

ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

México

AGUADO, JOSÉ CARLOS; PORTAL, MARÍA ANA
Tiempo, espacio e identidad social
Alteridades, vol. 1, núm. 2, 1991, pp. 31-41
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74745539005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Tiempo, espacio e identidad social

JOSÉ CARLOS AGUADO*
MARÍA ANA PORTAL**

Introducción

La noción de identidad ha sido objeto de controversia, aunque su uso en las ciencias sociales sigue vigente.

Los diversos esfuerzos por definirla se explican en virtud de la necesidad de entender la diferencia social y cultural en un mundo cuya tendencia más evidente es hacia la universalidad.

La identidad, pensada desde la experiencia, se estructura sobre la pregunta ¿quién soy?, y ¿quién soy frente al otro? Sin embargo, para la comprensión cabal del proceso no basta el reconocimiento de la propia especificidad en contraste con el “otro”. Es necesario estudiar cómo se construye y se recrea dicha especificidad.

El presente artículo se propone abundar en esta cuestión a través del análisis de la dimensión ideológica. Para esto se hace una propuesta conceptual sobre el proceso ideológico de la que se desprenden consecuencias metodológicas y empíricas para el análisis antropológico de este proceso. Lo anterior nos lleva a retomar dos parámetros centrales para el estudio de la identidad: el tiempo y el espacio. vistos como las dos *evidencias ideológicas básicas* sobre las cuales la cultura modula e incorpora a los individuos que la integran, e imprime un sentido social a sus prácticas cotidianas.¹

El concepto de identidad

La primera consideración teórica que proponemos es que la identidad debe analizarse a partir de un replanteamiento de los conceptos de cultura y de ideología, pues consideramos que la comprensión de éstos determina la manera de comprender la identidad. Ello se debe a que la identidad, vista desde la antropología —y desde las ciencias sociales en general— sólo puede ser aprehendida si se le ubica como un proceso constituido por prácticas con un significado cultural, ideológico y social claramente delimitado. De otra forma es posible que se esté utilizando el mismo término desde marcos distintos a los utilizados en las ciencias sociales, tales como la religión, la filosofía o la psicología. En otras palabras, consideramos que, para comprender la identidad como un proceso social, es menester contextualarla.

Para esto es necesario identificar los elementos propios de la significación que permiten la *distinción* de los grupos y su reproducción como tales, es decir, replantearnos el concepto de cultura. Entre las múltiples definiciones del término, la de Néstor García Canclini nos resulta interesante, dado que refiere el concepto a la producción, reproducción y transformación del sentido (es decir, el significado), y permite establecer un puente entre cultura, identidad e ideología.

En sus términos define *cultura* como:

... la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema

* Facultad de Medicina de la UNAM.

** Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido (García Canclini, Néstor, 1982, pág. 41).

En este contexto, consideramos que la identidad social puede comprenderse básicamente como una construcción de sentido social, es decir, como una construcción simbólica. Cuando se le da concreción al concepto de cultura, se habla necesariamente de Identidad: somos en razón de nuestra historia y nuestros productos, pero especialmente del sentido colectivo que éstos tienen para sus creadores. Es decir, somos en función de nuestras prácticas y del significado colectivo que ellas adquieren.

El concepto de identidad, como parte del ordenamiento simbólico de la cultura, agrupa varias ideas:

1. la permanencia,
2. la existencia en estado separado (la distinción frente al “otro”) y
3. la relación de semejanza absoluta entre dos elementos (Green, Andrés, 1981).

Para Green, estos tres elementos son solidarios: “... constancia, unidad, reconocimiento de lo mismo” (Green, Andrés, 1981, pág. 88).

En otras palabras, el concepto de identidad agrupa diversas experiencias significativas: la relativa a la conservación o reproducción (que garantiza la permanencia); la referente a la diferenciación (que puede incluir el conflicto como parte del contraste) y la que podemos señalar como identificación.

Estas experiencias se constituyen a partir de prácticas sociales en donde se insertan los sujetos.

Siguiendo este orden de ideas, el análisis antropológico de ellas requiere precisar los mecanismos sociales que permiten la permanencia de un grupo (reproducción); los procesos colectivos que recrean la distinción (de clase, de etnia, de grupo, etc.) y las prácticas culturales que permiten la identificación.

Esta perspectiva implica que la identidad se comprende en razón del conjunto de relaciones sociales de significación que le dan cuerpo, en donde lo individual es parte solidaria.

El proceso de reproducción de significados se realiza desde diversos lugares (procesos de distinción), a partir de las condiciones económicas, políticas, étnicas y sociales, lo cual produce diversas identidades. Dado que la reproducción del sentido parte de distintos espacios y relaciones sociales, tiende a la multiplicidad en dos dimensiones:

a) multiplicidad de identidades, determinada por factores económicos, políticos, étnicos, etc., lo

que nos lleva a la diversidad de grupos al interior de una misma nación, y

b) multiplicidad de niveles de identidad dentro de un mismo grupo reconocido como unidad.

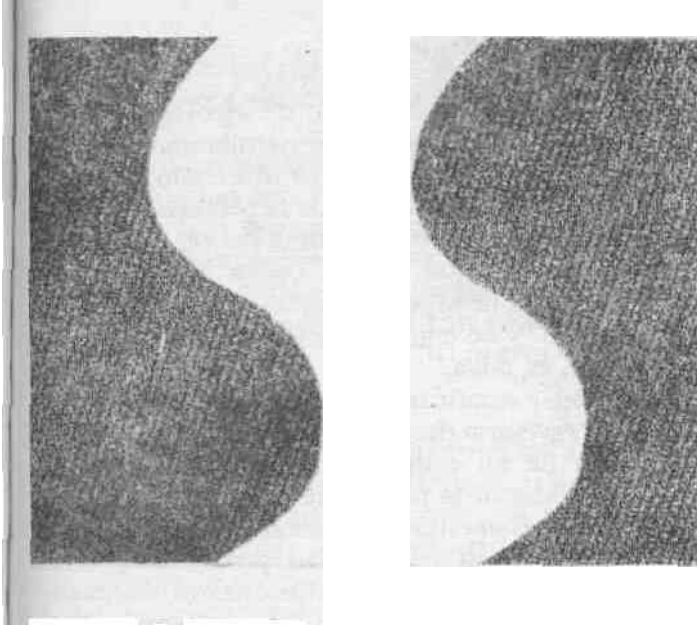
En el primer inciso señalamos grupos sociales distinguibles según el corte que se haga: obreros, propietarios, zapotecos, tarascos, etc. El segundo se refiere a los niveles de identidad que constituyen a un grupo menor: así, por ejemplo, podemos señalar a un grupo zapoteco (nivel étnico) cuyos integrantes radican en la urbe y son maestros (nivel de clase), jóvenes (nivel generacional), de sexo masculino (nivel genérico), etcétera.

El inciso a) permite agrupar e identificar a un subgrupo social y relacionarlo o contrastarlo con otro. El inciso b) permite afinar las características de un grupo y distinguir en su interior sus diferentes niveles de identificación.

Dichas acepciones tienen la cualidad de denotar niveles de identidad social que van desde lo nacional hasta la particularidad grupal. Estos “lugares” diversos desde donde se ordena la experiencia de vida son en realidad un ordenamiento ideológico. De ahí que todo ordenamiento cultural —en su acepción particular de identidad— es también un ordenamiento ideológico, en la medida en que se realiza desde lugares sociales diversos. Por ejemplo, el “ser mexicano” es una experiencia que se ordena desde una diversidad enorme de parcialidades; es diferente ser mexicano desde la experiencia de un indígena mixteco, que serlo desde la experiencia de un obrero o ciudadano urbano. Cada grupo social, a partir de su historia y su contexto, genera referentes particulares para organizar las experiencias colectivas más amplias.

En nuestra perspectiva, la ideología es un fenómeno universal, cuya acepción de “falsa conciencia” —tan generalizada en muchos discursos “científicos”—, poco sirve para el análisis de la reproducción cultural. Para nosotros, sin ideología no hay identidad. Es decir, que reproducir una identidad particular implica tener un “lugar” desde donde apropiarse y ordenar la experiencia vivida. Este “espacio ordenador” que funge como un instrumento necesario, que tamiza las experiencias colectivas e individuales, es lo que nosotros llamaremos ideología.

En este marco, la ideología es una dimensión de la cultura. Sin ideología no hay identidad, aunque ésta no se agota en la ideología. Por ejemplo, la historia forma parte de la identidad de los grupos humanos; a través de ella se reconoce un origen común o un punto de partida colectivo. Las coyunturas de acciones y los acontecimientos particulares se pueden ordenar de diversas maneras, a partir de



campesino es pobre porque es ignorante y es ignorante porque es pobre”. Esta es una afirmación circular que no explica el fenómeno, sólo lo describe parcialmente y se constituye como parte de la creencia o del saber de la gente. Pero además forma parte de prácticas. El Estado y los diversos grupos sociales en México generalmente consideran a la educación como forma de progreso, sin profundizar necesariamente en las causas estructurales de la miseria. Aparece entonces dicha afirmación como una evidencia colectiva y como parte de una identificación social en torno al campesino mexicano.

Las identificaciones se constituyen en evidencias sociales al ser apropiadas (proceso de asimilación) grupalmente.

La identidad sería (vista desde la ideología) el conjunto de evidencias referidas a “sí mismo” (un individuo, un grupo, una clase, un pueblo, una nación). Por esto, entendemos la identidad como un proceso en donde es posible señalar diversos niveles —no excluyentes— que caracterizan a un grupo concreto, dependiendo del conjunto de evidencias a que se haga referencia. Éstas, en la medida en que dan cuenta de diversos aspectos del ser social, no son elementos fijos sino modificables.

Desde esta perspectiva, la identidad puede ser vista también como un recurso (político y social) dentro del proceso de conservación y sobrevivencia de un grupo como parte de una estrategia cultural. Para Dubet,

...el hecho de poseer una identidad es un recurso de poder y de influencia. Contrariamente a las teorías de la sociedad de masas y a los análisis de la movilización en términos de crisis. la integración de un grupo y su identificación son un recurso decisivo de la movilización. No son los actores en crisis los que se movilizan más fácilmente, sino los que pueden utilizar los medios de su integración para promover una estrategia. La movilización no es una reacción expresiva frente a amenazas que pesan sobre la identidad; según los análisis de la movilización de recursos, la identidad es el medio para la acción (Dubet F., 1989, pág. 527).

Por ejemplo, un grupo indígena mazateco de la sierra contendría referencias específicas sobre el ser mexicano, sobre el ser oaxaqueño, sobre el ser mazateco de la sierra, campesino cafetalero, miembro de una comunidad determinada, etc. Un individuo de ese grupo compartiría con sus congéneres conjuntos de evidencias de cada uno de los niveles mencionados y formaría parte de su identidad, conjuntamente con el ser joven o viejo, hombre o mujer,

intereses o proyectos específicos. Sin embargo, la identidad del grupo no se agota en este ordenamiento: se tamiza a través de él, y permite apropiarse de la experiencia pasada, presente y futura, de una manera particular en contraste con otros.

En este contexto, podemos plantear que la identidad es un *proceso de identificaciones históricamente apropiadas*² que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad (Aguado/Portal, 1990).

En esta definición es menester detenernos en el concepto de identificación, que constituye el sustantivo de la misma.

Se entiende por identificación la acción de dos procesos inseparables: por un lado, el proceso por el cual un grupo o una persona se reconoce como idéntico (similar, semejante) a otro. Este movimiento de significación va de “adentro” hacia “afuera”. Por otro lado, se da un proceso por el cual otro u otros identifican a un grupo o sujeto, confiriéndole determinada cualidad. Este movimiento de significados va de “afuera” hacia “dentro” y se constituye como parte de la propia identificación del grupo en razón de la capacidad de interpelación que tengan “adentro” los significados gestados “afuera” (Aguado/Portal, 1990).³

Los procesos de identificación social se convierten en procesos ideológicos en la medida en que una misma identificación logra convertirse en una *evidencia*. Sostenemos lo anterior, puesto que consideramos que el proceso ideológico se distingue precisamente por operar a partir de evidencias.

Las evidencias en esta formulación son aquellas prenociones colectivas que se recrean y se reproducen socialmente; que se dan por ciertas y que posibilitan la acción de un sujeto o de un grupo. Por ejemplo, una afirmación bastante común es que “el

etc. Los referentes construidos en torno a cada uno de los niveles pueden llegar a tener “usos” diferentes en diversos momentos, en donde se jerarquicen unos frente a otros, dependiendo de las necesidades grupales o individuales: frente a la “migra” norteamericana se es mexicano, frente a la nación se es mazateco, frente al poblado de enfrente se es de tal o cual comunidad, etc. Siendo que cada uno de estos referentes se construye a partir de prácticas sociales específicas: formas de hacer, de hablar, de pensar, de concebir el mundo, de organizar sus vidas en espacios y tiempos, etc. Cada *nivel de identidad* a su vez se constituye de una multiplicidad de evidencias que se enmarcan en un abanico de posibilidades limitadas cultural e históricamente y cuyos límites pueden ser identificados como “*contrapuntos*”.*

Los contrapuntos son los modelos externos de identificación que ofrece una sociedad dada a un sujeto determinado. Dicho de otra manera, los contrapuntos representan los extremos opuestos de un abanico de posibilidades sociales de identidad que se le presentan a un individuo de acuerdo con su edad, sexo, grupo étnico y nacionalidad. Por ejemplo, para una mujer mexicana de clase media, intelectual y joven los extremos de posibilidad en el plano ocupacional podrían ubicarse actualmente entre el de ser “ama de casa” con dedicación exclusiva a sus hijos y a su marido y el de ser una profesionista de tiempo completo sin hijos ni marido. La mayoría de las mujeres de este sector social se agrupan en algún punto de este abanico.

Es importante resaltar que aunque existan muchas posibilidades, este *espectro* es limitado. En otras palabras, una mujer urbana de clase media intelectual mexicana, difícilmente se plantea realísticamente, por ejemplo, ser jornalera, recolectora de café en la sierra de Oaxaca.

Lo anterior es relevante metodológicamente pues se puede analizar cada nivel de identidad localizando las evidencias en contrapunto.

Esto nos permite acotar el conjunto de posibilidades de identidad de un grupo particular en un momento histórico definido.

Ahora bien, como desde nuestra perspectiva analítica las evidencias son el material del que se constituye la ideología, requerimos entonces precisar algunos aspectos teóricos sobre el concepto de ideología, como punto de partida para darle materialidad a la definición de identidad.⁴

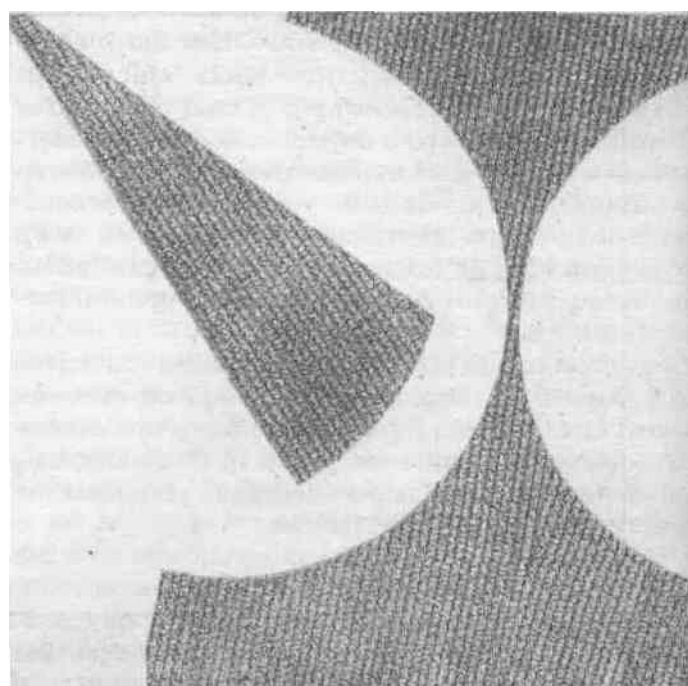
El concepto de ideología

Al profundizar en el concepto de ideología, hemos encontrado una comprensión generalizada de ésta en un sentido negativo, ya que se asume como falsa conciencia, reflejo distorsionado de la realidad, etc. Ello representa una comprensión muy pobre, puesto que la define por “lo que no es”. Dicha concepción se debate sobre una prenotión científicista: la ciencia es la “verdad” y en contraposición, la ideología al no ser ciencia, es falsa.

Para poder analizar el concepto de ideología es necesario revisarla desde su interior, lo cual implica despojarla de su acepción de falsa conciencia, y comenzar a definirla por lo que *sí es*.

El primer elemento que encontramos es que la ideología no es una mera ilusión, producto del error, sino es un cuerpo de representaciones existentes en determinadas instituciones y determinadas prácticas. Así, entendemos la aproximación de Althusser cuando afirma que “... la ideología tiene una existencia material” (Louis Althusser, 1970, pág. 57).

Sin embargo, la ideología no es una práctica particular, es un nivel de ordenamiento de todas las prácticas sociales. Dicho de otra manera, es la forma en que se organizan acciones particulares insertas en las prácticas determinadas socialmente. En este sentido, podemos afirmar que la ideología representa un “instrumento para el tamiz” de la experiencia, que permite configurar las identidades colectivas, lo que la constituye como una mediación entre historia y cultura; el “lugar “desde donde” se ordenan ambas (De Ipola, 1982).



*El concepto de contrapunto es retomado de Erikson, *Identidad*, Taurus, 1980.

Proponemos tres postulados básicos para delimitar el concepto y avanzar hacia su definición:

- a. Las ideologías, como productos históricos, son parciales: es decir “(...) la ideología es una visión del mundo parcial e inconexa: al ignorar las múltiples interconexiones del universo semántico, oculta también las razones prácticas por las que algunos signos se han producido junto con sus interpretantes (...)” (Umberto, Eco, 1978, pág. 469).

Esta parcialidad se explica porque las formas de ordenar el mundo material y simbólico de un grupo social responden al tipo de experiencia colectiva y a su manera particular de apropiarse de ella. Responden, pues, a la memoria histórica y al lugar social particular desde donde se ordene dicha experiencia.

Estas formas de ordenamiento y apropiación implican dos cortes determinantes: uno que obedece al origen y desarrollo histórico-cultural del grupo, es decir, parcialidad étnica, y otro que obedece a la relación entre clases al interior de cada formación social particular, es decir, la parcialidad de clase.

La parcialidad es el resultado necesario del proceso de selección (eliminación) y generalización que requiere todo proceso de apropiación de una experiencia. En otras palabras, todo proceso de significación implica un proceso creativo, aunque a la vez, una reducción de los posibles significados. Al darle un significado (o un conjunto limitado de significados) a un hecho, a una “experiencia” se le reduce por necesidad a “ese ámbito de significación”: el suceso. Mencionamos hecho y experiencia por separado porque consideramos que este proceso de reducción-generalización se da en dos movimientos: del hecho a la experiencia y de la experiencia a la significación ideológica.

La generalización por su parte es un proceso también universal y necesario y es el que nos permite por ejemplo enfrentarnos a fenómenos nuevos con cierta “experiencia” por su *similitud* o más aun, es el que nos permite suponernos “los mismos” a pesar del transcurrir del tiempo.

- b. Las ideologías construyen su parcialidad a partir de relaciones de poder. Consideramos que las ideologías construyen su parcialidad mediante un proceso en el cual se pone el mensaje fuera de su contexto para después recontextuarlo y resignificarlo.

La eficacia simbólica del nivel ideológico de un hecho social radica en el proceso de separar el mensaje de una práctica de sus condiciones de

producción. Es decir, expresar un mensaje fuera de las razones prácticas particulares que le dieron origen, lo que lo hace aparecer como inconexo, al no hacer explícitas las múltiples relaciones que tiene con el universo simbólico que lo contiene y privilegiar por lo demás ciertas relaciones con él. A esto llamamos recontextuación.

Dicha recontextuación, al dar prioridad a ciertas relaciones, omite otras, que se constituyen en silencios del mensaje ideológico.

En este proceso de construcción de la parcialidad, la apropiación de la experiencia individual y colectiva pasa, por lo menos, a través de tres dimensiones: la étnica, la clasista y la nacional (se pueden incluir otros niveles, como el sexual, el generacional, etcétera).

Este proceso no es lineal y equilibrado, ya que en una sociedad clasista se realiza a partir de la confrontación de las diversas ideologías, la cual es medida por el poder; es decir, por la subordinación de un grupo social a otro. Tal es el caso de la relación entre lo que se ha denominado *cultura hegemónica* y cultura subalterna.

En este marco, si bien cada grupo social tiene un punto de partida propio y prácticas concretas diferenciadas y diferenciables, su reproducción como tal está determinada por su relación con otros grupos y particularmente con el grupo hegemónico.

Aquí podemos hablar de una *doble parcialidad*, ya que no sólo encontramos “un lugar particular desde donde se ordena la experiencia” (que sería un primer nivel de parcialidad), sino también la imposición simbólica de la parcialidad hegemónica —que se puede considerar como exclusiva y excluyente en la sociedad moderna.⁵

- c. Finalmente consideramos que la ideología es una representación concreta en dos sentidos: primero porque se alimenta de la experiencia inmediata y segundo porque esto posibilita la acción.

Lo anterior resulta posible debido a que la ideología se fundamenta en “evidencias socialmente significativas”.

Todos los hombres estructuran y conducen su vida cotidiana a partir de evidencias ideológicas que atraviesan diversos campos sociales.

El proceso mismo de crecimiento de un individuo en cualquier sociedad (conocido como socialización) es aquel mediante el cual el niño va conformando un sinnúmero de evidencias ideológicas que le permiten estructurar su mundo cultural y social.

En este sentido, las evidencias conforman una unidad inseparable entre lo somático y lo cultural que, si bien se nutre de la experiencia inmediata, se

transforma en una representación cultural, funcional a los individuos de dicha cultura, ya que es útil para la acción sin ser explicativa del fenómeno. Esto permite al individuo, desde su nacimiento, entrar en contacto con las diversas modalidades de su cultura, de forma tal que éstas se vuelvan parte de sí, de su experiencia corporal, y por lo tanto, difícilmente cuestionables. Todas las evidencias se construyen culturalmente, mediando para ello las percepciones más groseramente biológicas.

A través de las evidencias se gestan representaciones o referentes del propio grupo y su contexto. Sin embargo, no son explicativas, en el sentido profundo del término, aunque recrean una “explicación” de las cosas, al darles un sentido cultural. Esta pseudoexplicación es necesaria en la construcción de la identidad de los grupos sociales.

Lo anterior es posible gracias a que las evidencias se articulan de manera ordenada, aunque en forma circular⁶ (a diferencia de la ciencia, que busca una articulación abierta de conceptos); es decir, cerrada. En otros términos, las evidencias ideológicas establecen explicaciones de tipo tautológico, se explican a sí mismas ya que hacen referencia implícita a “la experiencia”, a lo obvio de “la experiencia”.

Cuando se habla de “tradicición” o de “costumbre”, pareciera hacerse referencia precisamente a este cúmulo ordenado de evidencias que todos los individuos de una cultura conocen pero que no ven, no saben cómo ni cuándo las aprendieron, y sin embargo les son útiles para organizar su vida, sin necesitar definir las.

Por otra parte, cabría señalar que las evidencias ideológicas están determinadas en su conformación por dos elementos centrales: la presencia de la autoridad cultural, que funge como elemento básico de reproducción del *orden cultural*, y por la *acción pedagógica*, referente al acto de interpelar al sujeto para que se conduzca de tal o cual manera. En nuestros términos, la autoridad pedagógica sería cualquier sujeto que cumpla la función de transmitir evidencias a otro gracias a su posición cultural, social y psicológica. Piénsese por ejemplo en un padre, un líder, un maestro, etc. Dado que estas relaciones varían de acuerdo con cada grupo, ambos aspectos se matizan según cada cultura.

Cabe hacer notar que las evidencias ideológicas se presentan con un sentido unívoco, aunque contienen una multiplicidad de significados. Vale decir que se presentan como signos, pero que su eficacia radica en su función simbólica. En otras palabras, la eficacia simbólica de la ideología radica en su capacidad de interpelación múltiple dado que cada mensaje emitido es descontextuado y recontextuado a partir del lugar desde donde el receptor del mismo ordena

la experiencia. Los silencios producidos por la descontextuación-recontextuación permiten adecuar el mensaje a la experiencia particular, abriendo un mosaico polisémico de posibilidades.

Dijimos antes que tiempo y espacio desde la perspectiva cultural eran las primeras evidencias a partir de las que se construyen las redes de evidencias que configuran a un grupo. Como se comprenderá, estos términos los utilizamos en un sentido distinto al meramente técnico. Para esta comprensión el espacio es en primer lugar el sentido que contiene el espacio físico, a la vez este sentido crea un espacio cultural que se finca en lo físico pero que no se reduce a él. Para fines prácticos y de manera habitual no es distinguible un espacio físico del significado de ese espacio para el observador común, esto resalta sólo por contraste entre dos culturas. Por esto hablar de espacio cultural es hablar de prácticas culturales (formas de consumo, de relación social, de transformación, etc.). Destacamos esto en razón de que para cualesquiera grupos sociales el sentido es un proceso permanente, conformado por prácticas. En este orden de ideas el tiempo no es más que un movimiento de esos significados dados por el ritmo, la duración y la frecuencia de dichas prácticas incluyendo la práctica de contar el tiempo astral.

Tiempo-espacio así pensando es el referente básico obligado de la identidad de un grupo.

Tiempo y espacio como referentes ideológicos de la Identidad

Todos los aspectos de las evidencias antes referidas se construyen en tiempos y espacios particulares. La manera misma en que se usan el tiempo y el espacio es parte del problema básico a tratar para comprender las formas concretas que adopta la reproducción cultural.

El tiempo y el espacio como evidencias posibilitan la recreación de otras evidencias.

La significación que tiene el ordenamiento de las prácticas en el tiempo y en el espacio es continua y cotidiana: “somos” en estas dos dimensiones. Y somos cambiantes. Es decir, la recreación significativa de un referente de identidad puede modificarse con el tiempo e incorporarse a las nuevas generaciones “de otro modo”, distinto a las significaciones previas, en donde lo importante no es tanto el contenido, sino el referente mismo. Sin los referentes significativos es imposible responder a la pregunta original de ¿quién soy? Y estos referentes son prácticas ordenadas en tiempo/espacio.

Ahora bien, como señalamos antes, estos parámetros son construcciones culturales e ideológicas, y

por lo tanto “arbitrarias”. Cada cultura y dentro de ella cada grupo social que la conforma, tiene una forma particular de ordenar sus prácticas en espacios y con ritmos particulares, y de darles significados.⁷

La antropología ha registrado esta diversidad de manera muy sistemática, ejemplo de ello es el trabajo de Evans Pritchard sobre los Nuer, en donde el autor señala que:

... Al describir los conceptos nuer de tiempo podemos distinguir los que son principalmente reflejo de sus relaciones con el medio ambiente, que denominamos ecológicos, de los que son reflejos de sus relaciones mutuas en la estructura social, que denominamos tiempo estructural. Ambos se refieren a sucesiones de acontecimientos que son de suficiente interés para la comunidad como para que se los tenga en cuenta y se los relacione desde el punto de vista conceptual. (...) el concepto de estaciones deriva de las actividades sociales más que de los cambios que las determinan y un año es para los nuer un periodo de vida en la aldea (cieng) y un periodo de vida en el campamento, (mee), (Evans Pritchard, E.E., 1977, págs. 111 y 114).

En este sentido, el tiempo/espacio sería lo que podríamos llamar la primera evidencia ideológica, que forma parte de la identidad y se determina a partir de procesos ideológicos. Es decir, es la construcción significativa y parcial que, de tanto estar presente en una cultura, deja de ser “vista” como parámetro arbitrario y se incorpora como parte “natural” de la cotidianidad de los grupos.

Aquí consideramos que la forma en que la cultura se reproduce desde sus diversas parcialidades (de clase, étnicas, de género, etc.), es precisamente la manera en que organiza socialmente los tiempos y espacios de la vida cotidiana.

... Comencemos pues por el espacio. He aquí algo bien material, elemento indispensable de toda actividad humana. Y, sin embargo, esa misma evidencia le arrebatada toda especificidad y le impide ser utilizado directamente como categoría en el análisis de las relaciones sociales. En efecto, el tiempo, como el espacio, son dos magnitudes físicas que no nos dicen nada como tales, sobre la relación social expresada, o sobre su papel en la determinación de la mediación de la práctica social. Una ‘sociología del espacio’ no puede ser más que el análisis de determinadas prácticas sociales dadas sobre cierto espacio, y por lo tanto, sobre una

coyuntura histórica. (...) Así pues, desde el punto de vista social no hay espacio (magnitud física pero entidad abstracta en cuanto práctica), sino un espacio-tiempo históricamente definido, un espacio construido, trabajado, practicado por relaciones sociales (Castells, Manuel, 1978, pág. 485).

La forma propuesta por Castells para abordar el problema permite acercarnos al concepto del espacio como una construcción histórica y como una práctica. Sin embargo, la crítica que se ha hecho al autor es que caracteriza al espacio como una realidad material, como un contenedor de la actividad humana, reduciendo el concepto a la imagen de un recipiente material y físico, ajeno al ordenamiento significativo de las prácticas sociales.

Si bien esta postura nos es útil en su acepción de construcción histórica, para nosotros el espacio y el tiempo no son simplemente contenedores físicos de la acción humana, sino que representan, en un mismo momento, al contenedor y a los contenidos de las prácticas sociales. Es decir, es el marco desde donde se organizan las prácticas sociales, pero es también lo que significan culturalmente esas prácticas, ordenadas de determinada manera. Es por ello que al referirnos a estos dos conceptos, hablamos fundamentalmente de tiempos y espacios culturales. Un ejemplo de ello es la arquitectura. Si bien los edificios son aparentemente “contenedores materiales” de la acción humana, representan en sí mismos parte de esa acción y están impregnados de significados que orientan y recrean a su vez, prácticas sociales significativas. Basta con analizar físicamente una escuela, una casa habitación, un hospital o una iglesia, para darnos cuenta del cúmulo de significados que recrean los espacios físicos y la connotación que le dan a las prácticas que en ellos se desarrollan.

En este contexto, como espacio entendemos *la red de vínculos de significación que se establece al interior de los grupos, con las personas y las cosas.*⁸ Dicho de otra manera, el espacio comprende las relaciones proxémicas (de persona a persona) y cósmicas (de personas con objetos) (Rico Bovio, 1990), siempre comprendidas dentro del ámbito de la significación cultural de un grupo. Siguiendo esta idea, 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.*

Las *identificaciones* sociales se construyen a partir de la manera particular en que cada grupo social logra espaciar y definir el ritmo de sus prácticas colectivas, significándolas y recreándolas.

Esta recreación cultural es un proceso complejo, ya que existe una distancia entre lo que acontece y lo que los grupos sociales recuperan de esa experiencia de vida. La experiencia pasa a la memoria colectiva en la medida en que es significativa para el grupo.

Pero la memoria colectiva no es solamente un conjunto de eventos significativos que se acumulan en los recuerdos grupales. Representa más bien un marco de referencia conformado por símbolos, que tamiza las prácticas vigentes y se constituye en referente de identidad. Es decir, se genera una distancia entre el hecho y la significación que éste guarda en la construcción del ser social.

Esta distancia entre el suceso y la significación cultural se consolida y se reproduce de generación en generación a través de la *experiencia*, mediante mitos, tradición oral, historia escrita y rituales. Es decir, requiere recrearse en espacios sociales acotados para no perderse en el olvido. Pero esta recreación no se da de manera idéntica. Dado que las condiciones sociales y materiales de todo grupo humano van cambiando con el tiempo, en ella se van incorporando paulatinamente todos aquellos cambios que permiten al grupo sobrevivir en estas nuevas condiciones, siempre y cuando estos cambios no destruyan los aspectos básicos de la cultura sin los cuales el grupo no puede existir como tal.

Este ordenamiento se da no sólo a partir de contextos diferenciados, sino también jerarquizados.

Consideramos que la reproducción cultural de los grupos subalternos y su subordinación a la clase hegemónica son posibles en función del uso, la organización y el control que se ejerce sobre el tiempo y el espacio social. Es decir, de la manera concreta y cotidiana en que un grupo social organiza y consume su tiempo y su espacio, frente a la capacidad de los grupos hegemónicos de incorporar, imponer y controlar dichos tiempos y espacios, a nivel nacional.

La lucha entre clases se materializa en una lucha por “ganar espacios” y por “pautar tiempos”.

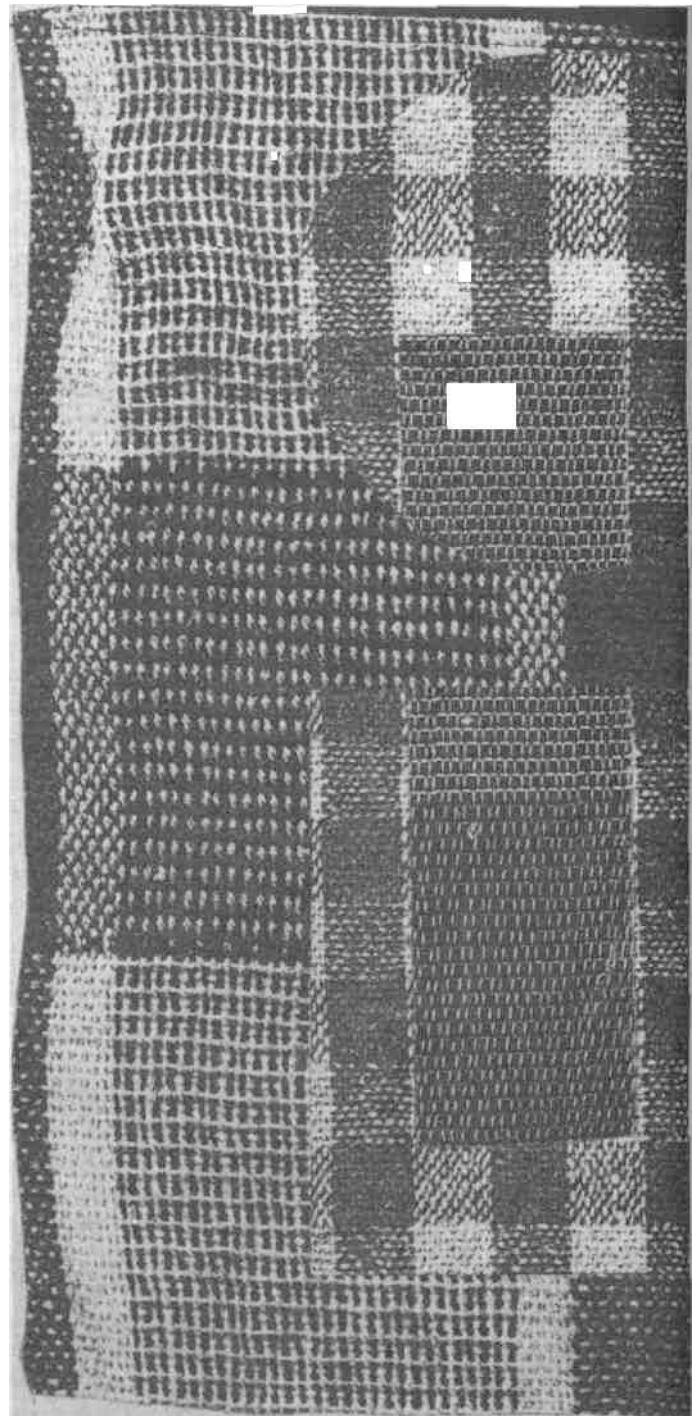
Si la cultura hegemónica se constituye como tal en razón de su capacidad de orientar y dar sentido al conjunto de las prácticas sociales, es decir de su capacidad de “dirigir al conjunto de la sociedad”, (Buci Gluksman, 1979), dicha capacidad se ejecuta con base en la relación que se establece con los tiempos/espacios de cada una de las identidades sociales que conforman a una nación; relación que en principio es conflictiva.

Dichas relaciones se establecen no sólo entre los sujetos, sino fundamentalmente a partir del ordenamiento —en tiempo y espacio— de las prácticas sociales y su significación.

Podemos afirmar que todo grupo social, para reproducirse como tal, conforma colectivamente el

tiempo y el espacio, más allá de los ritmos de la naturaleza “...De hecho, creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido” (Edmund Leach, 1971, pág. 209).

La cultura como proceso social se va gestando en y por el ordenamiento espacio temporal, ya que a través de dicho ordenamiento se establecen ritmo y límites a las prácticas cotidianas: lugares y horarios de trabajo, de recreo, para rezar, para curarse,



espacios y tiempos infantiles diferenciados de los usados por los adultos, espacios para hombres, espacios para mujeres, formas de consumo, etc.

La apropiación de estos tiempos y espacios culturales es uno de los aprendizajes más tempranos que realizan los sujetos de todas las culturas. Todo proceso de socialización implica aprender el uso social de tiempos y espacios. Socializarse es aprender a esperar y a ubicar cada práctica en un lugar prefijado culturalmente: configurar químicamente el cuerpo a partir de tiempos de alimentación, regular culturalmente los ciclos biológicos, esperar a tener edad para reproducirse como especie. Asimismo se aprende a fijar el ritmo a las prácticas sociales en espacios prefigurados: se defeca en el baño o en un sitio prefijado, se duerme en una determinada habitación o en un determinado espacio físico, se come en un lugar apto para ello, etcétera.

A partir de este ordenamiento de las prácticas sociales, la cultura incorpora a los individuos. Y cada cultura los incorpora de una manera específica y diferente. Aun en nuestras sociedades occidentales, podemos encontrar este contraste en diversos sectores: entre lo rural y lo urbano, entre las diversas regiones geográficas o étnicas, o entre las diferentes clases sociales.

Estas dimensiones de espacio/tiempo significadas culturalmente, no son explicitadas, y a fuerza de su presencia se convierten en evidencias, ya que todo accionar se realiza en un tiempo cronológico y en un espacio físico. No hay algo más “evidente” que el tiempo y el espacio.

Esta característica permite que el manejo de éstos tenga una eficacia ideológica, al hacer de estas dos dimensiones ámbitos *universales, naturales y neutrales*.

Pero estas dimensiones no son neutrales en la medida en que están organizadas culturalmente y a su vez organizan la cultura; tampoco son universales, ya que guardan una relatividad cultural—cada cultura establece sus propias parámetros espaciales y temporales históricamente conformados, mismos que pueden transformarse al paso de los años—, tampoco pueden verse como naturales, ya que es parte de un ordenamiento social e históricamente construido. Así, aunque la naturaleza se rige por ciclos repetitivos y continuos, el hombre los significa, los reordena y les da un sentido específico, construyendo tiempos y espacios sociales diferentes a los ciclos naturales, aunque éstos puedan haber sido utilizados en un primer momento como punto de partida.

Ahora bien, metodológicamente hablando, ¿cómo podemos utilizar las propuestas teóricas antes planteadas para un análisis de identidades concretas desde la antropología?

La identidad desde la antropología

De lo expuesto anteriormente destacamos dos elementos básicos para el análisis empírico de la identidad: el primero se refiere a la contextualización, el segundo al análisis proxémico.

El análisis contextualizado de las formas en que se organizan el tiempo y el espacio de un grupo a su interior y en relación a otros grupos sociales, permite al investigador acercarse a la identidad de una manera que podríamos llamar de *círculos concéntricos*.

Para ejemplificar lo anterior, queremos retomar la experiencia de trabajo en la colonia Santo Domingo de los Reyes, Coyoacán, que realizamos durante dos años (1982/84) como parte de nuestra investigación para la elaboración de la tesis de maestría.

El objeto central de nuestra investigación era analizar la forma de reproducción cultural que se da en una escuela pública y en un centro comunitario de salud de la colonia Santo Domingo.

El primer paso fue ubicar la colonia y su nacimiento en un contexto nacional: es decir, la política económica y de población del régimen de Luis Echeverría, que fue justamente el periodo durante el cual surgió este asentamiento humano.

Al realizar este primer nivel de contextualización de nuestro análisis y remitirnos a ubicar la colonia dentro de su marco histórico, el primer referente que nos dieron los informantes fue tiempo/espacio. Es decir, al hablarnos de la invasión de personas que ilegalmente se apropiaron de los terrenos en menos de una semana, y la acción del gobierno de detener la invasión acordonando la zona y dando “credenciales” a los nuevos habitantes, con el fin de que ya no llegasen más, nos permitió abundar en el problema de la lucha por el control del tiempo y el espacio sociales entre los grupos que interactúan en un momento histórico dado.

En estas narraciones pudimos darnos cuenta de que la ocupación de terrenos (como punto de partida o como marcaje de un principio), hacía referencia a un espacio territorial del cual los actores se han ido apropiando a lo largo de los años para conformar un espacio “propio”, frente a la ciudad y su gobierno. La lucha por construir un espacio y un tiempo propios para un grupo subalterno pasa por una construcción de significados que se van constituyendo en parte de los referentes del que habita el área. Así, encontramos que se hablaba de los que estuvieron en el momento de la invasión, lo solidario y grandioso del momento (más allá de todas las carencias y presiones que tuvieron los primeros habitantes), y de cómo los nuevos habitantes no tuvieron esa experiencia inicial. El referente de un origen común colectivo marca

un primer nivel de identidad local: los viejos y los nuevos; los de aquí y los extraños.

Esta contextualización inicial nos permitió comprender a lo largo del trabajo la conformación de espacios cotidianos, por ejemplo: el significado de los espacios comunes “indeterminados”. Podemos precisar que para estos colonos el contacto cotidiano frecuente y múltiple resultaba de gran valor en el proceso de construcción de la colonia, en el sentido de cohesión y protección, así como de comunicación. La organización de las calles y de la construcción de viviendas eran consistentes con este sentido. Espacios multifuncionales que al no tener referentes totalmente fijos permitían coexistir al mismo tiempo o en tiempos diferentes pero en el mismo espacio, prácticas tan aparentemente diversas como la organización política, el juego, la convivencia familiar, la gestión, la asistencia médica y la vendimia. Un ejemplo de ello lo representa el local de la unión de colonos.

Asimismo, encontramos en esta población un privilegio de los referentes personales sobre los físicos y aunque aparezcan, a los ojos de un observador externo, de otra clase social, como espacios poco ordenados (por su indiferenciación) observamos que existía un orden claro dado por las propias personas en acción:... “de la casa de Doña Chuy, dos cuadras a la derecha”.

Notas

- ¹ La reflexión que aquí presentamos forma parte de un trabajo más amplio de investigación en torno a dos campos específicos: educación y salud: “Identidad, ideología y ritual”. Dicho trabajo se realizó en la colonia Santo Domingo de los Reyes, Coyoacán, y se trabajó específicamente en una escuela primaria oficial y en un centro comunitario de salud de primer nivel de atención. Algunos de nuestros ejemplos se referirán a esta experiencia, aunque consideramos que lo que se busca aquí es sintetizar algunos aspectos teóricos generales útiles para el análisis de la identidad en otros campos.
- ² Aquí entendemos el concepto de “apropiado” en referencia a hacer propio, es decir a incorporar, a integrar como parte de sí mismo.
- ³ Queremos aclarar que nos referimos de manera fundamental a procesos sociales, es decir a prácticas sociales, aunque reconocemos que el concepto de identificación ha sido aplicado también como un fenómeno psicológico individual, lo cual no se contrapone, sino complementa lo anterior.
- ⁴ Aquí resulta importante aclarar que la forma en que proponemos utilizar el concepto de ideología no es la manera común en que se ha utilizado. Su uso comienza durante el siglo XVIII con el filósofo francés Destutt de Tracy, cuya intención era que se configurara un término para la “ciencia de las ideas” que se vislumbraba como una ciencia natural (específicamente de la zoología), ya que todas las

El identificar este referente espacio temporal implícito nos permitió identificar las pautas de las acciones que de otra forma se han interpretado como producto de la desorganización (sociología) o de la desestructura (psicología). Vistos en esta perspectiva es otra forma de apropiación de la experiencia que, con sus contradicciones, les había permitido conservarse a través de una década de lucha.

En este contexto encontramos que los llamados “grupos populares urbanos”, que han querido definirse por rasgos de clase o étnicos, por condición económica, etc. sin lograr del todo caracterizarlos, pueden ser definidos por la forma específica de organizar y consumir sus espacios y tiempos cotidianos.

Durante esta investigación encontramos que no es posible comprender la identidad de un grupo sino a través de su ideología, en el sentido del conjunto de evidencias históricamente estructuradas que le dan identidad a un grupo y lo autoidentifican. Aquí pudimos constatar que la afirmación de Erick Erickson (1980) de que la ideología es el templo de la identidad, tiene un sentido material profundo.

Para ello, los conceptos de tiempo y espacio como entidades culturales, proporcionan resultados útiles a la investigación antropológica.

- ideas se originan en la experiencia que tiene el hombre de su mundo (Williams, Raymond, 1977, pág. 72). Desde Napoleón hasta Marx, la ideología se conceptualizó como un reflejo distorsionado de la realidad, relacionado con ideas falsas o falsa conciencia y susceptible de ser contrastado con el conocimiento “verdadero o científico”. Vista de esta manera, la ideología ha tenido una acepción negativa, ya que se definió por lo que no es: la no ciencia, la no verdad, la distorsión, etcétera, y existe hasta la fecha un predominio de su conceptualización valorativa.
- ⁵ Con ello queremos plantear que aunque la ideología es parcial por definición, su acepción de “falsa conciencia” o de “distorsión” no es más que una forma política —comprensible— de señalar la parcialidad impositiva de la clase hegemónica. Esto nos hace recalcar la diferencia entre una acepción política y una conceptualización científica. A nuestro juicio, quedarse sólo con la primera impide la comprensión cabal del fenómeno. Sin embargo, señalar esta relación entre ideología y poder se hace necesario para evitar caer en neutralidades sospechosas y para ubicar un aspecto central de este concepto: la ideología definida desde lo macro social.
- ⁶ Circular en el sentido de que no se tiene una explicación de ellas, sino que se establece el significado colectivo a partir de la articulación de sus propios contenidos, es,

decir, se “autoexplican” y al mismo tiempo sirven como punto de partida de explicaciones sociales más amplias; sin que se haga referencia a las razones o causas del fenómeno.

- ⁷ Sabemos que, en primera instancia, el orden y la jerarquía espacio-temporal estuvieron básicamente orientados por la necesidad de sobrevivencia biológica (quién come primero, a quién se le da el mejor alimento, a quién se le atiende una enfermedad de manera inmediata, etc.). Este tipo de determinación implícito (...) “un ritmo y un tiempo siempre emergente y sin historia”, para el hombre primitivo (Castro, Ma. Luisa, 1984, pág. 7). Pero muy pronto la determinación física inmediata se entretejió con las determinaciones sociales y de

tiempo/espacio. y se convirtieron en presupuestos culturales: se hicieron calendarlos homogéneos que poco a poco fueron tomando validez en regiones cada vez más amplias del planeta: se homogeneizó la medida del tiempo en segundos, minutos, horas, días, meses, años y siglos; se fijaron cuatro estaciones anuales, etcétera. Es decir, se impuso un tipo de parámetros sobre otros preexistentes, y mediante este ejercicio se subordinaron prácticas concretas y cotidianas ya que: ... “el tiempo es ritmo, y éste, organizador de conducta” (Castro, Ma. Luisa. 1984, pág. 3).

- ⁸ Esta definición de espacio no se limita al campo objetivo exterior a la manera de Castells. Por el contrario, es un intento por integrar lo físico con lo simbólico.

Bibliografía

- AGUADO, José Carlos/Ma. Ana Portal, 1990, *Identidad Popular y Reproducción Ideológica en Santo Domingo de los Reyes, Coyoacán, México. Un análisis antropológico del espacio y del tiempo institucionales en educación y salud*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- ALTHUSSER, Louis, 1970, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Quinto Sol, Medellín, Colombia.
- ALTHUSSER, Louis, 1974, *Para una crítica de la práctica teórica*, Siglo XXI, 2a. edición, España; 1975, *Elementos de autocrítica*, Laila, 1a. Edición, México.
- ALTHUSSER, Louis, 1977, *8 Posiciones*, Anagrama, España.
- BOURDIEU, Pierre, s.f. “Condición de clase y posición de clase”, en *Estructuralismo y sociología*, Nueva Visión, Argentina.
- BOURDIEU, Pierre, 1981, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laila, 2a. edición, España.
- BOURDIEU, Pierre, 1982, *Los ritos como actos de institución* (mimeo).
- BRAUNSTEIN, Néstor, 1981, *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI, 7a. edición, México.
- BUCI, Glucksman C., 1979, *Gramsci y el Estado*, Siglo XXI, 4a. edición, México.
- CASTELLS, Manuel, 1978, *La cuestión urbana*, Siglo XXI, México.
- CASTRO, Ma. Luisa, 1984, *Icaro y Cronos: Nietzsche, Freud y Einstein*, tesis doctoral, UNAM, México.
- CIRESE, Alberto Mario, 1979, “Ensayos sobre culturas subalternas”, en *Cuadernos de la Casa Chata*, número 24, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México.
- DE IPOLA, Emilio, 1982, *Ideología y discurso populista*, Folios, México.
- DOSSEY, Larry, 1986, *Tiempo, espacio y medicina*, Kairós, 1ª edición, Barcelona, España.
- DUBET, Francis, 1989, “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, *Revista de Estudios Sociológicos* vol. VII, núm. 21, Colegio de México.
- ECO, Umberto, 1978, *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen/Lumen, 1ª edición, México.
- ERICKSON, Erik, 1978, *Infancia y sociedad*, Hormé, 7ª edición, Argentina.
- ERICKSON, Erik, 1979, *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, 5ª edición, en español, México.
- ERICKSON, Erik, 1980, *Identidad*, Taurus, España.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1979, *La producción simbólica*, Siglo XXI, 1ª edición, México.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1982, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, 1ª edición, México.
- GRAMSCI, Antonio, 1975, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, México.
- GRAMSCI, Antonio, 1975, *Notas Sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*, Juan Pablos, México.
- GEERTZ, Clifford, 1976, “La ideología como proceso cultural” en *El proceso ideológico*, Eliseo Verón, compilador, Tiempo Contemporáneo, Argentina.
- GEERTZ, Clifford, 1987, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, 1ª edición, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1987, *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP/COMESCO/Universidad de Guadalajara, 1ª edición, México.
- HALL, Edward, 1983, *La dimensión oculta*, Siglo XXI, 8ª edición, México.
- LEACH, Edmund, 1971, *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, Barcelona, España.

