

Antropología contemporánea: globalización, dependencia y caducidad conceptual

Hernán Javier Salas Quintanal* y Juan Carlos Rodríguez Torrent**

Resumen: el objetivo de este ensayo es contribuir con el cuestionamiento de la dinámica que enfrentan las ciencias sociales y la antropología en el contexto cultural, económico y político caracterizado por la globalización, en tanto ruptura de la trama del tiempo, y el efecto que ha tenido en la realidad social, lo que evidencia cómo el aparato conceptual de éstas se debilita de acuerdo con una persistente dependencia teórica.

Abstract: this paper aims to clarify some of the problems that the social sciences —anthropology, in particular— are facing in a cultural, social and political globalization context. This means a time disruption and its effects show how the conceptual framework of the social sciences and the anthropology weakens, due to a persistent theoretical dependency.

La épica homérica es rica en simbolismos. Siempre saturadas de mitos, las imágenes heroicas conducen a todas direcciones y, en ese sentido —como bien ha sostenido con autoridad y razón Hans Georg Gadamer¹ — «lo clásico nunca agota su elocuencia», ya que siempre ofrece nuevos ángulos de lectura y mantiene una cierta abertura que matiza las posibilidades de la interpretación.

Dentro del relato homérico, quizás una de las imágenes más vivas y familiares de quienes gustan del género sea recuperar al estoico Odiseo amarrado por sus compañeros al mástil de la galera. Se recordará que, ya entrando en aguas incontrolables y temidas y sabiendo de las dificultades

¹Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1988.

* IIS-UNAM

** UAM y Universidad de Playa Ancha, Chile

Cuicuilco volumen 5, número 12, Enero-Abril, 1998, México, ISSN 01851659.

que entrañaban, la orden fue que sus oídos fueran taponeados con cera. El objetivo y el mensaje eran inequívocos: resistir al llamado y a las seducciones de las sirenas; para desoír su canto y evitar así entrar en su juego, evitando el viaje del cual no se regresaba.

La actitud de Odiseo lo transforma en un hombre moderno. Moderno, en el sentido cartesiano: no dejarse engañar por los sentidos; resistirse a lo que no corresponde a la razón. El método empleado es efectivo, en cuanto su razón; es decir, su discurso de control le permite observar una realidad, apropiarse de ella y controlarla; haciendo concordar la lógica de su acumulación con aquello que se pone al frente como problema.

Sin embargo, como lo clásico no agota su elocuencia, Franz Kafka² ha planteado la posibilidad de que el procedimiento de Odiseo, si bien desde esta lectura parece oportuno, adecuado y convincente, se encuentre en una situación de discordancia y desfase respecto de la realidad (problema) y, en ese sentido, no sea más que una actitud inoficiosa la lectura y la aprehensión del acontecer, por parte del mítico protagonista. Ello —como bien señala Kafka con agudeza—, porque las sirenas tienen un arma mucho más eficiente y temible que su canto: su silencio.

Si las sirenas han guardado su canto y si su llamado seductor no ha sido tal ni lo ha habido, cabe entonces la posibilidad de que Odiseo haya cometido un grave error desde su bagaje teórico, en la medida en que su discurso de control es incapaz de abordar una realidad que ya escapó y dejó de ser la esperada y regular, produciéndose entonces un desajuste en la temporalidad de la emisión del discurso y la ocasión del fenómeno. Esto significaría que el discurso de control no puede captar ni dar cuenta de una realidad que ya no expresa un comportamiento acorde con los términos a los cuales respondía su aparato conceptual.

Si concedemos la razón a Kafka y nos ubicamos en el ámbito de las ciencias sociales y de la práctica antropológica, ¿cuántas aprehensiones de realidad han sido equivocadas? ¿Cuántos de nuestros conceptos han dejado de ser operativos frente a la realidad? ¿Cuándo caducan nuestras certezas? ¿Qué sincronía existe entre el discurso de control y la realidad? Si bien resultan obvias, no por ello estas preguntas han sido respondidas ni superadas y, tal vez, ni siquiera sea un hecho tan claro ni estén concientizadas o codificadas como problema, al interior de la práctica antropológica.

Desde el punto de vista de la ciencia, nos encontramos con discursos que, desde su propia lógica y configuración, son confrontacionales, en términos de la congruencia de los tiempos de la acumulación (de los

²Franz Kafka, «El silencio de las sirenas», en *La muralla china*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1967.

referentes) y los del fenómeno (dinámica social). Este sería el caso común de las ciencias naturales y sociales en el sentido en que, constantemente, sus alcances teóricos y conceptuales se ponen a prueba frente a una realidad que invariablemente es dinámica —en algunos casos irreductible— y se vuelve inasible frente a las posibilidades de interpretación y comprensión, a partir del discurso y de sus coordenadas de conocimiento.

En las ciencias sociales, la confrontación está dada por las posibilidades de equivalencia o de articulación temporal del propio límite del discurso y de una realidad que se configura —hoy más que nunca— compleja e irreductible, con un alto grado de indeterminación y una insaciable corruptibilidad, culturalmente gran productora de mitos (felicidad, bienestar, entretenimiento, integración, etcétera), cuyo mejor símil puede encontrarse en la imagen del reloj de arena: fenómeno que ocurre, pero que no es estable; es, pero de pronto ya no es.

La complejidad de la dinámica cultural, social y económica del fin del milenio, debe ser entendida como la intervención y confluencia de diversos factores y elementos que interactúan pero que no son reductibles ni aislables unos de otros, por lo que representa una dificultad mayúscula su posibilidad de descripción y explicación, no pudiendo ser reducida a la suma de los enfoques parciales de los especialistas. La realidad social es de por sí interdisciplinaria, en el entendido de que no hay fenómenos que hoy tengan o puedan tener equivalencia y adscripción exclusiva con el uso categorial de alguna disciplina social.³

Los fenómenos sociales se encuentran siempre abiertos al tiempo y, por lo mismo, se enfrentan constantemente a problemas de sincronidad y concordancia, por una menor ductibilidad del discurso frente a la magnitud del devenir de los fenómenos sociales. Contrariamente, la literatura y el cine —por ejemplo— no acusarían este carácter confrontacional y falta de sincronía, en la medida en que tienen otra configuración y pueden controlar su propio tiempo, ya que el tiempo de la obra depende exclusivamente del autor o director.

Las ciencias sociales—especialmente la antropología y la sociología—no controlan su propio tiempo y, por tanto, enfrentan permanentemente el problema de la caducidad conceptual. Con ello, en términos de potencialidad explicativa, se hace mayormente patente la dificultad de aprehensión de la realidad, sobre todo si son cuestionados los ejes del tiempo y espacio, que son los dominantes en la inteligibilidad científica. Además, es claro que la falta de

³Rolando García, «Interdisciplinarietà y sistemas complejos», en Enrique Leff (compilador), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM y Gedisa, Barcelona, España, 1994, pp. 93.

sincronía se agudiza cuando sus descripciones y análisis se realizan en términos ideográficos (es decir, al intentar establecer el sentido del fenómeno), situación que produce una visión distinta a la de las ciencias naturales, puesto que en interés de la formulación de leyes, el problema del sentido se resuelve al interior de la propia comunidad científica.

El problema nuevo para las ciencias sociales es que ahora enfrentan un tiempo que posee características únicas y que corresponde al de un mundo o modernidad-mundo, el de la sociedad global, que se parece al tiempo de la larga duración braudeliano, pero que es capaz de condensarse en la simultaneidad como expresión de desigualdad y contradicción estructural, al interior de localidades, países y Estados. Este nuevo ángulo refiere un tiempo universal y normalizante que subordina los tiempos localmente significados y redefine sus antiguas fronteras, lo que constituye un nuevo escenario de desafío en el plano de la inteligibilidad para las ciencias sociales y en particular para la antropología.

En términos generales, la globalización constituye una nueva fase del desarrollo capitalista posnacional, cuyas características esenciales son la alta movilidad del capital, la privatización de la economía y el retiro del Estado, la desregulación de los mercados, de los procesos laborales y de la fuerza de trabajo, Nueva Internacional de Trabajo sobre la base de cambios tecnológicos centrados en el uso de la microelectrónica y la generalización en el uso de tecnologías nuevas como la robótica, la automatización, la informática, la biotecnología y la biogenética.

El objetivo de este ensayo es contribuir con el cuestionamiento de la dinámica que enfrentan las ciencias sociales y la antropología en un nuevo contexto cultural, económico y político, caracterizado por una brusca ruptura con la trama del tiempo y con la inserción en éste de los actores involucrados. En efecto, la llamada globalización plantea desafíos al conocimiento científico, especialmente a las ciencias sociales, en lo que se refiere a la temporalidad y sincronía de sus aprehensiones, al mismo tiempo que evidencia cómo el aparato conceptual y teórico de éstas se vuelve estrecho y débil —por decir lo menos—, ante la expresión de las transformaciones experimentadas en el mundo.

En este intento pretendemos, por un lado, perfilar lo que se ha llamado crisis de las ciencias sociales, enfocando las dificultades de inteligibilidad ante el devenir de los acontecimientos suscitados en los últimos 20 años y que caracterizamos como proceso de globalización; y por otro, el efecto que esta crisis ha tenido no sólo en la realidad social de los países de menor desarrollo, sino también —de acuerdo con el interés aquí planteado— en las ciencias sociales, específicamente la antropología y su dependencia teórica.

Acumulación, hegemonía y caducidad conceptual

Con claridad, el principio de acumulación de la antropología emana del desarrollo del pensamiento europeo —especialmente francés e inglés; aunque norteamericano en su extensión—, lo que no deja de ser síntoma de una constante. La antropología, como ayer, sigue siendo por excelencia una perspectiva «blanca» de recuperación de lo humano. Cuando el mundo se configura a partir de la imagen del Primer Mundo, las mismas ciencias sociales se ven arrastradas hacia sus principios ordenadores, quedando presas en su espíritu y en la necesidad de su trayectoria infinita. En sus líneas (o entrelíneas, si no queremos reconocerlo) están presentes los fantasmas de Spencer, Comte y Darwin, excelsos inspiradores del evolucionismo, quienes, sin proponérselo, en su tiempo sentaron los márgenes de nuestra retórica científicista y —¿por qué no decirlo?— ideológica. En su inspiración teleológica estamos presos. Sus insinuaciones han sido acomodadas indistintamente bajo el aura mítica de la panacea del progreso y de sus subsecuentes ideas de desarrollo o modernización, piezas clave todas del mismo rompecabezas: el capitalismo globalizado.

El problema de las dificultades de inteligibilidad no debe extrañarnos. El eurocentrismo de la ciencia social, que negativamente es la expresión de nuestra propia no acumulación y dependencia representa —paralelamente— el correlato mismo del afianzamiento político, económico y tecnológico de la Europa del siglo XIX, de alguna manera visto y asumido como paradigmático dentro de una concepción de modernidad por parte de aquellos estudiosos de diferentes partes del mundo que se integran a los centros de enseñanza de Europa y USA. Es esta relación académica dependiente la que arrastra el horizonte teórico y metodológico en el que, en gran medida, ha estado sumido nuestro quehacer, a lo que hay que agregar, como refuerzo, la ayuda institucional desplegada y recibida por los países de la periferia tercermundista (tanto a nivel gubernamental como no gubernamental).

Además, es necesario reconocer que con este préstamo académico y de incentivo a la investigación se enquistan dos problemas centrales, que aquejan a las ciencias sociales: 1) el referido a la universalidad del conocimiento; y 2) el problema de la pretensión de verdad y de los fines del mismo. Ambos problemas contribuyen a la exclusión de la legitimidad de otras aproximaciones, ahora olvidadas u opacadas por el dogmatismo ideológico que se impone, lo que en cierto grado revela y denuncia la dependencia y la falta de acumulación de nuestra práctica.

Paralelamente a lo señalado corre un proceso de autovalidación y autojustificación del valor de la ciencia y de la tecnología, cuando son presentadas como la única posibilidad de resolver los problemas actuales de orden social y natural, lo que ha llevado a sostener a Gorz que sus criterios implícitos y de inclusión sólo permiten llamar científicos «a todas aquellas capacidades y conocimientos susceptibles de ser sistematizados e incorporados dentro de la cultura académica de la clase dominante, y denomina no científicos a todas las habilidades y conocimientos que pertenecen a una cultura popular en vías de desaparición».⁴

En este sentido, la no acumulación que padecemos es tributaria de la aceptación acrítica de esta modalidad de hacer ciencia y sus implícitos, al ser transformada en tradición académica.⁵

En particular sobre este punto, y para significar la expansión y primacía de Occidente en el plano culturalista, Samir Amin ubica en el Renacimiento el verdadero emplazamiento de lo que ha denominado eurocentrismo, el que sin más representa la pretensión de universalidad paradigmática del capitalismo realmente existente,⁶ como toma de conciencia de las posibilidades universalistas de su propuesta de civilización tanto en lo que implica imponer e imponerse axiológica y materialmente a los otros, como en lo relativo al tipo de consumo y modo de organización de la vida social. Este eurocentrismo es, por una parte, cristalización de la sociedad capitalista, y por otra, una forma de conquista del mundo. Ninguno de los vectores, por cierto, debe ser comprendido por separado, sino como eje de movimientos equivalentes, destinados a la convergencia,⁷ con respecto al «universo habitado por objetos compartidos en amplia escala».⁸ En este sentido, las ciencias sociales y los antropólogos pagamos tributo al correlato conceptual que acompaña esta idea de mundo.

Occidente emerge y se consolida como una ideología transhistórica, como una metáfora y perspectiva de amplia escala que se mueve en todos los intersticios sociales y culturales, a modo de una teoría de la historia universal y de un proyecto político de iguales dimensiones que, cabalgando primero en

⁴ Víctor Toledo, «Tres problemas en el estudio de la aproximación de los recursos naturales y sus repercusiones en la educación», en Enrique Lefk (compilador) *Ciencias Sociales y...*, p. 175.

⁵ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM- Siglo XXI Editores, México, 1996, pp. 57-59.

⁶ La aseveración indica los rasgos de un capitalismo que ha generado una polarización constitutiva de centros-periferias y que no puede ser disuelta dentro de sus límites, pues corresponde a su propia contradicción. Consecuente con ello, «la representación de los demás continúa siendo el reflejo de esta polarización, un modo de justificación de aquella». Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 24, 98.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Renato Ortiz, «La mundialización de la cultura», en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, p. 174.

la academia y luego entre las opacidades del sentido común, precisamente por su falta de transparencia hace que se configure como modelo explicativo conceptual de la evolución de todas las sociedades humanas, al igual que como proyecto de futuro, que se muestra paradigmáticamente a todas éstas.⁹

Así, esta idea del mundo es y se impone paradigmáticamente como economía de mercado que presiona en dirección al establecimiento de ventajas comparativas; y como producción en masa que, en su expansión, desarticula los sistemas productivos tradicionales y los modos de vida ligados a ellos. Institucionalmente, apuesta a un tipo de democracia y pluripartidismo que excluye cualquier otro tipo de institucionalidad fundada en la tradición o en el derecho consuetudinario, junto como emitir una declaración —siempre abstracta y ambigua— en favor de los derechos humanos, acomodada parcial y circunstancialmente a la condición del presente específico.¹⁰

Este eurocentrismo y su transhistoricidad se presentan bajo un sistema ambiguamente abierto y cerrado, a la vez: abierto, en cuanto su expansibilidad no termina y acecha como infinito: cerrado, en cuanto su imagen está siempre al frente, como señuelo de aquello que se debe alcanzar, constituyendo sobre todo una ética y una voluntad de ser y aspirar. Su deber ser (o ética civilizadora), como rostro y espejo del mundo, se asienta en la dicotomía irreconciliable entre sujeto y objeto, cuya inclinación antropocentrista implica una conquista permanente de lo otro-ajeno: aquello que es la naturaleza y que, a la par, corresponde a la desintegración de las interconexiones de las distintas dimensiones de lo humano, en las que se revela, especialmente en lo que corresponde al tiempo socialmente significado.

En relación con este centralismo y poder hegemónico, Immanuel Wallerstein¹¹ señala:

God, it seems, has distributed his blessing to the United States thrice: in the present, in the past, and in the future. I say it seems so, because the ways of God are mysterious, and we cannot pretend to be sure we understand them. The blessing of which I speak are these: in the present, prosperity; in the past, liberty; in the future, equality.

Esta curiosa visión de Wallerstein sin duda corresponde a cómo USA se mira a sí misma como medida del mundo, ya que, a pesar de haberse apartado de éste —inclusive de Europa—, la definición propia siempre ha

⁹ Amin, *op. cit.*

¹⁰ Maurice Godelier, «¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?», en *Revista Internacional de las Ciencias Sociales*, número 143, UNESCO, Barcelona, 1995.

¹¹ Immanuel Wallerstein, «America and the World, today, yesterday and tomorrow», en *Theory and Society*, Holanda, 1992, p. 1.

sido en términos de globalidad planetaria; el resto del mundo siempre ha tenido a la sociedad norteamericana enfrente de sí.¹² Consolidada a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, el contenido de esta distancia se enuncia como contenido único y camino autoexplicativo al que se puede y debe aspirar, aunque «no es siempre obvio que todos los que reciben sus bendiciones sean aquellos que pagan su precio».¹³

En este contexto mundial, constituido en torno a un centro hegemónico ahora descentrado porque los dragones de Asia también se occidentalizan, la modernidad —como sostiene Gianni Vattimo¹⁴— constituye una progresiva iluminación. Los países y las regiones acreditan la modernidad a través de niveles crecientes de industrialización, urbanización, escolaridad, consumo, comunicaciones y administración burocrática.

El proyecto de modernidad ha buscado permanentemente superar la precariedad y la escasez de otras sociedades; sus formas de opresión y estilos tradicionales de vida son casi siempre referidos como «atraso».

La modernidad es entendida como «época de la historia frente a la mentalidad antigua, dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo».¹⁵ En ese contexto las categorías de espacio y tiempo serán vitales para: afianzar distancias; identificar modos de ser; reconocer diversidades y diferencias en los estilos de vida, así como la geografía y su paisaje; observar las continuidades y discontinuidades de los procesos sociales y las estructuras que los sustentan; circunscribir los espacios, la multiplicidad y las conformaciones de los mismos, al igual que la pluralidad de los tiempos que los recorren; advertir los rasgos de la pequeña comunidad y de la sociedad mayor; discriminar entre oriente y occidente, sur y norte, este y oeste. Las categorías de espacio y tiempo son las formas de la ubicuidad moderna y permiten responder al dónde y al cuándo y, en su cruce, identificar a quién o quiénes.

Cabe preguntarse, ¿qué conciencia tenemos los científicos sociales cuando en las investigaciones hacemos referencia a conceptos tales como progreso, desarrollo, modernización, pobreza, marginalidad, etcétera?

Richard Adams¹⁶ observa diferencias en la fase actual del evolucionismo en relación con las ciencias sociales, pues de una ciencia cuya esencia era la

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Planeta-De Agostini, España, 1994.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶ Richard Adams, «Las etnias en una época de globalización», en *De lo local a lo global. Perspectivas, desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, p. 119.

oposidad, en la que operaban categorías dicotómicas,¹⁷ el estado de la situación indica que, como parejas, su constitución e influencia es bidireccional y multidireccional, en cuanto la dinámica globalizadora afecta sin distincos — sin distinción de mundo—, cualquiera sean las escalas y los niveles jerárquicos en los que se establezcan las diferencias entre regiones, países y localidades.

Mensajes, información, mercancías y rasgos salen desde cualquier punto y llegan a cualquier lugar; es decir, existe una red y un amplio contacto global, pero el impacto está fuera de control como posibilidad de recepción del flujo, quedando más bien en manos de un tratamiento particular por parte de los individuos, aún cuando nadie puede mantenerse inmune a este hecho.

Siguiendo al mismo Richard Adams, el tipo de poder que se configura en esta relación multidireccional no reviste los rasgos clásicos a los cuales se adscribía el modelo de aculturación norteamericano ya expuesto hace bastante tiempo por George Foster¹⁸ en su *Antropología aplicada*, en donde siempre uno de los términos de la relación se presentaba como hegemónico. Más bien, esta bidireccionalidad y multidireccionalidad nos hace entrar en el plano de la cultura, en un ámbito de polisemias confusas, a través de órdenes y formas altamente corruptibles.

Sin embargo, aún cuando nos ubiquemos en el tiempo de polisemias confusas, como la academia no siempre guarda sincronía con éste, y su perspectiva y directriz siguen siendo el progreso y la modernidad, debemos concederle la razón al antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot¹⁹ cuando afirma que es en medio de la razón (filosofía occidental) y la utopía (su proyecto), donde hay que ubicar la figura del antropólogo y al auténtico y quizás único sujeto de la antropología: el salvaje. Sujeto objetivado y aglutinante, al que se permanecerá encadenado paralelamente a la necesidad de las categorías que justifican la modernidad y como continuidad de la práctica colonial, hasta que la condición posmoderna obligue a realizar una arqueología de su acumulación, de sus premisas, de sus implícitos y —quizás— hasta de su muerte.²⁰

¹⁷ Por ejemplo: primitivos frente a civilizados; lo simple frente a lo complejo; lo rural frente a lo urbano; la homogeneidad frente a la heterogeneidad; lo tradicional confrontado con lo moderno; etcétera.

¹⁸ George Foster, *Antropología aplicada*, FCE, México, 1974.

¹⁹ Michael-Rolph Trouillot, «Anthropology and the Savage Slot. The poetics and Politics of Otherness», en *Recapturing Anthropology*, Richard Fox (editor), School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México, 1991.

²⁰ Con la idea de la muerte queremos rescatar lo que recientemente ha venido proponiendo el profesor e investigador colombiano Arturo Escobar («Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture», en *Current Anthropology* 35, 1994, pp. 211-231; «El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías». Trabajo presentado en el Coloquio de Invierno sobre Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,

Desde el punto de vista de Trouillot, una crítica a la antropología cultural sólo puede descansar en una historización de su campo de apropiación, ya que la noción de salvaje, en cualquiera de sus acepciones, llena el extenso espectro simbólico que ha ayudado a construir y modelar el Occidente que conocemos. Esferas como la cultura de la pobreza, los programas de ayuda internacional, la ruralidad, el mundo étnico y la marginalidad urbana, tienen su salvaje.

Reconozcamos, también, que la producción antropológica ha sido parte esencial de la crítica al propio proyecto civilizatorio occidental. Como «contraciencia»: deshace la imagen del hombre que las ciencias humanas modelan; integra el principio de la inquietud, al indagar cómo se constituye la positividad del saber general del hombre; conmina a cuestionar la *ratio* de su historicidad y ...«suspende el largo discurso cronológico por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras formas culturales».²¹

Nos parece que sólo de la honesta intensidad y profundidad de esa revisión, dependerán las posibilidades de explorar otros caminos y alternativas de trabajo y producción antropológica. Sin embargo, el otro (el «salvaje») no nos abandona y permanece entre nosotros:

*Just as utopia itself can be offered as a promise or a dangerous illusion, the savage can be noble, wise, barbarian, victim or aggressor, depending on the debate and the aims of the interlocutors. The space within the slot is not static, and its changing contents are not predetermined by its structural position. Regional and temporal variants of the savage figure abound, in spite of recurring tendencies that suggest geographical specialization.*²²

A finales del segundo milenio, será la cuadratura y la ambición de esta modernidad lineal la que se desgarrará, como un ángel de alas de cera. En la era del vacío —como sostiene Gilles Lipovetsky²³— ya no existe ídolo ni tabú y todo proceso socializador cambia de rumbo y se queda sin destino fijo,

UNAM, enero de 1997, pp. 13-17), de la Universidad de Massachusetts, en cuanto a cómo las nuevas tecnologías en el área de la informática, la genética, la biología molecular, las realidades virtuales, etcétera, y los científicos que participan de la creación de estas tecnologías, van configurando tecnoculturas que, a su vez, van creando tecnoespacios, es decir, cómo las nuevas tecnologías van inaugurando mundos nuevos que constituyen nuevas culturas, cada una con enunciaciones y discursos propios, por lo que a la antropología no le quedaría más que asumir estas emergencias culturales —como parte de su quehacer y como forma de legitimar su vigencia— o sucumbir frente a ellas.

²¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1995.

²² Trouillot, *op. cit.*, p. 33.

²³ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1995.

al estar expuesto hacia espacios más abiertos y plurales, en donde la vanguardia, lo monolítico de lo aglutinante y su contradicción, la ideología y los sentidos únicos, se diseminan. «Todo lo sólido se desvanece»;²⁴ se pulveriza la subordinación y se cede paso a los nuevos sentidos de personalización, esta vez arraigados en un individualismo hedónico, cada vez más lejos de la sumisión hacia esas coordenadas espacio-temporales.

La complejización de las sociedades y su imposibilidad de mantenerse inmunes a los cambios globales, ha significado el desperfilamiento de las categorías tiempo y espacio sobre las cuales se ha representado la modernidad y en las que ha descansado buena parte de la producción antropológica. En el contexto de la globalización, se produce la descentralización del mundo y la generación de fuentes plurales de sentido a los actos sociales, lo que cuestiona los paradigmas explicativos de las ciencias sociales y el modo de apropiación de los objetos/sujetos de estudio.

En los términos de Rolando García,²⁵ podemos señalar que estas transformaciones nos hacen tomar conciencia de las dificultades que esta complejidad entraña y, consecuentemente, de la necesidad de redefinición de las ciencias sociales dentro de este contexto, además de la búsqueda de alternativas explicativas más auténticas y autónomas —despojadas de eurocentrismo— y de sus ejes explicativos, en una práctica interdisciplinaria que no se basa en un mero préstamo disciplinario, sino más bien en una hibridación horizontal y democrática.

A partir de lo señalado, la discusión sobre la posmodernidad —expresión cultural de la posindustrialización— ha de observarse con precaución, porque en el Tercer Mundo —como ha sostenido Néstor García Canclini²⁶— coexisten premodernidad, modernidad e indicios elitistas de posmodernidad. La posmodernidad, que corresponde a un estado de situación donde se han extraviado los ejes referenciales del tiempo y del espacio que permitían ubicar los objetos y los sujetos y concretarlos en su cruce, ayuda a entender el efecto de la globalización sobre la cultura. Como sostiene Ortiz:²⁷ «... el mundo se encuentra descentralizado. Percibimos la llegada de un universo sin grandes relatos; esto es, carente de puntos rígidos de orientación».

²⁴ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1989.

²⁵ Rolando García, *op. cit.*

²⁶ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, Conaculta, México, 1990.

²⁷ Renato Ortiz, *op. cit.*, p. 174.

Frente a los paradigmas que señalaban la búsqueda de leyes generales con un sentido único en ciencias sociales, religión, saber y política, como agentes centrales y rectores en la producción de sentido, sin lo cual se produciría el caos, la posmodernidad, en el contexto de la globalización, redefine esta situación en tanto la falta de centralidad (también expresada espacialmente) no implica la destrucción de la sociedad, ni de la persona, sino tan sólo su refiguración.

A diferencia de las fases anteriores del capitalismo (colonialismo e imperialismo) —que bien conocen los antropólogos, y que encontraban su caracterización última en terrenos bien delimitados, de acuerdo con la presencia rectora de algún país (como Inglaterra, Francia y, más tarde, los Estados Unidos)—, la fase actual de globalización muestra más bien un proceso de desterritorialización y dilatación de las fronteras, en donde las naciones pierden centralidad, mas no poder.

Globalización y práctica antropológica

El presente contexto global se particulariza como inscripción de la globalidad en la localidad; se expresa en la flexibilización de las fronteras; en la alteración de los tiempos socialmente significados y en la transformación de las relaciones y fenómenos sociales y, por consiguiente, en el quehacer científico en el ámbito antropológico.

Ello sugiere el replanteamiento de algunos referentes teóricos y conceptos que han sido clave en el desarrollo de la antropología y de su dependencia en América Latina, asimismo en la intelección de sus sujetos y contextos de estudio, en la medida en que no es posible —por ejemplo— establecer fronteras rígidas para identificar a los actores sociales y dar cuenta de su identidad, lo que ha sido una categoría central en ésta.

Desde que se aceleró la globalización del capitalismo con la Nueva División Internacional del Trabajo²⁸ y se produjo la dispersión territorial de las actividades industriales —atravesando territorios, fronteras, culturas y civilizaciones— se empezó a hablar del fin de la geografía, lo que cuestiona la concepción tradicional de soberanía y de Estado-nación, basada en la idea de territorialidad. En este contexto, en los países de menor desarrollo se pasa de la industrialización substitutiva de importaciones a una industrialización orientada a las exportaciones complementarias, provocándose por parte de las tecnocracias del Fondo Monetario Internacional o del Banco Mundial,

²⁸ F. Froebel, et al., *La nueva división internacional del trabajo*, Siglo XXI, México, 1981.

entre otras organizaciones multilaterales y transnacionales, la necesidad de la desestatización, la privatización, la apertura de mercados y la «monitorización» de las políticas económicas nacionales.

Norte-sur, este-oeste, centro-periferia, no reflejan necesariamente la división del mundo que prevaleció hasta antes de la globalización. Ahora, ganadores y perdedores se distribuyen en todo el planeta y las empresas protagonistas no se adscriben ni identifican con un país como fue en el pasado.²⁹

De esta manera Occidente, que ya dejó de ser un lugar físico, se vuelve una forma de realidad y un modo de ser: cara cosmética, polifonía desbordante y multifacética por excelencia. Encierra pretensiones de un discurso que se presenta ilimitado, inasible, soberbio y —sobre todo— autoexplicativo, sin efectivos cuestionamientos a la ciencia, a la técnica y a la concepción de la historia. En suma, se adhiere a una permanente, monológica y autoritaria autojustificación de las estructuras y formas de ejercicio y legitimación del poder, a la que supuestamente se debería adscribir el resto del mundo. La necesidad de «modernizar» el mundo impone su occidentalización, al comprender principalmente las definiciones económicas, sociales, culturales e institucionales dominantes en Europa occidental y en los Estados Unidos.³⁰

Social y culturalmente, la producción y circulación de las formas simbólicas derivadas de la globalización expresan una forma de «disponibilidad extendida», comprometiendo a receptores que pertenecen y se ubican en contextos sociales y espaciales distantes de los puntos de producción,³¹ como ocurre —por ejemplo— con campesinos, pescadores y grupos étnicos que se ven obligados a participar de una amplia e incontrolable relación comercial, bajo presiones intensas sobre los recursos locales y especializaciones productivas derivadas de la inserción de las economías nacionales, en el ámbito de la globalización.

La condición de la sociedad contemporánea queda definida por un amplio arco de redes entrecruzadas y convergentes, que implican la «desterritorialización de la producción» y el «encadenamiento y capitalización de imáge-

²⁹ Esto se hace más evidente en tanto la globalización y la paradójica formación de bloques económicos regionales (como el Tratado de Libre comercio de América del Norte o el MERCOSUR) se establece en desiguales condiciones de competencia, produciéndose una integración en condiciones desfavorables para los países menos desarrollados y para los países pobres (como sería el caso actual de México y el eventual de Chile en el TLC), lo que liquidaría áreas productivas tradicionales («no viables») y formas de vida ligadas a ellas.

³⁰ Amir, *op. cit.*; Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, México, 1996.

³¹ John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-Xochimilco, México, 1993.

nes»,³² además del vértigo consumista. Claudio Lomnitz³³ sostiene que nuestro consumo de lo externo y el consumo externo de nuestra oferta tercermundista, no sólo de materias primas sino también del exotismo étnico y de la producción no seriada, configura una suerte de estándar internacional como forma de vida, marcado por la presencia del Primer Mundo (Europa, USA y Japón). La riqueza «transforma las fronteras impositivas del estilo y de la moda». Cuando adquieren cierta autonomía —es decir, «objetividad»—, estas sociedades se erigen como los jueces últimos y legitimadores principales de las culturas locales.

Paralelamente —y con una complaciente ignorancia por parte de las tecnocracias ilustradas— Jacques Le Goff³⁴ sostiene que, frente a la toma de conciencia de este «atraso», al Tercer Mundo le ha tocado enfrentar los problemas derivados de la conciliación de la modernidad con la identidad; esto es, asumir las discordancias entre los países reales y los virtuales o entre su imaginario primer mundista frente a su inserción real, periférica y dependiente, en la medida en que los crecimientos experimentados por las economías dependientes y monoexportadoras se realizan reconstituyendo y redefiniendo los sistemas productivos, las formas sociales, los modos de vida y los tiempos socialmente significados sobre los cuales descansan las acciones individuales y colectivas que, ligadas a las tradiciones, vinculan a éstas con la identidad. En rigor, podemos sostener que se produce una dispersión de la memoria colectiva que enlaza a las diferentes generaciones.

En este sentido, lo que está en entredicho es la posibilidad de aprehensión de los fenómenos sociales, culturales y políticos, perdiéndose el peso explicativo de sus racionalizaciones frente a la magnitud y al ritmo de los cambios: ya no existen universos sociales cerrados; las comunidades pierden sus límites referenciales, anclados en el tiempo y espacio; y las localidades se saturan y deprimen en términos demográficos, debido a la irrupción de cambios en el mundo del trabajo, emergencia de nuevas formas y actividades productivas y desvinculación de los sistemas productivos tradicionales. Es así como se pluralizan los sentidos únicos que cohesionaban a los individuos, se debilitan las lealtades hacia aquellos valores específicos fundados en la tradición y legitimidad de los liderazgos locales y la memoria colectiva se va perdiendo, en medio de la ansiedad desvinculante de un mundo sin pasado.

³² Ortiz, *op. cit.*, p. 175.

³³ Claudio Lomnitz, «La decadencia en tiempos de globalización», en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, p. 96.

³⁴ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Paidós, Barcelona, España, 1991, p. 161.

Comunidad y Estado-nación

La complejización de las sociedades contemporáneas ha impactado de diversas maneras al ámbito rural. En la actualidad no se puede hablar —como antaño— de sociedades rurales como entidades aisladas, como un universo social pequeño, donde la vida social se desarrolla —aparentemente— en plena armonía. El mundo campesino ya no es una comunidad cerrada ni tampoco —en cierto sentido— autónoma, conformada por hombres que tienen enfrente su objeto de trabajo. Si históricamente fueron pobladores de un determinado territorio y experimentaron las mismas vicisitudes históricas, los mismos desafíos, tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes, de donde surgieron estilos particulares de vida y a veces una identidad colectiva,³⁵ hoy «lo campesino» se refiere a una sociedad integrada al Estado-nación —e incluso al mundo—, cuyas relaciones sociales tienden a complejizarse tanto o más que en las ciudades.

Como lo ha señalado José Lameiras,³⁶ categorial y físicamente el espacio siempre muestra límites, comienzos y términos de relaciones, con base en criterios geográficos, históricos, culturológicos, politológicos y científico-sociales, inter o extrarregionales. El espacio y el tiempo comparten situaciones de inestabilidad, tanto naturales como artificiales. De esta manera, la existencia de regiones que se han constituido históricamente con base en la tierra ha creado un sistema productivo y un estilo de vida particular, como identidades enraizadas en el tiempo y plenas de significado y significaciones, a través de las estaciones y de ritos. Actualmente, son entidades sin duda perturbadas (tanto en su sistema productivo como en su estilo de vida) por hechos extrarregionales —como los cambios globales—, que tienen que ver con la intervención (o desregulación) del Estado y fenómenos demográficos y migratorios, además de los cambios en la estructuración económica y política, en la cosmovisión y en los sistemas simbólicos, todo lo cual ha sido determinante en la reestructuración regional globalizadora de los últimos años.

La relación globalidad-localidad exagera la polarización estructural a nivel mundial, de tal manera que la producción económica, planteada por el dogmatismo neoliberal, lleva al investigador social Hubert Carton de

³⁵ Gilberto Giménez, «Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional», en *Estudio sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, volumen VI, número 18, México, 1994, p. 165.

³⁶ José Lameiras, «Identidad en las montañas», en *Rancheros y sociedades rancheras*, Barragán, E., et al. (Coordinadores), Cemca, El Colegio de Michoacán y Orstom, México, 1994, pp. 81-97.

Grammont³⁷ a sostener que dentro de este esquema «sobra» población (aludiendo a los que están en condiciones de extrema pobreza) y «sobran» países (aquellos que no pueden producir para exportar). En particular, lo mismo puede observarse en el discurso oficial chileno después de las reformas estructurales del Estado y la economía, que habla de «campesinos no viables» (como población «sobrante», a la cual sólo cabe suministrarle servicios para mejorar sus condiciones de sobrevivencia) y regiones —como las zonas áridas— que carecen de atractivos para inversiones de capital, en tanto se trata de terrenos completamente degradados y faltan en absoluto otros recursos productivos (como el agua, elemento vital para actividades agrícolas, ganaderas o mineras).

La modernidad no consumada (discursiva y prácticamente), y la globalización (expresión última de ésta), transforman las actividades principales de los grupos sociales recreando los espacios físicos y culturales en los cuales se desarrollaban los sujetos, imponiendo así un nuevo tiempo, al que se someten, lo cual genera cambios en la vida cotidiana que, al expresarse en la manera de ver e interpretar el mundo, provocan cambios de identidad. En este sentido:

*El mundo en el cual los hombres ahora circulan, para constituir un engranaje único, tiene que ajustar la manera de contabilizar el fluir del tiempo, sin el cual su racionalidad no encontraría los medios para concretarse. El tiempo, representación social por excelencia, se adecua a las exigencias de una civilización urbano-industrial. Tiempo mundial, que se impone a todos los países, independientemente de sus particularidades o de sus idiosincrasias.*³⁸

Este tiempo refiere, en rigor, al tiempo de la extensión del capital y de la movilidad del mismo.

Lo anterior refuerza la idea de que el Estado-nación ha perdido centralidad. Claudio Lomnitz³⁹ señala que es decadente pensar —desde una óptica tercermundista— que los países pobres vivimos un momento postnacional y, por lo tanto, estamos obligados a adoptar alguna forma de nacionalismo. La globalización es engañosa, pues se refiere a «una interconexión en el plano de la economía y de las comunicaciones, mas no conlleva necesariamente un sentido de comunidad».

³⁷ Carton de Grammont, Hubert (coordinador), *Globalización, deterioro ambiental y reorganización social en el campo*, Juan Pablos Editor e Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 1995, p. 10.

³⁸ Ortiz, *op. cit.*, p. 168.

³⁹ Lomnitz, *op. cit.*, p. 90.

Dentro del contexto de lo señalado existe una sutileza que contrabandea esta imagen de la globalización, ya que hace creer que el contacto entraña una relación de cierta horizontalidad, una sensación de estar unidos y de pertenecer efectivamente al mundo. Sin embargo, implica una orientación contraria al sentido comunitario o de comunidad, rasgo que —inclusive— puede ser detectado en las más reaccionarias posiciones que han definido las ideas del Estado nacional, sobre todo aquellas que remiten a la fijación arbitraria de fronteras físicas, en medio de sociedades dispersas. Con la globalización se desgarran la consistencia de la comunidad: es decir, todo aquello que configura la red que soporta el sentido de pertenencia y de reconocimiento histórico hacia un pasado común, pues la globalización «desgarra» el contexto productivo en el que se formaron múltiples tradiciones.⁴⁰ Más bien —como sostiene Marshall Berman⁴¹— se trata de «una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia».

De ahí también que pueda sostenerse una distancia, no menos importante, entre lo que son diversidades culturales y diferencias culturales. Diversidad cultural refiere al orden cultural y a una posibilidad coherente de lectura de sí mismo y del entorno, como reconocimiento a los principios aglutinantes que enjagan e integran a los individuos de una comunidad, mientras que las diferencias culturales más bien obedecerían al horizonte de una matriz que estandariza, hace convergentes y transnacionaliza las necesidades humanas, pero configurada como principio estratificador de las diferencias, en el ámbito y sentido de la capacidad de apropiación material y simbólica. Quizás como una suerte de estética del consumo, pero siempre sobre la base de una condición que no puede ser sino dispar, entre países que siguen perteneciendo a la amplia y matizada cromática del arcoiris. En suma, presencias productivas y de consumo, que van desde el Primer Mundo hasta el paleolítico desgarrado (¿Quinto o Sexto Mundo?).

En relación con el contexto de las transformaciones descritas que rearticulan las diferencias culturales. Claudio Lomnitz⁴² afirma que «la mayor parte de las culturas que sobreviven a la globalización están —de hecho— desgarradas de los contextos productivos en que fueron creadas. Los viejos signos han tenido que adaptarse y transmutarse ante las actuales condiciones de producción. Todo ello significa que lo que en el Primer Mundo

⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁴¹ Berman, *op. cit.*, p. 1.

⁴² Lomnitz, *op. cit.*, p. 96.

aparece como una fiesta de diversidad cultural es, desde una perspectiva global, la integración de culturas premodernas y modernas a un sistema de mercado globalizado, donde los patrones dominantes del gusto y del estilo están crecientemente concentrados en un manojito de países». Lo efectivo — sostiene el antropólogo— es que se está acabando la diversidad cultural; son diferencias culturales las que afloran y aumentan, cada vez más polares y excluyentes. Nuevas dinámicas regeneran y resignifican la distancia que nos ha separado siempre de los países del llamado Primer Mundo.

Globalidad, localidades y ruralidad

La internacionalización del capital comienza en la posguerra, pero se acelera a partir de mediados de los años sesenta. La característica fundamental es que, como parte de la Nueva División Internacional del Trabajo se internacionaliza el capital productivo, además del financiero y el comercial, desarrollando un modelo de acumulación que incluye el traslado a la periferia de importantes segmentos de industrias (especialmente en el sector de la siderúrgica, petroquímica, automovilística, textil y agroalimentaria) que requieren de un uso intensivo de mano de obra y recursos naturales locales y son contaminantes, limitando así las posibilidades de un modelo de desarrollo sustentable. Esta fase de globalización se basa en las inversiones directas de las empresas transnacionales, actores centrales en este proceso, las que controlan el conocimiento y los sistemas financieros, de mercado y organizacionales, así como las nuevas tecnologías de producción, que son las bases de su expansión.

De esta forma, se busca hacer más rentable el capital a través de abrir nuevos caminos y sectores de acumulación. Utilizados como peones de ajedrez que se pueden sacrificar en el juego, los países de menor desarrollo poseen las condiciones básicas para posibilitar este proceso: 1) potencial de fuerza de trabajo barata y disciplinada, la que puede alcanzar niveles rentables de productividad en muy corto plazo y, por lo mismo, ser fácilmente sustituida; 2) fragmentación del proceso productivo, por lo cual muchas fases pueden ser realizadas mediante trabajo de baja calificación; y 3) incorporación de nuevas tecnologías, especialmente en el área de transporte y comunicaciones, lo que permite realizar una producción completa o parcial en cualquier parte del mundo. Los países cuentan, asimismo, con fuentes de recursos naturales e importantes reservas de la biosfera que son de interés para los inversionistas.

Esto significa que la globalidad no es una relación abstracta o inconsistente ni generalizable normativamente pues se impone en el ámbito de lo local de una manera singular. En lo que respecta al sistema alimentario mundial,

por ejemplo, las economías desarrolladas han generado condiciones de especialización mediante las cuales controlan bienes estratégicos (y no sólo tecnológicos), como el mercado de la carne, de los cereales, de la leche, de los huevos, entre otros, mientras que las economías de bajo desarrollo hacen de simple complemento agrícola, produciendo flores, frutas y hortalizas. En términos generales, la producción de los países menos desarrollados se orienta hacia el mercado externo a través de productos de contra-estación (ventajas comparativas), como productos «exóticos» o vegetales *baby* (alimentos infantiles), etcétera.⁴³ En consecuencia, la especialización productiva implica que:

1. se mejora la dieta de los habitantes de los países desarrollados;
2. se debilita la condición alimentaria de la población local de los países exportadores, salvo para las élites nacionales;
3. se destradicionaliza la población local, al reconvertir el paisaje con nuevos cultivos y la emergencia de nuevas actividades laborales y formas contractuales; y
4. se deteriora el ambiente, ya que en el caso de monocultivos un territorio puede convertirse netamente en exportador, pero, al mismo tiempo, sufrir una profunda degradación del suelo y demás recursos naturales.

Los puntos 1 y 2 representan una contradicción vital, en términos de autosuficiencia alimentaria y concepción de desarrollo. En Chile, por ejemplo, las mejores tierras agrícolas (en la zona central) han sido reconvertidas y orientadas exclusivamente hacia la producción de frutas y hortalizas de exportación, disminuyéndose así la posibilidad de alcanzar suficiencia en alimentos de consumo básico (como trigo). En este mismo contexto, el país se ubica entre los principales productores de harina de pescado a nivel mundial (no destinada a consumo humano), mientras que un porcentaje de población cercano al 30 por ciento (declarado oficialmente) vive en condiciones de pobreza.

México, a su vez, desde principios de los años 70 observa un déficit productivo de maíz (alimento originario y básico en la dieta de la población), destinando una parte importante de sus recursos a importar masivamente productos agrícolas para consumo humano, con lo que ha perdido la capacidad de autosuficiencia alimentaria que gozaba en el pasado.⁴⁴

⁴³ Williams Friedland, «The New Globalization: the Case of Fresh Produce», en Bonanno, et al. (editores), *From Columbus to ConAnagra. The Globalization of Agriculture and Food*, University Press of Kansas, 1994, pp. 210-231.

⁴⁴ David Barkin y Blanca Suárez, *El fin de la autosuficiencia alimentaria*, Editorial Océano y Centro de Ecodesarrollo, México, 1985.

De acuerdo con el punto 3, la mentada inserción económica internacional significa, en términos de decisiones, una indicación sobre qué, cuánto y cómo producir y la destrucción de la producción interna de productos básicos y estratégicos, con lo que se transforma a los países y su población en dependientes alimentariamente y con ello se crean, por consiguiente, condiciones para la desarticulación de los sistemas productivos campesinos y alimentarios tradicionales, además de provocar fuertes procesos de descampesinización, generar mercados temporales de trabajo, y extensivos y complejos procesos de migración entre las zonas rurales y las urbes resignificando las identidades, demandas y aspiraciones de los sujetos sociales y su definición como actores sociales.

En relación con el punto 4, la especialización agrícola y ganadera reduce en forma creciente la riqueza de la biodiversidad. De entre unas 250 mil plantas reconocidas en el planeta, por ejemplo, tan sólo un tercio es considerada comestible por el ser humano, pero 90 por ciento de los alimentos que consumimos corresponde a sólo 20 de ellas. Es así como la especialización productiva de especies y variedades de alto rendimiento ha significado la desaparición de muchas de éstas, lo que se traduce en pérdida de material genético para los países monoexportadores y un aumento en los costos de producción de los alimentos, cercano a 10 por ciento anual. Asimismo, se traspasa y asume un costo en materia orgánica y disminución de la fertilidad de los suelos. Es sintomático que, en el periodo que va de 1964 a 1984, la cantidad de fertilizante utilizado en este modelo agrícola se ha incrementado en una cifra que va desde 29, 3 kilos/habitante/año a 85, 3 kilos.⁴⁵

Otro ejemplo ilustrativo se refiere al aumento de las exportaciones mundiales de carne y productos lácteos, que entre 1950 y 1984 pasó de 2 a 11 millones de toneladas. Consumidos preferentemente en los países de alto ingreso *per capita*, estas exportaciones se sustentan en la producción de animales de África y América Latina a expensas de la reconversión de grandes áreas de cultivos, de las dietas locales y de la tala de amplias extensiones de bosques.⁴⁶

Estos casos entre muchos que se podrían citar permiten observar cómo se desarticulan ciertas dimensiones clave en las que se asientan el trabajo antropológico y la investigación rural: tradición y comunidad; memoria y ritos de pasaje; socialización y visión del mundo; apropiación del paisaje y

⁴⁵ José González Alcantud y Manuel González de Molina (editores), «Introducción», en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos y Diputación Provincial de Granada, España, 1992, pp. 7-50.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

lenguaje. Pero sobre todo, observamos en el campo trabajadores sin memoria colectiva, quienes ejercen la «libertad» de vender su fuerza de trabajo en cualquier mercado, indistintamente de su ubicación y rubro.

Entonces, si nuestro punto de partida es la investigación rural, el desarrollo, o la mejora de las condiciones de vida de la población, ¿cuál es el contenido o nuevos contenidos de estos conceptos? Desde las ciencias sociales, ¿cómo nos situamos frente a un proceso que destruye y desarticula? ¿Qué significa, en este contexto, eficacia o eficiencia? ¿Cómo experimentan los actores estos procesos de cambio y cómo las ciencias sociales se apropian de ellos?

Si queremos referirnos al actor agrario, inmerso en el proceso descrito, ya no puede ser comprendido a partir de la cotidianidad de la vida social y de las redes comunitarias y organizativas en las que se formó históricamente su identidad colectiva. En un mundo que cambia al ritmo de las sociedades globalizadas, inevitablemente los sujetos sociales están sometidos a un proceso permanente de constitución y desestructuración, a la vez que los procesos de construcción de identidades colectivas no parecen estar anclados en pilares tan sólidos como en el pasado fueron por ejemplo la sindicalización, las mejoras salariales, la vivienda rural o la lucha por la tierra, cuyo arraigo adquirió connotaciones afectivas y vitales en toda Latinoamérica.

Hoy en día se trata de sujetos sometidos a tensiones entre su acción específica y la estructura socioeconómica en la que se encuentran situados, estructura que se ha ido modernizando con las consecuencias antes señaladas. Sin embargo, analíticamente se trata de actores complejos: por un lado, responden a las determinantes de la modernización y lo que esto implica en términos de construcción de identidad; por otro, son actores que van elaborando o reinventando a cada momento sus recursos de sobrevivencia y estrategias para adaptarse socialmente, o incluso, para modificar su situación estructural.

Respecto a los jornaleros agrícolas, cada vez más comunes en el ámbito de la llamada «modernización de la agricultura», Brigitte Boehm⁴⁷ sostiene que, como «participantes activos en un mundo cambiante, ellos se transforman cotidianamente y hacen difícil la tarea de explicar su heterogénea composición social y más aún, su capacidad de creación cultural, al aprehender ambientes y situaciones sin precedentes e integrarlos en su ámbito vital».

Así, por ejemplo, la migración (concepto angular en antropología y sociología rural), ya no significa exclusivamente desarraigo, sino que es vivida además como la incorporación a nuevos tiempos y espacios físicos,

⁴⁷ Brigitte Boehm, «Las consecuencias individualizantes de la modernización », en *Nueva Antropología*, volumen XI, número 39, México, 1991, pp. 89-98.

sociales, culturales y económicos capaces de alterar la organización social, el ámbito de acción de sujetos y grupos, con los consiguientes cambios en la visión del mundo. Como esta incorporación significa integrar y transformar las dimensiones de la cosmovisión, bajo algunas condiciones y en determinados grupos de edad, especialmente entre los jóvenes y adultos jóvenes (y también en el caso de las jornaleras agrícolas en Chile), la migración resulta atractiva y gratificante; mas no un proceso doloroso, como ha sido calificada en estudios clásicos sobre la materia.

En este contexto, si se quiere seguir definiendo este espectro social y cultural como sociedad rural, deberá entenderse en su dinamismo y refiguración del paisaje y de los actores sin enmarcarla en una definición rígida, limitada a la magnitud de las localidades, pueblos o ciudades. Lo rural es un componente de la sociedad global y trasciende al sector puramente agrícola, aún cuando éste puede ser predominante en ciertos lugares y etapas históricas.

En este sentido, no debemos entender la distinción rural/urbana como dos polos constitutivos de realidades diferentes y opuestas. «Lo rural» y «lo urbano» no son compartimentos estancos ni constituyen dinámicas independientes, sino que guardan una relación recíproca y bidireccional, cuyos procesos de distinción se han alterado o coincidido con los de interpenetración e influencia mutua. Esta distinción no se puede establecer *a priori* sobre la base de características o atributos intrínsecos de cada uno de estos mundos, sino por el lugar que cada espacio ocupa dentro del proceso global de división social del trabajo, enfatizando los procesos y relaciones en que «lo rural» y «lo urbano» definen un complejo de continuidades y rupturas. Sin embargo, sin duda existe una mayor centralidad urbana en las relaciones campo-ciudad, basada en una integración subordinada de «lo rural» a «lo nacional»; o aceptada como un proceso en el cual la interpenetración parece estar ganándole la partida a la distinción, cuyo resultado es que lo rural ha dejado de ser sinónimo de agrícola.⁴⁸

Consecuentemente, esto significa en términos de la división de tareas la urbanización de ciertas actividades tradicionalmente desarrolladas en espacios rurales y la emergencia de actividades nuevas, como también de nuevas superficies de contacto de «lo rural» en sus articulaciones con «lo urbano». Un ejemplo muy claro de esto último es la magnitud e importancia que han adquirido las empresas agroindustriales.

La modernización agropecuaria también ha significado el desarrollo de las ciudades intermedias, en cuanto a su tamaño y su ubicación en áreas

⁴⁸Francisco López-Casero, (compilador), «Prefacio», en *La agrociudad mediterránea*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie Estudios, Madrid, 1989, p. 3.

dinámicas. De tal manera que las migraciones del campo no se dirigen necesariamente como antes hacia las grandes ciudades y metrópolis, dentro de un proceso caracterizado por el empeoramiento de las condiciones de vida, sino que tienden a relocalizarse en pequeños poblados «rur-urbanos» o en ciudades medianas sin romper del todo sus vínculos con actividades agropecuarias.

Estos espacios urbanos intermedios cambian también sus características. Por un lado son proveedores de mano de obra para actividades agropecuarias y agroindustriales, y por otro poseen, en sí mismos, fuertes vínculos con la agricultura y con la industria dedicada a la transformación de los productos agrícolas. Estas ciudades no se caracterizan solamente por su tamaño y por su carácter mixto, sino más bien porque experimentan un proceso en el cual se van constituyendo rasgos estructurales y perfiles socioculturales particulares, que las dotan de especificidad sociológica y de una complejidad distinta.

Estas formas de asentamiento adquieren características que los distinguen de los tradicionales pueblos rurales y de las grandes ciudades, definiendo espacios híbridos e intermedios entre «lo rural» y «lo urbano». En estos espacios se interrelacionan dos grupos principales: uno pertenece al antiguo y desperfilado mundo agrario y el otro al mundo urbano, lo que da lugar a una peculiar combinación de elementos de diferenciación y homogeneidad, que establece zonas de intensa y constante dialéctica entre la integración y el conflicto. La formación de un grupo urbano es la diferencia con la pequeña comunidad rural, mientras que la interdependencia de ambos sectores es el rasgo que las diferencia de la gran ciudad.

De esta manera, lo «pueblerino» y lo «rur-urbano» son espacios donde lo rural y lo urbano parecen combinarse y articularse de una forma novedosa y particular, configurando una realidad que no es propiamente rural o urbana y, por lo tanto, no puede conceptualizarse dicotómicamente (como lo ha representado y aún lo hace buena parte de la ciencia social), ya que estos espacios definen de otro modo la dinámica espacial de la división social del trabajo, cuyas especializaciones y funciones no pueden reducirse al tradicional concepto dual: rural/urbano. Estos espacios conjugan e integran lo campesino» con «lo ciudadano» y «lo rural» con «lo urbano», tanto en términos económicos como culturales, sociales y políticos.

Los grupos sociales que experimentan procesos de modernización y transformación (como los acontecidos en el agro latinoamericano) participan de un mundo cambiante, que se recrea cotidianamente (por ejemplo,

varía de una estación o temporada a otra), todo lo cual se expresa en heterogeneidad y polimorfismo. Son actores sociales en construcción y síntesis de múltiples procesos de transformación, en tanto la consecuente acción social produce, como habíamos dicho, espacios híbridos entre lo rural y lo urbano. La región, a su vez expresión espacial de un proceso histórico particular que determina un tipo de relaciones sociales y culturales estructuradas, se ve modificada, desdibujando los límites entre lo rural y lo urbano.

La modernidad-mundo y los ejes del tiempo y el espacio

La «fábrica global», una de las metáforas que usa Octavio Ianni para describir la globalización,

se instala más allá de cualquier frontera y articula capital, tecnología, fuerza de trabajo, división del trabajo social y otras fuerzas productivas. Acompañada por la publicidad, por los medios impresos y por la electrónica, la industria cultural, mezclada en periódicos, revistas, libros, programas de radio, emisiones de televisión, videoclips, fax, redes de computadoras y otros medios de comunicación, información y fabulación, disuelve fronteras, agiliza los mercados, generaliza el consumismo. Provoca la desterritorialización y la reterritorialización de las cosas, gentes e ideas. Promueve el redimensionamiento de espacios y tiempos.⁴⁹

Esta condición de modernidad no puede soslayarse en el discurso antropológico, en tanto la reubicación del espacio y la redimensión del tiempo modifican aspectos clave en los que se asienta esta disciplina, como es la identidad.

La identidad y la adaptación son aspectos transversales del trabajo antropológico, cualesquiera sean la magnitud y la especificidad social y cultural del grupo en estudio. Corresponden a una expresión de vitalidad y autenticación del hombre y de la comunidad, desde donde se reconocen ancestros y tradiciones y se entregan respuestas y creatividad. Allí se escribe la biografía colectiva de la que se es parte y en la que se está contenido, atrapada siempre dentro del andamiaje de su arquitectura. En este sentido, la idea de identidad presenta dos aristas: una, como especificidad existencial; la otra, como problema teórico. Desde estos ejes, viene al caso recuperar el planteamiento de Eric Hobsbawm⁵⁰ cuando sostiene acertadamente que una identidad descansa en una contextualidad y en una definición social, a partir de (o sobre) las posibi-

⁴⁹ Octavio Ianni, *Teoría de la globalización, Siglo XXI*, Centro de Investigación Interdisciplinario en Humanidades de la UNAM, México, 1996, p. 7.

⁵⁰ Eric J. Hobsbawm, «Identidad», en *Revista internacional de filosofía política*, número 3, UAM-Iztapalapa, UNED, Madrid, España, 1994.

lidades que ofrece el contexto, puesto que la propia definición de sí es, por una parte, excluyente y opositiva a otro hombre o agrupación que representa la diferencia y, por otra, al mismo tiempo esta identificación con una comunidad deviene producto de una elección consciente y de una prioridad recuperada entre una multiplicidad de posibilidades de autodefinition, derivadas, a su vez, de los diversos escenarios de los que se participa o de ciertas obligaciones de representación, en donde unas u otras pueden ser contradictorias; es decir, la descripción de sí mismo no es siempre la misma, ni la única.

Desde una perspectiva antropológica, lo que se ha denominado la «identidad de un grupo» es una categoría de análisis social que define qué es lo que hace diferentes a los miembros de una colectividad y también expresa una ubicación concreta del grupo en relación con un orden particular en cuya trayectoria adopta la forma de una concatenación tridimensional, pues sus aspectos referenciales están dados por relaciones que articulan las variables espaciales, temporales y sociales.

En el primero de los casos, estas relaciones nos remiten a su vinculación con lugares que tienen alguna propiedad que compromete esencialmente actividad, opere ésta dentro del ámbito simbólico, laboral, económico, recreativo, estratégico, psicológico, etcétera; en el segundo caso, se trata de relaciones temporales que se yuxtaponen al espacio y es así como tenemos al tiempo expresado en horas, días, estaciones, calendarios rituales, puntos de demarcación, etcétera.

En el caso de las relaciones sociales, se trata de la indicación de posibilidades de cobertura e interacción dentro de coordenadas espacio-temporales; es decir, su gama y mayor o menor amplitud permiten y constituyen la cristalización de una red de contactos y un repertorio de alternativas frente a las necesidades particulares, imprevistas o cotidianas que favorecen ayuda mutua, solidaridad, lazos de reciprocidad; o bien, establecen dependencia y subordinación.

Las dimensiones espaciales, temporales y sociales, si bien fundan límites para el desenvolvimiento de los hombres dentro de una sociedad determinada y nos permiten aproximarnos a su esfera de significaciones, cuya experiencia es siempre subjetiva,⁵¹ no bastan para dar cuenta de la alteridad en plenitud (puesto que no se vive autárquicamente, ni en un aislamiento como el que evalúa el objetivismo en la antropología), por lo que una variable definitoria se liga al reconocimiento de lo que *otros* hagan sobre el grupo y de las posibilida-

⁵¹ La idea de la subjetividad refiere a que el hombre mira y se apropia del mundo desde el particular lugar que ocupa al interior de una determinada estructura social y en la medida en que exista o se reconozca que ésta posee una distribución social y desigual del conocimiento.

des de autodeterminación. De este modo, estamos hablando de la capacidad de posicionamiento que una alteridad logra, en razón de un sistema simétrico o asimétrico de relaciones socioeconómicas y culturales, frente a las lecturas específicas que se hagan de ella y de las contradicciones propias que involucra la praxis en los escenarios de contacto, en un mundo de multiculturalismo, dependencia y sujeciones a la «metáfora occidental».⁵²

Antropológicamente, esto significa reconocer el conjunto de dispositivos que garantizan la reproducción cultural, social y biológica, como construcciones colectivas que operan como articuladoras de las distancias y de las diferencias frente a otras alteridades y a las prácticas culturales que, fenoménicamente, señalan lo identificatorio frente a posibilidades de posicionamiento y legitimación con que se cuenta. Sin embargo, ello debe ser expuesto y pensado en términos de economía política, reconociendo el peso que posee la tecnoestructura occidental.

En términos analíticos, el concepto de identidad no se puede desprender del concepto de arbitrariedad, pues tal como lo ha manejado la disciplina antropológica conlleva la idea de que un universo social puede ser representable a través de sus signos (lengua, creencias, gustos, prácticas, valores, actividades, etcétera); es decir, que es objetivable, lo que obligaría a establecer cortes (de representación) en la unidad social por parte del investigador, para ser coherente con la proposición sustentada y en la medida en que los aspectos más aglutinantes y resaltantes, en algún momento, necesariamente se comienzan a diluir y se vuelven más espurios y fronterizos con una otredad que comienza a operar como espejo.

Sin embargo, también el término identidad se ha transformado lo suficiente hoy en día hasta convertirse en una suerte de neologismo, en tanto ya no refiere solamente aspectos primordiales (fenotípicos, territo-

⁵² Sobre este punto, son adecuados los trabajos realizados para el área andina por John Murra, (*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975) y Luis Lumbreras (*De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*, Editorial Moncloa-Campodónico, Lima, 1969), quienes nos dan cuenta de cómo funcionaba la integración de los distintos pisos ecológicos en esa región, donde una macro adaptación ecológica constituía su forma distintiva al dominar distintos hábitat, forjando así relaciones sociales que permitían un grado de cohesión social y económica de amplia envergadura. Esto facilitó a las distintas comunidades, a través del intercambio, acceder a los productos que no producía. Este flujo de intercambio prehispánico, esencialmente integrador para el arqueólogo peruano Luis Lumbreras, adquirió la forma espacial que va desde la cordillera al mar, es decir, su eje se estableció en forma transversal. Al momento de la conquista, sin embargo, la organización hispánica se establece en forma longitudinal sobre este espacio (lugar), lo que desestructura la geografía de la racionalidad que establecía la red. Por ello, Lumbreras sostiene que una de las causas que tal vez pueda explicar —parcialmente— el subdesarrollo del mundo andino se deba a la imposición de la longitudinalidad por sobre la transversalidad, al borrar toda la red de referencias de esta cartografía ecológica, económica y social.

riales, lingüísticos, etcétera) propios de los nacionalismos clásicos y de las teorizaciones arbitrarias, sino que más bien ha sido asumido como comunidad (por ejemplo en el caso del movimiento «gay», en USA), donde no existen los indicadores normalmente establecidos en su dominio clásico, sino más bien otros, en los que se encuentra operando arbitrariamente un principio de autodefinición.⁵³

De acuerdo con lo expuesto, en la aprehensión y definición de la identidad se sobreponen: por una parte, las arbitrariedades del antropólogo; y por otra, las de los miembros del grupo. En el primer caso, el antropólogo debe necesariamente explicitar las categorías e indicadores utilizados para representar ya no para etnografiar al universo social en cuestión, cualquiera que sea el tipo al que se le adscriba (urbano, rural, minoría étnica, sexual, religiosa, etcétera) y las disecciones que hace sobre la totalidad (es decir, si resalta lo ritual, lo estético, lo económico, lo social o el territorio, entre otras, al momento de establecer la representación). En el segundo caso se ubican las emociones, vivencias y confrontaciones que experimentan los miembros del grupo, como parte de la habitualidad de las relaciones sociales experimentadas por los integrantes del universo social.

Consecuentemente con lo expresado parece necesario destacar que, si a todos los hombres les cabe el derecho de aspirar a ser ellos mismos, también forma parte del juego la necesidad subjetiva que pueden manifestar los miembros de cualquier unidad social del distanciamiento de su matriz originaria: es decir, de los rasgos más aglutinantes, lo que puede contradecir la vista menos dúctil y más esquematizada que proporciona el investigador, siempre de acuerdo con el lugar en que se ubique como testigo, al interior del sistema social.

El punto nos parece relevante en la medida en que asumir el concepto de identidad como principio indiscutible, ausente de contradicciones y bajo una suerte de catecismo o de captura fotográfica instantánea, puede representar este inmovilismo casi como una imagen alienada, dirá Michel de Certeau,⁵⁴ en tanto no se acepten ni reconozcan las disensiones y las tensiones propias de la dinámica cultural en el interior de un universo social, al representar o ver exclusivamente coherencias y, objetivamente terminar por negar, en su forma más burda, la dinámica del cambio social y cultural propio de toda agrupación humana, principio

⁵³ cf. Hobsbawm, *op. cit.*

⁵⁴ Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores Occidente, México 1995.

indiscutible de la producción y el registro antropológico.⁵⁵ Como señala Hobsbawm,⁵⁶ judíos, gitanos y aquéllos cuya pigmentación los hace diferentes, saben que la disposición a asimilar totalmente a los extraños es limitada.

Si bien cada grupo social tiene elementos de autoidentificación, referentes propios y prácticas sociales concretas, diferenciadas y diferenciables, su reproducción como tal está determinada y sujeta a su relación (dentro de las jerarquizaciones sociales y ejercicio del poder) con otros grupos, particularmente con el grupo dominante y sus exigencias, lo que va desde fijar un lugar particular para ordenar la experiencia, hasta la imposición de referentes simbólicos (como ha sido la experiencia del impacto de cambios globales en las localidades).

Desde esta perspectiva de identidad cultural, el tiempo y el espacio son las dimensiones referentes a partir de las cuales los grupos ordenan sus prácticas sociales y les dan sentido. Son, también, las dimensiones que se confrontan y, en cierto modo, se determinan por su relación con otros grupos, en especial con el grupo dominante. Toda cultura organiza el tiempo; su representación depende del orden social que ella estructura. Todo orden social es duradero sólo cuando es posible darle sentido a la repetición, al resemantizar la experiencia; si no reescribe y reinterpreta su concepción es porque ha perdido eficacia simbólica.

Respecto a la importancia de estas dimensiones Jacques Attali señala:⁵⁷

Cada sociedad tiene su tiempo propio y su historia; cada una se sitúa en una teoría de la historia y se organiza alrededor de un dominio del calendario; toda cultura se construye alrededor de un sentido del tiempo: todo trabajo del hombre es pensado como un tiempo cristalizado, como una aceleración del que sigue en la naturaleza. En la mayoría de las lenguas, el tiempo de los hombres se designa con un mismo vocablo, el de las estrellas, de los calendarios, de los relojes, el de los paisajes terrestres, de las civilizaciones y de las sociedades, de las músicas y de las danzas. Muy a menudo, inclusive, las lenguas indican una equivalencia cultural entre el tiempo y el espacio y una misma palabra designa al tiempo que hace y al tiempo de hacer, el del sol y el de las cosechas.

⁵⁵ Nos parece que ha sido muy propio del trabajo antropológico pensar en las identidades como universos cerrados más que como universos abiertos y en tensión, como serían los casos de sociedades en transición, en donde es posible observar un arco amplio de expresiones de la vivencia del cambio (por ejemplo, campesinos y pescadores independientes frente a trabajadores asalariados).

⁵⁶ Hobsbawm, *op. cit.*

⁵⁷ Jacques Attali, *Historia del tiempo*, FCE, México, 1985.

Si se trata de tiempo socialmente significado el tiempo en aquellas sociedades que no cultivan el pensamiento erudito (en donde sus miembros tengan como primera prioridad el trabajo cotidiano), siempre está recordando la forma de construir y continuar la historia por medio de metáforas, mitos y ritos, a través de los cuales se invoca y trae a presencia, revitalizada en palabra y acción, la herencia cultural que da forma viva a la experiencia en una dinámica de cambio a lo largo del tiempo. De este modo, el pasado se transforma en un presente permanente, constituyendo y «memorizando» la tradición.

En esta dirección recuérdese por ejemplo el trabajo de Evans-Pritchard⁵⁸ sobre *Los nuer*, en el que la actividad a desarrollar como la forma de ocupar el espacio, está definida por las variantes climáticas (estación de lluvia o seca) y por la estacionalidad de los recursos. Raúl Iturra,⁵⁹ de la Universidad de Lisboa, a propósito de las sociedades cuyo objeto de trabajo es la tierra, sostiene:

están subordinadas al tiempo que marca el propio ritmo; el hombre es la conciencia de ese ritmo y administrador de ese espacio, donde se subordina al tiempo que le es marcado por procesos que no domina (...) el grupo social que no tiene memoria escrita ni pensamiento erudito, usa el ritual para fijar las épocas de desarrollo y crecimiento de sus miembros y es así como crea una memoria oral, sin la cual no podría existir.

De aquí surge la importancia de la hipótesis de Attali respecto a que controlar el tiempo permite a una sociedad: «separar el tiempo en espacios; poner límite a los actos; sincronizar los comportamientos; reemplazar lo irreversible insensato con un reversible tranquilizador; circunscribir las cortaduras ahí donde pueda y deba proliferar la violencia, con el fin de eliminar el pasado y reanudar el ciclo». ⁶⁰ Cada grupo encuentra su sentido propio, llamando según sus costumbres a estas interrupciones y a estos ciclos necesarios. Define su «antes», su «ahora» y su «después»; su tiempo propio y su propia dinámica, ya que ello constituye los elementos centrales de todo orden social.

Sin embargo, en procesos acelerados y violentos de modernización (caso de la globalización) las sociedades pierden la capacidad de ordenar su tiempo y espacio socialmente significado de acuerdo con criterios propios, debiendo enfrentar el desafío de la rearticulación («reconversión») como adaptación a las nuevas circunstancias y «reanudar el ciclo», lo que provoca transiciones anómicas en sociedades especializadas, en tanto sus miembros pierden los ejes locales de referencialidad.

⁵⁸ E. E. Evans-Pritchard, *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977.

⁵⁹ Raúl Iturra, «La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra», en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos y Diputación Provincial de Granada, España, 1992, pp. 234-250.

⁶⁰ Attali, *op. cit.*, p. 32.

En una perspectiva de tiempo acelerado que se vuelve incontrolable para las localidades y sociedades tradicionales se cuestiona la capacidad misma de la vigencia de la experiencia (la memoria) y la posibilidad de mantener las estructuras simbólicas e institucionales en que se desenvuelve la práctica y su eficacia, como también la axiología que respalda la acción, los mitos y la ritualidad, que mantienen las coherencias en el orden interno.

Para construir y posicionar una identidad se requiere además de la lógica de la unidad/diferencia, la percepción de su permanencia a través del tiempo; es decir, «la representación de la identidad comporta un marco interpretativo que permite vincular entre sí las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía (en el caso del individuo) o de una memoria colectiva (en el caso de un grupo, de una etnia, etcétera).⁶¹

La regeneración es decir, la «reanudación del ciclo», implica la recreación significativa de un referente de identidad que puede modificarse con el tiempo e incorporarse a las nuevas generaciones «de otro modo», diferente a las significaciones previas, en donde lo importante no es tanto el contenido, sino el referente espacio y tiempo en sí. Sin los referentes significativos, es imposible saber quiénes somos. Estos referentes son prácticas ordenadas en el tiempo y en el espacio. Cada cultura, y dentro de ella cada grupo social que la conforma, tiene una forma particular de ordenar sus prácticas en espacios y ritmos particulares, dándoles significados propios. Por ello, la forma en que la cultura se reproduce desde sus diversas parcialidades (clase, etnia, género, etcétera), corresponde a la manera en que se organizan socialmente los tiempos y espacios de la vida cotidiana.

Desde la perspectiva cultural, tiempo y espacio son las primeras evidencias a partir de las cuales se construyen las redes que configuran a un grupo. El sentido de espacio físico crea un espacio cultural que comprende las prácticas culturales (transformaciones; formas de consumo; relaciones sociales; etcétera) que se fincan en lo físico, pero que no son reducibles a éste, mientras que el tiempo es el movimiento de esos significados dados por el ritmo, la duración y la frecuencia de dichas prácticas. De esta manera, tiempo y espacio son los referentes básicos de la identidad de un grupo: «espacio es la red de vínculos de significación que se establece al interior de los grupos, con las personas y las cosas» (físico y simbólico) y el «tiempo no es más que el movimiento de la significación de esas relaciones. Es decir, entendemos al tiempo como el movimiento de esa red, con un ritmo, una duración y una frecuencia».⁶²

⁶¹ Giménez, *op. cit.*, p. 192.

⁶² José Aguado y María Portal, «Tiempo, espacio e identidad social», en *Alteridades*, año 1, número 2, UAM-Iztapalapa, México, 1991, pp. 31-41.

Estas dos dimensiones no son neutrales: son culturales. Organizan ellas mismas la cultura de un grupo y, por tanto, no son naturales ni universales, ya que forman parte de un ordenamiento social históricamente constituido. Aunque la naturaleza se rige por ciclos repetitivos y continuos, el hombre los significa, los reordena, los invoca y evoca y les da un sentido específico, construyendo tiempos, espacios diferentes, pero acordes con los ciclos naturales. Los cambios tecnológicos intensificados en la actualidad permiten adecuar los ciclos naturales a los tiempos y espacios construidos.

Conclusiones

La globalización, lugar común en el mundo de la información y las ciencias sociales ha dejado de ser un fenómeno abstracto en la vida de las comunidades y localidades. Ya sea por su presencia o por su ausencia influye de manera singular en cada lugar, siempre en virtud del interés real o potencial existente sobre un área, sobre sus recursos y habitantes. En medio de este juego se produce una interrelación ya característica de la modernidad que atraviesa grupos sociales, Estados nacionales, y sistemas productivos y de vida, impactando y localizándose de diversas maneras en los países de menor desarrollo.

Dentro de la «necesidad» de modernizar el esquema de internacionalización de la economía y de la globalización, al Tercer Mundo le ha correspondido solucionar las dificultades derivadas de conciliar la modernidad y su magnitud y diferencias con la identidad, en la medida en que los cambios experimentados por las economías dependientes y monoexportadoras se realizan básicamente reconstituyendo y redefiniendo los sistemas productivos, las formas sociales, los modos de vida y los tiempos socialmente significados, sobre los cuales descansan las acciones individuales y colectivas ligadas a las tradiciones que vinculan a éstas con la identidad.

En rigor, podemos sostener que cuando se produce una dispersión de la memoria colectiva y de los anclajes que enlazan a las diferentes generaciones lo que permite mantener los vínculos primordiales con la comunidad y con la naturaleza, sobrevienen problemas a nivel paradigmático y de análisis en las ciencias sociales: es decir, en la forma de cómo situarse en el proceso del conocimiento ante esta dinámica de desarticulación y reajuste social.

La actual magnitud de los cambios no permite seguir investigando a la sociedad rural como algo particular, específico, coherente y unívoco ni a la comunidad como algo homogéneo y armónico o a la nación como productora de sentidos y símbolos aglutinantes y a la identidad como herencia que se adquiere

al momento de nacer. Ante todo, es necesario desentrañar las pluralidades de sentido para vincular disciplinaria y transversalmente las investigaciones sociales.

De lo expuesto a lo largo del texto surgen algunos temas relevantes que no sólo exigen replanteamientos teórico-metodológicos que superen los paradigmas dicotomizantes y su caducidad, sino que apunten también a proporcionar información empírica que permita comprender los procesos locales como un espejo del acontecer global. En este sentido, suscribimos la necesidad de transformar los anteriores y clásicos objetos de estudio; es decir, creemos necesario historizar la multicausalidad de la constitución de los objetos.

En este sentido, proponemos:

1) Relacionar la complejidad del discurso hegemónico de la modernidad y de lo que éste significa en la aplicación de políticas con las ideas y acciones de los diversos actores sociales. En concreto, estos últimos son quienes se enfrentan con las exigencias, dilemas y contradicciones de los nuevos modelos de desarrollo y se ven así involucrados en redes más globales. Como por ejemplo las cadenas agroalimentarias que vinculan, en los ámbitos regional, nacional y supranacional, desde productores directos hasta consumidores.⁶³

El consumo del Primer Mundo se realiza a expensas del hambre y la degradación ambiental de los países dependientes transformados en monoexportadores, ya sea como productores de alimentos destinados al consumo humano directo, o bien, abriendo fronteras para producir alimentos para animales, los que mediante crianza y procesamiento enriquecerán más tarde la dieta de los primeros. Esta situación aleja a los países menos desarrollados de las posibilidades de generar un desarrollo autónomo autosustentable y de alcanzar, así, autosuficiencia alimentaria. Asimismo debido al hecho de anteponer los intereses foráneos a las propias necesidades, revela la incapacidad de pensar en desarrollarse a partir del propio subdesarrollo, situación que impone un desafío para los planificadores y los científicos sociales en cuanto necesidad de búsqueda de caminos no explorados y de potenciación de otras alternativas que nos desconecten de los estrechos márgenes de acción y lectura sobre nosotros mismos;

2) Generar contextos de estudio que tomen en cuenta el surgimiento y transformación de las identidades; la destradicionalización de la producción y los modos de vida ligados a ella; la resignificación de la relación con las nuevas tecnologías; el desperfilamiento de la figura estatal y nacional y los nuevos procesos de mercanti-

⁶³ Luis Llambí, «Globalización y nueva ruralidad en América Latina: una agenda teórica y de investigación», en *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, volumen I, La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial, Editorial Plaza y Valdés, INAH, UAM-A y UNAM, México 1996, pp. 75-98.

lización. Asimismo, es necesario considerar que la idea de desterritorialización ha empezado a cuestionar la noción misma de centro y, con ello, la relación clásica centro/periferia;

3) Indagar acerca de una relación global/local (macro/micro, en otros términos), que nos permita visualizar la globalización como un proceso social y culturalmente construido de manera bidireccional y no como resultado de una lógica de desarrollo inmanente, capaz de superar el énfasis puesto en las especificidades locales y sin marginar el peso de su inserción en los procesos globales, al mismo tiempo que rediscuta la capacidad de organización y actuación de los actores locales sin olvidar sus reducidos «márgenes de maniobra».

Este análisis contextualizado ayudará a superar el sesgo homogeneizante que se adscribe a la globalización, la que de hecho genera situaciones locales diferenciales tanto en las condiciones de producción como de reproducción social, en virtud de las características de las estructuras socioeconómicas nacionales y de los rasgos sociales y la potencialidad natural de cada localidad. Dicho de otra manera, los problemas culturales, así como los socioeconómicos y de identidad, lejos del eufemismo de la globalización, siguen siendo esencialmente problemas locales.

4) Considerar que la relación globalidad-localidad también significa un redimensionamiento de la noción de poder. En efecto, la nueva expresión del poder se constituye y configura a través del control del tiempo de los otros; es decir, imponiendo un tiempo universal y normalizante que vulnera los tiempos socialmente significados que le son propios a las sociedades agrarias, en las que el hombre ha sido la conciencia de las estaciones y de los cambios que experimenta la naturaleza. Las sociedades que no cultivan el «pensamiento erudito» siempre articulan su historia por medio de metáforas, mitos y ritos, a través de los cuales se invoca y trae a presencia una herencia cultural revitalizada en palabra y acción, que le da forma viva a la experiencia a través del traspaso generacional, en una dinámica de cambio a lo largo del tiempo. Sin tierra, sin memoria colectiva, sin referentes simbólicos que cohesionen a las personas dentro de un espacio-tiempo significativo, se estaría subordinado a quienes controlan el tiempo y el territorio.

A través de sus contenidos, tiempo y espacio siempre fueron referentes de la identidad. Pero ahora se carece de memoria. La identidad se ha visto sobrepasada por la magnitud de los cambios que determinan la dispersión de las actividades cotidianas de los sujetos y la transformación del paisaje, resignificándose en forma anónima en la medida en que se va diluyendo la memoria colectiva, única forma aglutinante en donde el pasado se constituye en presente permanente y se autentifica.