia son los relativos al Centurión, básicamente indumentaria. El acto es testificado por los “nobles varones” que son los que se encargan de cargar a Jesucristo en la procesión del encuentro y crucifixión. El primer asunto que sobresale es el aspecto católico de la mayordomía y enseguida su aspecto contractual, en el cual operan documentos de entrega-recepción de artículos rituales. El elemento del Centurión es fundamental, puesto que éste va montado en un caballo, que lo adscribe a un símbolo de poder. El proceso de renovación de mayordomos también es paradigmático: sólo mestizos apuntados en una larga lista, de manera que la mayordomía tiene una proyección asegurada de 15 o 20 años en adelante. Esto es importante en términos de temporalidad, puesto que aquí no importan los mayordomos anteriores, ni “la costumbre”, como en el caso indígena, sino lo que importa es el futuro asegurado de la fiesta con los símbolos y patrones de poder.

Lo anterior permite pensar a una región multiétnica en términos no sólo de diversidades culturales, sino también, por traer a imagen las diferentes temporalidades que resultan de diferentes maneras de relacionarse con la naturaleza y de las relaciones sociales que generan tensiones sociales al interior de la región.

4. Temporalidades diferenciadas

Vistas las cosas tal y como se han planteado, considerando la existencia de diversas formaciones culturales o proyectos civilizatorios que integran el mundo, la diversidad gramatical derivada de ello, se hace necesario dar respuesta a las preguntas planteadas acerca de las temporalidades derivadas de los procesos rituales agrícolas y festivo-comunitario en nuestra región de referencia.

Revisados los aspectos simbólicos y los paisajes rituales, las interacciones temporales entre los diferentes rituales tanto agrarios como festivo-comunitarios, la comparación entre los diferentes horizontes culturales, y la articulación desde las relaciones de poder, estamos en posibilidades de lanzar una propuesta que integre la diversidad de tiempos, a partir de nuestra región de referencia.

Partimos de reconocer la importancia de los procesos naturales y biológicos como “suelo de la historia” a decir de Heidegger, pero de ninguna manera pretendemos pensar que aquí hay “tiempo”, mucho menos temporalidad, a pesar de que el movimiento inanimado y la complejidad biológica constituyen los soportes que permiten la emergencia de la complejidad temporal. Es la dialéctica entre los estados consciente e inconsciente, combinados con los niveles atómico, molecular y biológico la responsable de la existencia del tiempo.

Como hemos determinado los procesos rituales en la conformación de la temporalidad y revisado caso por caso cómo se configuran éstas para crear las nociones de tiempo, estamos en la posibilidad de proponer los siguientes modelos temporales para cada caso.

Considerando los elaborados procesos de ritualidad que se realizan en las comunidades indígenas de la Mixteca de la Costa, podemos caracterizar el tiempo indígena a través de un modelo de reiteración cíclica, donde operan cuatro fases concéntricas: el **ciclo ritual agrícola**, que como ya quedó dicho, tiene su inicio y cierre en el carnaval, se articula, en el *paisaje*, con otros momentos rituales como las

peticiones de lluvia, los rituales de fertilidad, los de agradecimiento de lluvias, agradecimiento de cosechas y la vuelta al Carnaval; el **ciclo ritual festivo-comunitario** que se refiere a las mayordomías, aunque varias de ellas se refieran al ciclo ritual agrícola, como es el caso de la mayordomía de la lluvia que se realiza en las comunidades de San Pedro Atoyac y Rancho Viejo; el **ciclo agrícola** mismo, resultado de la intervención del hombre en la naturaleza, al cual está apegado, donde la milpa tiene una centralidad relevante; el último anillo lo constituye el llamado **tiempo natural**, donde ocurren los fenómenos del mundo inanimado y biológico, es decir el mundo de la materia. Estos ciclos se refuerzan unos con otros para generar una determinada concepción del tiempo reiterante, apuntando a la ciclicidad, pero al mismo tiempo coexistiendo con un tiempo universal o lineal derivado de la forma dominante de ver el mundo, donde, de acuerdo con la posición y la naturaleza de los actos, toma relevancia una sobre la otra, en un movimiento de coexistencia-vaivén.

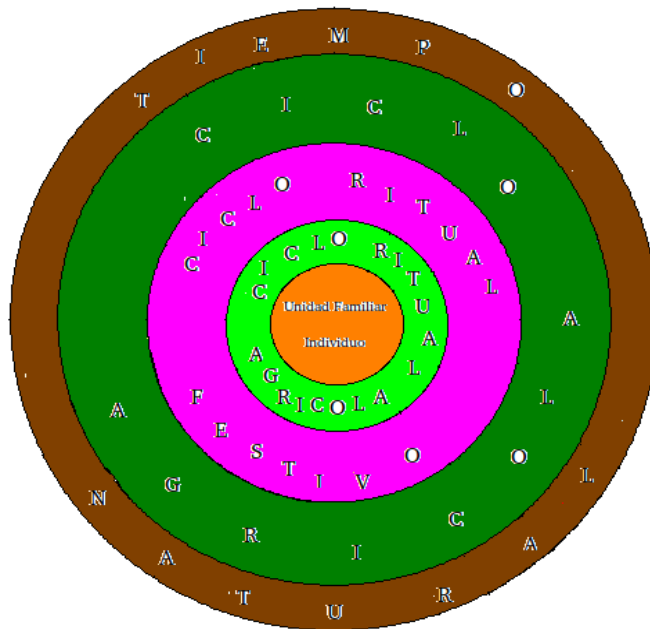


Figura 7. Modelo de reiteración cíclica cuádruple.

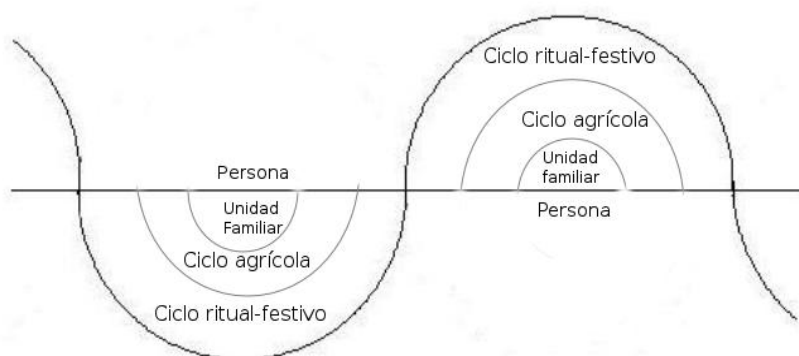
Es importante la consideración del llamado tiempo natural o biológico -del que por cierto el único que cobra cuenta es el sujeto-, en tanto es en ese nivel que se establece la relación humana. Este tiempo natural ordena en no poca medida, el tiempo vivido. La temporalidad constitutiva donde el tiempo lineal es imperante, también reconfigura la economía con una orientación de productos y consumo encauzados preferentemente hacia el mercado. El ritual indígena se relaciona con lo multicíclico del ciclo natural de plantas y animales, pero también del ciclo social-ritual de las comunidades. Ambas se refuerzan y a la vez también el modelo del mundo, donde por momentos lo cíclico domina y subsume lo lineal y viceversa, dependiendo de la naturaleza de los actos.

En el caso del horizonte temporal afromexicano, su condición de sociedades mayoritariamente agrarias donde dominan las actividades primarias y extractivas, hace que operen en ellas una vivencia de tiempo cíclico determinado por la actividad

agrícola misma, pero despojada de la ritualidad incesante propia del horizonte indígena. El modelo operante aquí de tiempo vivido es de tres anillos no del todo concéntricos. El primer anillo se conforma por la vivencia del ciclo ritual-festivo, donde existe escasa relación con los ciclos agrícolas, y sólo se aluden a sus términos instrumentales, como bienestar económico o de salud. El segundo anillo se refiere al ciclo agrícola, de los cultivos comerciales que tienen una temporalidad más allá del ciclo anual, como por ejemplo el caso de la papaya, cuya estacionalidad de la siembra no depende del ciclo de lluvias y el ciclo de vida productiva inicia a los siete meses del trasplante y que se prolonga por otro tiempo igual; la estacionalidad del ganado bovino también tiene lógicas diferentes, y depende del propósito de las explotaciones, como quedó asentado en el capítulo donde describimos este complejo productivo; aquí estamos ante un desfase con el ciclo anual, aunque también le imprime dinámicas como por ejemplo la disponibilidad de alimentos y de agua para el ganado. Finalmente el anillo definido por el “tiempo natural” que es válido para todos, aunque cada horizonte cultural le imprime un sistema de significaciones.

Es decir, que el paso de la vivencia cíclica hacia una percepción lineal del tiempo es más directo, en tanto los niveles de reforzamiento del tiempo cíclico son menores respecto a la tradición indígena. Esta situación se ve reforzada por el hecho de que los procesos agrícolas y pecuarios dominantes tienen una orientación hacia el mercado, los cuales rebasan la estacionalidad de los cultivos anuales, pero que, sin embargo, no agota su carácter cíclico.

Figura 8. Modelo del tiempo muticíclico no concéntrico, helicoidal.



Tanto negros y mestizos que tienen relación con las actividades primarias, comparten este modelo, pero los sistemas de significación del ritual son diferentes, hay una activación diferenciada de símbolos. Para el caso de los mestizos, hay una fuerte carga de instrumentación económica, individualizada y orientada al futuro; en el caso de los negros, su situación campesina hace que se otorgue importancia a la ciclicidad agro-ganadera, donde existe un componente de reproducción del presente, lo cual se liga con la importancia del lado secular de la fiesta.

Cuando el horizonte de los mestizos se aparta de la actividad primaria y está centrada en otros giros como son el comercio, los servicios e industrias extractivas, se tiene un modelo menos complejo, donde se pierde totalmente la ciclicidad agrícola, ritual agraria y solamente opera si acaso, el nivel del ritual festivo-comunitario, como ya se ha comentado en el caso de las mayordomías mestizas en Pinotepa Nacional.

En la zona hay una tensión temporal, la cual no se deriva del “enfrentamiento de tiempos”, sino de la fricción de los sujetos que están posicionados diferencialmente

en el espacio social regional. Esta tensión temporal se vive en los sistemas de relaciones sociales y es resultado de las interacciones entre actores de los complejos productivos y horizontes culturales¹². En el sistema de relaciones, la tensión entre actores se manifiesta también como tensión temporal, pues la linealidad del “progreso” entra en contradicción con el tiempo de la ciclicidad propia de la tradición indo-afromexicana, al amenazar su sistema de reproducción.

Conclusiones: hacia una teoría de la intertemporalidad.

En la construcción de la noción de tiempo desde la perspectiva occidental ha dominado una idea lineal, dicotómica en cuanto se reconoce la inmanencia y objetividad, pero ligada a la subjetividad e interioridad (San Agustín, Newton,

¹² Existe aquí, como dice Cardoso (1992) un “equivalente lógico, mas no ontológico” entre estos sistemas de articulación social.

Liebnitz, Descartes, Hegel). Es con Descartes cuando, a partir de la separación sujeto y objeto, se funda el pensamiento de la modernidad. Si Aristóteles le da la linealidad al tiempo, los posteriores se encargarán de crear la perspectiva de una dicotomía (absoluto-relativo, psicológico-natural) que llega hasta Hegel.

Sin embargo, la unidireccionalidad que se le atribuye no debe buscarse en la estructura del tiempo, sino en la estructura del universo mismo. Debido a la imposibilidad de demostrar físicamente el paso del tiempo, se apela a la segunda ley de la termodinámica que alude a que el universo pasa de una mayor a menor entropía o desorden, lo que da el “flechamiento” de los sucesos que extrapolamos como direccionalidad temporal. Sin embargo, el incremento de la entropía no es suficiente, teniendo que recurrir a la dimensión mental e inteligente para otorgarle sentido al tiempo.

Pero como el nivel mental se finca en otra serie de niveles, donde los aspectos biológicos son fundamentales, se tiene que éstos han sido determinados por una serie de periodicidades, que imprimen conductas rítmicas a los organismos. Esta determinación biológico-cíclica, abona el tema de la temporalidad. Sin embargo, la constitución temporal tiene que pasar por una dialéctica entre los niveles consciente-inconsciente, los cuales discurren por la flecha de la entropía.

Heidegger plantea que la linealidad del tiempo, al ser genuino pero derivado, tiene su causa en el tiempo originario, el cual se compone de sido, presente, advenir y la conjunción de ellos. Si el tiempo lineal se configura como sucesión permanente de los “ahoras”, del “presentarse-olvidando”, podemos proponer que en un modelo de tiempo cíclico -que ciertamente puede conjugar varios ciclos-, hay una primacía del pasado, combinada por un “abandonarse” al futuro a través del flujo de la entropía. Esto puede explicarse muy bien en el caso del ciclo biológico. Pensemos la entropía como aumento del desorden. Colocando en la flecha de la entropía un ciclo biológico, la muerte corresponde al momento de mayor entropía; pero el crecimiento

que da la prole, al crear menor entropía, se opone a ese movimiento universal. Cuando el crecimiento biológico llega a un clímax, inicia el camino hacia una mayor entropía, que finalmente llega hasta la muerte.

El reconocimiento de la naturaleza social del tiempo nos plantea la posibilidad de construirse como un paisaje. Schutz distingue el tiempo subjetivo, el tiempo biológico y el tiempo social, mientras que Geertz tenemos la propuesta de concebir el pensamiento -determinación fundamental del tiempo- como eminentemente social. Bourdieu, al afirmar la socialidad del *habitus*, también apuesta por un tiempo socialmente construido. Es este *habitus* que conforma las distintas disposiciones de los sujetos que corresponden a los diferentes horizontes culturales, quienes van configurando distintos tiempos.

Si el ritual es proceso donde se pueden visualizar diferentes tipos de normas y valores que provocan conflicto entre los actores, al mismo tiempo que mecanismo integrador, también es posible visualizar aquí el momento fundante mediante el cual se temporaliza el agente a través del ritual mismo, así como la relación social-temporal que se establece en una región multicultural. El análisis del ritual no puede efectuarse sin la consideración de los símbolos que es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritualizada, como la unidad última de estructura específica en un contexto ritual.

En el análisis de los ciclos naturales, que van contribuyendo a la conformación de un tiempo social, encontramos la presencia de complejos productivos, que son espacio o ámbito de apropiación de plusvalía o retención de excedentes generados en otros, los cuales están articulados entre sí y a su vez se articulan con complejos exteriores de diversa manera. Considerando lo anterior, se tienen tres tipologías de complejos productivos: El complejo ganadero agrocomercial; el agrocomercial campesino; y el de agricultura de subsistencia (Ziga, 2005). Cada uno se distingue por una ciclicidad específica que se remite a los diferentes ciclos biológicos propios

en ellos, los que a su vez están determinados por los ciclos naturales que son los anuales, los ciclos lunares, los ciclos semanales asociados al trabajo y a procesos propiciatorios, y los ciclos diarios, que remiten al día y la noche.

Las actividades productivas están llenas de movimientos cíclicos. La ganadería comercial también tiene una base cíclica, como la reproducción del ganado y la alimentación del hato que se define por las lluvias. Aquí es importante el conocimiento y apego de los ciclos naturales para asegurar el éxito de la actividad económica. La agricultura comercial campesina también requiere del conocimiento de los ciclos tanto de los cultivos anuales como de los multianuales. Tal vez sea la agricultura de subsistencia, cuyo centro es la milpa, quien más apego necesite del ciclo anual. El ciclo del maíz va siguiendo el ciclo de lluvias. El establecimiento de las siembras se realiza en el mes de junio, pero las actividades de limpia del terreno se inician desde abril. La cosecha del grano se efectúa por los meses de octubre o noviembre. Esto va creando una sensibilidad particular, un momento de “espera”, donde se van perfilando las actividades próximas y preparando las condiciones que habrán de guardar las siguientes fases de la siembra, en una relación ritualizada, la cual se va intercalando con el sistema ritual agrario y el festivo-comunitario.

El horizonte temporal indígena está definido por un fuerte proceso de ritualización. Históricamente está marcado por la pendiente prehispánica, donde se observó una fuerte preocupación por encontrar el sentido del tiempo y su medida. No sólo los mayas, sino todas las culturas mesoamericanas que constituyeron Estados, tuvieron una detallada forma de contar el tiempo, donde opera un tiempo sin principio ni fin, pero marcado fuertemente por la ciclicidad. Victoria Bricker, cuando estudia a los Zinacantecos, descubre una relación entre los conceptos antiguos mayas del tiempo, con los sistemas contemporáneos de los “cargos” para la celebración de fiestas y otras actividades de la comunidad.

El ciclo festivo-ritual indígena refiere a las mayordomías. Las mayordomías son sistemas complejos de relación social en diferentes niveles, centrado en el cuidado y celebración de la fiesta de los santos, involucra relaciones económicas de reciprocidad, intercambios culturales intercomunitarios, como lugar de la reproducción de la costumbre, paso obligado para la obtención de status, motivo de alianzas políticas, fase dentro del sistema de cargos y ocasión para la puesta en marcha de elaborados rituales (Ziga, 2012). El paisaje ritual se conforma por 20 o 30 mayordomías presentes en cada comunidad. Cada una de ellas tiene considerado un punto de cierre e inicio del ciclo total. Este inicio y cierre está marcado por una fecha, que es cuando se nombran los mayordomos.

El ciclo ritual agrícola se deriva de la ciclicidad agrícola. En la Mixteca de la Costa encontramos el Carnaval, las peticiones de lluvias, los rituales de fertilidad, agradecimiento de lluvias y agradecimiento de cosechas. En estos rituales se activan símbolos dominantes como el tigre, el agua, las banderas y los productos de la milpa. Se deriva de aquí una concepción de un tiempo que opera con mucha fuerza la ciclicidad, que se desprende de la dependencia del ciclo natural, de su acoplamiento con la actividad humana a través del conocimiento fino de estos ciclos, lo cual permite la reproducción material de la comunidad. En todo esto, hay un manejo del tiempo con una fuerte carga de reiteración. Podemos caracterizar el tiempo indígena a través de un modelo de reiteración cíclica, donde operan cuatro fases concéntricas: el *ciclo ritual agrícola*, el *ciclo ritual festivo-comunitario* que se refiere a las mayordomías, el *ciclo agrícola*, y llamado *tiempo natural*. Estos ciclos se refuerzan unos con otros para generar una determinada concepción del tiempo reiterante, apuntando a la ciclicidad.

En el horizonte afromexicano los ciclos rituales son menos profusos numéricamente respecto a los indígenas y la naturaleza de la fiesta es diferente. Hay un proceso de secularización del ritual y de la fiesta. La ritualidad se vuelca más hacia lo católico y hacia el lado del disfrute de lo festivo. En el caso del horizonte

temporal afromexicano, su condición de sociedades mayoritariamente agrarias donde dominan las actividades primarias y extractivas, hace que operen en ellas una vivencia de tiempo cíclico determinado por la actividad agrícola misma, pero despojada de la ritualidad incesante propia del horizonte indígena. El modelo operante aquí de tiempo vivido es de tres anillos no del todo concéntricos. El primer anillo se conforma por la vivencia del ciclo ritual-festivo, el segundo se refiere al ciclo agrícola, de los cultivos comerciales que tienen una temporalidad más allá del ciclo anual y del ganado bovino, finalmente el anillo definido por el tiempo natural. Aquí el paso de la vivencia cíclica hacia una percepción lineal del tiempo es más directo.

En el horizonte mestizo, el proceso de ritualización en relación a la actividad agrícola se encuentra fuera del ámbito de lo sagrado, pues en este complejo los elementos naturales son considerados como recursos que entran como insumos dentro del proceso productivo, subsumiendo el ritual a los imperativos económicos. El horizonte de los mestizos se aparta de la actividad primaria y está centrada en otros giros como son el comercio y los servicios. Se conforma entonces un modelo menos complejo, donde se pierde totalmente la ciclicidad agrícola, ritual agraria y solamente opera si acaso, el nivel del ritual festivo-comunitario.

Pensando en la gran importancia que tiene la ciclicidad dentro de la vivencia indígena, cabe preguntarse si estos actos están ligados con una especie de ontología propia, a una temporalidad originaria propia. Para ello es necesario hablar del concepto indígena de **vuelta** que ciertamente permea también en otros horizontes, pero domina en el primero. La vuelta refiere a algo que se va a volver a reiterar, si bien no exactamente de la misma forma, pero sí en condiciones parecidas. La **vuelta** puede operar en un ciclo del día-noche, de la semana, del mes lunar, del ciclo anual relacionado con fenómenos naturales como lluvia-sequía, o culturales como el ritual del Carnaval (los Tejorones afirman llorando al final de la fiesta: “ojalá estemos para la vuelta”), de la mayordomía, de las peticiones de lluvia, de las

siembras, también, la **vuelta** de los muertos que regresan todos los años en la fiesta de “todosantos” a compartir comida, bebida, baile y ritual.

La **vuelta** es la certeza de que estaremos nuevamente no ante las mismas cosas, sino ante las mismas circunstancias. La **vuelta** tiene muchas implicaciones. Por ejemplo, para el caso de la relación con la naturaleza, hay una certeza de que ocurrirán eventos como lluvias, siembra, crecimiento y cosecha, para lo cual se acude a las fuerzas sobrenaturales. El proceso de acumulación también pierde sentido, pues en esta perspectiva, no interesa acumular porque año tras año, la siembra proporciona la comida y el sustento. En la **vuelta** está el núcleo de la vivencia cíclica del tiempo.

Me parece que lo que ilustra de manera visible y claramente la **vuelta**, son las mayordomías. Hay un giro de tiempo que tiene su inicio y término, pero como ya vimos, es diferente para cada comunidad. También es un ciclo donde unos entran y otros van saliendo, como una rueda que se va moviendo por diferentes engranes y que van cambiando en cada mayordomía, pues un engrane deja de funcionar (el mayordomo saliente), y en su lugar entra otro (el entrante), que empuja la rueda hacia la próxima mayordomía del mismo ciclo y a su vez se engarza en el ciclo total para llegar a la **vuelta** del ciclo de su propia mayordomía. Es una forma de vivencia del tiempo sin la cual no se pueden explicar las tensiones que operan en el campo ritual entre representantes de la religión católica con los resguardatarios y reproductores de la tradición indígena, cuyos depositarios son los Tatamandones¹³.

¹³ En la región de referencia existe una tensión entre los sacerdotes católicos y los tatamandones ligados a los Comités de Iglesias, nombrados por las asambleas comunales. Los curas han tratado de eliminar las formas rituales propias por considerarlas fuera de la tradición católica, y los “tatas” se resisten en la reproducción de los detalles del ritual sin el concurso de los curas. Aunque las motivaciones de éstos se expresan por la vía del respeto a los cánones católicos, también opera el deseo de controlar los recursos económicos generados en los santuarios por concepto de las limosnas de los feligreses.

La diversidad en temporalidades tal cual ya ha quedado declarada en estas páginas no niega de algún modo la importancia que tiene el pensamiento occidental respecto del preguntar sobre el tiempo. Partimos de reconocer, desde el principio, la importancia de la reflexión ontológica sobre el tiempo, que se despliega de manera formidable y portentosa en *El Ser y el tiempo* de Heidegger, la obra máxima de filosofía de occidente hasta el Siglo XX, pero sentimos que ese preguntar solamente se ha hecho desde la perspectiva de occidente. Heidegger mismo sintió ese sesgo que lo obligó, en los últimos años de su vida, a acercarse al Zen (Feinmann 2005).

El problema de Heidegger, a decir de Feinmann, es que mira hacia dentro de occidente y particularmente de una parte de occidente; miraba hacia dentro de su cultura y cerraba los ojos hacia otros horizontes culturales. A partir de allí, digo que el ser que se encuentra arrojado al mundo, el ser “sí mismo” y ser “con los otros” y que acusa determinada temporalidad a partir de un tiempo originario, también se encuentra “arrojado” a una cultura, al interior de ella. También es posible visualizar, a partir de esta idea genial, que las culturas se encuentran “arrojadas al mundo”, siendo “sí mismas” y siendo “con otras”; viviendo sus tiempos sociales y haciendo fácticamente posible la diversidad del mundo y consecuentemente la diversidad temporal.

La noción de *intertemporalidad*¹⁴ que se propone a partir del presente estudio, reconoce la temporalidad originaria como un universal, pero debe ser vista a la luz del reconocimiento de la existencia de diversos proyectos civilizatorios. Se propone la *intertemporalidad* como la generación múltiple de tiempos como resultado de diferentes articulaciones de las dimensiones del tiempo que constituyen el éxtasis en cada caso. Estos tiempos que se generan, que pueden tener diferentes grados de aproximación, tensión, confluencia o coincidencia están conformando la diversidad

¹⁴ Aunque la noción de intertemporalidad se ha utilizado en las ciencias jurídicas y económicas para aludir a los efectos de leyes y recursos “en el tiempo”, aquí se utiliza en otro sentido y referido a una ontología del tiempo.

del mundo. La *intertemporalidad* trata de abonar las respuestas a una de las preguntas más complejas y fundamentales planteadas por el género humano hasta nuestros días: la pregunta sobre el tiempo.

Pensar intertemporalmente es pensar en términos de relación entre horizontes culturales, es la posibilidad de un comprender más abarcativo, porque

“... comprender una tradición, requiere sin duda un horizonte histórico,... (y)... uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera... uno tiene que traerse a sí mismo hasta esa otra situación. Sólo así se satisface el sentido del «desplazarse». Si uno se desplaza... a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación” (Gadamer 1988: 375)

El pensamiento cíclico, donde opera la reiteración y la mirada al pasado - costumbre, tradición-, tiene que ver también con la posición subordinada del horizonte indígena, de sociedades que han sido sometidas a un proceso de etnicización y desterritorialización, donde el espacio de libertad se abre hacia el lado del manejo de la memoria. Cambiar los términos hacia aperturas al futuro requiere cambiar esas relaciones de dominio, las relaciones del campo de fuerzas y posiciones. También implica un esfuerzo por lograr el «desplazamiento» que indica Gadamer. La intertemporalidad puede ser parte del conjunto de complejas respuestas acerca de la diversidad temporal del mundo.

Bibliografía

Aguessy H. 1979. Interpretaciones sociológicas del tiempo y patología del tiempo en los países en vías de desarrollo. En: El tiempo y las filosofías. (Ricoeur, P. Coord.). Ediciones Sígueme. UNESCO. 311 pp.

Aguirre B, G. 1985. Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. SEP, México. 242 pp.

Aristóteles 1995. Física. Editorial Gredos. España. 321 p.

Attali, Jacques. 2004. Historias del tiempo. FCE, México, 287 pp.

Atristain, D. 1964. Notas de un ranchero; relación y documentos relativos a los acontecimientos ocurridos en una parte de la Costa Chica, de febrero de 1911 a marzo de 1916. México. 310 pp.

Bartolomé y Varese. 1990. Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural. En Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca. Coords. Bartolomé y Barabas. México. CNCA. 485 pp.

Barabas y Bartolomé. 2010. La danza del viento y de la lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca. En: Barabas y Bartolomé (Coords). Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca. INAH-Oaxaca, CONACULTA, Gobierno del Estado de Oaxaca. 389 p.

Blank-Cereijido Fanny y Marcelino Cereijido. 2003. La vida, el tiempo y la muerte. SEP-CFE-CONACYT. México. 202 p.

Bourdieu, P. y Loic J.D. Wacquant. 1995. Respuestas. Por una antropología reflexiva. Grijalvo. México. 229 p.

Bravo y Fortanelli. Religiosidad e identidad en una pequeña comunidad de horticultores del altiplano potosino. 2004. Cuicuilco, septiembre-diciembre, año/vol. 11, número 032 . Escuela Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México, pp. 43-72

Broda, Johanna. 2003. La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. En Graffilia Revista de la Facultad de Filosofía y letras, No. 2. pag. 14-27.

Cardoso O, R. 1992. Etnicidad y estructura social. SEP-CIESAS, México. 158 pp.

Chassen F, R y H G. Martínez. 1993. El retorno al milenio mixteco: indígenas agraristas vs rancheros revolucionarios en la costa chica de Oaxaca, mayo de 1911. Revista Cuadernos del Sur. Año 2, no. 5, sept-dic. CIESAS-UABJO-INAH-INI. Oaxaca, México.

Chihu A. Aquiles y Alejandro López Gallegos. 2001. Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner. En: Revista Argumentos, UAM-Xochimilco, No. 40. Diciembre 2001. Pags. 137-152.

Collín, Laura. 1994. Ritual y conflicto. INI SEDESOL. México. 123 pp.

Creel HG. 1976. El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung. Alianza Editorial. Madrid. 321 p.

Cruz O, A. 1998. Yakua kuia. El nudo del tiempo. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, México. 165 pp.

Dahlgren de J, B. 1990. La mixteca, su cultura e historia prehispánicas. UNAM, México. 312 pp.

Davis, PCW. 1996. El tiempo y el espacio en el universo contemporáneo. CONACYT-SEP. México. 399 p.

Del Campo Tejedor Alberto. 2006. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo se subversión ritual. La temposensitividad agrofestival invernada. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 2006, enero-junio, vol. LXI, n.o 1, págs. 103-138, ISSN: 0034-7981.

Del Moral J, M. 1998. Subjetividad y temporalidad. Universidad Autónoma Chapingo, México. 176 pp.

Diskin, Martin. 1990. La economía de la comunidad étnica en Oaxaca. En Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca. Coords. Bartolomé y Barabas. México. CNCA. 485 pp.

- Durkheim, E. 1991. Las formas elementales e la vida religiosa. Colofón. México.
- Eliade, Mircea. 2000. Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado. Ed. Cristiandad. Madrid.
- Esparza, M. 1988. Los proyectos de los liberales en Oaxaca (1856-1910). *In* Historia de la Cuestión Agraria Mexicana. Estado de Oaxaca. Leticia Reyna (coord.). Vol I. Juan Pablos Editores, México. 391 pp.
- Feinmann J.P. 2005. La sombra de Heidegger. Seix Barral. Buenos Aires. 197 p.
- Flanet, V. 1977. Viviré si Dios quiere. INI, México. 238 pp.
- Gadamer, Hans-George. 1988. Verdad y método. Ediciones Sígueme. España. 687 p.
- Gámez E.A. 2003. El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla. En Graffilia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, No. 2. pag 39-53.
- Gay J, A. 1986. Historia de Oaxaca. Porrúa, México. 566 pp.
- Geertz, Clifford. 1991. La interpretación de las culturas. Gedisa. México. 387 p.
- Giménez Gilberto. 2000. Identidades étnicas: estado de la cuestión. En Los retos de la etnicidad en los Estado-nación en el siglo XXI. (Leticia Reina, coord.). CIESAS-INI-PORRUA, México, 347 pp.
- Hawking Stephen W. 1992. Historia del tiempo. Editorial Planeta Agostini. 247 p.
- Hegel G, W F. 1985. Fenomenología del espíritu. Traducción de Wenceslao Roces. 1a edición, sexta reimpresión. FCE, México. 483 pp.
- Heidegger, M. 1998. El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos. 2A edición, tercera reimpresión. FCE, Colombia. 478 pp.
- León-Portilla Miguel. 1986. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. UNAM. México. 214 pp.

- Laussent-Herrera, Isabelle. 1989. Espacio ritual, espacio comercial. Boletín del Instituto Francés de Etnología Andina. XVIII, No. 1. Pag. 1-22.
- Martínez Montiel, Luz María. 2006. AfroAmérica I. La ruta del esclavo. UNAM. 299 p.
- Maceiras, Manuel. 1995. Presentación de la edición española de Tiempo y Narración de Paul Ricoeur. Tomo I. Siglo XXI Editores. México.
- Merlino, R y Rabey M. 1978. El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Vol XII. ISSN 0325-2221. p 47-70.
- Motta S.A. 2013. Afrosucesores en Oaxaca y Guerrero. Ponencia presentada en el X Simposio Internacional de Estudios oaxaqueños. 4 del 6 de julio 2013. Oaxaca de Juárez, Oaxaca.
- Nietzsche, F. 1989. Así hablaba Zaratustra. Editores Unidos Mexicanos, México. 282 pp.
- Patiño, L e H Cárdenas. 1955. Informes Agroeconómicos de la Mixteca de la Costa. INI, mimeo. México.
- Rappaport, Roy A. 2001. Ritual y religión en la formación de la humanidad. Cambridge University Press. Madrid. 673 pp.
- Reifler Bricker Victoria. 1989. El Cristo indígena y el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas. FCE México. 528 pp.
- Reyes, Rodríguez, Ziga. 2009. De Afromexicanos a Pueblo Negro. CONACULTA-Gobierno del estado de Oaxaca. 99 p.
- Ricoeur, P. (Coord).1975. Las culturas y el tiempo. Ediciones Sígueme. UNESCO. 288 PP.
- Ricoeur, P. (Coord.) 1979. El tiempo y las filosofías. Ediciones Sígueme. UNESCO. 311 pp.
- Ricoeur, P. 2004. Tiempo y narración I, II y III. S XXI editores. México.
- Rodríguez et. al. 1989. Caracterización del Proceso de Producción Agrícola en la Costa de Oaxaca. UACH. México.

Rodríguez J, N y F Ziga. 1998. Población y relaciones sociales en la región costera de Oaxaca. Instituto Nacional Indigenista-Instituto de Ciencias del Mar y Limnología UNAM. México. 90 pp.

Schutz, Alfred. y Thomas Luckman. 1973/2003. Las estructuras del mundo de la vida. 1a. edición, 1a. reimpresión. Amorrortu, editores. Buenos Aires. 315 pp.

Turner, Víctor. Antropología del ritual. INAH/CONACULTA, México, 2002.

Villa Rojas, Alfonso. 1986 . Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos. Apéndice I en: En: León-Portilla Miguel. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. UNAM. México. 214 p.

Weber, M. 1997. Economía y sociedad. FCE, México. 1237 pp.

Wittgenstein Ludwig. 2004. Investigaciones filosóficas. Crítica. UNAM. Barcelona. 547 p.

Widmer S. R. 1990. Conquista y despertar de la costas de la mar del sur (1521-1684). CNCA, México. 204 pp.

Ziga G. J F. 1998. Clases y movimientos sociales en la Costa de Oaxaca. 1973-1996. Tesis de licenciatura. Sociología Rural. UACh. México. 198 pp.

Ziga G, J F. 2002. Fricción interpuesta e identidad negra en la Costa de Oaxaca. In Coloquio sobre discriminación. Zárate, E (ed). Oaxaca de Juárez, Oaxaca. INI. Pp: 27-36.

Ziga G, J.F. 2005. El castillo de naipes. Tiempo, sujeto y desarrollo. Tesis de Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma Chapingo. 152 pp.

Ziga G, J.F. 2008. Mito, danza y relaciones sociales en la Costa Chica de Oaxaca. En Revista Oaxaca Población Siglo XXI. Año 8. Núm. 21. Enero-abril 2008.

Ziga JF. 2012. Tiempo social y procesos rituales en la Mixteca de la Costa. En Revista Textual No. 59. Enero-junio 2012. Universidad Autónoma Chapingo. México.