

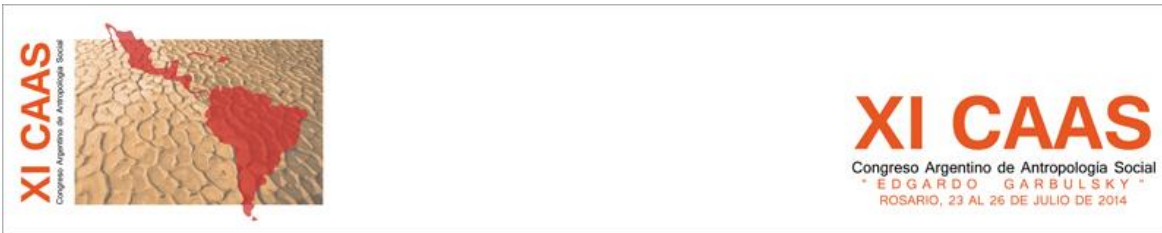
Temporalidad, espacialidad y rítmicas culturales: etnografía y dinámicas sociales.

Iparraguirre, Gonzalo.

Cita:

Iparraguirre, Gonzalo (2014). *Temporalidad, espacialidad y rítmicas culturales: etnografía y dinámicas sociales*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/1807>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

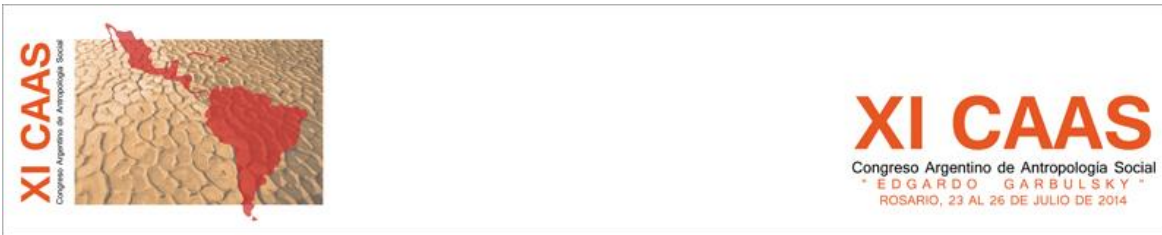
Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GRUPO DE TRABAJO N° 81: Antropología del tiempo y del espacio. Perspectivas teóricas y aplicaciones etnográficas.

Temporalidad, espacialidad y rítmicas culturales: etnografía y dinámicas sociales.

1

Gonzalo Iparraguirre. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral CONICET.



Los ritmos y los símbolos ponen en juego no sólo las facultades estéticas o imaginativas del hombre, sino a la vez, todo su cuerpo y toda su alma.
(Mauss 1979:284)

Introducción

Esta ponencia se enmarca en un proyecto de doctorado sobre la dinámica socio-territorial del sudoeste de la Provincia de Buenos Aires (Argentina), a partir de analizar la articulación entre los imaginarios sociales de diversos grupos sociales y sus ritmos de vida. Para ello, se elaboró una etnografía de los imaginarios sobre el *desarrollo territorial* de esta región, particularmente en el distrito de Tornquist, a partir de tres casos de estudio complementarios, sistematizados en base al trabajo de campo entre los años 2006 y 2013: patrimonio cultural, turismo rural y producción agropecuaria. El objetivo central de esta investigación fue producir conocimiento antropológico sobre la dinámica sociocultural y productiva de la región, principalmente en su dimensión simbólica, como insumo para políticas públicas de planificación, intervención y transferencia.

2

El propósito de este trabajo es presentar la síntesis de una metodología denominada “rítmicas culturales”, creada para interpretar las dinámicas sociales de los tres casos de estudio mencionados. La misma consiste en articular desde una praxis etnográfica, las nociones de tiempo (temporalidad) y de espacio (espacialidad), manifiestas en los discursos, imaginarios y ritmos de vida de los grupos sociales, y de este modo poder caracterizar su dinámica social (organización, sustento y cosmovisión).

Temporalidad y espacialidad

Las *rítmicas culturales* componen una metodología implementada para comprender la relación entre ritmos de vida y procesos de la dinámica social, diferenciando al interior de cada clasificación, nociones de tiempo (temporalidad) y nociones de espacio (espacialidad) (Figura 1). Forman parte de un conjunto de preceptos teóricos y metodológicos que definen y ponen en movimiento, a un modo preciso de investigar y



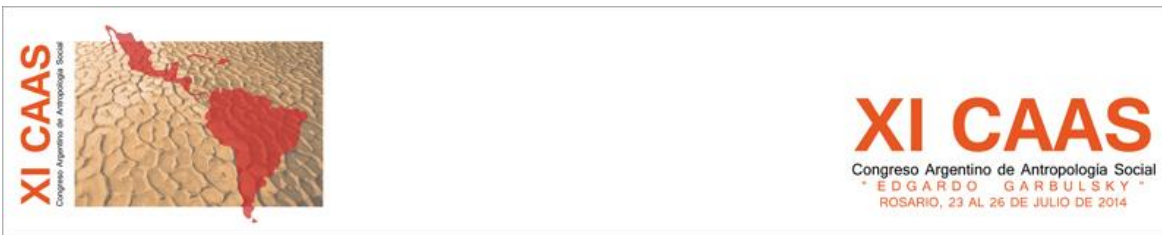
de interpretar fenómenos sociales, al que he denominado *método rítmico* (Iparraguirre 2011:14-18). Su primera aplicación fue hecha para estudiar la temporalidad originaria en grupos mocovíes, a partir del análisis de sus ritmos de vida cotidianos en comparación con los ritmos propios de la temporalidad hegemónica. Desde entonces se ha ampliado su alcance teórico, incorporando antecedentes que de diversos modos y perspectivas, han trabajado o trabajan sobre “temas rítmicos”. También se ha ampliado su alcance práctico, al desarrollar una herramienta aplicable a diferentes problemáticas socioculturales, como ocurre con los tres casos etnográficos investigados.

Como se precisó en el estudio citado, temporalidad es toda interpretación humana del devenir que nos sostiene en vida, a cuyo devenir se le ha asignado múltiples variaciones de lo que históricamente se denominó como “tiempo”. En términos precisos, la distinción entre tiempo y temporalidad se construyó en base a una sistematización de antecedentes filosóficos y físicos, y se definió a tiempo como *fenómeno del devenir en sí*, y temporalidad como *aprehensión humana del devenir* (Iparraguirre 2011:45-49)¹.

3 Asimismo, se definió que el devenir *es siendo* el momento que textura el instante (2011:17), es el *ahora* que continuamente cambia y nunca es el mismo. Decíamos entonces que el concepto temporalidad:

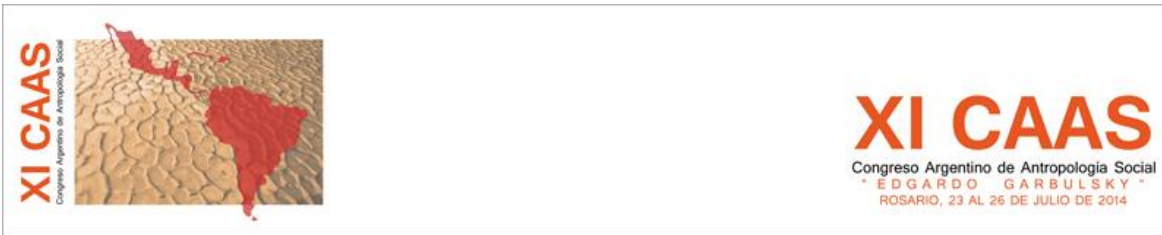
refiere a una construcción cultural que por lo tanto está derivada de una experiencia del sujeto y entonces no se trata de una intuición *a priori*. El tiempo en tanto fenómeno, es intrínseco a todo ser humano; en cambio la temporalidad, además de ser intrínseca a todo ser humano, adquiere un carácter cultural en tanto depende de una experiencia en contexto y por lo tanto conforma una interpretación [...] Las nociones de tiempo, en tanto conceptualizaciones sobre el *fenómeno tiempo*, situadas en un contexto socio-histórico, son temporalidades. La distinción es útil a los fines de no reducir el fenómeno (tiempo) a una sola interpretación (temporalidad) (Iparraguirre 2011:47).

¹ La filosofía y la física, desde hace más de 2.000 años han generado los paradigmas de referencia de las categorías centrales del pensamiento, condensadas en la obra de pensadores como Heráclito, Sócrates, Platón, Pitágoras, Euclides, San Agustín, Kant, Newton, Leibniz, Descartes, Berkeley, Hume, Bergson, Eddington, Einstein, Husserl, Heidegger, Dilthey, Whitehead, entre otros. El resumen de las nociones de tiempo y espacio estudiadas se presenta en la Figura 2.



El uso indistinto de tiempo y temporalidad en los discursos políticos, científicos, pedagógicos y periodísticos, contribuye a naturalizar que ambos conceptos signifiquen lo mismo, y por lo tanto a naturalizar que la temporalidad hegemónica sea la *única* forma posible de pensar el fenómeno tiempo. La temporalidad hegemónica, entendida como la conceptualización del tiempo lineal occidental en diferentes procesos de oficialización, puede ser detectada en el análisis de los imaginarios si reconocemos la existencia de las *temporalidades originarias*, entendidas como aquellas temporalidades que responden a otras lógicas y actitudes frente al devenir, y que no se conciben como únicas y unívocas (Iparraguirre 2011:61).

Lo propio es formulado aquí respecto a la diferencia entre el *espacio como fenómeno* y las *interpretaciones humanas sobre este fenómeno* llamado espacio. Es precisamente *la noción de espacio* lo que aquí se pretende diferenciar del espacio *en sí*. La distinción entre espacio y espacialidad que aquí se presenta fue formulada inicialmente en correlación a la diferenciación entre tiempo y temporalidad (Iparraguirre 2011:57-58), a la que me referí, al definir a tiempo como *fenómeno del devenir en sí*, y temporalidad como *aprehensión humana del devenir*. Complementando esta conceptualización y en base a posteriores investigaciones interdisciplinarias (Iparraguirre y Ardenghi 2011; (Iparraguirre, Ardenghi, y Fazio 2010), se define espacio como *fenómeno material del devenir*, y espacialidad como *aprehensión humana del espacio*. Combinando las definiciones, obtenemos que el espacio es el fenómeno material del tiempo, y que espacialidad es la aprehensión humana del fenómeno material del devenir. Como se ve, tiempo y espacio son dos palabras que refieren al mismo proceso de comprensión, el devenir, que es útil distinguir según nos enfoquemos en su continuidad (tiempo) o en su materialidad (espacio). Remarco *en devenir* porque la materialidad del devenir, su tangibilidad, se da únicamente en el presente; en tanto *pensar* la continuidad del devenir (del tiempo), nos permite aprehender la intangibilidad, lo inmaterial, a partir de la memoria (pasado) y de la imaginación (futuro). Dicho en otros términos, a diferencia

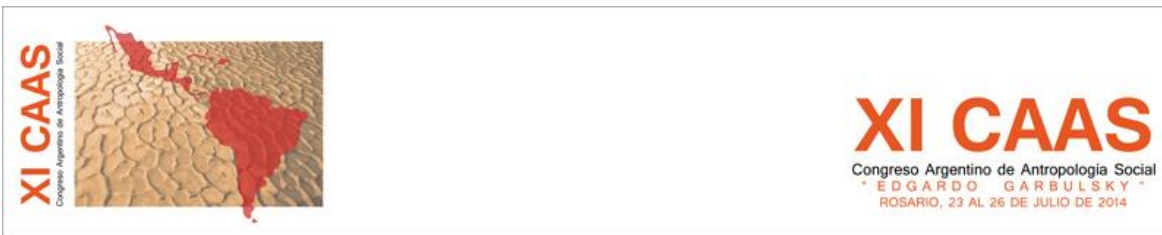


del tiempo, que nos permite relacionar tensiones del pasado, del presente o del futuro a través de nuestra cognición, el espacio, entendido como *manifestación física del devenir*, solo nos permite acceder al presente.

Resulta esclarecedor visualizar estas definiciones con ejemplos. Si analizamos la noción de *historia* como temporalidad, y la de *territorio* como espacialidad, podemos interpretar que en tanto la historia “está” en el pasado, solo accedemos a través de nuestra representación de lo histórico, de la memoria, en definitiva de nuestra temporalidad. En cambio el *territorio* está en el presente, adviene (es siendo) junto con el sujeto que aprehende el devenir; es precisamente su aprehensión contextualizada del devenir lo que configura la noción de territorio, que en definitiva es una espacialidad.

La tesis filosófica elaborada en base al estudio de los filósofos y físicos mencionados en la Figura 2, sostiene que el espacio es la materia del tiempo, es lo que hace fenómeno al tiempo, ya que lo contrario implicaría que el tiempo sea nada más que proceso, que aunque resulte imposible representárselo, se puede imaginar como un vacío absoluto de materia, donde sería imposible pensar una diferencia entre pasado y presente, entre lo que vimos y lo que vemos, lo que fuimos y lo que somos. Estas disquisiciones son en definitiva, la fuente de reflexión que nos permite pensar al tiempo y al espacio como un *a priori*, aun cuando lo entendamos siempre *a posteriori*. Sin pretender extender aquí los argumentos filosóficos ya enunciados en la obra mencionada (Iparraguirre 2011:47-48), recupero solamente esta cita del filósofo Immanuel Kant que nos sirve de apoyatura para el análisis del concepto espacio en relación a las rítmicas. Kant dice en su *Crítica de la Razón Pura*:

El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas [...] la representación del espacio no puede ser tomada, por excelencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación [...]. El espacio es una representación necesaria, *a priori*, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos representarnos nunca que no haya espacio, aunque podemos pensar muy



bien que no se encuentren en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de éstos, y es una representación a priori, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos (Kant 1996:43).

6

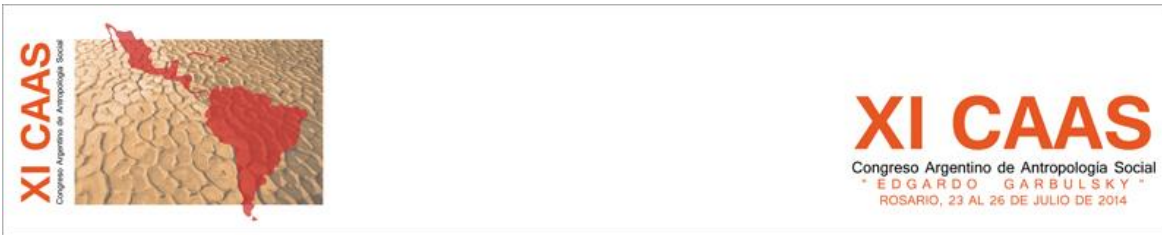
Al igual que lo propuesto para estudiar el tiempo diferenciado de la temporalidad, no se utiliza aquí la palabra de origen (espacio) y se trabaja sobre términos sustitutivos (ámbito, área, región, frontera, territorio, lugar) que nos permitan desnaturalizar que nuestra noción de espacio, al igual que la de tiempo, no es unívoca y por lo tanto se torna indispensable hablar de espacialidades y de temporalidades. El sentido unívoco y naturalizado de la categoría espacio en el pensamiento científico occidental, ha dado lugar en la actualidad, a un uso sobreentendido y por demás generalizable y extrapolable a otras formas de pensar no-occidentales. Este carácter puede ser rastreado en la historia del pensamiento filosófico y científico de Europa, desde la era presocrática hasta la conformación de las ciencias naturales y sociales en los últimos dos siglos. Reconsiderando la genealogía trazada para la categoría tiempo, es factible reconstruir los diferentes procesos de oficialización del “espacio occidental” y considerar que la actual noción adquiere el rango de *hegemónica* por sobre otras espacialidades, a las que llamamos originarias (Figura 2). Se llega así a definir la *espacialidad hegemónica* como *la conceptualización del espacio concebida por sociedades occidentales en distintos procesos de oficialización con el carácter de noción de espacio unívoca*. A su vez, una *espacialidad hegemónica* es aquella que se impone a otras buscando naturalizar su concepción como la única posible. En contraparte, la *espacialidad originaria* se define como *toda noción de espacio construida por un grupo social que no la concibe como noción única y unívoca*. La distinción busca desnaturalizar la noción oficial que reproducen tanto los discursos políticos como científicos, y que por lo tanto no permiten comprender otras espacialidades en las diferentes escalas de análisis geográfico y sociocultural en general. Los ejemplos de espacialidad originaria no solo se dan en casos etnográficos-indígenas como lo



demuestran los estudios entre pastores Ilparakuyo Masai en África (Rigby 1985), entre esquimales en Alaska (Mauss 1979) o entre los Achuar de la selva ecuatoriana (Descola and Pálsson 2011). Se pueden dar al interior de toda sociedad donde se manifiesten usos y representaciones diferenciales del territorio, como mi experiencia entre grupos indígenas mocoví en convivencia con la sociedad criolla (Iparraguirre 2011:87), lo propio entre grupos tobas en el Chaco Argentino (Wright 2003; Wright 2008), o bien al comparar marcos transculturales como lo hecho por Edward Hall, pionero en formular los estudios proxémicos sobre el uso y percepción del espacio (Hall 1999), en complementariedad a los estudios cronémicos, enfocados a representaciones sobre el tiempo (Hall 1959; Hall 1986).

Mauss y Boas: pioneros de los ritmos

Para consolidar el sustento teórico del método descripto, se profundizó el análisis del uso y el sentido del concepto ritmo y de rítmica tanto en la antropología como en otras disciplinas. En ciencias naturales, hay un uso generalizado de “ritmo” y “rítmico” que está asociado al conocimiento biológico y en particular a la medicina y la psicología (Fraisse 1976). Los ritmos biológicos han sido ampliamente estudiados tanto en humanos como en animales. La cronobiología se especializa en el estudio de los ritmos biológicos en las funciones corporales, clasificando tres tipos de ritmos según sus frecuencias: ultradiano (menor a un día), circadiano (cerca del día) e infradiano (mayor al día) (Golombek 2002:31). Se enfoca en la naturaleza y función de la periodicidad de los ritmos en todos los niveles de organización biológica (Cardinali 1994:13). En humanos, el ritmo circadiano está directamente vinculado a dos sectores del cerebro denominados núcleos supraquiasmáticos ubicados en el hipotálamo, donde se encuentra el llamado “reloj biológico” (Golombek 2002:42). En el caso de animales, hay estudios que relacionan los ritmos endógenos de diferentes especies con la influencia del ambiente, y tratan de comprender las significaciones adaptativas de estos “relojes biológicos” en los diferentes niveles de organización (Kronfeld-Schor, Bloch, and Schwartz 2013).

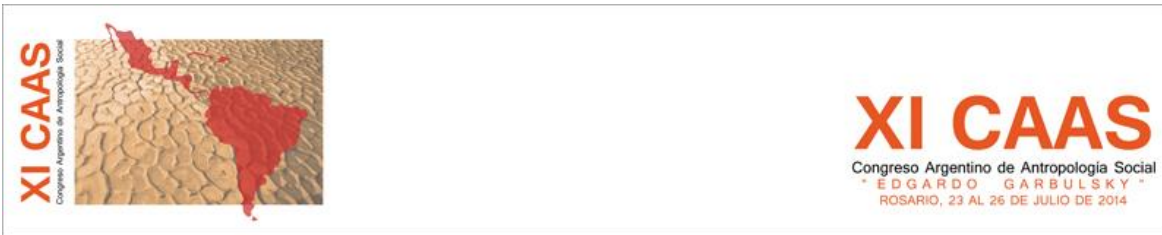


En ciencias sociales, el principal mentor del estudio social del ritmo fue el etnólogo francés Marcel Mauss, quien como bien lo resume la frase del epígrafe, propuso hacia 1924 que los ritmos permiten articular imaginarios y prácticas, y que tanto la antropología, la sociología como la psicología debían prestar atención al estudio del símbolo y el estudio del ritmo (Mauss 1979:280). Previamente, en 1905, ya había enfatizado la relevancia de estudiar la “morfología social” de los esquimales al estudiar los ritmos de dispersión y concentración de la vida individual y colectiva, llegando a conjeturar que “cada función social tiene su propio ritmo” (Mauss 1979:429). Entre sus conferencias sobre estética impartidas en el Colegio de Francia entre 1935 y 1936, Mauss decía: “Desde que apareció la plástica, se ven surgir nociones de equilibrio, por lo tanto, nociones de ritmo; y desde que apareció la rítmica, apareció el arte. Social e individualmente, el hombre es un animal rítmico” (Mauss 2006:117). Al describir el fenómeno estético, formula una definición alternativa basada en el ritmo, recuperando al psicólogo Wilhelm Wundt (1990) y al otro pionero de los ritmos, el etnólogo Franz Boas:

8

[Boas] relaciona todo el arte con el ritmo: pues allí donde hay un ritmo generalmente hay estética; allí donde hay tonos, variaciones de toques y de intensidades, hay generalmente estética. La prosa sólo es bella cuando está ritmada en cierto grado y en cierto grado tiene melodía. Diferencias de tonos, de toques, de sensibilidades, todo eso es el ritmo, todo eso es el arte (Mauss 2006:119).

Como bien lo expresa Eliseu Carbonell, Mauss estableció el estudio de la *ritmicidad estacional* en la vida social que pudo ser extensivo a toda sociedad humana (Carbonell 2004:31). La concreción de esta orientación de la antropología por “problemas rítmicos”, se demuestra -además del antecedente de su tío y maestro Durkheim (1971), al analizar los ritmos sociales en los ritos religiosos-, en la emergencia de los sucesivos estudios que surgieron durante el siglo que ya ha transcurrido y que lamentablemente no “hicieron escuela”: en (Boas 1955) al estudiar el ritmo en el arte decorativo, la danza, la

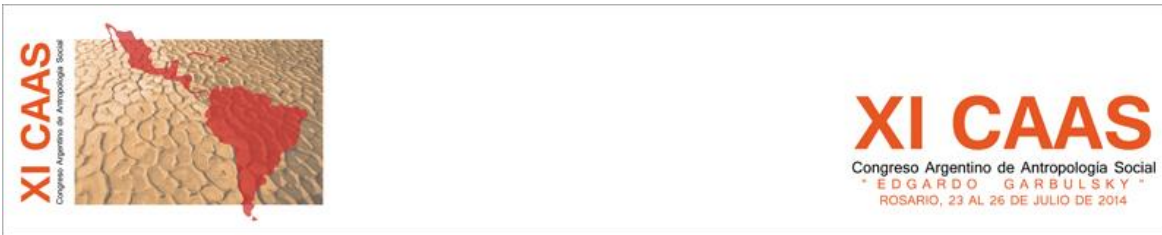


música y la literatura en sociedades indígenas de Norteamérica; en (Malinowski 1927) al explicar que el calendario trobriandes (Nueva Guinea) está regido por ritmos agrícolas y sociales; en (Evans-Pritchard 1977) al diferenciar los tres planos de ritmos de vida (físico, ecológico y social) entre los *Nuer* en África; en (Hall 1986) al estudiar los ritmos que involucran los procesos de sincronización entre las personas y sus diferentes comportamientos en sociedades mono-crónicas y poli-crónicas; en (Turner 2005) cuando analiza el ritmo de la música y la danza en los diferentes tipos de ritual *ndembu* en Zambia, África; en (Descola 1996), al observar los ritmos de salidas en las cacerías y el ritmo del gasto de energía entre los *Achuar*, en la selva ecuatoriana. Es notable comprobar, en pioneros y en referentes contemporáneos de las ciencias antropológicas, este interés por abordar y comprender los ritmos de las sociedades no europeas, y que no fue considerado sistemáticamente entre las corrientes teóricas de la disciplina (Reynoso 2008).

9

Entre los trabajos más recientes, se destaca el trabajo de Ignaci Terradas, quien propone en un estudio pionero sobre antropología del tiempo, la relación entre los criterios de *inexactitud* de los ritmos naturales y los ritmos históricos, signados por el concepto *circa*: “tenemos dos utilidades algo distintas de la misma palabra: en historia se reserva para la datación inexacta de acontecimientos y en biología para la sincronización o arrastre inexacto de movimientos” (Terradas 1998:234). Terradas postula asimismo una forma muy interesante de pensar el efecto de arrastre y sincronización que los calendarios sociales pueden ocasionar en los acontecimientos de la historia, como ocurre con los fines de año o los fines de milenio, que hacen de “sincronizadores de la historia” (Terradas 1998:236). Otro estudio específico presenta Manuel Delgado Ruiz cuando analiza la representación festiva de las comunidades, su temporalidad y sus ritmos:

De igual forma que lo que escuchamos de una melodía no es tanto el sonido como el silencio que se produce entre dos sonidos, la fiesta permite compasar, ritmar, la temporalidad de manera que



la interrupción festiva funciona como un paréntesis o intervalo que formaliza el flujo aparentemente continuo de la vida cotidiana (Delgado Ruiz 2004:79)

El autor diferencia a los ritmos festivos de la mera repetición de eventos al argumentar que “la ritmación festiva pertenece al campo de la repetición del retorno, pero no de la repetición a secas. El retorno a todo lo otro que representa la cuña festiva es lo contrario de la repetición de lo mismo que implica la vida cotidiana” (Delgado Ruiz 2004:81). Retomando a (Leroi-Gourhan 1971), afirma:

lo que caracteriza al ser humano no es su sumisión a unos presuntos ritmos naturales, sino su insistencia en romperlos, alterarlos, interrumpirlos, contrarrestarlos, y hacerlo con todo tipo de sobresaltos y arritmias, empleando técnicas –la música, la danza, el trance, la fiesta– que buscan desactivar cualquier cosa que pudiera parecerse a una por lo demás inexistente armonía natural (Delgado Ruiz 2004:82)

10

Esta cualidad arrítmica, alternante y contra-cultural de las fiestas y del arte, es propia de los ritmos rituales que están a la base de las rítmicas de dis-tensión de la vida social rutinaria, como las rítmicas del ocio, del viajar y del bienestar que caracterizan al turismo. Por último, el antropólogo francés Gilbert Durand reproduce, en su vasta obra sobre las estructuras de los imaginarios, un uso generalizado del término *rítmica*, a veces asociado a los ciclos, a la sexualidad y a los ritmos estacionales (Durand 2004:57); a la dialéctica del equilibrio de los contrarios (Durand 2004:60); al ciclo de las estaciones relacionadas con la luna en la rítmica agrícola (Durand 2004:305); y en general asociado a los mitos, constituyendo una especie de *rítmica cultural* como la denomina Wunenburger, para analizar la periodicidad de activación de un mito, evidenciar mitos dominantes y recesivos en períodos de hasta tres generaciones, o la actualización de mitos en la macro-historia bajo diferentes derivaciones y sincretismos



(Wunenburger 2008:95-96). Es importante aquí distinguir que este sentido de “rítmica cultural” está asociado a procesos sociales de larga duración (uno o varios siglos), *ritmados* por patrones míticos y frecuencias históricas recursivas, y no se trata de *procesos cotidianos*, de ritmos de vida identificados en la rítmica de un individuo o grupo en su devenir. Si bien los ciclos estacionales y anuales están considerados como ritmos que contribuyen a las rítmicas de la dinámica social (organización, sustento y cosmovisión), nuestro foco siempre está puesto en el devenir del grupo, su actualidad, en su presente. Para el método rítmico, el sentido que da Durand a las rítmicas, pueden ser consideradas al interior de los ritmos reflexivos y rituales, que recuperan, resignifican o reactualizan *rítmicas míticas* pasadas en sus prácticas rituales activas, en sus performance, en devenir.

Ritmos y rítmicas

11

En cuanto a la distinción conceptual entre ritmo y rítmica, se argumentó en el estudio citado (Iparraguirre 2011), que la elección del concepto *ritmo* como eje del método, responde a que su significación nos acerca al *instante aprehensible* que textura la transferencia de información mínima que comunica a los humanos, la sintaxis comunicativa de todo sistema cultural, donde se da el momento de continuo contacto que sostiene el presente cognitivo en conexión a su pasado y su continuo advenir, el futuro (Iparraguirre 2011:17). Amplio aquí que *ritmo*, ya sea a escala física, biológica o social, conlleva la significación de *frecuencia*, de un evento que puede interpretarse –y no solo medirse – hasta su mínima expresión, conformando un patrón de significación mínima. Las distintas frecuencias de la luz permiten al ojo diferenciar los colores; las frecuencias del pulso cardíaco posibilitan reconocer arritmias o deficiencias en el corazón; las frecuencias calendáricas, como la semana de siete días, permite organizar la vida social en base a hitos precisos (domingo no laborable, domingo de misa, etc.).

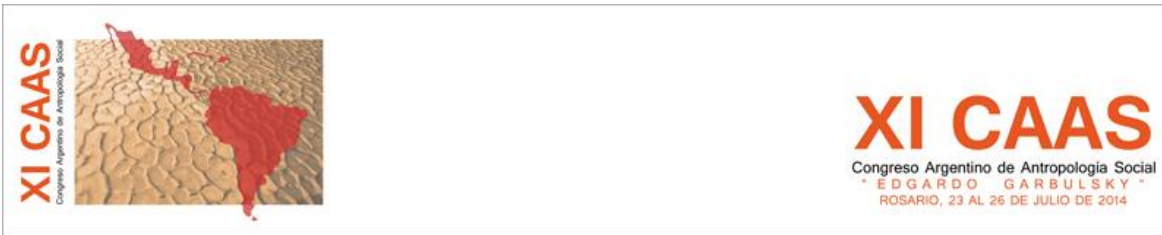
A nivel conceptual, *rítmica* agrupa a un conjunto de ritmos, ya sean no-humanos o humanos, de un individuo o de un grupo, en tanto *rítmica cultural* agrupa al conjunto de



los ritmos de vida constitutivos de la organización social, económica e ideológica, los cuales articulan la cotidianeidad y los hábitos de los sujetos que la conforman. A nivel metodológico, *rítmica cultural* permite estudiar la temporalidad y la espacialidad de diversos grupos sociales y las variantes al interior de los mismos. Se entiende aquí que, así como un ritmo de vida puede caracterizar el modo de vivir de una persona, el conjunto de ritmos de vida que tiene un grupo social puede caracterizarlo a escala grupal, tanto en el plano *simbólico* como *material* de su vida, por lo cual es inexorable analizar *simultáneamente* tanto la información imaginaria-discursiva como la práctica-experiencial. Ambos “planos” de la realidad cotidiana del grupo social en estudio, deben ser considerados para lograr aprehender las rítmicas culturales del mismo. Esta cadencia conceptual de ritmos-rítmicas posibilita abordar la articulación entre imaginarios, discursos y prácticas, estudiando el *ritmo de vida colectivo* del grupo en estudio, es decir, las rítmicas culturales que sus integrantes dinamizan en sus prácticas, y por lo tanto, pueden ser aprehendidas en la observación participante. Los ritmos de vida dinamizan los imaginarios sociales, los ponen en movimiento. Ahora bien, para poder relacionar “modo de vida” y “modo de pensar”, es necesario conocer la representación que tiene el sujeto o grupo sobre sus rítmicas. En este sentido, es necesario contar con la articulación de ritmos de vida e imaginarios para definir una rítmica cultural.

12

Otro modo de ejemplificar este esquema de relaciones puede hacerse con la música. La relación entre ritmo y rítmica se entiende al comparar la interpretación que puede tenerse de un ritmo aislado (fraseo de batería: tum-pa, tum-pa), y el mismo ritmo acompañado por una melodía, por ejemplo ejecutada desde un piano. Al ritmo de la batería se le suma otro ritmo, el del piano, que lo da el fraseo propio de la melodía, además de incorporar un timbre (sonido a piano) y una tonalidad (notas de la melodía). Entonces la combinación de ritmos, timbres y tonos –también los de la batería- ya no puede ser comprendida bajo la idea de ritmo aisladamente, porque este concepto solo nos refiere a la combinatoria de golpes y silencios (tum-pa). Rítmica en cambio, supone la aprehensión de *conjuntos de ritmos en simultáneo*, así como las prácticas de los



sujetos que vehiculizan los sonidos-ritmos, que en este ejemplo, son los movimientos corporales de ambos músicos al ejecutar los instrumentos. Asimismo, estos movimientos y sonidos (rítmica musical) se dan en un contexto cultural específico (con un conjunto de imaginarios), lo cual completa la ecuación de porque hablamos de rítmicas culturales, y no solo de ritmos aislados (la batería, el piano, los músicos).

Lo propio puede visualizarse si comparamos un mismo ritmo de batería y una misma melodía pero ejecutada con dos tipos de un mismo instrumento: una guitarra clásica y una guitarra eléctrica distorsionada. Rápidamente esto nos lleva a vincular “géneros musicales” en directa relación con los tipos de instrumentos: folklore y rock en Argentina. La interpretación que hagamos de la música, según nos situemos en nuestra formación folk o rock, construirá una rítmica cultural de la obra en ejecución junto a los imaginarios que tengamos respecto de todas las categorías de conocimiento aquí presentes: música, arte, ritmo, batería, guitarra, folk, clásica, rock, etc. A continuación se define con precisión las diferencias entre los conjuntos de rítmicas que pueden observarse-diagnosticarse en la dinámica social, según se trate de la organización social, política-económica o cosmovisional.

13

Rítmicas y dinámicas sociales

La dinámica de una sociedad, su organización ideológica, cultural, política, económica y ritual, se produce y reproduce en su cotidianeidad. El movimiento de personas y cosas que “sostiene” a una dinámica social, solo puede ser comprendida si se logra articular sus pequeños movimientos, mínimos, su frecuencia social, con los grandes movimientos, los procesos máximos que definen transiciones o consolidaciones, etapas históricas, tendencias políticas, paradigmas científicos, entre otros. Esta cotidianeidad existe en el devenir fenomenológico, la vida social *es siendo* en el devenir. Y por esto se propone pensar que la dinámica social pueda tener otro grado de significación, si se logran captar mediante la observación participante, esas *frecuencias mínimas del devenir social* a las que denomino como *ritmos*, y ponerlas en resonancia con las



frecuencias máximas que permiten identificar procesos sociales, rotuladas como *rítmicas culturales*.

De acuerdo al esquema formulado para interpretar los diversos ritmos que se “frecuencian” en la observación antropológica de la vida social, es factible agrupar a estos, en tres categorizaciones operativas: 1) rítmicas de la organización social, 2) rítmicas del sustento, 3) rítmicas de la cosmovisión (Figura 1). Estos agrupamientos no son compartimientos estancos de una abstracción, ni recortes arbitrarios de una realidad sobre la que, como ya se remarcó, se busca discernir una totalidad simbólica-material; intentan sistematizar a los *ritmos de vida* en tres “dimensiones” de la dinámica social para ubicarlos conceptualmente y hacerlos operativos como método de investigación social. Esta clasificación no es inamovible y sus denominaciones pueden ser permeables a variantes, o como ocurre en muchos casos, factibles de ser fusionadas.

14

El primer agrupamiento, las ***rítmicas de la organización social***, integran los ritmos de vida diarios, los ritmos estacionales y los ritmos comunicativos. Estas incluyen, sin duda, a toda organización de orden cultural, pero no se utiliza la palabra “cultura” para no confundirla con las rítmicas culturales.

Los **ritmos de vida diarios** se conforman, a nivel temporalidad, a partir de la organización de las actividades del día, los horarios, la agenda de trabajo, del quehacer, y definen las actitudes (proyectiva o advenidera) frente a estos ritmos de vida (Iparraguirre 2011:114); a nivel espacialidad, estos ritmos diarios se manifiestan en los usos de los ámbitos de vida íntimos o inmediatos, ya sea en el hogar, la escuela, el trabajo, en la escala local de movimiento personal o grupal. Sobre estas nociones de espacio se ha referido extensamente Edward Hall en su estudio sobre proxémica, donde distingue “tipos de espacios” en base al análisis de diferentes modalidades de distancia (íntima, personal, social, pública) (Hall 1999). Ejemplo de rítmica cultural diaria son las rítmicas laborales, las rítmicas familiares o las rítmicas viales.



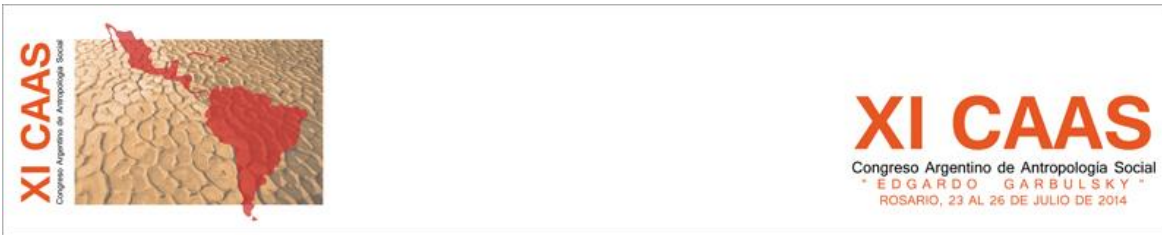
Los **ritmos de vida estacionales** se conforman, a nivel temporalidad, a partir de la organización calendárica, manifiesta en los instrumentos de “recuento del tiempo” como los almanaques, los husos horarios internacionales, las cronologías históricas y geológicas, así como también en la observación, interacción y sincronización con los ciclos naturales estacionales, anuales o en proporción periódica a estos (bianuales, trianuales, etc.); a nivel espacialidad, los ritmos calendarizados se aprehenden en los usos estacionales del territorio, los desplazamientos, las rotaciones, en las “lecturas” del paisaje natural y cultural, en las topologías. Ejemplo de rítmica cultural estacional son las rítmicas agrícolas en la producción agropecuaria, o las rítmicas del ocio en turismo.

Los **ritmos de vida comunicativos** se evidencian, a nivel temporalidad, en los ritmos narrativos del habla y de diferentes géneros literarios², en la linealidad o no-linealidad del contenido discursivo, en los ritmos de las expresiones artísticas, en los ritmos de la comunicación no-verbal, en los ritmos de la vida virtual (iniciando, chat, descargando), los ritmos globalizados (TV, radio, Internet, telefonía); a nivel espacialidad, estos ritmos se reconocen tanto en el uso de lugares personales como sociales, en la representación de ámbitos simbólicos y virtuales, cargados de campos y capitales culturales.³ Ejemplo de rítmica cultural comunicativa son las rítmicas virtuales de la vida *on line* (vivir “todo el día” conectado a Internet), las rítmicas gestuales que componen al lenguaje por señas, o las rítmicas performativas (de la danza, de la música, de la pintura, del teatro, etc.).

El segundo agrupamiento, las **rítmicas del sustento**, agrupan los ritmos económicos y políticos. Se opta por el término “sustento” para unificar el binomio económico-político en un grado más de imbricación que supone el criterio de *sostenimiento* de la vida en las prácticas económicas y políticas.

² Boas precisa múltiples ejemplos de la literatura etnográfica para comprender la “estructura del ritmo primitivo” (léase indígena) que se caracterizan por la *repetición rítmica* de contenidos y formas, tanto en la prosa como en las canciones (Boas 1955:311).

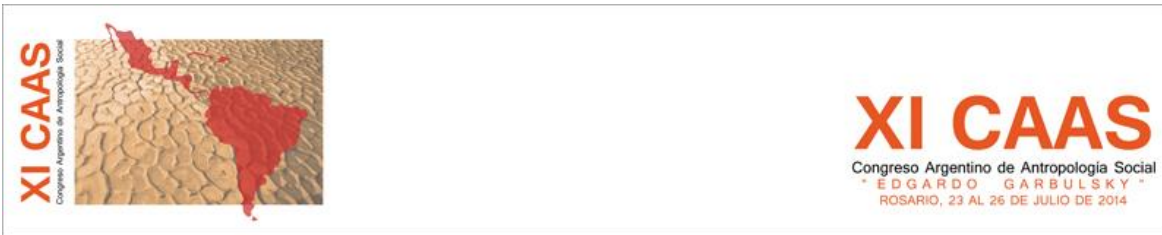
³ Se sigue aquí a la teoría de los espacios sociales de Bourdieu, conformados por campos de producción simbólica con diferentes tipos de capitales: cultural, económico, jurídico, religioso, científico (Bourdieu 2008), (Bonnewitz 2003).



Los **ritmos económicos** operan, a nivel temporalidad, en los ritmos de producción y del trabajo, los ritmos del mercado local tangible y del mercado global intangible, ritmos del consumo, ritmos del sistema bancario y financiero; a nivel espacialidad, estos ritmos se texturan en las nociones de espacio que implica el uso transformativo de la materia en producto (producción de mercancía, relaciones sociales de producción en Marx), y en las representaciones de “ambientes productivos” (suelo agronómico, montaña minera, agua pesquera). Ejemplo de rítmica cultural económica son las rítmicas productivas, las financieras, las rítmicas del progreso.

Los **ritmos políticos** a nivel temporalidad son los ritmos propios de la re-presentación de hechos y personas en nombre de colectivos institucionales, de la mediación, la burocracia, la toma de decisiones: el “ahora”, el “ya mismo”, “lo necesito para ayer”. Las nociones de espacio implicadas se construyen en ámbitos de gestión (públicos y privados), en lugares del Estado que no tienen “dueños” privados, en entornos de toma de decisiones (lugares embestidos de capitales simbólicos de poder, como las “casas” de Gobierno). Ejemplo de rítmica cultural política son las rítmicas de gobierno, las rítmicas de los organismos y lobbies internacionales, las rítmicas del clientelismo o el asistencialismo.

Finalmente, las **rítmicas de la cosmovisión** agrupan a los **ritmos rituales**. A nivel temporalidad, podemos distinguir los ritmos de las prácticas religiosas (ritmos al rezar, al ir a misa, al casarse), los ritmos de las fiestas, de las danzas y de todo evento disruptivo del orden social estable, los ritmos que indican “filosofías de vida” o visiones del mundo, cristalizadas generalmente en expresiones coloquiales como “vive como un yuppie” (ritmo diario hiper-acelerado), “vive como un hippie” (ritmo diario des-acelerado), “el laburo lo enferma” (ritmo diario en contraposición con el ritmo productivo); en tanto nociones de espacio implicadas en ritmos rituales, estas se manifiestan entorno a ámbitos de reflexión o de culto, lugares denominados como sagrados (templos, iglesias, sitios numinosos). También se manifiestan en relación a los sueños, en los lugares oníricos. Asimismo, las nociones de tiempo en los ritmos



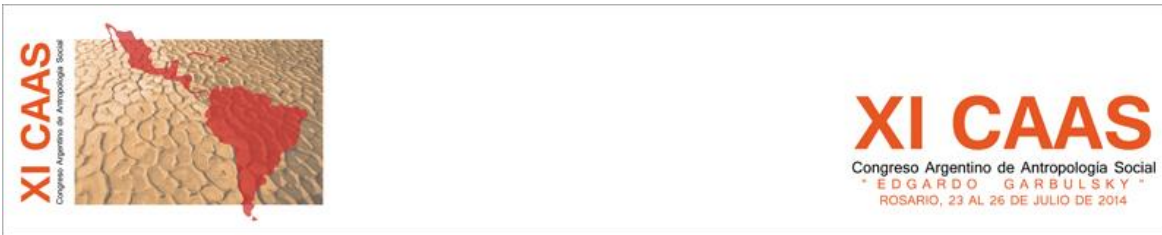
rituales, al igual que las nociones de espacio, están imbuidas del carácter ideológico y utópico que conforman la *identidad* de toda cosmovisión. Siguiendo a Ricoeur, podemos distinguir ciertos ritmos rituales tendientes a reforzar una ideología que están estrechamente vinculados al pasado (izar la bandera en la escuela), así como ritmos rituales relativos al futuro orientados a crear y promover utopías (jugar a la quiniela para hacerse millonario). Dice Ricoeur:

Así como la mejor función de la ideología es conservar la identidad de una persona o grupo, la mejor función de la utopía es explorar lo posible [...] diría yo que esta polaridad de ideología y utopía puede ejemplificar los dos aspectos de la imaginación [...] Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no solo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos en el futuro. [...] la identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es un última instancia un componente de la identidad (Ricoeur 2012:325-326).

17

Esta articulación entre temporalidad e imaginación que formula el filósofo francés, brinda una apoyatura clave en la comprensión de las rítmicas de la cosmovisión que texturan el ritmo alternante y oscilante de la dinámica social, siempre en permanente *ajuste* entre su devenir y lo que aún no es: “La ideología es, en definitiva, un sistema de ideas que se hace anticuado porque no puede ajustarse a la realidad presente, en tanto que las utopías son saludables solo en la medida en que contribuyen a la interiorización de los cambios” (Ricoeur 2012:328).

A modo de cierre se enfatiza, que esta esquematización rítmica de la dinámica social, no necesariamente implica que en el trabajo de campo se tengan que “buscar” *todos* los ritmos señalados para dar cuenta de la dinámica del grupo en estudio. Opera al modo de un “catálogo de “comportamientos” o *habitus* posibles que uno puede encontrar, o ante los cuales debe estar atento en el proceso etnográfico. Seguramente existan otros que aquí se escapan o no fueron detectados en los casos de estudio, y puedan dar



lugar a otra configuración de las dinámicas sociales, dando lugar a permutaciones, solapamientos, amplificaciones o resignificaciones de ritmos y rítmicas respectivamente.

Referencias bibliográficas

Boas, F. (1955). *Primitie art* ([1927] ed.). Toronto: Dover Publications.

Carbonell, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Cardinali, D. (1994). *Introducción a la cronobiología: fisiología de los ritmos biológicos*. Cantabria: Universidad de Cantabria.

Delgado Ruiz, M. (2004). Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos. *Zainak*, 26, 77-98.

Descola, P. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Editorial Abya Yala.

Descola, P., y Pálsson, G. (2011). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.

Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, E., y Mauss, M. (1971). De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En M. Mauss (Ed.), *Institución y Culto. Obras II*. Barcelona: Barral.

Evans-Pritchard, E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

Fraisse, P. (1976). *La psicología del ritmo*. Madrid: Ediciones Morata.

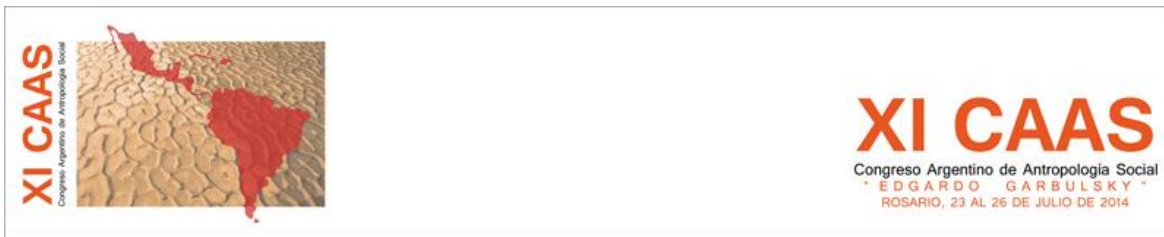
Golombek, D. (2002). *Cronobiología humana: ritmos y relojes biológicos en la salud y en la enfermedad*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Hall, E. (1959). *The silent language*. New York: Doubleday y Company.

Hall, E. (1986). *The dance of life. The other dimension of time*. New York: Anchor Books.

Hall, E. (1999). *La dimensión oculta* (1966 ed.). Barcelona: Siglo XXI Editores.

Iparraguirre, G. (2011). *Antropología del Tiempo. El caso mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.



Iparraguirre, G., y Ardenghi, J. S. (2011). Tiempo y temporalidad desde la antropología y la física. *Revista de Antropología Experimental*, 18(11), 251-260.

Iparraguirre, G., Ardenghi, J. S., y Fazio, H. (2010). Espacialidad: una herramienta conceptual para repensar el espacio en Física. *95 Reunión Anual de Física, Argentina* (pág. 94). Malargue: Asociación de Física de Argentina.

Kant, I. (1996). *Crítica de la razón pura* (1781 ed.). México: Porrúa.

Kronfeld-Schor, N., Bloch, G., y Schwartz, W. (2013). Animal clocks: when science meets nature. *Proceedings of the Royal Society B*, 280, 1-5.

Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Malinowski, B. (1927). Lunar and seasonal calendar in the Trobriands. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 57, 203-215.

Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Mauss, M. (2006). *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Reynoso, C. (2008). *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial SB.

19

Ricoeur, P. (2012). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Rigby, P. (1985). *Persistent astoralists. Nomadic societies in transition*. London: Zed Books.

Terradas, I. (1998). Circa: Antropología del tiempo y la inexactitud. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 14, 233-253.

Turner, V. (2005). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 19, 137-152.

Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Wundt, W. (1990). *Elementos de psicología de los pueblos*. Madrid: Alta Fulla.

Wunenburger, J.-J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Anexo

Figura 1. Conformación de las rítmicas culturales.

Rítmicas culturales			
Ritmos de vida	Temporalidad	Espacialidad	Dinámica social
Ritmos diarios	Organización diaria y horaria, agenda de acciones / del que hacer. Actitud proyectiva / advenidera.	Usos de ámbitos de vida íntimos, locales, inmediatos.	Organización social
Ritmos estacionales	Organización calendárica, almanaques, cronología acumulativa. Ciclos naturales.	Uso estacional del territorio, desplazamiento, rotaciones. Lectura del paisaje natural-cultural. Topologías.	
Ritmos comunicativos	Ritmos narrativos, narrativas lineales y no-lineales. Arte, música. Ritmos virtuales. Ritmos globalizados.	Lugares personales y sociales. Ámbitos simbólicos, virtuales. Campos y capitales culturales, comunicativos.	
Ritmos económicos	Ritmos de producción y del trabajo. Ritmos del mercado local y global. Ritmos del consumo.	Ámbitos de producción, de sustento, de trabajo. Ámbitos virtuales de producción financiera.	Sustento
Ritmos políticos	Ritmos de la burocracia, mediación de representantes. El "ahora", el "ya mismo", lo necesito para ayer. Ritmos en la toma de decisiones	Ámbitos de gestión, ámbitos públicos / privados, abiertos, sin "dueños". Entornos de toma de decisiones.	
Ritmos rituales	Ritmos de las prácticas religiosas, de creencias y de cultos. Ritmos de las fiestas, disrupciones, catástrofes. Filosofía de vida, visión del mundo.	Ámbitos de reflexión y de culto. Lugares oníricos. Lugares sagrados.	Cosmovisión

Figura 2. Principales pensadores y corrientes de pensamiento estudiados sobre tiempo y espacio que conforman la genealogía de la temporalidad y la espacialidad hegemónicas.

Pensador/grupo social	Temporalidad hegemónica		Espacialidad hegemónica	
	Ideas sobre tiempo	Temporalidades	Ideas sobre el espacio	Espacialidades
Presocráticos Heráclito Parménides Pitágoras	Devenir y transitoriedad. Lo mutable e inmutable. Lo temporal y lo eterno.	Temporalidad helénica. Temporalidad lineal y no-lineal.	Geometría divina. Armonía matemática.	Espacialidad euclidiana. Espacialidad geográfica
Aristóteles Herodoto	Distinción del tiempo y de la conciencia del mismo. Tiempo asociado al movimiento.	Temporalidad aristotélica.	Escalas e intervalos musicales	Espacialidad geocéntrica
Plotino	El tiempo como dato último de la existencia. El tiempo está dado. El cambio revela el tiempo pero no lo produce.	Temporalidad subjetiva y objetiva diferenciadas.	Armonía de las esferas celestes.	Espacialidad sacra y astrológica
Pensadores medievales. San Agustín	El tiempo es irrelevante. La historia como avance hacia lo Divino. Desprecio por el proceso temporal de la historia. Distinción de pasado, presente y futuro.	Temporalidad cristiana. Temporalidad teleológica (el futuro llega al presente).	Astrología Leyes astronómicas	Espacialidad astronómica



Pensador/grupo social	Temporalidad hegemónica		Espacialidad hegemónica	
	Ideas sobre tiempo	Temporalidades	Ideas sobre el espacio	Espacialidades
Dilthey, Bergson, Husserl, Heidegger, Einstein, Eddington	Vivencia y conciencia del tiempo. Duración y simultaneidad. Espacialización del tiempo. Relatividad del espacio-tiempo.	Temporalidad occidental (filosófica y científica).	Topología Concentración del capital en "puntos" físicos y simbólicos del Planeta	Espacialidad naturalista y paisajística. Espacialidad cuántica. Espacialidad curva (no euclidiana)
Higgs, Penrose, Hawking, Prigogine.	Origen del tiempo (big bang)	Temporalidad cosmológica.	Aldea global Variedades Riemmanianas. Líneas geodésicas	Espacialidad utilitarista, vitalista, productivista, territorialista. Espacialidad cosmológica