

Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna

Francisco Cruces Villalobos

Tres formas ideales de construir el espacio-tiempo local

El tratamiento de la idea de cultura como organización de las relaciones sociales en el tiempo y el espacio parece haber ganado terreno en la última década. Antropólogos, historiadores y sociólogos vienen prestando una atención creciente al problema, clásico desde Durkheim, de la génesis y la imbricación de tales categorías kantianas *a priori* con el transcurrir de la vida social, en lo que podría verse como una suerte de «temporalización» y «espacialización» creciente de las ciencias sociales (Ramos, 1990; Munn, 1992).

Esta tempo-espacialización puede ser leída como el resultado de una preocupación genuinamente moderna por procesos que vienen afectando de forma radical la estructuración de las coordenadas de las sociedades contemporáneas. Tiempo y espacio se habrían vuelto teóricamente relevantes justamente en la medida en que las transformaciones tecnológicas, económicas y políticas de la modernidad avanzada propenden a despojarlos de su contenido tradicional. Así, se han venido acumulando expresiones que traen explícitamente el espacio-tiempo a primer plano del análisis de la cultura: «desterritorialización», «aceleración del tiempo», «vaciamiento del tiempo», «compresión del espacio», «modernidad-mundo», «globalización», «desanclaje», «fin de la historia», «no-lugares»...

Independientemente de su valor conceptual, esta tendencia es indicativa del desbordamiento de algunos presupuestos de la organización local de las culturas. Objetos clásicos de la antropología —cual son el entorno comunitario, la memoria colectiva, los límites de la identidad, la relación entre cultura y territorio, los vínculos presenciales y la monitorización práctica de la acción— aparecen cada vez más trastocados por reordenaciones de largo alcance bajo condiciones universales. El escenario privilegiado de dicho reajuste es el de la ciudad tardomoderna y sus instituciones; pero, más allá de él, afecta a las estructuras mismas de la localidad. Como veremos, esto no impide que la especificidad cultural de los diferentes *loci* se continúe manifestando en formas

de reflexividad peculiar, las cuales amalgaman o fracturan desde su propia lógica tales coordenadas.

En lo que toca específicamente a la investigación antropológica, algunos autores han venido señalando que el marco convencional desde el que se escribe la etnografía debería ser sensible a este juego de reajustes. En un artículo reciente, Marcus invoca la necesidad de una etnografía *multilocal* que persiga las conexiones ocultas entre esferas aparentemente distantes o segregadas en el seno del sistema-mundo (1995). Asimismo, en su trabajo sobre la hibridación cultural en Latinoamérica, García Canclini ha venido reclamando unas «ciencias sociales nómadas», capaces de recoger en su heterogeneidad multitemporal la imbricación de lo popular, lo culto y lo masivo en la cultura globalizada de las urbes (1990: 15). Y Cruces y Díaz de Rada han señalado la inexistencia, para el caso del antropólogo urbano, de un rol de forastería fundamentado en relaciones de alteridad radical equiparable al que éste suele adoptar al integrarse en una comunidad rural (1991). En todos estos casos, las fronteras indefinidas, mudables o fracturadas de los nuevos (y viejos) objetos de estudio aconsejan revisar estrategias y supuestos heredados del trabajo de campo clásico.

La práctica etnográfica constituye por sí misma una fuente permanente de cuestionamiento crítico sobre los límites, centralidad y consistencia de los objetos antropológicos. Indefectiblemente, hacer trabajo de campo conlleva ejercicios de topologización y sincronización de la cultura en estudio. En el esfuerzo por ajustar sus desplazamientos a un territorio abarcable y por sintonizar sus actividades con un ritmo de vida extraño (o, por ponerlo a la inversa: en sus esfuerzos por *mapear* los lugares y *abstraer* de las acciones nativas el esqueleto temporal), todo etnógrafo se ve inevitablemente confrontado con ciertos interrogantes. ¿En qué punto de observación situarse para construir la visión de conjunto? ¿Qué hay de común entre contextos dispares? ¿Cómo convertir los retazos fragmentados de observación en una totalidad? ¿A qué coordenadas de espacio y tiempo adscribir el punto de vista de actores diversos? Son preguntas que giran en torno a un problema central: el del encaje entre las coordenadas (representadas) de la escritura etnográfica y las coordenadas (vivas) del

campo; entre la construcción abstracta de un mapa y la constitución difusa de la realidad local. Finalmente, tales preguntas vienen a resumirse en una: ¿estamos los antropólogos abocados a hacer una antropología ruralista en el pueblo y una antropología cosmopolita en la ciudad?

El presente artículo explora algunos aspectos de esta relación entre espacio-tiempo, globalización y práctica etnográfica, cuestionando la forma en que la tradición antropológica tiende inercialmente a concebir sus contextos de trabajo como unidades espacial y temporalmente integradas, autocontenidas. Para ello propone una distinción entre tres tipos ideales de construcción del espacio-tiempo local: el modelo «insular», el «abstractivo» y el «cronotópico». Esta tipología supone, sin lugar a dudas, una reducción considerable; de hecho, los tres forman parte de nuestras maneras habituales de representar el marco de la realidad local. No obstante, trataré de ilustrar su valor analítico cara a una mejor comprensión de las coordenadas tempoespaciales de la localidad en la modernidad tardía.

El desbordamiento de las islas y los ciclos

El modelo que he denominado «insular» se caracteriza por el trazado de límites nítidos en torno a la cultura objeto de estudio. Desde los *Argonautas* de Malinowski, este rasgo vino a considerarse distintivo de la obra de los antropólogos, hasta el punto de que éstos podían ser identificados individualmente según el pueblo que hubieran estudiado —los Kwakiutl de Boas, los Hopi de Whorf, los Tikopia de Firth, los Nuer de Evans Pritchard, etc.¹. En el caso de Malinowski, su área de estudio fue, efectivamente, un archipiélago. Mas la idea de «isla cultural» puede entenderse en un sentido más amplio, como una metáfora feliz del tipo de unidad que el antropólogo tiende a buscar. La isla designa un espacio culturalmente homogéneo y holísticamente abarcable por el observador: un territorio bien demarcado, apropiado por un grupo humano netamente definido, integrado simbó-

licamente y discontinuo con respecto a cualquier otra isla adyacente.

La idea de ciclo equivale, en el plano temporal, a esta comprensión insular de la cultura. Un ciclo es un dispositivo de medida del tiempo dotado de su propio alfa y omega, de unidades de duración distintivas, de un ritmo de sucesiones diferenciado y de una orientación peculiar del conjunto que lo polariza en torno a ciertas fechas, eventos y conmemoraciones clave, compartidas por todo el grupo social. Un ciclo recorta un tiempo aparte, cerrado sobre sí mismo, eternamente renovado mediante la perenne reiteración de sus fiestas. Por ello el tiempo cíclico habla de la autonomía de una comunidad humana sobre los asuntos que le conciernen.

No es azaroso el hecho de que los modelos de la isla y el ciclo tengan tanto peso en nuestra formación como antropólogos. Pues es precisamente por la constitución de una isla espacial y un tiempo cíclico —es decir, de una localidad, un *lugar*—, por lo que la gente puede llegar a identificarse y ser identificada como *diferente*². Podríamos incluso decir que es mediante la expresión, simbólicamente marcada, de la discontinuidad entre los espacios locales y de la asincronía entre los ciclos como la diferencia cultural se organiza en sistemas. Esto no implica, desde luego, que históricamente sea operable una desconexión absoluta entre el tiempo y el espacio de cada lugar (como unidades de análisis culturalmente densas) y la trama supralocal que siempre ha trascendido dichos límites. Pero en su calidad de construcción con gran poder de persuasión simbólica, la insularidad se manifiesta a ojos de los agentes como una verdad aparente, incluso incuestionable, en la afirmación de su identidad. El trabajo descriptivo del antropólogo, al acotar su objeto a tales límites, contribuye de alguna manera a sancionarlos en lo que bien podría denominarse un «efecto de certificación».

La fertilidad heurística de este modelo implícito del espacio-tiempo tradicional de las culturas no está en cuestión. Pero lo cierto es que ha sido desbordado en la modernidad avanzada por procesos de transformación que producen una suerte de hiato o desfase creciente entre, por una parte, las prácticas locales, y, por otra, las fuentes de su valor y legitimidad; entre, por un lado, las

coordinaciones de la acción *in praesentia* y, por el otro, los ejes dominantes de referencia espacio-temporal.

Pondré un ejemplo de lo que quiero decir. Hace tres años, durante la realización de un trabajo de campo en el Valle del Jerte (Cáceres) asistí a la fiesta patronal de una de las poblaciones. Como en muchos otros lugares de la España central y meridional, la forma canónica de la fiesta mayor es una procesión con el santo patrón por las principales calles, a la que asiste la comunidad en pleno.

La primera cosa que me llamó la atención fue el aparente desapego de los jóvenes. Supuestamente son ellos los que, por tradición, deben sacar en andas al santo. Como apenas asistieron quintos a la misa, el cura anunció que no habría procesión. Inmediatamente salieron a buscar a alguien que se prestara a cargar la imagen; quienes finalmente lo hicieron no bajaban de los treinta años. Después de todo, la procesión pudo realizarse, pasando con una solemnidad escasa frente a los grupos de jóvenes que, descamisados y bebiendo cerveza en los soportales de la plaza, remedaban en tono poco piadoso los cánticos de sus mayores. Antes de que el cortejo completara su recorrido, alguien instó a terminar con aquel expediente. «Meter deprisa al santo, que vienen las Mamachichos».

Las «Mamachichos» habían sido anunciadas como plato fuerte de la programación municipal: el número consistía en un desfile de bailarinas brasileñas a ritmo de tambor por las mismas calles por donde minutos antes pasara el apóstol Santiago. La denominación hace alusión a un programa televisivo cuya principal característica es la desnudez y opulencia de las presentadoras. Ese, precisamente, era el único rasgo en común con el espectáculo de samba. Cuatro o cinco intérpretes morenas, escasas de ropa, interpretaron danzas acordes con lo que quienes nunca hemos estado en Río de Janeiro imaginamos que son sus carnavales. Entre los miembros del público hubo opiniones variadas sobre el mérito y moralidad de la actuación; de lo que no cupo duda es de que opacaba el protagonismo de la procesión.

Algunos detalles del caso merecen destacarse. Primero, la presencia tanto de la desnudez femenina como de personas de color en las calles de estos pueblos; algo chocante

hasta hace poco. Segundo, el hecho de que el show evoque un tópico tan distante como el carnaval de Río y su comprensión llegue mediada por nombres tomados directamente de la televisión nacional. Finalmente, hay que señalar que lo que se da no es propiamente una sustitución de tiempos (fiestas de verano vs. fiestas de carnaval), ni de un tipo de práctica pasada de moda por otra puesta al día (procesión vs. show), sino una revoltura de esas distintas cosas, que coexisten de forma más o menos conflictiva.

La irrupción de las mamachichos brasileñas con su samba extemporánea en el espacio de las montañas cacereñas resulta especialmente sintomática teniendo en cuenta que viene a producirse justamente en la fiesta del patrón —el momento tradicionalmente marcado para afirmar la renovación del ciclo. La fiesta mayor jerarquiza los tiempos de las demás, que tienen en ella un origen o un fin (Velasco, 1982). Es que, por más que en último término toda isla sea ilusoria, hay momentos rituales de reproducción social que se espera queden a salvo de irrupciones foráneas.

Por otro lado, el ejemplo es indicativo de la biestacionalidad actual de la vida de estos pueblos, con la presencia ocasional y a veces invasiva de los veraneantes/emigrantes. Una presencia que tiene el efecto de escindir en dos la temporalidad de dichas comunidades entre su tiempo propio —marcado por la sucesión de las estaciones y los cultivos—, y el tiempo general de la sociedad —marcado por la sucesión entre tiempo laboral y vacaciones (cf. García, *et al.* 1991).

Así, la anécdota remite a un proceso de transformación de la fiesta que se ha venido produciendo en toda la comarca, tendente a situar las formas heredadas bajo una nueva luz. No se trata sólo, como a menudo se lamenta, de que se abandone antiguas prácticas; de hecho, muchas de ellas vienen siendo revitalizadas, en consonancia con lo que durante la pasada década sucedió en distintas partes de Europa (Boissevain, 1992). Ni siquiera es el caso, como hemos señalado, de que unas sean mecánicamente reemplazadas por otras. Lo que en realidad se produce es una superposición más o menos conflictiva de prácticas dispares que altera el sentido del conjunto. La presencia de «mamachichos» junto al patrón Santiago es un momento peculiar de

un proceso de *reconversión simbólica* del cual hay otros ejemplos. En algún caso, se trata de antiguas ferias de ganado que se refuncionalizan como citas de encuentro. Aunque ya apenas se venda ganado, los jóvenes de retorno veraniego a la casa paterna hallan ocasión para beber juntos en la discoteca del lugar. Otro caso es la paradójica intensificación, debida a la presencia de turistas y curiosos, de ciertas fiestas de corte folclórico. Por ejemplo, en la quema de un Judas en Semana Santa, la revitalización condujo a una suerte de espectacularización creciente: como cada año había más público, los que hacían el muñeco cada vez le metían más pólvora. Llegó un punto en que el estallido accidental de los petardos del Judas hizo reventar de golpe los cristales de todo el pueblo.

En otro sitio hemos analizado con mayor detalle el sentido de estos procesos complejos de re-tradicionalización y renovación festiva (Cruces y Díaz de Rada, 1992; Velasco *et al.* 1996). Lo que aquí interesa es el hecho de que suponen el desbordamiento de los límites territoriales y temporales que venían contenidos en el modelo de la fiesta local, tradicional y comunitaria. Hoy día no cabe mirar los hechos de identidad al margen de los circuitos mediáticos, políticos y de mercado que los resitúan en una órbita supralocal. Los valores locales se aplican a prácticas globales, y, a la inversa, las prácticas identitarias no agotan su valor en el sentido interno que les puedan otorgar los participantes, sino que son tasados en una red de intercambios simbólicos, en un espacio mediático transnacional y en un cuadro de relaciones político-administrativas.

¿Por qué etiquetar a este proceso como un «desbordamiento» de lo local? Sería igualmente válido hablar de un borramiento o una fractura en sus límites convencionales. Mas ese término apunta a un hecho importante: las coordenadas de espacio y tiempo a las que remite un show mediático como el arriba mencionado son, hasta cierto punto, difusas, abiertas, indefinidas. No existe una esfera bien acotada que las contenga —ya sea la de lo regional, lo étnico, lo clasista, lo nacional o lo internacional. Instituyen un tiempo confuso, un espacio imaginario.

Esto difiere un tanto de la tesis clásica —que, por otra parte, suscribo— de que la esfera local no puede ser plenamente apprehendida en términos

de sus propias auto-definiciones espaciales y temporales. Ciertamente, las estructuras de la localidad dependen de las estructuras más amplias en las que ésta se inserta, es decir, de los niveles de organización regional y nacional. Pero lo que parece ser el caso es que *incluso aquellas esferas de integración alguna vez tomadas como sólidas y definitivas están siendo, a su vez, desgastadas o rebasadas* (por encima y por debajo) *por rápidos procesos de rearticulación*. Es precisamente el alcance de tales cambios en las estructuras de la localidad el que resulta aún difuso y variable³. Así, el desbordamiento del espacio-tiempo local tendría poco que ver con el conocido mapa cultural favorecido por las definiciones liberales del Estado-nación: lo local-encapsulado en lo regional-encapsulado en lo nacional-encapsulado en el sistema de naciones. Fuera de cada pequeño islote, la realidad es más ambigua y confusa de lo que sugiere tal juego de muñecas rusas. Es difícil decidir en qué medida las Mamachichos del ejemplo pertenecen al ámbito de lo local, lo nacional o lo global: probablemente sean todas esas cosas a la vez.

Modernidad, universalización y desanclaje

El que he denominado «modelo abstractivo» del espacio-tiempo se halla ligado a la tradición sociológica y al estudio de la historia europea. Particularmente, se fundamenta en la evolución de los conceptos de tiempo y espacio en aquellas sociedades occidentales que se desarrollaron más tempranamente. La pregunta fundamental a la que trata de responder es la siguiente: ¿cómo ha afectado el despliegue de la modernidad al tiempo y al espacio como categorías socioculturales?

La respuesta está inmejorablemente sintetizada en el concepto de Giddens de «desanclaje». Este se define como «el ‘despegar’ las relaciones de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales» (1994: 32). Desde esta perspectiva, los desbordamientos del espacio-tiempo local aparecen como resultado de un proceso de creciente abstracción y universalización, por

virtud del cual la práctica se disocia respecto a las condiciones locales de presencia interpersonal. Este proceso evolutivo, ligado íntimamente al desarrollo del capitalismo, tendría un alcance mundial y expansivo.

Esta aproximación al problema supone un enfoque «desde arriba», en la medida que hace hincapié en los grandes determinantes estructurales que afectan a las islas y los ciclos. Estos, sin desaparecer del todo, se muestran atravesados por una universalización del tiempo y una compresión del espacio inherentes al nódulo mismo del proceso modernizador.

De manera más precisa, cabría reconocer tres grandes líneas de tratamiento de dicha evolución. La primera se concentra en el desarrollo histórico de tendencias al control, la estandarización y la medida, en conexión con la disciplina productiva del primer capitalismo industrial y los dispositivos de racionalización burocrática que lo acompañaron. Un segundo aspecto se refiere a fenómenos espaciales de des-territorialización y dislocación de la cultura asociados a la fragmentación geográfica de los procesos de producción, circulación y consumo. Finalmente, cabe centrarse en la difusión contemporánea de un ethos de movilidad y cambio apropiado a tales transformaciones, susceptible de encarnarlas subjetivamente en disposiciones, sentimientos y experiencias específicas.

1. El primero de estos cambios consiste en el *control* del tiempo y su *universalización*. En un trabajo ya clásico, Thompson señalaba que la transformación capitalista fue, entre otras cosas, una transformación en el sentido temporal de la población europea entre los siglos XVII y XIX (1985). Impuesta desde arriba a las formas de la cultura popular, no se produjo sin grandes resistencias. En la fase de implantación de las relaciones de producción industrial resultaba un imperativo de primer orden erradicar prácticas tradicionales de sociabilidad del artesanado urbano (como el «San Lunes», el absentismo periódico y el consumo de alcohol). La población artesana y agrícola se hallaba tradicionalmente disciplinada por una «orientación al quehacer», es decir, a los ritmos y demandas propios de cada tarea, según criterios vinculados al mundo de la vida cotidiana y a las necesidades del grupo productor. Por el contrario, la conversión de la

fuerza de trabajo en mercancía exigía disposiciones radicalmente diferentes respecto al uso y conceptualización del tiempo, «orientadas al trabajo regulado», es decir, sometibles a los ritmos de la máquina y las exigencias de una división de funciones a gran escala.

La metáfora fundante de estas disposiciones productivistas e higiénicas es: «el tiempo es oro». En un caso se considera que el tiempo sencillamente «pasa», en el otro «se gasta». No es de extrañar que la medida del tiempo se convirtiera en uno de los primeros terrenos de lucha entre la burguesía y la naciente clase obrera ⁴.

Esta manifestación de la lucha de clases en la definición y usos legítimos del tiempo ha sido documentada tanto en la formación del movimiento obrero en Europa como en contextos no europeos. En ambos casos, el conflicto por la definición del tiempo laboral tiende a extenderse al conjunto de las costumbres artesanales y agrícolas, en virtud de la organización temporal que llevan implícita. En el caso colombiano, por ejemplo, los historiadores han hecho énfasis en la guerra abierta por las élites contra el consumo de chicha entre los trabajadores; guerra que, iniciada en el XIX con las cruzadas abstemias, no concluirá sino con la prohibición legal de producirla ya entrados los años cuarenta (Archila, 1991; Londoño 1994). En lo tocante al caso español, es conocida la disputa secular de algunas élites contra distintas formas de expresión festiva entre los estratos populares del país; una polémica que data por lo menos de la época del informe de Jovellanos sobre festejos y espectáculos públicos.

Pero el capitalismo no se limitó a estandarizar, medir, regular y controlar el tiempo. Al desvincular esta medición de las acciones y condiciones locales, lo *universalizó*. El capitalismo exigía una sincronización de alcance global, de manera que los distintos agentes de producción y distribución pudieran coordinarse en un cronograma común con independencia del lugar. Existe por tanto una relación estrecha entre la constitución de un tiempo universal y homogéneo, unificado más allá de las fronteras culturales y nacionales (aunque fraguado a partir del baremo occidental, Juliano-Gregoriano) y los requerimientos del moderno espíritu de racionalización que aliena en las tareas de la burocracia, el comercio, la industria y la ciencia ⁵. De esta necesidad

surgió el proceso de reforma de los calendarios nacionales que se abre con la Revolución Francesa y llega hasta nuestros días, con la reducción de festivos, la secularización de sus motivos de celebración y el reagrupamiento de los períodos no laborales para no estorbar la actividad productiva ⁶.

Ya en la época en que Thompson formuló su argumento se identificaban nuevas tendencias en el capitalismo desarrollado, culturalmente contradictorias con las propias de un «capitalismo de producción». Como él mismo se ha encargado de sugerir, el capitalismo de consumo y la sociedad de servicios implican reformulaciones profundas de esta inicial disciplina puritana del tiempo, fundamentada en el valor del ahorro (donde el tiempo es dinero y viceversa) y otras señas de contención individual como la higiene, la moderación en el comer, la abstinencia y el motivo de logro. Al igual que la producción industrial precisó inculcar una ascesis productiva, también las nuevas disposiciones hacia el consumo conspicuo hubieron de aprenderse gradualmente. Así, los valores del gasto, el «ocio» y el «entretenimiento», que parecieran desdibujar el ethos dominante de una etapa anterior, vinieron a incorporarse a lo largo del siglo XX al proceso de universalización. En fenómenos como el progresivo aumento del tiempo vacacional en Europa o las generalizadas revitalizaciones festivas (que no indican un retorno al pasado, sino la buena salud de la fiesta como mercancía simbólica) puede verse un reflejo de esta tendencia sobre la conformación de los calendarios. También valga como ejemplo lo que alguien ha denominado la «ciudad de veinticuatro horas», marcada más por la ilimitada optatividad en los usos del tiempo ciudadano que por una disciplina única, homogeneizante y constrictiva.

2. El segundo proceso moderno que afecta a la organización espacio-temporal de la cultura es su *desterritorialización*. Si en términos temporales el proceso de abstracción y desanclaje significa un vaciado de las determinaciones sociales del tiempo, en términos espaciales supone una separación entre el espacio y el lugar -en el sentido del asentamiento físico de una actividad.

En términos de Giddens, con la modernización el espacio «se contrajo». Como consecuencia, las islas culturales que componían el

rosario territorial de las sociedades fueron dando paso a una integración creciente ⁷. No se trata solamente de que las nuevas tecnologías comunicacionales permitieran unir los lugares seriándolos en una línea temporal común —es lo que hace el horario de un tren—. En último término, la acción de la tecnología obedece a una motivación de orden cultural: la *circulación* de mercancías, personas y conocimientos como principio socialmente dominante (Martín Barbero, 1994). Este proceso de integración en una red de circulación e intercambio, ligado inicialmente a la consolidación de los Estados nacionales, rebasó los límites de estos a lo largo del presente siglo, en lo que algunos autores llaman «globalización» y otros «mundialización» ⁸.

El carácter desterritorializador de la modernidad tiene múltiples perfiles. Uno de ellos se produce en el nivel de la producción, con la creciente desmembración del proceso industrial. Con independencia del origen de marca de un producto, es usual que sus componentes hayan sido fabricados en países e incluso continentes distantes y que el capital de la casa que lo vende se halle igualmente repartido. Con objeto de abaratar costos, las grandes firmas fragmentan el proceso, fabricando en diversos países las piezas que serán montadas posteriormente (García Canclini, 1995: 13 y ss.).

En el nivel del consumo, la desterritorialización hace referencia a la difusión generalizada de patrones de comportamiento y estilos de vida similares en lugares distantes. Así, entre los profesionales de clases medias urbanas de ciudades tan alejadas como Sao Paulo, Marsella y Tokio, sería posible encontrar más puntos en común de los que estas mismas personas probablemente compartan con muchos conciudadanos. Al menos así induce a pensarlo la operatoria de los estudios de administración, distribución y marketing global, los cuales trabajan con categorías de consumidores y usuarios transversales a su distribución geográfica y cultural (por ejemplo, las basadas en tipologías de *life style*).

Así lo hace pensar también la consideración creciente de ciertas urbes más en su condición de *nodos de flujos* cosmopolitas y regionales que como unidades cerradas en sí mismas (cuyo ejemplo paradigmático es el eje New York-Londres-Tokio como ciudad financiera; v. Sassen,

1991). La desterritorialización se manifiesta en este caso como un fenómeno de *descentramiento*, de desdibujamiento de las relaciones entre centro y periferia. Nada tan elocuente de las modificaciones de este esquema —que organizó espacialmente la ciudad industrial del XIX y la primera mitad del XX— como la metáfora con que sociólogos y urbanistas se suelen referir al crecimiento urbano en las megápolis: «la mancha urbana». Esta metáfora pictórica que se cuela en la jerga científica habla del desbordamiento continuo de los límites del casco urbano en ciudades como México D.F., con más de dieciséis millones de habitantes, donde a la perspectiva de una pérdida del centro o su reformulación en centros diferenciados —el centro histórico, el centro industrial, el centro cultural, el centro universitario, etc.— se añade el emborronamiento creciente de los bordes. Según tienden a preguntarse quienes allí investigan, ¿qué podría considerarse hoy con propiedad la «periferia» de la Ciudad de México? Como un borrón extendiéndose en el mapa, la «mancha» alude a los límites difícilmente abarcables de una ciudad cuya totalidad se pierde de vista, sin que por ello pase a cumplir casi ninguna de las funciones tardomodernas (provisión de servicios, centro de información estratégica) que la teoría del sistema-mundo atribuye a las ciudades-flujo metropolitanas (cf. Ward, 1990; García Canclini, 1995).

Otro de los perfiles de la desterritorialización ha sido captado por el antropólogo M. Augé bajo el concepto del *no-lugar* (1992). Los «no-lugares» son espacios de circulación de personas y cosas caracterizados por su falta de dimensión local. Frente a la densidad histórica y simbólica de los rincones de las ciudades —los territorios significativos y codificados del barrio o la casa—, aparecen enclaves inequívocamente modernos, poblados por una mobilia universal, señalizados de manera funcional y extendidos por doquier: el supermercado, el centro comercial, el aeropuerto, el hotel. La desterritorialización de la cultura implica la proliferación de este tipo de ambiente cuya capacidad para evocar un sentimiento de familiaridad en el usuario estriba, paradójicamente, en haber abolido suficientemente toda marca particular.

3. El tercer tipo de cambios alude a ciertos patrones estéticos y éticos del sujeto moderno en su relación con el espacio-tiempo. *Contra-*

facticidad, presentismo y aceleración denotan formas específicas de sensibilidad asociadas a una cultura urbana y cosmopolita -o, en el término feliz de Benjamin, al «sensorio» con el que el hombre moderno percibe la realidad externa en su conjunto. Pues los cambios no se producen sin más en el entorno tecnológico y económico sin afectar las formas de ver, oír y sentir.

Una dimensión de ese *ethos* tiene que ver con la orientación de los actores en el continuo temporal pasado-presente-futuro. En tanto que estudiosos del pasado, o de un presente que sólo tuviera pasado -aunque se trate, desde Malinowski, de un pasado que obedece a las razones del presente-, se diría que los antropólogos han tendido a ignorar la proyección de los agentes hacia el mañana. Mientras que han abundado los trabajos antropológicos sobre la construcción social de la memoria, es poco lo que se ha dicho sobre las anticipaciones o las imágenes de futuro entre las gentes estudiadas.

A juicio de algunos autores, dicha proyección hacia el porvenir resulta fundamental para entender la reflexividad propiamente moderna en relación con la estructuración y los usos del tiempo (Beck, 1992). La idea de contrafacticidad apunta a una racionalidad temporal sometida a las ideas de proyecto, programa y plan -con su tensión hacia adelante-, y a la racionalidad artificialista inmanente a las instituciones de la modernidad. Estas nociones forman parte de un movimiento por el cual la lógica instrumental de la manipulación técnica se desplaza al manejo abstracto de las relaciones entre personas. Con todo ello no se está diciendo que las sociedades modernas sean sociedades sin tradición, sino que son aquellas que han acotado un espacio de legitimidad limitado para las diversas formas de la tradición.

Frente a esta proyección ideal de las luces decimonónicas «hacia adelante», algunos analistas tienden a subrayar el *presentismo* de facto de la cultura tardomoderna; es decir, la invasión generalizada de toda dimensión temporal por el aquí-y-ahora. Contribuyen a ello los medios de comunicación masivos, con su capacidad inagotable para la sustitución de las relaciones sociales reales por sus referentes mediáticos, marcados por el signo de la simultaneidad y la inmediatez. La sociedad tardo-

moderna parece ensanchar las dimensiones del presente, difuminando las del futuro e instrumentalizando las del pasado. Se trata, empero, de tendencias ya claramente prefiguradas en la descripción que Simmel hiciera a comienzos de siglo de la moda y la que denominara actitud *blasé* -la búsqueda incesante de novedad del sobreestimulado habitante urbano-:

«Entre las razones por las que la moda domina hoy día tan poderosamente la conciencia está también el hecho de que las convicciones fundamentales, permanentes e incuestionables han ido perdiendo fuerza de manera creciente. Con ello, los elementos de la vida cambiantes y efímeros ganan espacio libre. La ruptura con el pasado... concentra cada vez más la conciencia sobre el presente. Claramente, este énfasis en el presente es, al mismo tiempo, un énfasis en el cambio...» [cit. en Frisby, 1994: 345. La traducción es mía].

Según Ortiz, este *ethos de lo fugaz* responde a la aceleración de los ritmos de la vida impuesta por los procesos de obsolescencia y competencia que regulan el mercado. La rapidez no es una cualidad restringida al mundo empresarial, permea la vida de los hombres: «perder tiempo» significa estar desacompañado con el orden de las cosas. Ese orden de aceleración se manifiesta en todas las áreas de la existencia cotidiana -desde el *fast-food* hasta el tipo de estética hiperrealista dominante en las representaciones de la cultura masiva internacional, fundamentada, como ocurre en Disneylandia, en la réplica exacta de lo conocido y en la imposibilidad de escapar a él (Ortiz, 1994: 83, 132 y ss.).

El modelo cronotópico y la reflexividad nativa

U na descripción genérica de los cambios expuestos no llega a dar cuenta del estallido de rearticulaciones particulares de lo local que proliferan bajo dicho régimen, aparentemente uniforme,

de representación del tiempo y el espacio (el «régimen general de la velocidad», en expresión de Virilio). Mi argumento es que una perspectiva «desde abajo» —es decir, desde la construcción *in situ* de la globalidad en las estructuras locales— ha de hacerse cargo de esta diversidad, a menudo tratada demasiado genéricamente en la teoría social contemporánea en términos de segmentación o fragmentación.

En continuidad con la tradición antropológica, tal enfoque se centra en los modos sutiles de imbricación entre espacio-tiempo local y reflexividad nativa. Se entiende por tal el conjunto de los *dispositivos de autorreconocimiento* inscritos en el discurso y la práctica cotidiana de los agentes, por medio de los cuales regulan su acción y construyen su sentido. El abanico de tales dispositivos es muy amplio; del ritual colectivo a las variantes idiosincráticas del habla; de las técnicas corporales al entorno arquitectónico. La materialización del espacio-tiempo vacío en los mundos vividos pasa por tales mediaciones, por lo que la resultante —al menos la resultante *cultural*— dista de ser tan lineal, predecible y homogénea como parecería sugerir un modelo esquemáticamente evolutivo.

Consideremos, a título ilustrativo, los relatos biográficos recogidos por Salazar a propósito del fenómeno del sicariato y las bandas juveniles en la comuna nororiental de Medellín, en Colombia (1990). Las mismas disposiciones a la fugacidad y lo efímero que se encarnan en las inocentes ficciones de Disney o en la asepsia funcional de no-lugares como el aeropuerto, la autopista y la red informática, vienen a insertarse también como una realidad determinante en la vida de las gentes en contextos densamente «localizados». La sentencia de uno de los informantes, que da título al libro, es sobradamente elocuente de la incorporación de un *ethos de la aceleración* en el propio curso vital: «no nacimos pa' semilla» —es decir, para perdurar en este mundo:

«Lo que me duele es que no me hubieran llevado de una, *sin tener tiempo de un suspiro*, de sentir un dolor, sin poder decir siquiera me mataron... Es que *no importa morir*, a fin de cuentas *uno no nació pa' semilla*. Pero *morirse de una*,

para no tener que sentir tanta miseria y tanta soledad».

«Los principiantes son los más *dedicalientes*. Usted los ve por ahí en las esquinas *esperando quien les caiga con trabajo*. Se dejan dar estarte de cualquiera que les muestre un billete. Se mascan a una persona *como mascarse un chicle*. Se vuelven tan lacras que no matan por negocio, sino *por deporte*». (Salazar, 1990: 55, 114. El énfasis es mío.)

La filosofía vital de los jóvenes sicarios parece resultar de un entrecruzamiento entre la aceleración del *tempo* moderno y el parón de las posibilidades reales de vida, haciendo de la necesidad virtud en un entorno donde convergen la violencia política heredada, la pobreza, la guerrilla y el narcotráfico —pero también la tradición patriarcal paisa del «varón que no se arruga», el consumismo urbano con su «fiebre de moto», las imágenes mediáticas de gansters y pistoleros, las poses ascéticas del malevaje y las hedónicas de la salsa. La dimensión temporal se halla en el centro del fenómeno. No en vano, expresiones como «no-futuro» y «desechables» hacen referencia a un tiempo coartado, limitado, para designar a las personas de sectores marginales. Mientras las expectativas de sobrevivir a la adolescencia se reducen, un culto de la prisa y el goce inmediato estructura el conjunto de las prácticas de la banda: del asesinato en raudas motocicletas a la celebración desordenada que derrocha sin demora, en fiestas de varios días, el dinero así conseguido. Explica dicho autor:

«El sicario ha incorporado el sentido efímero del tiempo propio de nuestra época. La vida es el instante. Ni el pasado ni el futuro existen. Este hecho lleva a una valoración distinta de la vida y de la muerte: 'Vive la vida hoy, aunque mañana te mueras'» (Salazar, 1990: 200).

Una lectura posible es que cuanto sucede en el espacio barrial está atravesado por las estructuras de poder político y económico que hacen del sicariato su instrumento (significativamente, hacer un negocio es «un cruce»). Como afirma Giddens, bajo un régimen de

modernidad «los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia» (1994: 30 y 133). Pero el ejemplo muestra también —con la elocuencia de una extrema violencia— hasta qué punto desconocemos las fórmulas concretas de esa articulación y sus múltiples hibridaciones, sólo vagamente contempladas en el concepto de «reanclaje». *Las reconversiones de la localidad distan de ser un efecto mecánico de tendencias globales*: se ajustan a ellas según su propia lógica. Acaso el «lugar» tardomoderno no sea, por tanto, tan fantasmagórico como Giddens sugiere. Al menos, no lo es en grado semejante en todas partes, ni de la misma manera.

¿Hasta qué punto son posibles la abstracción y racionalización del espacio-tiempo? ¿Existen límites al carácter universalizante de la radicalización de la modernidad? Desde un punto de vista conceptual, resulta llamativo el hecho de que los términos empleados para describir el proceso de abstracción, tales como «desanclaje», «tiempo vacío» (Giddens), «no-lugar» (Augé), «desterritorialización» (Ortiz, Martín-Barbero), tengan un carácter esencialmente *negativo*: dicen lo que el tiempo y el espacio *ya no* son, pero no son tan elocuentes acerca de en qué puedan consistir, en términos sociales, un tiempo y un espacio despojados de su conexión con la localidad. Por reducción al absurdo: las ideas de un control absoluto del tiempo humano, de un calendario por completo desocializado, de un espacio abolido o plenamente comprimido constituyen una suerte de aporía. Al igual que todo «año cero» de la historia resulta de una convención calendarial más o menos subrepticia, el «tiempo y espacio vacíos» son el horizonte de un autoconcepto moderno deslastrado del peso del lugar y de la memoria. Mas tras cada nueva operación de vaciado, control, compresión o deslocalización cabe esperar un residuo refractario a la misma. Las resistencias al desanclaje no son historia pasada, son también tendencias del porvenir.

Parece que estamos ante conceptos-herramienta, formulados estratégicamente con miras a producir una ruptura epistemológica con la tradición sociológica dominante —la cual aún reposa sobre los pilares clásicos de la Nación y el Sistema. De ahí su carácter dis-

continuista. Al postular un no-lugar, un orden post-nacional o una cultura des-territorializada, se pone en cuestión que las antiguas categorías teóricas basten para dar cuenta de los fenómenos culturales emergentes en la modernidad avanzada.

En todo caso, existen razones empíricas para el escepticismo. Cualquier aproximación a la abstracción del tiempo y el espacio habrá de dar cuenta de ciertos rasgos *constitutivos* de la acción humana que tienden a poner límites a su total desanclaje. Pues como la enunciación, la práctica social incluye obligatoriamente una autorreferencia implícita a los agentes en su aquí-y-ahora (Certeau, 1979). Es imposible encontrar, estrictamente hablando, casos de un tiempo o un espacio plenamente «vacíos» —de igual modo que lo sería dar con un habla libre de acento o un conocimiento libre de cultura. En la elocuente formulación de Hastrup, «todos somos nativos de algún mundo» —en el sentido de la familiaridad con cierto entorno social que somos capaces de reconocer de manera práctica sin necesidad de aprehenderlo conscientemente (1993: 175) ⁹.

La pregunta resultante es, por tanto, de naturaleza etnográfica: ¿cómo se articula en cada caso el espacio-tiempo de la localidad con los procesos de abstracción universalista tendentes a vaciarlo de sus formas? Ese es el problema central de un modelo de la localidad que podríamos denominar «cronotópico», en alusión al concepto literario de Bajtín de una noción *situacional, dialógica y enunciativa* del lugar. El cronotopo novelístico es definido como «la conexión intrínseca de relaciones temporales y espaciales que se expresa de forma artística en la obra literaria» (1981: 84). Describe un modo específico de vincular entre sí espacio y tiempo, y éstos a su vez con la narración como acto enunciativo.

Así pues, un modelo cronotópico se centra en los esquemas prácticos y discursivos que conectan/desconectan las coordenadas del contexto local y las de la sociedad global. Esa clase de conceptualización está en buena medida por desarrollarse, aunque se halla implícita en formas contemporáneas de hacer y escribir etnografía. Algunos de sus rasgos podrían sintetizarse, por contraste con los modelos precedentes, en la siguiente tabla:

Modelo insular	Modelo universal	Modelo cronotópico
Territorio	Desterritorialización	Reterritorialización
Ciclo	Tiempo vacío	Temporalización
Lugar	No lugar	<i>Loci</i> híbridos
Orientación al pasado	Contrafactividad y presentismo	Heterosincronías
Integración de tiempo y espacio	Separación de tiempo y espacio	Saltos de plano y compromisos

En este nivel, el tratamiento del espacio y el tiempo es de naturaleza prioritariamente *táctica*; se asocia a la actividad silenciosa de los agentes en su condición de usuarios-consumidores (sobre la distinción «táctica» vs. «estrategia» cf. Certeau, 1979). Los universales sólo pueden existir en formas concretas; es en la acción de los sujetos donde toman cuerpo. En consecuencia, éstos tratan de «temporalizar» el tiempo universal, así como de «posicionarse» en el espacio abstracto (cf. Munn, 1992). Tales operaciones se corresponden con aspectos de las instituciones de reanclaje aún escasamente trabajados. Por ejemplo, un modelo cronotópico de la localidad habrá de hacer frente a la paradoja de las instituciones universalistas en busca de raíces -tratando de dotarse de un rostro local y de encarnaciones presenciales-, así como a las astucias de los actores para retomar individual o colectivamente cierto control de sus espacios y sus tiempos.

Ambos casos sugieren que la condición de lugar/no lugar es gradual, permitiendo mezclas y pastiches de distintas clases. En el plano temporal, esto significa sustituir la idea cerrada del ciclo y la escatológica del tiempo lineal por el reconocimiento de *heterosincronías* (es decir, la convivencia de temporalidades heterogéneas sobre un mismo espacio). García Canclini ha acuñado ese concepto para describir el carácter híbrido y contradictorio de la modernidad en América Latina (1990), pero algo parecido puede aplicarse a la abigarrada superposición de *scripts* temporalizadores que conforma la memoria histórica de las comunidades locales: los del tiempo biológico (la sucesión de las edades), los del tiempo biográfico (la secuenciación de la experiencia vivida), los de la historia vincular (la sucesión de las relaciones), los de la historia cronológica (la progresión de las fechas), los de la historia evenemental (la ocurrencia de los hechos), los

de la historia conceptual (la concatenación de las épocas).

El carácter híbrido hace referencia al resultado de la acción local. No obstante, desde el punto de vista de su operatoria lo destacable son las *discontinuidades* a que está sujeta. La experiencia de nuestra época se distingue por una llamativa convivencia entre lo familiar y lo extraño. De ahí que la principal trama de este enfoque sean precisamente las fracturas y hiatos entre temporalización local y tiempo abstracto; entre distancias cara a cara y compromisos anónimos; entre coordinaciones locales y cruces globales. Para hacer congruentes sus dominios de acción, los agentes se ven forzados a una suerte de continuo *zapping sociocultural*, al que el etnógrafo también ha de confrontarse (al pasar, por ejemplo, del espacio público de «la calle» al dominio privado de «la casa», con sus diferenciados conjuntos de reglas espaciotemporales. Cf. Da Matta, 1994). Los saltos y atajos que siguen los actores para situarse entre niveles de realidad inconmensurables, fragmentados o híbridos son de naturaleza tanto pragmática (paso de un contexto a otro) como lógica (lo que Hoffstatter llama *jootzing* o salto de nivel entre dominios categoriales). Un caso anecdótico: uno de mis informantes en Ciudad de México aprovechaba para ir a cortarse el pelo en las escasas ocasiones que retornaba al barrio de su infancia (céntrico y a varios kilómetros de casa) con objeto de visitar a una anciana tía. Ante la perspectiva de hacerse cortar el pelo por «extraños», prefería asociar ese servicio al ámbito de unas visitas familiares cada vez más obstaculizadas por el crecimiento y el vértigo de la ciudad.

La metáfora del «atajo», aplicada a las discontinuidades entre el lugar y el régimen espacio-temporal, es particularmente pertinente. Pues dicha actividad puede llevar a configurar,

en contextos de modernidad periférica, un auténtico modo de cultura ¹⁰. Queda por dilucidar hasta qué punto tales tácticas locales estructuran totalidades con sentido o se limitan a ser retazos, piezas fragmentadas y efímeras de un espejo hecho trizas. En cualquier caso, dichos saltos son responsables de los llamativos efectos de *anacronía*, *exotismo* y *marginalidad* a los que nos habituamos en el campo. Por ejemplo, en ciudades del llamado Tercer Mundo, la antropología urbana se enfrenta, junto a la descripción de procesos urbanizadores en su sentido clásico, a procesos paralelos de ruralización de la calle y desurbanización de los núcleos históricos. Es que, paradójicamente, en muchos de sus efectos, la modernización *atrása*.

Si la marca de la modernidad es la separación -entre tiempo y espacio; entre espacio y lugar; entre presencia y agencia-, las prácticas sociales frecuentemente persiguen obtener algún tipo de integración que haga tolerables las reconversiones implicadas. Tales *compromisos* conectan con formas particulares de reflexividad grupal; normalmente, lo que se negocia no es ni más ni menos que la identidad de los agentes. Este último aspecto justifica los paralelismos del modelo con una teoría de la enunciación. Sin embargo, cabe establecer una diferencia en relación con el cronotopo bajtiniano. Mientras que en el discurso literario el tiempo sirve para representar el espacio, en muchas circunstancias de la vida real es justamente a la inversa: el espacio sirve para sostener la memoria colectiva y estructurar los tiempos comunitarios (cf. Velasco, 1992).

Resumiendo, una aproximación cronotópica es situacional y dialógica en tanto no concibe el tiempo-espacio social como dados de una vez por todas, sino constituídos en las relaciones sociales mismas en virtud de procesos de poder, negociación y conflicto. Tematiza la reforma de la escena local bajo condiciones universales, si bien persiguiendo las sinuosidades del punto de vista de agentes concretos, más que la perspectiva ideal de un actor omnisciente situado en el centro del espacio-tiempo (y no en sus márgenes). Algunas visiones sociológicas, al adoptar dicha perspectiva, proyectan un cierto institucionalismo. En realidad, una teoría comprehensiva del sistema mundo está por hacerse. Pese a ello, los antropólogos contemporáneos, cuando no sucum-

ben a la metáfora insular, componen sus etnografías sumando descripción local *más* teoría global (Marcus, 1995). La atención a procesos concretos debiera servir para mostrar cómo el espacio-tiempo mundializado que conecta las localidades entre sí dista de ser una superficie uniforme. Por decirlo figuradamente, está dotado de texturas y densidades diferenciales.

El desbordamiento de la metáfora cíclico-insular al que se refiere este artículo no es, por tanto, una conclusión de llegada, sino un punto de partida. Sin duda, los antropólogos hemos de seguir las enseñanzas de nuestros antecesores en cuanto al cultivo de parcelas culturales en forma de islas y ciclos. Algunos queremos contribuir con ello a reafirmar la capacidad de la vida social para reproducir mundos compartidos. No obstante, debemos tomar nota de los reajustes radicales en la legitimidad y valor de esos mundos al encastrarse en un solo sistema, unitario y universalista. Nos sobra espacio —o nos falta, según se vea— para aplicar sin más las rutinas de nuestra herencia disciplinar. Y siempre cabrá concebir tales desbordamientos como la constitución conflictiva de un nuevo ciclo, una nueva isla de dimensiones planetarias, no exenta de su singular y mundializada memoria.

NOTAS

¹ El componente de invención autorial implícito en este fenómeno ha sido señalado por Hastrup al deconstruir la categoría de «nativo» como un lugar de encuentro entre la actividad nomencladora del etnógrafo y los modos de autorreferencia local. No sólo hay pueblos, como los Tallensi estudiados por Fortes, que no se reconocían en dicho nombre; también hay nombres (como el de los Mayas, Gitanos o Bretones) sujetos a una apropiación disputada por grupos diferentes (1993: 174).

² Fernández se ha referido, durante un bello recordatorio a Malinowski, al valor de la metáfora insular para la antropología como expresión de la tensión constitutiva de toda cultura entre intercomunicación y aislamiento (1993). Sobre la noción de ciclo como representación simbólica de identidad y discontinuidad social, véase Fernández, 1994; Velasco 1992: 24 y Velasco 1994.

³ Vienen aquí al caso los debates en torno a los procesos de etnogénesis, los nacionalismos y la crisis del Estado-nación. Todos estos procesos implican reestructuraciones profundas de relaciones establecidas entre el campo político y el cultural. Por supuesto, no cabe ver en ellos un destino postnacional; pero sí el fin de las definiciones monopólicas de la cultura legítima dentro de cada territorio. Lo que parece estar en crisis no son los Estados, sino la identificación simple entre cultura, lengua y

Estado que ha nutrido las autodefiniciones ideales del Estado-nación y su doctrina política.

⁴ Thompson relata cómo algunos empresarios de la industrialización temprana llegaban a manipular en su favor el único reloj de la fábrica, impidiendo a los trabajadores que llevaran reloj propio. También hace mención del proceso progresivo de adquisición de relojes de bolsillo como objeto suntuario por parte de las clases trabajadoras (1985).

⁵ Por ejemplo, el articulista de un almanaque madrileño de 1864 hacía la siguiente consideración:

«El historiador, el comerciante, el diplomático, cualquier particular, tropieza a todas horas con la diferencia de fechas que resulta de la diferencia de calendarios. La reducción exacta de unas a otras, difícil siempre de entregar a la memoria, pudiera, sin embargo, obtenerse con poca dificultad, si a los calendarios políticos u oficiales no siguieran otras divisiones del tiempo, otras correcciones y aún perseverancia de empirismo, que varios pueblos han introducido o conservado». (Almanaque del periódico Las Novedades, 1864).

⁶ La Revolución Francesa es el momento más claro de ruptura en la organización calendarial, con la constitución de un nuevo tiempo cero sobre bases enteramente seculares. No obstante, el proceso de transformación del calendario romano, especialmente en lo referente a la reducción de fiestas, venía prefigurado en un proceso anterior que empieza con la reforma calendarial de 1642 por Urbano VIII y continúa con las reformas de Pío IX en 1867 y Pío X en 1911 (cf. Ariño, 1991 y 1993).

⁷ Para Giddens, el 'vaciado temporal' es una precondition para el 'vaciado espacial', y como tal tiene prioridad causal sobre éste porque «la coordinación a través del tiempo es la base de control del espacio». Mientras que la precondition del primero es la separación entre espacio y tiempo, la precondition del segundo es la separación de espacio y lugar (1994: 28).

⁸ Ortiz emplea esta distinción para diferenciar los procesos de integración en el terreno económico de sus consecuencias específicamente culturales, las cuales, aún respondiendo a procesos de cambio global, no implican necesariamente una homogeneización niveladora (1994, 1996).

⁹ Hastrup diferencia entre «saber» o conocimiento implícito (*know*) y «entender» o conocimiento implícito (*understand*), como modos correspondientes al conocimiento local y el saber científico respectivamente (1993: 175).

¹⁰ Otras conceptualizaciones metafóricas del mismo problema son las de la «resistencia», la «trayectoria», el «escape», la «apertura/cierre», la «frontera» y la «invasión», según se haga énfasis en el sentido integrador o separador de las operaciones del agente local respecto a las coordenadas universales.

BIBLIOGRAFÍA

Almanaque de *Las Novedades*, 1864: Madrid.
 ARCHILA, M. (1991): *Cultura e identidad obrera. Colombia, 1910-1945*, Bogotá, CINER.

- ARIÑO, A. (1991): «El calendario y la organización del tiempo», en *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*, Barcelona, Anthropos.
- ARIÑO, A. (1993): *El calendari festiu a la València contemporània (1750-1936)*, Valencia, Alfons el Magnanim.
- AUGÉ, M. (1992): *Non-Lieux*, París, Seuil.
- BAKHTIN, M. M. (1981): «Forms of time and chronotope in the novel», en *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press.
- BECK, U. (1992): *Risk Society. Towards a New Modernity*, Londres, Sage.
- BOISSEVAIN, J. (ed) (1992): *Revitalizing European Rituals*, Londres, Routledge.
- CERTEAU, M. de, (1979): *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, París, Union Générale d'Éditions.
- CRUCES, F.; DÍAZ DE RADA, A. (1991): «El intruso en su ciudad. Lugar social del antropólogo urbano», en *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*, Madrid, Asociación Madrileña de Antropología, págs. 101-111.
- CRUCES, F.; DÍAZ DE RADA, A. (1992): «Public celebrations in a Spanish Valley», En J. Boissevain (ed.), *op. cit.*
- DA MATTA, R. (1994): *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, São Paulo, Brasiliense.
- FERNÁNDEZ, J. W. (1993): «Islas», mimeo, palabras introductorias al homenaje a Malinowski en Icod de los Vinos durante el VI Congreso de Antropología.
- FERNÁNDEZ, J. W. (1994): «Las esencias que celebramos y conmemoramos. Un comentario 'diplomático' sobre dos ponencias que tratan del 'encadenamiento del tiempo' y de la cohesión social», *Antropología*, n.º 8, Octubre, págs. 139-150.
- FRISBY, D. (1994): «Georg Simmel: First Sociologist of Modernity», en D. Frisby (ed.): *George Simmel. Critical Assessments*, Londres, Routledge, págs. 49-67.
- GARCÍA, J. L.; VELASCO, H. et al. (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid, IRCBC.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1995): *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo.
- GIDDENS, A. (1994): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- HASTRUP, K. (1993): «The native voice -and the anthropological vision», *Social Anthropology*, 1, 2, págs. 173-186.
- LONDOÑO, R.; SILDARRIAGA, A. (1994): *La Ciudad de Dios en Bogotá. Barrio Villa Javier*, Bogotá, Fundación Social.
- MARCUS, G. E. (1995): «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24, págs. 95-117.
- MARTÍN BARBERO, J. (1994): *Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de la comunicación*, Caracas, Fundarte.
- MUNN, N. (1992): «The cultural anthropology of time. A critical essay», *Annual Review of Anthropology*, 21, págs. 93-123.
- ORTIZ, R. (1994): *Mundialização e Cultura*, São Paulo, Brasiliense.

- ORTIZ, R. (1996): «Espaço e territorialidade», en *Um outro território. Ensaíos sobre a mundialização*, São Paulo, Olho d'Água, págs. 45-65.
- RAMOS TORRE, R. (1990): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana», *REIS*, 49, enero-marzo.
- SALAZAR, A. (1990): *No nacimos pa' semilla. La cultura de las bandas juveniles de Medellín*, Bogotá, CINEP.
- SASSEN, S. (1991): *The Global City. New York, Londres, Tokyo*, Princeton University Press.
- THOMPSON, E. P. (1985): «Tiempo y disciplina de trabajo en el capitalismo industrial», en *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.
- VELASCO, H. (1982): «A modo de introducción: Tiempo de fiesta», en H. Velasco (ed.), *Tiempo de Fiesta*, Madrid, Tres-catorce-diecisiete.
- VELASCO, H. (1992): «El espacio transformado, el tiempo recuperado. Ritos de paso 'material'», *Antropología*, n.º 2, págs. 5-29.
- VELASCO, H. (1994): «Sugerencias para una comprensión de la cultura como memoria», *Antropología*, n.º 8, octubre, págs. 123-137.
- VELASCO, H.; CRUCES, F.; DÍAZ DE RADA, A. (1996): «Fiestas de todos, fiestas para todos», *Antropología*, n.º 11, Marzo, págs. 147-163.
- WARD, P. (1990): *México: una megaciudad*, México, CNCA.