

Tiempo, calendarios y relojes

*Enrique Rajchenberg S.
Catherine Héau-Lambert*

La cosa no tenía nada de *muy* especial; pero tampoco le pareció a Alicia que tuviera nada de *muy* extraño que el conejo se dijera en voz alta: “¡Ay! ¡Ay! ¡Dios mío! ¡Qué tarde voy a llegar!”; pero cuando vio que el conejo se sacaba, además, un reloj del chaleco, miraba la hora y luego se echaba a correr muy apresurado, Alicia se puso en pie de un brinco al darse cuenta repentinamente de que nunca había visto un conejo con chaleco y aún menos con un reloj de bolsillo.

Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas* (1865)

EL FINAL DEL SIGLO XX ESTUVO MARCADO POR UN EXTRAÑO *marketing* mediático y apocalíptico en torno al advenimiento del año 2000. Las catástrofes telúricas o meteorológicas serían menos peligrosas que los accidentes provocados por el desarreglo de las computadoras incapaces de descifrar el triple cero final de 2000. Sin fecha ni hora, nuestro mundo altamente tecnificado y cronometrado corría al caos. A pesar de los pronósticos, el mundo no se acabó el 1 de enero de 2000, pero esta angustia poco racional ilustra claramente el impacto de la concepción judeo-cristiana de un tiempo progresivo y lineal (la “flecha del tiempo”) que condiciona nuestra cultura occidental. En efecto, la posibilidad de un “final de los tiempos” proviene de la Biblia que nos ha legado esta noción irreversible del tiempo con un principio, el Génesis,¹ que narra el origen del mundo, y un fin, el Apocalipsis de Juan, anunciador del fin de los

¹ “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superfi-

tiempos cuando Dios dará por terminada nuestra historia y procederá al juicio final.² Los miedos ancestrales resurgieron bajo forma de posible catástrofe nuclear o ecológica. Basta recordar la cíclica actualización de las profecías de Nostradamus. El mito moderno del *Titanic* expresa en cierto modo las angustias ocultas de nuestros tiempos y la posibilidad de un brusco final. Estos ejemplos ilustran la manera en que cierto sentido del tiempo se apoderó de nuestra cultura y de nuestras vidas aunque, como San Agustín, seamos incapaces de definirlo: “Estoy en el tiempo y hablo del tiempo y, sin embargo, no sé lo que es el tiempo” (*Confesiones*, XI, 25).

El tiempo olvidado

A pesar de la omnipresencia del tiempo como dimensión de la realidad humana, la sociología, no obstante se le haya reprochado el ser una disciplina imperialista colonizadora de todo territorio, dejó a los historiadores su teorización. Nada más obvio que fueran los clionautas los profesionales encargados de explicarla. Sin embargo, la “materia prima” por excelencia de la historia no pareció interpelar a estos especialistas más preocupados por la legitimación de su saber como erudición sobre el pasado. El tiempo era la duración de un acontecimiento, de preferencia épico, heroico o de la realeza, después del cual sobreveníá otro y el pasado era todo aquello que había sucedido antes del día en que nacieron nuestros abuelos.³

Fue Marc Bloch quien cuestionó esta inocente epistemología de la ciencia histórica y quien afirmó que precisamente la historia es la ciencia del tiempo. Como es de sobra conocido, la escuela de los *Annales* llevó a cabo una refundación teórica de la historia no sólo porque introdujo objetos de estudio ignorados hasta entonces —historia del clima, historia de los precios, historia de la vida cotidiana, etcétera—; su abordaje fue justamente posibilitado porque el tiempo no se asumió como dado previamente al analista, sino como problema por resolver en la investigación. La heurística línea organizadora de

cie de las aguas. Dijo Dios: ‘Haya luz’ y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y separó Dios la luz de las tinieblas. Llamó Dios a la luz ‘día’, y a las tinieblas llamó ‘noche’. Y atardeció y amaneció el día primero” (Génesis, I, 1).

² “Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin” (Apocalipsis, 22, 13). Esta concepción invade asimismo nuestra concepción del cambio social como si éste fuera una “calle de un solo sentido” (Burke, 1994).

³ “La narración histórica oficializó un discurso en donde el tiempo era sólo el referente externo, un torrente que permitía unir entre sí las fechas puntuales y las coyunturas” (García de León, 1993:66).

los trabajos de los fundadores y seguidores de los *Annales* acerca de la duración diferente de los diversos procesos históricos —culturales, económicos, políticos— fue la puerta de entrada teórica a la problematización del tiempo:

El corte más exacto no es forzosamente el que pretende conformarse con la más pequeña unidad de tiempo —en cuyo caso habría que preferir el segundo al día, como el año a la década—, sino el mejor adaptado a la naturaleza de las cosas. Pero cada tipo de fenómeno tiene su medida particular y, por decirlo así, su decimal específica. Las transformaciones de la estructura social, de la economía, de las creencias, del comportamiento mental no podrían plegarse sin deformación a un cronometraje demasiado exacto. (Marc Bloch, 1992:141)

La sociología histórica tal como fue desarrollada por Weber redujo el espesor de las fronteras disciplinarias al desplazarse del ámbito de las estructuras al de la *agency*, sin embargo, no conceptualizó el tiempo desde una perspectiva teórica específica. Recuérdese también que en Durkheim el tiempo constituye una suerte de molestia en el ejercicio del oficio de sociólogo:

Prescindiendo de los actos individuales que suscitan, los hábitos colectivos se expresan en formas definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de una manera permanente y no cambian con sus diversas aplicaciones, constituyen un objeto fijo, un modelo constante, siempre al alcance del observador, y no permite las impresiones subjetivas y las observaciones personales. (Durkheim, s. f., pp. 98-99)

La relevancia del esfuerzo reflexivo de Norbert Elias, basado en el intento de articular estructura y *agency*, radica precisamente en la *sociologización* del tiempo. Una empresa de este género fue posible definiendo al tiempo como construcción social; alejándose de toda pretensión objetivista aunque también de un propósito simétricamente opuesto. El proyecto constructivista de Elias implica que “las realidades sociales son simultáneamente *objetivadas* e *interiorizadas*” (Corcuff, 1995:18). Metodológicamente la investigación debe iniciar por la interrogación sobre lo que se presenta como “natural, intemporal, necesario y homogéneo” (Corcuff, 1995:19) y desconstruirlo.

La polisemia de la palabra *tiempo* da lugar a varios enfoques, pero también a varias confusiones. En efecto, los sociólogos tratan el tema a cierto nivel de abstracción: como símbolo universal de diversas vivencias sociales y, sobre todo, como elemento inherente a toda lucha por y dentro del poder (su regulación/control/apropiación social e interiorización a nivel individual). Logran así desconstruir la percepción de un posible tiempo biológico. Intentan poner en evidencia algo que se nos ha vuelto transparente debido a su

gran familiaridad y cotidianidad, la coordenada *tiempo* de cualquier sociedad. En este registro, el de la concreción y el aterrizaje espacio-temporal, se ubican los estudios históricos que analizan el tiempo como duración/medición. La conceptualización del tiempo de los sociólogos sólo se puede entender mediante ejemplos históricos; de otro modo, la sociología se vuelve filosofía. Aquí intentaremos ilustrar el estrecho vínculo entre sociología e historia mediante un esbozo de estudios sobre el tiempo.⁴

Desconstruyendo el tiempo

“El tiempo pasa volando” es una de las expresiones verbales más comunes. Cosificamos, fetichizamos el tiempo.⁵ En lenguaje poético, una de las más conocidas piezas líricas de Lamartine reproduce el mismo mecanismo: “¡Oh tiempo! Detén tu vuelo”.⁶ Se trata del endiosamiento del tiempo, cuyo síntoma es la plegaria que se le dirige. Sucede con el tiempo como acontece con otras criaturas humanas, vgr. las figuras divinas o el dinero. A pesar de ser su propia creación, terminan dominando a sus inventores. Parece como si “el tiempo físico fuera algo separado del tiempo social y del tiempo vivido” cuando en realidad nos hallamos atrapados en la “retícula social del tiempo” (Elias, 1989:108).

La temporalidad es una dimensión de la existencia humana. Nuestro ser vivo percibe la regulación física de su entorno: el día y la noche, el sol y la luna, el nacimiento y la muerte. Somos los únicos dotados de una percepción consciente —la memoria— que nos permite establecer un *continuum* entre el pasado, el presente y el futuro así como el espacio finito de nuestras vidas.⁷ La conciencia de la finitud del hombre es simultáneamente el reconocimiento del plano temporal en que se desarrolla su existencia.

⁴ No introduciremos la veta de análisis sugerida por Bourdieu en su crítica al modelo objetivista: en las relaciones del don, tal y como fueron estudiadas por Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss, el tiempo o intervalo que transcurre entre el don y su acción recíproca debe ser conceptualizado, según Bourdieu, como una estrategia *subjetiva* de las prácticas sociales —el “sentido práctico”—, no como un tiempo muerto (Bourdieu, 1980, cap. 6).

⁵ La fetichización del tiempo corresponde a una operación rutinaria en el mundo occidental: “Generalmente, el lenguaje expresa más fácilmente las cosas que las relaciones, los estados que los procesos [...]. Es más fácil tratar los hechos sociales como cosas o como personas que como relaciones” (Bourdieu, 1992:35-36).

⁶ “Ô temps, suspends ton vol!” Un profesor de historia gustaba prolongar el poema: “¿Por cuánto tiempo?”, preguntó el tiempo.

⁷ Los zoólogos se refieren a la noción del tiempo en los animales tras la observación de la repetición de sus prácticas de alimentación a las mismas horas a lo largo de toda su vida. Evidentemente, no corresponde a nuestra definición del tiempo.

Esta definición preliminar del tiempo no implica su sustancialización, una suerte de componente del genoma humano. Cada cultura y cada paradigma societal construye diferentemente la representación de su finitud, eventualmente de la trascendencia de los individuos en el más allá, y también la representación del plano temporal. Por la misma razón, sólo quien goza del privilegio de la eternidad escapa al apremio del tiempo y es simultáneamente el único que puede mover los resortes y el péndulo del reloj que rige la vida de los mortales.⁸ Si los dioses son inmortales, el tiempo no les concierne, sino que al contrario son ellos quienes lo determinan.

Nos acercamos así a la relación del tiempo y el poder. En efecto, los sujetos más cercanos a las entidades divinas e inmortales, es decir, los intermediarios entre los habitantes de la Tierra y los moradores de la eternidad son los que por lógica detentan el monopolio del saber sobre el tiempo:⁹ son los que deciden cuándo sembrar y cosechar, cuándo ayunar, cuándo festejar y, por lo tanto, subvertir excepcionalmente las reglas sociales; son los que convocan desde lo alto de un minarete o con la campana a toda la comunidad para que se congrege a ciertas horas del día.¹⁰ Los ejemplos referidos dan cuenta del alcance contenido en el monopolio del saber y control del tiempo. Éste significa el poder sobre la sincronización de los individuos para la realización de actividades sociales así como sobre la movilización de las energías sociales.¹¹

Puesto que las coordenadas de nuestro universo son espaciotemporales, el planteamiento sobre el tiempo implica necesariamente la dimensión espacial. Este universo espaciotemporal no es una abstracción, sino un mundo

⁸ Nada más claro en ese sentido que la expresión “Dios lo llamó porque había llegado su hora”.

⁹ “Depositario de los acontecimientos, lugar de potencia y acciones durables, ámbito de las ocasiones místicas, el cuadro temporal adquiere un interés particular para cualquiera que, dios, héroe o jefe, quiera triunfar, reinar, fundar: quienquiera que sea, debe intentar apropiarse del tiempo, al mismo tiempo que del espacio. El uso de las fechas [conmemorativas] es la supervivencia moderna (en parte laicizada) de un principio muy viejo” (Dumézil, 1936:225).

¹⁰ Por lo demás, como lo demuestra la historia de México, la campana puede servir no sólo para refrendar el poder de convocatoria desde lo alto de la jerarquía social, sino también para anunciar la rebelión contra la estructura del poder o contra sus abusos. Recuérdese el inicio de la revolución de independencia, por una parte, y las protestas populares “fuentesovejunas” contra las fuerzas policiacas en Morelos en los años noventa o contra los estudiantes en Canoa (Puebla) en 1968.

¹¹ Aunque teñida de rasgos personalistas, la disputa entre el jefe de gobierno del Distrito Federal y el presidente de la República en torno a la adopción del horario de verano, tenía tal vez un contenido político de potencialidades más profundas que la de adelantar o no el reloj en la madrugada de un domingo del mes de mayo.

habitado que construye socialmente estas coordenadas. El espacio habitado se vuelve entonces territorio. Éste y el tiempo transforman nuestra simple geometría en complejas relaciones de poder. Tiempo y espacio socialmente contruidos devienen el objeto de conflicto cuando los grupos sociales o los Estados nacionales se apoderan de ellos e imponen su unidad de medida.

Todo poder se legitima mediante la naturalización y ésta consiste en la capacidad de convencer que dicho poder se pierde en la memoria de los tiempos. La inmemorialidad del origen del poder o de las pretensiones a él es una pieza clave de su proyecto legitimador. Por ello, el dominio del tiempo como estrategia del poder implica la confección de una historia oficial y, por consiguiente, de una mitología del poder¹² que remonta su genealogía a un lejano pasado que sólo sus ideólogos conocen puesto que lo inventan.¹³ En la dialéctica del poder, el tiempo se vuelve uno de los símbolos en disputa. La polisemia de la palabra significa tanto eventos físico-naturales como duraciones imaginarias. Entre éstas figura la memoria histórica de un pueblo, mezcla de realidades e invenciones. En la historia de México, Enrique Florescano (1987) y Jacques Lafaye (1977) han demostrado cómo los criollos inventaron un pasado para la Nueva España en que el apóstol Santo Tomás, posteriormente reencarnado en la figura de Quetzalcóatl, había llegado a evangelizar el continente. La justificación ideológica de un contrapoder que crea un pasado para apoderarse del presente y ofrecer un futuro mejor se finca en mitos fundadores y en la recuperación de una memoria colectiva ambigua: “Así, al integrar a la noción de patria la antigüedad indígena, los criollos expropiaron a los indígenas su propio pasado e hicieron de ese pasado un antecedente legítimo y prestigioso de la patria criolla” (Florescano, 1987:263).¹⁴

“El tiempo, señala Elias, se convirtió en la representación simbólica de una vasta red de relaciones que reúne diversas secuencias de carácter individual, social o puramente físico” (Elias, 1989:20). Tiempo y reloj no se confunden. Si el tiempo es, como vimos, una representación simbólica, posee un significante: las mareas oceánicas, el movimiento de los astros, el reloj, etc. Se trata de los soportes materiales de la representación simbólica; son la medida del *paso del tiempo* y, consiguientemente, de la finitud del hombre.

El perfeccionamiento de la tecnología del tiempo guarda relación con el desarrollo tecnológico general; pero sobre todo la concepción de la sociedad

¹² Es lo que ha demostrado Eric Hobsbawm (1992) para el caso de los Estados nacionales europeos.

¹³ Se entiende entonces la advertencia lanzada por Kant: “El origen del poder superior es para el pueblo, que está bajo él, desde el punto de vista práctico, inescrutable”.

¹⁴ La Revolución Mexicana intentará poner las cosas en su lugar para “hacer que surja del yunque milagroso, la nueva patria hecha de hierro y bronce confundidos” (Gamio, 1916:6).

de sí misma y de su relación con la naturaleza determina el esfuerzo aplicado a tal fin. Es evidente que en sociedades agrarias, donde el trabajo artesanal complementa la actividad principal, no resulta imperativo *contar* el tiempo que requiere la confección de un bien por lo general realizado en el intermedio entre la siembra y la cosecha o viceversa. No es sorprendente que, como lo cuentan los historiadores, el tiempo de elaboración de un bien posea una laxitud enorme comparada, por una parte, con la precisión de las fechas de los ciclos agrícolas, sobre los que se sobreponen en el mundo occidental las festividades cristianas y, por otra, por supuesto, con la era industrial. Una fase de la manufactura puede estar separada de la siguiente por una interrupción de varios días ocupados en visitas a vecinos o en festividades. La centralidad de la agricultura y el carácter complementario de la manufactura en las sociedades *tradicionales*, en que la repetición anual de las actividades del campo se cumple rigurosamente salvo contingencias climáticas mayores, la representación gráfica del tiempo es circular y no lineal: la rueda expresa mejor el tiempo en esas estructuras sociales que la flecha a la que nos referimos más arriba.

En suma, cualquiera sea el significante del tiempo, las salidas o puestas del sol o la sincronía con los centros financieros mundiales, se trata de una construcción social.

Modernidad y tiempo

En el mundo moderno, el perfeccionamiento de las tecnologías de medición del tiempo nos inculca un sentimiento de impotencia. El tiempo parecería no sólo pasar, sino volar. Cuanto más lo detallamos y desagregamos en millonésimas de segundos, menos lo dominamos y domesticamos.¹⁵ La digitalización de los relojes nos rinde ante la conciencia de su velocidad y de nuestra dificultad en acompasar su movimiento, aparentemente cada vez más autonomizado de la voluntad social.

El advenimiento del mundo moderno está acompañado de la obediencia estricta al paso del tiempo. No es casualidad, como observa Thompson, que entre los siglos XVII y XIX europeos, el reloj haya transitado de la plaza pública, en lo alto de la iglesia o de los edificios civiles, a la sala y comedor familiares hasta convertirse en objeto portátil. La domesticación del reloj corre pareja con la internalización de los imperativos del tiempo. De las

¹⁵ La Alicia de Lewis Carroll se sorprende, no de la exclamación del conejo, sino del hecho de que éste lleve un reloj y un chaleco.

conductas laxamente guiadas por la regularidad de los fenómenos naturales se ha pasado a la industrialización del tiempo y a la sujeción de todo acto humano a mediciones estrictas:

La normalización social del individuo respecto del tiempo socialmente institucionalizado se implanta en su conciencia con tanta mayor fuerza y profundidad, cuanto las sociedades se hacen más complejas y diferenciadas y cuando con mayor frecuencia el individuo necesita preguntar: ¿qué hora es?, ¿qué fecha es hoy? No sería dificultoso mostrar cómo la conformación de la conducta y la sensibilidad del individuo con el “tiempo” socialmente institucionalizado se hace más diferenciada y obvia, desde los relojes de agua, sol y arena, pasando por el reloj de pulsera individual. Si antes quedaban satisfechas las exigencias sociales con que un pregonero o las campanas convocaban por la mañana, el mediodía o la tarde a los fieles para la oración, pertenece ya a otro estadio ulterior de exigencias sociales el que relojes públicos señalen las horas, y a otro periodo subsiguiente del desarrollo de la sociedad que dichos relojes marquen los minutos y los segundos. (Elias, 1989:117)

Este texto de Norbert Elias condensa los múltiples aspectos de la relación de lo humano con el tiempo: un proceso de “normalización social del individuo”, que en otra parte él llamará “proceso civilizador”, y que implica la intervención de un poder religioso, luego político pero también económico cuya meta final será transformar la coacción social en una auto-coacción y autodisciplina del individuo hasta parecer tan “inevitable y coactiva como la estructura genéticamente determinada de una persona” (Elias, 1989:155), es decir, un *habitus* como fue definido por Bourdieu (1972). El objetivo alcanzado fue la construcción exitosa de una segunda naturaleza: el reloj biológico tan integrado al individuo que éste llega a sentir la necesidad de “no desperdiciar el tiempo”.¹⁶

La trillada consigna “time is money” expresa el imperativo de una sociedad cuyo motor fundamental gira en función de la reducción incesante del tiempo de trabajo necesario y la ampliación del tiempo de trabajo excedente, tal como fue demostrado por Marx (Marx, 1975: vol. 2, cap. X). Puesto que el capital en sí mismo, vale decir, no enfrentado a la fuerza creadora del trabajo, está muerto, todo tiempo de no-rentabilidad queda penalizado. En efecto, el capital no descansa.¹⁷ Sólo existe como *perpetuum mobile*, es decir, contra-

¹⁶ “Una conducta menos consciente del tiempo es fácilmente considerada una ofensa o irresponsabilidad” (Hall, 1977:21).

¹⁷ Como sucede en toda representación fetichizada de la realidad, los papeles se invierten. Por ello, puede parecer plausible una publicidad que sería imposible en otro contexto: “Descanse mientras su dinero trabaja para usted”. Precisamente, la fórmula del capital dinera-

riando los principios de la física. Su acrecentamiento depende de su movilización incesante, condición de su reproducción como capital. La porosidad de la jornada de trabajo, el tiempo muerto de las horas nocturnas, el tiempo de transporte de las mercancías, etcétera, actúan negativamente sobre el capital. Por esa razón, la anulación o, en lo posible, la reducción de estos tiempos forma parte de los objetivos de cada nuevo paradigma tecnológico en el capitalismo. El taylorismo, la colocación del dinero a tasas *overnight* y la puesta en práctica de los equipos de trabajo 3 × 8 así como los buques-factoría son modalidades de ganarle tiempo al tiempo. Por ello también, el advenimiento del mundo capitalista implica la mudanza de la relación del sujeto productor con el tiempo.¹⁸ Es toda la diferencia y la distancia entre “el tiempo que toma hacer algo” y “tengo que hacer esto en x tiempo”: “[...] El patrón debe *utilizar* el tiempo de su mano de obra y ver que no se malgaste: no es el quehacer el que domina sino el valor del tiempo al ser reducido a dinero. El tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta” (Thompson, 1989:247). Esta *avaricia* con el tiempo no rige exclusivamente el universo económico, sino que se extiende al ámbito de la política. El tiempo de deliberación democrática es definido consecuentemente como tiempo perdido ya que la forma racional de asumir decisiones sería haciéndolo de manera expedita, esto es, negociando entre representantes de los intereses sociales.¹⁹

Actualmente, las redes electrónicas parecen abolir no sólo el tiempo, sino también el espacio. No obstante, ambas coordenadas quedan alteradas. El tiempo se vuelve ínfimo y el espacio se estira, es decir, abarcamos grandes distancias en pocos segundos lo cual ha sido también conceptualizado como una “compresión del espacio” (Harvey, 1989). Presenciamos la proliferación de relaciones que atraviesan territorios sin tocarlos o apenas rozarlos: todas estas redes, flujos y transacciones realizados en un instante están supuestamente disociados de todo ordenamiento territorial. La representación imaginaria de esta dinámica, cuyo soporte material son los medios electrónicos, consiste en afirmar que la globalización es sinónimo de desterritorialización.²⁰ Ciertamen-

rio (D-D') constituye la forma más desarrollada del fetichismo capitalista en que el dinero parece no requerir de la mediación del trabajo vivo para incrementarse. La llamada “economía de casino” puede entonces vanagloriarse, aunque sea efímeramente, de ser autónoma respecto de la economía real.

¹⁸ Cuando se le preguntó a un corredor bursátil qué significaba para él el largo plazo, contestó: “Son los próximos diez minutos” (citado por de Sousa Santos, 1999:25).

¹⁹ Fue la postura de los delegados gubernamentales en San Andrés cuando los delegados zapatistas plantearon la necesidad de consultar a las comunidades indígenas sobre los acuerdos antes de refrendarlos.

²⁰ Los críticos de esta construcción ideológica han puesto de manifiesto algunas evidencias como, por ejemplo, que cuando una empresa *global* experimenta una dificultad en un

te, aquella constituye una *nueva forma de apropiación del espacio* por ciertos actores como lo son las empresas transnacionales, esto es, genera una territorialidad propia, no necesariamente continua, que pretende abarcar toda la extensión de la tierra habitada: “Esta nueva territorialidad se superpone a las formas tradicionales de construcción territorial trascendiéndolas y neutralizando sus efectos regulatorios y restrictivos en el plano económico, político y cultural” (Giménez, 2001).

Si la globalización no es desterritorialización, tampoco es válido que la coordenada temporal se haya diluido. Por ejemplo, el tiempo de trabajo ha disminuido en el polo desarrollado de la economía mundial, pero se ha alargado en contrapartida en el tercer mundo donde sigue siendo *el tiempo dominante* (Gurvitch, citado por Leduc, 1999).²¹ Cada región dentro de la globalización sigue teniendo escalas y ritmos temporales específicos.

Aquí nos interesará destacar dos problemáticas particulares vinculadas con la modernidad. La primera concierne a la laicización del tiempo; la segunda se refiere tanto al uso capitalista del tiempo para disciplinar a una mano de obra que no sólo posee una cultura del tiempo diferente, sino que además la moviliza con el objeto de resistir la imposición del tiempo industrial.

La disputa por el tiempo

El vehículo material más obvio para controlar el tiempo ha sido la determinación de un calendario que organice las tareas sociales. Los conocimientos vinculados a la medición del tiempo, basados en la astronomía, son obviamente fuente de gran poder en las sociedades agrícolas.²² Sin embargo, durante el proceso de diferenciación progresiva entre poder religioso y poder político, la disputa por la determinación-apropiación del tiempo se agudizó.²³ De la or-

país, no recurre al Estado de dicho país, sino al del origen del capital, generalmente el de Estados Unidos. Asimismo, la casi totalidad de los miembros de los consejos de administración de dichas empresas son originarios del país exportador de capital.

²¹ Por ello, la tesis de Roger Sue acerca del paso de una sociedad de producción donde el tiempo de trabajo es dominante a una sociedad de consumo donde el tiempo de ocio goza de reconocimiento social, posee, en el mejor de los casos, una validez restringida geográficamente (Sue, 1994).

²² “Estos hombres dependían para su mantenimiento de los frutos de la naturaleza, como sucede en todas partes; estaban supeditados a la lluvia que hace germinar las semillas y observaban el desplazamiento del Sol (un movimiento físico) para descubrir cuándo era oportuno sembrar (una actividad social). Comenzaron, pues, a mirar el Sol (una actividad social) para encontrar el mejor modo de satisfacer su hambre (un instinto natural)” (Elias, 1989:101).

²³ Desde el siglo xiv, la Iglesia condenó tanto el préstamo de dinero con intereses en

ganización social de un proceso natural transitamos hacia el reordenamiento político del tiempo y la elaboración de una memoria cívica. No es casual que históricamente los cambios calendáricos hayan coincidido con la ocupación del poder por un nuevo jefe o una nueva clase política. Así, por ejemplo, Julio César procede a reformar el calendario romano en el 46 a. C. —calendario juliano— que será vigente a partir del año 45 a. C., simultáneo con el momento en que el César se hace conferir la dictadura. Igualmente, en 1700,

Leibniz hizo introducir en los Estados del príncipe elector de Brandeburgo un monopolio de Estado sobre los calendarios, como ocurría en China [...]. Incluso es claro que fueron especialmente los poderes religiosos, las iglesias y los cleros; donde existían, los que trataron de obtener el control del calendario, que por otra parte tenía profundas raíces en lo sagrado. (Le Goff, 1991:186)

Este calendario será rectificado en 1582 por el papa Gregorio —calendario gregoriano— aunque los países protestantes tardarán en adoptarlo, ya que en conformidad con el dicho de Kepler “los protestantes prefieren estar en desacuerdo con el sol que en acuerdo con el Papa”. Inglaterra finalmente terminará por aceptar la reforma en 1752.²⁴ Finalmente, más allá de las desavenencias ideológicas, los Estados europeos, salvo Rusia, adoptaron un mismo calendario ya que:

Como era de esperar, la necesidad de un cálculo ordenado y unitario del tiempo varió con el crecimiento y ocaso de las unidades estatales, con la amplitud y grado de integración de sus pueblos y territorios y con el grado correspondiente de diferenciación y extensión de sus enlaces comerciales e industriales. Las instituciones jurídicas de los Estados exigían medidas unitarias del tiempo, que se adecuasen a la complejidad y multiplicidad de los casos que debían regular. Con la creciente urbanización y comercialización, se hizo cada vez más urgente la exigencia de sincronizar el número cada vez mayor de actividades humanas y de disponer de un retículo temporal continuo y uniforme como marco común de referencia de todas las actividades humanas. Fue tarea de las instancias centrales (profanas o religiosas) preparar este retículo y asegurar su funcionamiento. De ello dependía el pago ordenado y recurrente de tributos, intereses, salarios y el cumplimiento de otros muchos contratos y obligaciones, así como los numerosos días festivos en que los hombres descansaban de sus fatigas. (Elias, 1989:65)

Venecia porque “no aceptaba que se pudiera *vender el tiempo* como todas las técnicas instrumentadas para sacarle la vuelta a la interdicción” (Pomian, 1984:260; subrayado nuestro).

²⁴ Por ello, Cervantes y Shakespeare no han muerto el mismo día “físico” aunque sí “calendárico” —26 de abril de 1616— ya que España e Inglaterra se regían en estos años por calendarios diferentes con un desfase de diez días.

El control del tiempo se halla tan vinculado al proyecto de formación de un Estado nacional que la Revolución Francesa, en el equinoccio de otoño del 22 de septiembre de 1793, tuvo que crear su propia medición del tiempo acorde con la nueva lógica racional y laica: un calendario decimal donde desapareció toda alusión a la religión, incluyendo el domingo:

Lo que provocó el mayor trastorno fue la sustitución de la semana por la década, la división del mes en tres décadas, y la invención de nuevos nombres para los diez días de la década: primer-día, segundo-día, tercer-día, etc. Siendo los meses uniformemente de treinta días, fue necesario agregar al final del año, es decir en septiembre, cinco días complementarios, y cada cuatro años un sexto día, que fue llamado "día de la Revolución". También los nombres de los meses fueron reinventados con la doble preocupación de adaptar el orden del calendario al orden de la naturaleza y del clima y de encontrar las sonoridades poéticas y musicales. El otoño comprende por eso vendimario, brumario, frimario; el invierno, nevoso, lluvioso, ventoso; etc. (Le Goff, 199L 190)²⁵

Sin llegar a estos extremos, México también presenció una férrea lucha entre tiempo religioso —el tiempo de las campanas— y tiempo laico, alfabetizado puesto que se lee la hora —el tiempo de los relojes—. Uno de los aspectos sorprendentes de la lucha decimonónica entre el poder político y el poder religioso reside en el control del tiempo mediante decretos que promueven un uso racional de las campanas frente a la resistencia de los religiosos:

El abuso de las campanas resurgió nuevamente en la década de los cuarenta —del siglo XIX—. Las autoridades promulgaban reglamentos de policía en los que se especificaba la duración de ciertos toques, y los hacían obedecer durante cierto tiempo, pero poco a poco el descuido permitía que reinaran nuevamente los abusos al haber toques cada vez más frecuentes y molestos. Los vaivenes de la política desempeñaban en esto un papel también. Se prestaba más atención a pequeñas molestias de este tipo durante gobiernos cuya mira era secularizar la sociedad y restringir la influencia de costumbres clericales en la vida agraria. (Staples, 1977:190)²⁶

²⁵ El calendario revolucionario no prosperó y después de trece años un decreto de Napoleón restableció el calendario tradicional a partir del 1 de enero de 1806.

²⁶ Todavía a finales del siglo XIX, el poder civil procedió a reglamentar el uso de las campanas. Así, el gobierno del estado de Guanajuato emitió un reglamento de once artículos que pretendía normar el repique, seguramente frecuente, de las campanas eclesíásticas: "Artículo 4º: Quedan terminantemente prohibidos los repiques que se acostumbran en ciertas ceremonias de la misa mayor, así como los llamados para cubrir y descubrir, los dobles, el toque de ánimas, y en general todos los que no estén expresamente permitidos en este reglamento, aunque hayan sido constantemente usados"; "Artículo 9º: La autoridad política podrá hacer uso de

En el fondo, el Estado liberal de la segunda mitad del siglo XIX tenía un claro designio: lograr que la vida cotidiana dejara de ser regulada por las campanas y horarios del poder religioso, para ser ritmada puntualmente, cada hora, por el carrillón de los relojes públicos instalados por el poder político.

A mediados del mismo siglo, la adquisición de este *habitus* dio lugar a una larga (y jocosa) discusión entre los diputados constituyentes de 1856 cuando el 29 de febrero de ese año el secretario del Congreso anunció que “se pasaría lista a las doce en punto y que se publicaría la lista de los ausentes” (Zarco, 1957:24-25). Entonces se entabló una acalorada y prolongada discusión en la que intervendrían personajes de la talla de Melchor Ocampo, Guillermo Prieto, Ponciano Arriaga y Vicente Riva Palacio. Este último “encuentra muy laudable el celo del señor Ocampo; pero le parece que raya en la exageración no esperar ni cinco minutos”. Guillermo Prieto y Ponciano Arriaga se opusieron a la medida porque, dijo este último, “si hay diputados cuyos relojes pueden atrasarse, hay otros que, como su señoría, no tienen reloj porque son pobres” (Zarco, 1957:25). Otro diputado, en cambio, equiparó la puntualidad al deber: “Los puntuales tenían derecho a que no se les confundiera con los que no cumplían con su deber, y terminó pidiendo al Congreso que aprobara la proposición”.

La imposición de un nuevo tiempo

Este es uno de los sitios más visitados por la sociología histórica del trabajo así como por la historia social de la industrialización. Ésta no sólo implicó un cambio en los contenidos concretos del trabajo, sino una mudanza de enorme envergadura en la representación del tiempo. Puesto que “time is money”, la eficiencia industrial entrañaba una estrategia de alteración profunda de actitudes obreras no sólo frente al tiempo de trabajo, sino también con respecto al tiempo de ocio, cuya nítida separación no apareció sino hasta el capitalismo industrial.²⁷ La incidencia sobre éste era una manera de incidir sobre el primero:

las campanas para celebrar las festividades cívicas o por cualquiera otra causa de regocijo público; así como cuando lo juzgue necesario” (*Reglamento para el uso de las campanas*, Ayuntamiento Constitucional con aprobación del Supremo Gobierno del Estado, Guanajuato, 9 de septiembre de 1890).

²⁷ “La norma de trabajo —hacia fines del siglo xvii— era una en que se alternaban los golpes de trabajo intenso con la ociosidad, donde quiera que los hombres controlaran sus propias vidas con respecto a su trabajo” (Thompson, 1989:261).

Los patronos industriales de Manchester [...] opinan que incluso un solo día ocioso, cuando hay la oportunidad de que sea un día de borrachera, perjudica a los otros cinco, o más exactamente el trabajo de aquellos²⁸ (Rule, 1990:196).

Por esta razón, el moralismo de las burguesías decimonónicas, y cuyo emblema son las ideas de la era victoriana, no es sino una manera de actuar sobre el tiempo realmente productivo del obrero. Para ellas, los obreros carecían de cultura y civilización y, por lo tanto, también ignoraban el tiempo, ingrediente civilizatorio fundamental. Había que educarlos inculcándoles los valores de un mundo al que por sí solos no podían acceder. La burguesía tardaría, como lo explicó Gareth Stedman Jones (1989), hasta finales del siglo XIX europeo, en advertir que el escollo radicaba no en la ausencia de una cultura obrera *tout court*, sino en la confrontación de dos mundos diferentes.

Como es sabido, el proceso de domesticación de la mano de obra no se consumó en un acto, sino que abarcó por lo menos un siglo.²⁹ En países como México, donde los contingentes de campesinos migrantes hacia la ciudad nutrieron el grueso del proletariado industrial durante la segunda mitad del siglo pasado, los usos agrarios del tiempo siguieron prevaleciendo en el seno de las estructuras urbanas cuya relación con el tiempo está muy bien ilustrada en las expresiones lingüísticas.

La popularización y el abaratamiento del reloj de chaleco o, posteriormente de pulsera, fue el resultado de la revolución industrial que en Europa inició hacia 1830, pero como sucede con muchas otras mercancías, el sentido atribuido al objeto fue diverso. Sirvió más como signo de cierta holganza económica y de distinción con respecto a “los de más abajo”, que como un instrumento de coacción para la puntualidad, como aconteció hacia finales del XIX.

Conclusión

Iniciamos este artículo por el desencuentro, múltiples veces constatado, entre sociología e historia.³⁰ Si bien Braudel y los historiadores posbraudelianos han reconocido que su conocimiento es tendencialmente sociológico así como la sociología tiene prolongaciones históricas, el diálogo entre ambas disciplinas es todavía frágil en México a pesar de que en la actualidad resulta

²⁸ Este texto, citado por un historiador contemporáneo, data de fines del siglo XVIII.

²⁹ Para esta problemática en México, Rajchenberg (1995).

³⁰ Una síntesis del debate entre ambas en Héau-Lambert y Rajchenberg (1996).

estimulante cómo algunos investigadores, particularmente los cercanos a la Universidad de Birmingham en Gran Bretaña,³¹ han llevado a cabo una profunda crítica de teorías y conceptos exigiéndoles respuestas al *¿cómo?* y *¿cuándo?*

Tanto la sociología como la antropología son ciencias de observación de fenómenos históricos en razón de su objeto (Giménez, 1995) y, por consiguiente, se inscriben obligadamente en un contexto espacial y temporal. Éste no es entendido como mero contenedor de los fenómenos, sino como objeto de estudio en sí mismo. El tiempo se vuelve cada vez más el tema que aglutina no sólo a sociólogos, filósofos e historiadores, sino también a físicos y antropólogos. Las investigaciones sobre el tiempo son una cantera en que se despliega la interdisciplina (Leduc, 1999).

Consideramos que este puente dialógico tiene un soporte importante en el desarrollo del concepto de tiempo. Por esta razón, nos hemos basado ampliamente, por un lado, en Norbert Elias, el sociólogo más cercano a la historia, y, por otro, en Edward P. Thompson, el historiador más cercano a la sociología. La conjugación de ambos, es decir, la articulación del concepto de formación de *habitus* y del de proceso histórico de disciplinamiento de la mano de obra, así como la idea de la *temporalidad del tiempo*, nos condujo al desarrollo específico de la relación entre tiempo y poder a partir de dos vertientes, la del conflicto por el control del tiempo entre instituciones del poder y la de la inculcación del *habitus* disciplinario.

El poder, como todo concepto relacional, no existe, salvo en las utopías panópticas benthamianas, sino permanentemente confrontado a su contrario, la resistencia, misma que sólo dejamos enunciada. Por ahora entonces, basta decir que la legitimación de las luchas que no pretenden tomar el poder, sino resistir al poder, también se construye en referencia al tiempo. Citamos un solo ejemplo que se ha convertido en emblema discursivo de la resistencia: "Somos producto de 500 años de luchas" (EZLN, [1993] 1994).

Recibido: mayo, 2001

Revisado: noviembre, 2001

Correspondencia: E. R.: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Economía/México, D. F./correo electrónico: enriquer@economia01.economia.unam.mx/C. H-L.: Escuela Nacional de Antropología e Historia/Periférico Sur y Zapote/Colonia Isidro Favela/14030 México, D. F./correo electrónico: gilberto@servidor.unam.mx; catheau@yahoo.com.mx

³¹ Por ejemplo, Peter J. Taylor (1999).

Bibliografía

- Bloch, Marc (1987), *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1992), *La leçon sur la leçon*, París, Éditions de Minuit.
- (1980), *Le sens pratique*, París, Ed. de Minuit.
- (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz.
- Burke, Peter (1994), *Sociología e historia*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Corcuff, Philippe (1995), *Les nouvelles sociologies*, París, Éditions Nathan.
- De Sousa Santos, Boaventura (1999), *Reinventar la democracia*, Madrid, Ed. Sequitur.
- Dumézil, Georges (1936), "Temps et mythes", *Recherches philosophiques*, vol. V, núm. 5.
- Durkheim, Émile (s. f.), *Las reglas del método sociológico*, México, Distribuciones Hispánicas.
- Elias, Norbert (1989), *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- EZLN (1994), *Documentos y comunicados*, México, Editorial Era.
- Florescano, Enrique (1987), *Memoria mexicana*, México, Joaquín Mortiz-Planeta.
- Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, 1982.
- García de León, Antonio (1993), "El árbol del tiempo", *Ensayos*, vol. IX, núm. 18, pp. 14-20.
- Giménez, Gilberto (2001), "Cultura, territorio y migraciones", ponencia presentada en la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas.
- (1995), "La identidad plural de la sociología", *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 38, pp. 409-419.
- Hall, Edward (1977), *The silent language*, Nueva York, Doubleday and Company.
- Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Conditions of Cultural Change*, Oxford, Blackwell.
- Héau-Lambert, Catherine y Rajchenberg, Enrique (1996), "Problemas teóricos y epistemológicos de la historia", en María Eugenia Romero I. (coord.), *Historia y economía. Un nuevo diálogo*, México, Ed. Claves Latinoamericanas.
- Hobsbawm, Eric (1992), *Nations et nationalisme depuis 1780*, París, Gallimard.
- Jones, Gareth Stedman (1989), *Lenguajes de clase*, Madrid, Siglo XXI de España.
- Lafaye, Jacques (1977), *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, Jacques (1991), *El orden de la memoria*, Barcelona, Ed. Paidós.
- Leduc, Jean (1999), *Les historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, París, Seuil.
- Marx, Karl (1975), *El capital*, México, Siglo XXI.
- Pomian, Krzysztof (1984), *L'ordre du temps*, París, Gallimard.
- Rajchenberg, Enrique (1995), "Tradición e identidad", *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 38, México, pp. 395-407.
- Rule, John (1990), *Clase obrera e industrialización*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Staples, Anne (1977), "El abuso de las campanas en el siglo pasado", *Historia mexicana*, vol. XXVII, núm. 2, pp. 177-194.

- Sue, Roger (1994), *Temps et ordre social. Sociologie des temps sociaux*, París, Presses Universitaires de France.
- Taylor, Peter J. (1999), *Modernities. A geohistorical interpretation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Zarco, Francisco (1957), *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, El Colegio de México.

