

Tiempo, espacio y transnacionalismo: algunas reflexiones

Daniel Hiernaux-Nicolas

Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa

Resumen

Este trabajo presenta una serie de reflexión sobre el concepto del transnacionalismo, desde una perspectiva espacio-temporal. En una primera parte del trabajo, se presentan los modelos sociales de tiempo, desde la ausencia de concepción del tiempo de las sociedades primitivas, pasando por el modelo cíclico de las tradicionales, línea de la modernidad, hasta la concepción posmoderna del tiempo y el espacio. Posteriormente, se integra la dimensión espacial, para preguntarse, en la tercera parte, cómo se articulan estas concepciones espacio-temporales en situaciones de transnacionalismo, para concluir que los migrantes en situación transnacional tienen la capacidad de jugar con diversas concepciones para construir su propio modelo espacio-temporal.

Palabras clave: concepciones espacio-temporales, migraciones, transnacionalismo.

Abstract

Time, space and transnationalism: some reflections

This paper presents some reflections about the concept of transnationalism in a spatial-temporal perspective. In the first part, social models of time are presented, from the absence of a concept of time in primitive societies, going through the cyclical concept of traditional societies, the lineal one of the modernity, to the postmodern conception of time and space. Further on, the spatial dimension is integrated in order to be concerned, in the third part, by the articulation of those spatial-temporal conception transnational situations, and to conclude that the migrants in this situation, sustain a capacity to play with various concepts to build their own spatial-temporal model.

Key words: migrations, spatial-temporal concepts, transnationalism.

Por transnacionalismo entendemos una serie de procesos sociales, económicos, políticos y culturales que involucran a más de un espacio-nación. Siguiendo a Kearney (s/f: 2), se puede afirmar que el transnacionalismo se distingue de la globalización en tanto que ésta se desempeña en un espacio global del que las fronteras entre naciones tienden a desaparecer, mientras que el transnacionalismo sería el conjunto de procesos que se caracterizan justamente por insistir en el papel sustancial que juegan las fronteras en su propio desarrollo y caracterización.

Las migraciones internacionales son un buen ejemplo de transnacionalismo, aunque también resulta importante analizar, con esa misma referencia, a

aquellos procesos que implican estancias temporales más o menos largas en diversos estados-nación por parte de individuos o de grupos, sea para fines de trabajo, como ocurre con los trabajadores transfronterizos, o de ocio, con el turismo internacional.

Ha sido costumbre, en el contexto mexicano y estadounidense, analizar preferentemente los grupos que migran ilegalmente, porque éstos son mayoría, y se han vuelto un tema central no sólo para los estudios migratorios en sí, sino también en lo referente a la dimensión cultural de los modos de vida que recrean los migrantes en su situación transnacional.

Sin embargo, no deja de ser instructivo analizar también los modos de vida y las construcciones culturales innovadoras establecidas por aquéllos que viven en la movilidad. De particular interés en ese sentido son los trabajos producidos por Alain Tarrius cuando analiza a quienes suelen vivir entre dos o tres países (Tarrius, 1996). También, un número de *Newsweek* presentó un dossier sobre quienes han elegido vivir entre Nueva York y Londres, lo que permitía a la revista presentar en la portada a una chica cuya playera decía *I love nylon* e intitular el dossier, *A tale of two cities*.

En lo referente al turismo, un estudio desde una perspectiva de construcción de modos de vida transnacionales puede aportar una nueva orientación a los estudios antropológicos del turismo, que suelen partir del principio maquiavélico del 'turista malo' *versus* 'el residente bueno'.

En este ensayo, nuestra intención es centrarnos exclusivamente en una reflexión más conceptual relacionada con el tiempo y el espacio. Nuestro punto de partida es que las sociedades construyen sistemas de referencia al tiempo y al espacio, que parten de los idearios esenciales que sustentan sus cosmovisiones. La forma particular de definir el tiempo y el espacio tiene serias implicaciones en las demás construcciones culturales de cada grupo social. Así, el tiempo y el espacio se vuelven sustratos de las demás construcciones culturales, lo que ha sido ya afirmado desde tiempo atrás.

Las dos primeras partes de este ensayo se centrarán en repasar los diversos tipos ideales de concepciones de tiempo que pensamos se han dado a lo largo de la historia hasta la actualidad, para enseguida asociarlas con las características que tomará la concepción del espacio en cada contexto.

Planteamos que cada grupo social va a construir su modo particular, su forma de ensamblar tiempo y espacio; dicho de otra forma, cada sociedad construye su modelo espacio-temporal propio, posiblemente hecho de las combinaciones de los tipos ideales que proponemos en las páginas a continuación.

Después de ese sustrato conceptual de nuestro trabajo, pasaremos a reflexionar sobre lo que significa la situación transnacional para quien pasa así, aunque parcialmente, de una sociedad con un modelo espacio temporal propio, a otra sociedad con otro modelo. La cuestión esencial, es entender porqué y cómo va a hibridar, o sea, en este caso, ‘transnacionalizar’ su espaciotemporalidad, y qué puede significar eso para sus dos o varios lugares de socialización (el de origen y el o los de residencia nueva).

Los modelos societarios de temporalidad

El objeto de este primer apartado es presentar los modelos esenciales de temporalidades, para lo cual nos basaremos en el capítulo primero de nuestro libro que trata el tema de los modelos espaciotemporales (Hiernaux, 1999), aunque no pocas de las ideas expresadas acá reflejan la evolución de nuestras concepciones al respecto.

Partimos de la idea de que existen diversas representaciones del tiempo, mismas que corresponden entonces a formas con las cuales diversas sociedades se han imaginado el fluir (o no fluir) del tiempo. Obvio es que los modelos que presentamos acá son una suerte de ‘tipo ideal’, es decir, representaciones del tiempo que no se han dado como tal sino en formas culturalmente construidas en entornos muy distintos. Sin embargo, no es válido pensar tampoco que pudieran existir tantas representaciones del tiempo como sociedades a través la historia. Más bien, pensamos que existen variaciones en las representaciones que se pueden circunscribir a modelos o tipos ideales. Dicho de otra forma, las variaciones son menores que los factores de unificación que permiten justamente definir estas categorías ideales abstractas.

Aunque pueda parecer un tanto esquemático, podemos introducir la idea de tres grandes cortes históricos, que nos permiten definir tipos ideales de representaciones del tiempo: la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad o hipermodernidad como prefiere llamarla Marc Augé, significando así que esta última fase no es más que una aceleración espaciotemporal de la modernidad, o la modernidad llevada a sus últimas consecuencias.

*El tiempo premoderno: de la ausencia a la circularidad*¹

En la premodernidad, la referencia a lo sagrado es esencial, y las representaciones del tiempo no pueden ser apartadas de las diversas representaciones cosmogónicas propias de las religiones tradicionales.

Mircea Eliade distingue una representación del tiempo que no contemplábamos inicialmente en nuestro trabajo de 1999, pero que puede tener aún cierta relevancia en las sociedades actuales: el ‘no tiempo’, es decir, las sociedades que no construyen culturalmente una representación del tiempo. En estos contextos son temporales todos los eventos, y lo que se representa del pasado es considerado ‘contemporáneo’ del presente y de eventos potenciales, que no han tenido lugar, sea porque no han existido o porque son venideros. Eliade cita al respecto la tradición de los grandes relatos épicos previos a la construcción social de una representación del tiempo, que suelen ser todavía encontrados en los relatos de hechos reales actuales, con los cuales se confunden y se fusionan (Eliade, 1996).

El tiempo no construido no es tan primitivo como pudiera parecer: ciertamente que en los imaginarios profundos emerge como aquéllos que analiza Gilbert Durand: día/noche entre otros (Durand, 1992; 1993; 1996). Quienes analizan los imaginarios (p.e. el del mar, en Alain Corbin (1988) o de la selva en Harrison, 1992) recalcan que esas oposiciones tradicionales que siguen prevaleciendo en las construcciones imaginarias tienen un origen que va más allá de ‘la noche de los tiempos’. Por cierto, no deja de ser muy significativo que el recurso al mito (Merlín, los encantos, etc.) resurge en el cine actual, con una enorme aceptación popular (véase *El señor de los anillos*, por ejemplo). Por ende, *in illo tempore*, en aquellos tiempos, es una figura que hace receta nuevamente.

Las sociedades sin tiempo ya no existen en sí, pero dejaron huellas en la construcción cosmogónica de las posteriores. Es el tiempo circular entonces que se presenta como la construcción social del tiempo en las sociedades precapitalistas, fuertemente marcadas por la significación y las implicaciones mismas de las actividades agrícolas ganaderas sobre las concepciones societarias. Sin caer en el determinismo geográfico, no puede eludirse el hecho de que las sociedades precapitalistas construyeron un modelo de tiempo en el cual la circularidad emerge de la repetitividad cíclica presente en la producción, en

¹ La experiencia misma del tiempo como tal entre los pueblos primitivos no equivale siempre a la experiencia del tiempo de un occidental moderno (Eliade, 1996: 346).

las estaciones climáticas, en breve, en la ciclicidad inherente a su modelo económico y al entorno geográfico.

Algunos autores plantean la idea de que la visión de que las poblaciones indígenas de México se manejan en un tiempo circular es una construcción colonial, ya que, en el caso de los mayas, por ejemplo, articulan la circularidad con la linealidad, es decir, proponen una construcción híbrida del tiempo. Esa propuesta resulta entendible como una suerte de espiral que se desarrolla simultáneamente en la circularidad, pero también en una avanzada progresiva. Lo anterior no puede ser mejor representado que como un ‘modelo de resorte’. De cualquier forma, es preciso analizar las sociedades una por una, para entender sus modelos temporales, por lo que nuestra propuesta de la circularidad refiere más a un tipo ideal que a una realidad situada.

Otro ejemplo es el de la concepción judeo-cristiana del tiempo, desgarrada también entre linealidad y circularidad: el regreso del Mesías y el final de los tiempos con el Apocalipsis indican una combinación de tiempo lineal y circular (el fluir del tiempo hasta llegar al ‘evento’ final; pero también, este evento que puede remitir a una concepción cíclica del tiempo, como es el caso de la imagen del ‘regreso’, del “eterno retorno” de Eliade).

Cabe señalar, además, que esta construcción religiosa del tiempo mantuvo una fuerte influencia sobre el pensamiento de Carlos Marx, para quien la victoria final del comunismo era al mismo tiempo una suerte de regreso al paraíso perdido, o sea, una trayectoria progresiva pero también, y quizás es lo más extravagante, una eliminación del tiempo en la eternidad comunista (equivalente a la vida eterna de los cristianos).

Las dos precisiones anteriores sobre los modelos indígenas y la visión judeo cristiana/marxista indican bien que los tipos ideales son justamente eso: unas construcciones conceptuales que sirven para analizar, entender, catalogar en su caso, pero que no pueden sustituir la realidad concreta.

Modernidad y construcción del tiempo lineal

El tiempo lineal aparece como una conceptualización que calzó perfectamente como soporte de la modernidad; lo anterior no implica que el concepto de tiempo lineal haya sido directamente proijado por la revolución industrial: todo lo contrario, fue una construcción progresiva, que vino a yuxtaponerse para luego pretender suplantar el tiempo circular. La linealidad del tiempo encuentra su

expresión religiosa en el judeo-cristianismo. Se verá reforzado por la nueva expansión del cristianismo en la feudalidad, implantándose en los sitios más utópicos de la época: los monasterios. De hecho, estos recintos actuaron como sitios de modernidad avanzada, donde se ‘cocinaban’ las nuevas concepciones de la época.

En cierta forma, podemos avanzar que los monasterios fueron a las postrimerías de la modernidad los que ciertos laboratorios de alta tecnología, como el de Negroponte, en MIT, a la posmodernidad: indagaron, construyeron, propusieron nuevas concepciones, y diseñaron el instrumental técnico para ponerlo en práctica. Puede parecer paradójico que sea justamente en los monasterios, donde el tiempo parecería haber sido abolido, donde pudiera nacer una concepción innovadora del tiempo. Justamente, pensamos que el monasterio vivió simultáneamente en la reproducción cíclica (los monjes eran agricultores, otros cultivaban la vid, etc.) y la atemporalidad que les permitió, entre otros, estudiar las aportaciones de otras civilizaciones (entre las cuales el Islam) a través de un acceso sin precedente al conocimiento acumulado hasta su tiempo, y transmitido entre otros por el Islam al Occidente. No se puede dejar de recordar la novela de Humberto Eco en ese tenor.

Esta situación peculiar, irreplicable porque se desempeñó en una suerte de laboratorio, condujo a pensar, a imaginar la linealidad aun sin desprenderse totalmente de la circularidad, como lo enseñan los relojes analógicos (relojes de sol, por ejemplo, pero aun nuestros relojes modernos). La construcción del calendario gregoriano, con la invención de la fecha del nacimiento de Cristo, y la ubicación de la ‘marca cero’ es un índice más de la construcción de un calendario progresivo, lineal e infinito. Los ajustes de días realizados posteriormente para tomar en cuenta la ineludible circularidad en las rotaciones astrales no hicieron más que reforzar el planteamiento: una búsqueda de la linealidad, que permitiría convivir con el regreso a la Ciudad de Dios agustiniana.

Aun en el tiempo lineal, ciertos pensadores construyeron relatos de lo atemporal: es la historia de las utopías, edificadas en lugares inexistentes pero a veces también atemporales, sea por estar en algún momento del pasado, o más frecuentemente, por estar situadas en el futuro: pero de manera general, la “ausencia de” referente temporal, es justamente una visión de privación temporal. Por ello, los múltiples relatos son a la vez utopías y ucronías (*u-topos* y *u-cronos*).

La imposición de la visión lineal del tiempo, al no surgir de las sociedades como un todo sino a partir de algunos elementos ‘dinámicos y hasta cierto punto

externos, tardará en instaurarse en los imaginarios sociales de Occidente, tanto más que la dominación de las actividades del campo como sustento societario se mantendrá aún por siglos, hasta la revolución industrial.

Habrán revoluciones contra la imposición de este tiempo nuevo; recordemos que las visiones anabaptistas y de diversas rebeliones campesinas manejaban un concepto de ciclicidad evidente: el regreso de Dios era inminente, etc. Las grandes pestes ayudaron también a dinamizar esas visiones escatológicas de la historia.

Ya avanzado el siglo XIX y aun el XX, la idea del gran final estaba lejos de haberse eliminado: la posibilidad de que la tierra sea alcanzada por un cometa; la posible exterminación de la población actual por las grandes plagas modernas como el sida o el ébola mantiene viva la visión escatológica del mundo. Lo anterior ha llevado al resurgimiento de sectas que difunden esa visión del mundo, y plantean la necesidad de regresar a los orígenes. Con cierta soltura podríamos decir también que no pocas visiones ecologistas fundamentalistas se acercan a las anteriores.

Cabe también señalar, aunque no podremos desarrollar estos enfoques en el marco de este ensayo, que por lo menos dos autores del siglo pasado manejaron un concepto del tiempo distinto de la linealidad: Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin.

La linealidad acarreó un cambio radical en la visión del mundo, que se transmitió a todas las esferas del conocimiento humano: desde el *big-bang* y la expansión interminable del universo en la Física, hasta la creencia radical en el progreso de la humanidad por el desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Existió, además, una suerte de reactivación mutua entre el desarrollo de las fuerzas productivas, que ha sido extraordinario en los dos últimos siglos, y las concepciones societarias del tiempo y del progreso. El tiempo es visto como un soporte de una avanzada, un progreso, una 'acumulación' en términos marxistas. El ideario del progreso ha permeado las ciencias sociales, particularmente la Economía, que ha integrado todo un vocabulario adecuado a esa visión del tiempo: 'acumulación', 'desarrollo de las fuerzas productivas', 'progreso', el cambio se acaba por entender a la luz de un reforzamiento progresivo (temporal) de todas las variables económicas: mercados, demanda y oferta, productividad, formación de los recursos humanos. La sociedad de la modernidad ha construido un modelo social basado no en la permanencia o la recirculación, sino en la creación constante.²

² Aun así, en Economía se han desarrollado conceptos cíclicos, como el de las crisis o los ciclos de Kondratieff, idea retomada en fechas recientes por Immanuel Wallerstein.

Esta visión lineal tiene otras implicaciones, entre otras la de obsolescencia, propia de la modernidad: si existe la posibilidad de tener cada vez más cosas o mejores, no es pensable que las cosas se mantengan. Por lo tanto, “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como bien lo afirma Marx y lo repitió Berman en su brillante análisis de la modernidad. La moda no es entonces una invención moderna, es una consecuencia de la modernidad, es un resultado de la obsolescencia de lo recién producido o pensado, a favor de algo que en breve se volverá obsoleto.

La visión lineal implica también otra consecuencia: la aceleración; no sólo el tiempo es lineal, sino que la voluntad de comer ansias hace que se busque alcanzar cada vez más rápido lo que se podría alcanzar mañana o que quizás ni hace falta alcanzar. La aceleración es seguramente el gran mal de la modernidad,³ porque impone una radicalización de la obsolescencia, pero también de la “fuga hacia adelante” propia de la modernidad. Por ello es que los cuentos de éxito, particularmente en la época de la máxima creencia en la modernidad, no empezaban ya por “érase una vez...” sino que “en algún día dentro de x tiempo...”. Las anticipaciones, la ciencia-ficción y los relatos futuristas, han recibido una gran aceptación (véase el éxito de la saga de *Star Wars* entre otras) entre las sociedades modernas. Quizás el ejemplo más claro y grotesco, es el hecho de que una ciudad de Estados Unidos, Riverside, Iowa, donde, según el relato futurista, nacerá el Capitán Kirk el 22 de marzo de 2233, edificó una estatua de este personaje y logra recibir una cantidad no despreciable de turismo que hace así suyo el título de otra película: *Volver al futuro*.

Posmodernidad, tiempo simultáneo y ¿regreso al no tiempo?

La ruptura entre el tiempo moderno y posmoderno no tiene una frontera temporal determinada, como tampoco se observó en el paso de la premodernidad a los ‘tiempos modernos’. Existen, sin embargo, señales en el camino que indican que se presenta un cambio de concepción, misma que no se ha completado en la actualidad.

³ Dossey (1986) maneja que la aceleración es efectivamente la causa de no pocas dolencias reales de los ciudadanos de la modernidad. Por su parte, la profesora Bodil Jonnson afirma al respecto que estamos empujados por el tiempo de los relojes, pero agrega: “Creo que debemos considerar dos tipos de tiempo y diferenciarlos: el tiempo personal (vivido) y el tiempo de los relojes (a propiamente hablar, atómico)...” (Jonnson, 2000: 37)

Otra vez, creemos que la posmodernidad tiene sus monasterios donde se cocina esa visión del tiempo: esos son los grandes *think-tanks* y los laboratorios tecnológicos que modifican la visión del tiempo, a la vez que la instrumentalizan en objetos susceptibles de ser difundidos por el mercado capitalista.

El avance de la modernidad exige que se den las condiciones tecnológicas para tratar de reducir cada vez más la fricción del tiempo, es decir, el hecho de que existe todavía una duración para realizar actividades. Sea por el transporte, sea a causa del tiempo de fabricación de un objeto (fabricación manual o mecanizada), cada actividad humana exige tiempo, lo que para los economistas equivale, como bien se sabe, a costos.

Una situación similar apareció con la revolución industrial: no es como lo plantean algunos, que se dieron, *in abstracto* las tecnologías que de repente se pensó que podían ser usadas para el desarrollo de la industria, sino que la evolución de las condiciones de producción exigieron que se hicieran las indagaciones necesarias para inventar las tecnologías que respondieran a una demanda real del sistema productivo. Lo mismo ha empezado a ocurrir nuevamente desde hace más o menos dos décadas. Las condiciones mismas del capitalismo actual (entre las cuales sus crisis profundas y en especial la crisis del modelo fordista) ha demandado que se progrese en forma radical en la construcción de nuevas tecnologías aptas para reducir la tiranía del tiempo.

Aparte de las innovaciones en materiales nuevos, es particularmente a las telecomunicaciones y a la movilidad en general que se ha enfocado esta revolución tecnológica. Así mismo, la capacidad de generar procesos de análisis rápidos mediante el análisis informático masivo ha sido promovida; finalmente, la construcción de condiciones de flexibilidad para evitar las inercias propias de los efectos de permanencia y estancamiento. Esta flexibilidad ha sido el resultado no sólo de innovaciones ‘duras’ (la producción asistida por computadoras o PAC que permite la reconstrucción y reconceptualización rápida de los procesos productivos) sino también de innovaciones ‘blandas’ con relación a los procesos humanos-organizativos, es decir, a través de la llamada ingeniería de procesos.

Se puede hablar objetivamente de revolución porque se ha roto el paradigma central de la linealidad temporal que soportaba el modelo de acumulación anterior. Precisemos que romper el paradigma no significa eliminar radicalmente las prácticas que se asocian al mismo, sino que ahora es dominante el ideario no lineal, que es justamente la victoria de la simultaneidad sobre la linealidad, por lo menos en ciertos grupos sociales de la sociedad, los que son los portadores del cambio.

El tiempo simultáneo es una suerte de victoria pírrica sobre la linealidad que no desaparece pero que no es admitida ya como la componente central o nodal del sistema de pensamiento occidental. Por ello también, Augé insiste en su concepto de hipermodernidad, ya que lo que se ha logrado es reducir el peso del tiempo lineal propio de la modernidad, pero no suplantarlo (¿aun?).

No es necesario recalcar todas las facetas actuales del tiempo simultáneo: lo vivimos en la cotidianeidad del *chat* informático, y en el horror televisivo de los bombardeos sobre Kabul o Bagdad transmitidos en tiempo real. El tiempo simultáneo es la invasión del todo en el instante, por lo que también podemos calificarlo de tiempo instantáneo. Es el tiempo que privilegia el momento presente y nada más.

Articulaciones, dominaciones y complejidad

Falta insistir nuevamente en que lo expresado anteriormente corresponde a formas puras, en cierta forma tipos ideales que no casan con la realidad de ninguna sociedad real, ya que todas articulan entre sí varias formas de temporalidad.

Los tiempos son construcciones sociales de una época, y esas construcciones obedecen a numerosos procesos formativos, que sólo una investigación muy minuciosa de los procesos de construcción de los idearios del tiempo pudiera hacernos penetrar. Sin embargo, en la práctica de nuestras vidas cotidianas, no vivimos con un permanente análisis de los conceptos de tiempo que manejamos. Por el contrario, los sujetos sociales construyen en permanencia nuevas articulaciones instantáneas, que deshacen y rehacen en función de la coyuntura. En cierta forma, y ello será muy importante en nuestro análisis posterior, estamos construyendo una representación social para la cual adoptamos una o varias visiones del tiempo, como convenga mejor en un momento dado. Por ello, existe una actuación de coyuntura, más allá de las concepciones dominantes de tiempo que tenemos insertadas en nuestras estructuras mentales.

En esas articulaciones que a veces pueden violentar nuestras estructuras mentales profundas (p.e. obligarse a entender una situación propia de una comunidad que se maneja con tiempo circular cuando se viene de una dominante lineal, por ejemplo, los representantes del gobierno mexicano frente a los neozapatistas), es evidente que existen dominaciones complejas que dependen del momento. ¿Qué visión del tiempo dominará mi actuar en un momento dado?

No existe una respuesta única, porque depende del papel que represento en el momento particular en el cual me encuentro. Como se supone a través de las líneas anteriores, asumimos una posición interaccionista para esta propuesta. Jugamos roles, estos roles son definidos en la interacción, y para cada rol en un momento dado, y dependiendo de la interacción (quien es el 'otro', dónde me encuentro, etc.) utilizaré una 'mezcla' particular de concepciones sociotemporales.

Nos parece que esta propuesta es particularmente pertinente para entender la actuación de los grupos indígenas cuando se sitúan en comunidades urbanas o en contextos transnacionales (Hiernaux, 2000). También, la actuación del turista que se sitúa fuera del lugar en el espacio del ocio en vez de su espacio presumiblemente urbano tradicional donde suele residir, puede ser marcada por una adopción temporal y estratégica de una visión simple o compleja del tiempo que se adecua a la realidad que vive (p.e. en el hecho de asumir que debe esperar para ser atendido en un restaurante del Tercer Mundo porque simplemente asume la diferencia de contexto temporal contra el cual no puede luchar, y admite que no es una instalación que le va a tratar como un *fast-food*).

La complejidad es tanto más intensa en el manejo o la representación que hacemos del tiempo en nuestros encuentros con los demás, que vivimos actualmente un periodo de entremezclamientos de tiempos fuera de todo entender. Quiero referirme nuevamente al caso indígena: pensemos en la complejidad que integra el comportamiento del niño indígena que asiste a la escuela construida y operada según los parámetros de la modernidad, vive en su entorno tradicional familiar, y tiene eventualmente acceso a otros modelos de tiempo a través de la computadora o de la televisión. Pensemos que la complejidad que vehicula su comportamiento puede superar la de un técnico en computación que no se rozó nunca con la premodernidad, habiendo sido formado en la modernidad y la posmodernidad y sus respectivas visiones del mundo y particularmente del tiempo.

Agregando el espacio, ¿existen todavía tipos ideales?

Pasemos de un juego a una variable, ya complejo de por sí, a otro de dos variables; la complejidad crece tanto más que la nueva variable no deja de ser extremadamente compleja, o por lo menos así la sentimos los geógrafos. Partiremos de un postulado necesario: no estamos hablando del espacio de la

geometría euclidiana (aunque veremos que tiene un papel central en la concepción moderna del espacio) sino de una concepción más amplia —donde hablar del espacio implica articular la dimensión física— de las referencias dimensionales en las cuales se desarrollan nuestras actividades cotidianas, pero también de otras dimensiones que podemos calificar de ‘mental o subjetivas’.

Podemos partir de la propuesta triádica de Henri Lefebvre, de un espacio percibido (que corresponde a una práctica del espacio), un espacio concebido (el de la representación del espacio), y un espacio vivido (las representaciones del espacio). Los tres siendo facetas del espacio como concepción unitaria y reflejo de la dificultad misma de su definición (Lefebvre, 1974: 50 y ss).

lo percibido →	la práctica del espacio
lo concebido →	la representación del espacio
lo vivido →	los espacios de representación

Nuestra idea central es que cada concepción temporal induce una cierta forma de ver, de concebir el espacio. Así, la ausencia de tiempo debe implicar, en nuestro entender, la concepción del espacio mítico que existe sin existir (por ser imaginado). La modernidad implica una visión lineal del espacio, y la posmodernidad una visión simultánea del mismo.

Lo anterior es parcialmente cierto, y la cosa se complica por el hecho de que el espacio no desaparece entre una concepción del tiempo y otra: el espacio está ‘marcado’ físicamente por las poblaciones y las actividades que las ocupan y se las apropian.

El espacio trasciende el tiempo, de tal suerte que Milton Santos, entre otros autores, planteó que el espacio es una forma de tiempo cristalizado o, expresado de otra forma, que en las formas espaciales encontramos la historia de las sociedades que han dejado su tiempo impreso en las formas espaciales, como la hoja o el animal antiguo se fosilizó en una piedra.

Walter Benjamin ya nos había advertido sobre esta característica de los objetos arquitectónicos, que podían, desde una visión hermenéutica, ser leídos como representación del pasado, ya que reflejaban (si sabemos leerlos y logramos una iluminación profana que nos permite entender la imagen dialéctica proyectada por el espacio analizado hoy) las condiciones sociales de hoy, cristalizadas en un objeto material por esencia transtemporal.

El punto esencial, para no entrar en una filosofía del espacio que no es nuestro objeto en este ensayo, es entender que existe una permanencia de los

objetos físicos y de las morfologías de los mismos, que trasciende el paso del tiempo. Lo anterior no significa que los objetos no pueden ser reapropiados por otros grupos sociales, que les darán otro sentido: la pirámide prehispánica o egipcia pasa de lugar de culto a lugar de cultura. Pero en el curso de este proceso, se integrarán, en cierta forma, las dos imágenes que emiten el objeto: la imagen actual y la pasada.

En consecuencia, el tiempo puede borrarse pero el espacio no se elimina nunca; de tal suerte que el territorio sigue marcado por las huellas del pasado, y reinterpretado, reintegrado con nuevas orientaciones: es el caso, por ejemplo, de los edificios históricos, que son vistos ahora como capital cultural, y por ende, reapropiados para transformarlos en museos, restaurantes, sedes de bancos, etcétera.

Podemos ahora tratar de definir cuáles serían las características básicas del espacio en cada época. En la fase pretemporal, el espacio adquiere un sentido totalmente mítico. Pueden superponerse los espacios de la vida cotidiana con espacios de los seres míticos que conviven con los demás. Por ello, no sólo existen espacios del mito y de lo fantástico como las selvas encantadas, los castillos que nadie ha visto, sino también los seres buenos o malignos que tejen espacios que se superponen con los de la vida cotidiana de los seres. Igualmente, los muertos pueden convivir con los vivos, compartiendo sus espacios.

En la concepción del tiempo circular, la posibilidad de fechar el tiempo permite también fechar los espacios: Los muertos pasan al espacio de los vivos. Los cementerios, aun si son capaces todavía de incursiones entre los vivos. Los espacios de la vida cotidiana se desacralizan, logran escapar de lo maravilloso y de lo fantástico, son espacios que adquieren una historia. Sin embargo, el tiempo, siendo cíclico, los espacios lo son también: los jóvenes ocupan las tierras y las habitaciones de los padres, se transmite en el espacio las herencias del ciclo vital anterior, y el espacio cotidiano, al igual que el campo donde se produce, se vuelve un espacio reinventado sin cesar en función de los ciclos. La temporalidad sagrada circular implica también la posible reconstrucción de los espacios (como en las pirámides) o su eventual abandono cíclico (abandono de ciudades). Se reconstruye encima o se reemplaza de cero. Así, el espacio del tiempo circular es el que está siempre presente, el que es espacio de memoria y espacio de conservación de las tradiciones, es el espacio al cual se debe regresar para tener los hijos o enterrar los muertos, es el espacio siempre vivo y reinventado.

La linealidad ha provocado una ruptura radical en esa concepción del espacio, de tal suerte que empezará a privar la acumulación espacial —reforzada por la dominación de la forma propiedad privada sobre la propiedad colectiva— la extensión desmesurada, y la destrucción-obsolencia para imponer siempre lo nuevo-inminente frente a lo nuevo-ya-envejecido y por tanto que pierde, casi al instante, su carácter de nuevo: así podemos explicar en parte el crecimiento de las ciudades, la destrucción del patrimonio construido, propio de la modernidad (Le Corbusier no dudaba en proponer la destrucción de París para hacerla una ciudad moderna con su Plan Voisin, por lo que el Barón Haussman que modernizó París bajo Napoleón III, puede parecer un tibio por no haber sido tan radical y destructivo décadas antes).

El proceso de expansión del espacio capitalista manejará tal capacidad tecnológica que se dará el lujo de una expansión tan arrogante hacia arriba como hacia abajo, eso gracias al vidrio plano, al acero y al elevador, entre otros, y luego al aire acondicionado (Hiernaux, 1999).

La concepción del 'siempre más', propia de la modernidad, acaba destruyendo el pasado; es una forma de derroche espacial, de desaprovechamiento de la misma acumulación de formas espaciales del pasado. Este proceso crea un espacio que requiere ser recorrido linealmente, y para el cual se requiere de medios de transporte adecuados. Al mismo tiempo, la expansión implica la tiranía del espacio: éste, al consumirse, requiere de costos, de inversiones fuertes. Por ello, llega un momento en que la modernidad debe fijarse como meta central el vencer el espacio, es decir, transformar en simultáneo algo que es todavía extensión y linealidad.

Vale la pena recordar que ese esfuerzo de extensión obligó a medir el mundo de manera más radical:⁴ la definición de la medida del metro a través de la medida del meridiano de París es una de esas epopeyas más increíbles de la modernidad. La medida del mundo que antes era basada sobre medidas antropomórficas, se traduce en una nueva, neutral, internacionalizable, extensible a todo objeto: se pasa del pie, la pulgada, el paso, la tarea (lo que se puede cultivar en un día de labor), etc. a una medida insensible a nuestro cuerpo (Zumthor, 1993).⁵ Afirma este autor:

⁴ Jonnson recuerda que: "Desde 1967 1 segundo es la duración de 9 192 631 770 periodos de la radiación correspondiente a la transición entre los dos niveles hiperfinos del estado fundamental del átomo de cesio 133 [...] desde el jueves 20 de octubre de 1983, [la definición del metro]...es ligada directamente a la definición del segundo: 1 metro es la longitud recorrida por la luz en 1/299 792 458 de segundo" (Jonnson, 2000: 36)

⁵ Me sigue pareciendo contradictorio que es el país más positivista, Estados Unidos, que más defienden sus medidas tradicionales frente a la expansión del sistema métrico, pero más que una reticencia a la introducción de un sistema racional, me parece una auténtica muestra de poder absolutista.

Los aspectos muy técnicos que revistió, en el pasado reciente, nuestra sempiterna confrontación con el espacio han ciertamente empañado la limpidez de los arquetipos y tienden quizás a expulsarlos de nuestro imaginario. No era así en una época más antigua [...] para el hombre del siglo X o todavía del XV, su cuerpo no era más que su modo espacio-temporal de existencia, ejemplo físico y conceptual de todo lo que se coloca o se mueve en el espacio. El tiempo, por el contrario, demasiado cargado de interpretaciones religiosas, escapa casi enteramente a esa analogía (Zumthor, 1993: 18-19).

El paso a una visión positivista del espacio estaba entonces anunciado por las reformas a la concepción del mismo y a la forma de medirlo. La escuela geográfica neopositivista de los años sesenta no dudará en asimilar el espacio con un conjunto de medidas euclidianas que se impusieron y a las cuales se han dedicado muchas críticas en la última década, con un regreso a una visión del espacio centrada sobre lo vivido.

Finalmente, como ya lo anunciamos, la modernidad está logrando, aun parcialmente, imponer una visión de un espacio reducido a una distancia-tiempo 'cero'. Pero hablar de "espacio simultáneo" es ya una concepción espaciotemporal, porque la simultaneidad deriva de la aplicación de tecnologías que inducen que en dos espacios distantes en términos geográficos y medibles ocurran eventos que se articulan sin que medie el tiempo para poner estos dos espacios en contacto. Dicho de otra manera, dos eventos ocurren al mismo tiempo y en forma articulada y lógica (no dos eventos aleatorios) en dos espacios distantes.

Podemos dar ejemplos múltiples que hemos acabado por encontrar como naturales en nuestra vida cotidiana: Rudi Dutschke manejó que la primera revolución en directo fue el mayo 68 francés televisado por las grandes cadenas nacionales a pocas horas de ocurridos los eventos. Pero la simultaneidad no era presente aun, era retransmisión, como los partidos de fútbol, hace veinte años. Hoy los vemos en directo, en tiempo real, igual que las guerras y los bombardeos, los discursos políticos o los conciertos musicales.

Ya nos hemos hecho a esa idea: podemos *chatear* en directo con nuestro correspondiente electrónico, enviar textos que abre enseguida, acceder a información al mismo tiempo que numerosos otros individuos... en fin, no faltan los ejemplos en la vida productiva como en la vida social. Hasta las predicciones del tiempo para el día siguiente son atinadas en la actualidad (cuando eran totalmente aleatorias anteriormente), porque satélites siguen en tiempo real la trayectoria

de los fenómenos meteóricos, y permiten proyectar su comportamiento bastante probable a una semana de tiempo.

La simultaneidad temporal ha permitido también la fragmentación espacial de los procesos sociales y productivos, de tal suerte que se puede emprender a distancia actividades que son tomadas en cuenta en forma inmediata, en fracciones de segundo, en otro espacio. Por un costo moderado, podemos comprar un software que permite controlar a distancia otra computadora (Timbuktu Remote o PC Anywhere, por ejemplo) o, como me tocó ver en Sao Paulo, Brasil, se puede contratar personas para capturar en línea datos de una contabilidad que es procesada al mismo momento en Nueva York o Chicago.

La simultaneidad es productiva y cotidiana, invade nuestros espacios y traduce, para los más acelerados, cualquier espera en una verdadera tortura. Rompe los principios de ordenación de los tiempos sociales, y requiere de una nueva ética de comportamiento que todavía no hemos sido capaces de encontrar.

Trasnacionalismo y modelos espaciotemporales

El movimiento trasnacional puede ser de dos tipos: Uno que consiste en un desplazamiento físico pero en un contexto sociogeográfico, en el cual las diferencias pueden ser limitadas en comportamientos socioculturales. Pasar del Canadá inglés a Estados Unidos, por ejemplo, de Vancouver a Portland o Seattle, no suele ser tan dramático como parece. Lo mismo de una ciudad italiana del norte a las primeras ciudades de la Suiza italiana. Pero moverse de México y más aún de un área serrana de Oaxaca a algún lugar de Estados Unidos implica un cambio mucho más radical. Lo anterior puede reforzarse a partir de las diferencias de bases socioculturales, de idiomas, de costumbres, etc. Mientras que un habitante del Distrito Federal que habla inglés y conoce los modos de vida americanos, aunque sea por la televisión, tendrá una enorme ventaja competitiva, aquel inmigrante pobre analfabeta y proveniente de una cultura tradicional, encontrará más contrastes en el país visitado.

Lo que planteamos ahora a manera de hipótesis es lo siguiente:

1. Por una parte, el trasnacional es alguien que deberá hibridar sus espacios y sus tiempos a través de estrategias y de recursos específicos a cada caso. La hibridación que logrará será más o menos lograda, pero llamará a participar a diversos modelos espaciotemporales que son los de su lugar de origen y los de su lugar de residencia temporal (o definitiva) que va a

reconstruir hacia una situación innovadora, un modelo específico determinado por sus estrategias de vida personales, que no son forzosamente las de otro inmigrante.

2. Por la otra, y creo que lo que sigue es particularmente interesante, el que construye así una estrategia híbrida (y no una de total integración o de total aislamiento) se vuelve un ser extremadamente más competitivo frente al mundo posmoderno, que el que se sitúa en un solo modelo generalizado de espaciotemporalidad.

La hibridación espaciotemporal

Como ya lo mencionamos, todos vivimos, en grados más o menos intensos, una suerte de hibridación en nuestros modelos espacio-temporales. Ya mencioné nuestra relación con la televisión o la computadora, que nos introduce al mundo de la simultaneidad invasora. Todo acercamiento a la tecnología avanzada parecería apuntar en esa dirección. Pero, como ya lo señalábamos, para el indígena o el campesino que sale de una sociedad tradicional, poco comunicada, el enfrentamiento con modelos espacio-temporales distintos es muchísimo más brutal.

Para sobrevivir y desarrollarse en un contexto distinto es preciso entonces crear o concebir estrategias distintas a las que se usan tradicionalmente. El migrante construye un manejo híbrido del tiempo y del espacio.

Vamos a tratar, en los párrafos que siguen, de presentar sintéticamente algunas aproximaciones a las estrategias frecuentemente intuitivas que se manejan en esas ocasiones: existen seguramente más que las que encontramos acá, que sólo se identifican a partir de experiencias propias, de la convivencia con migrantes (en un pueblo de Morelos) y a través de lecturas sobre el tema. Cabe aclarar que estas ideas son totalmente preliminares. Quizás parten de prejuicios o de malentendidos, pero esperamos que sirvan para avanzar en el estudio de este tema.

La primera situación que enfrenta el migrante es entender las bases mismas del manejo del tiempo y el espacio en el cual se encuentra inmerso por el acto de migrar. No es evidente, ya que nuestro manejo del tiempo y el espacio es una construcción colectiva y cultural que se nos graba progresivamente en el acervo mental de conocimientos que construimos día a día. Por ello, no es de extrañar que se asista primero a un choque de visiones, que requiere de un proceso de adaptación.

La existencia de redes de migrantes y de situaciones de apoyo familiar en el contexto de la migración tiende, en cierta forma, a apoyar esta función entre muchas otras. En un contexto urbano tradicional (por ejemplo, en una migración a la Ciudad de México) es probable que el migrante tenga suficientes elementos para superar este choque inicial. De hecho, en el trabajo que realizamos sobre indígenas localizados en Valle de Chalco, encontramos aun este choque, pero pensamos que porque se encuentra relacionado con experiencias de más de una década en la mayor parte de los casos.

La penetración del concepto de la modernidad espaciotemporal tiene tiempo de haberse incrustado en la vida campesina mexicana y quizás ha logrado matizar el choque inicial e iniciático que observábamos en los comportamientos narrados de la década de 1970.

Pero en un contexto de cambio radical, el relato cotidiano de experiencias es una de las formas de acelerar los procesos de superación del choque inicial. Por ende, el migrante establecido transmite al migrante reciente las formas de concebir el tiempo y el espacio en el país o la ciudad donde se encuentran, pero también, a través de las pautas de vida cotidiana que expresan en su actuar, demuestra cómo él mismo, en su experiencia individual o familiar, ha construido una cotidianeidad hibridada por la convivencia de su acervo de conocimientos anteriores, y sus experiencias tan distintas en el sitio donde migró. Acordamos, en este caso, una fuerte importancia al relato entre migrantes y a la demostración por la convivencia que nos parecen ambos esenciales en ese aprendizaje.

La comprensión del modelo espaciotemporal de la modernidad propia al sitio de migración también se asimila, por supuesto, al contacto con los habitantes del lugar. A través de la experiencia laboral, de la convivencia en sitios de compras, en los transportes públicos, etc., se construye paulatinamente una visión de la espaciotemporalidad del otro, que viene a completar y actualizar la visión inicial (la que se tenía en el pueblo por los relatos o la televisión) y los elementos de apoyo proporcionados por los coterráneos.

En esa construcción/entendimiento de la visión del otro, muchos elementos entrarán en tela de juicio: vivir en el campo, en barracas para realizar la pizca del tomate, por ejemplo, suele aportar una visión bien distinta de la espaciotemporalidad del lugar de migración, de la que asume quien migra a la ciudad para un trabajo en manufacturas, con ritmos de producción a veces endemoniados.

Otro aspecto importante es la relación que se construye con la sociedad local, y que puede tocar tanto temas colectivos, como el trabajo, como íntimos, por

ejemplo, la sexualidad. En ello intervendrá una concepción de duración que nos parece sumamente importante. Mientras, por ejemplo, sólo piensa el migrante en ganar dinero y regresarse a su pueblo, el lugar de vida temporal es una suerte de no lugar, porque no le imprime historicidad ni se lo apropia. El lugar de referencia es el de origen. Asimismo, la mujer que anhela para el largo plazo, es la novia o la esposa del pueblo, mientras que la mujer ocasional acaba siendo un no ser y el encuentro una no realización. A este respecto, me parecería necesario, si no existe, un estudio sobre la concepción de la sexualidad y conyugalidad no sólo entre migrantes, sino también desde la perspectiva de quienes permanecen en el sitio de origen.

Así, tanto para el trabajo como para la intimidad, es posible que el lugar, sus tiempos y su gente sólo sean vistos como experiencias temporales, accidentales, y que sólo se remitirá a ellas como a una suerte de experiencia temporal, similar a la turística (aunque obviamente, ligada al trabajo y al sufrimiento).

En otros casos, la duración de la estancia, siendo mayor, la transformación del acervo de conocimientos es más intensa, y se empezarán a construir nuevas estrategias de manejo de las dos concepciones espaciotemporales (o más), la de origen y la de lugar de migración.

Una estrategia de manejo es la de fragmentar la relación de las dos concepciones, y de no permitir la hibridación de ambas. Me parece que es el caso cuando, por ejemplo, el migrante deja el trabajo y la estancia, para regresar al lugar de origen para una fiesta o un evento familiar. La relación tiempo-espacio-evento ha sido construida en forma tan fuerte, que es inseparable: no puede no regresar para la fiesta. En este caso, es importante intentar entender cómo se construyen los ámbitos de referencia o de aplicación de cada modelo espaciotemporal. Por ejemplo ¿existen separaciones entre público y privado?

La fragmentación implica un modelo de circulación mental o física entre ambas concepciones. Así, puedo regresar a la fiesta o puedo participar de ella a través del envío de fotos o por medio de mi contribución monetaria. La presencia o no presencia puede no ser solamente física, sino referida a otros elementos que sí circulan a través de los espacios materiales, creando territorios desconectados pero articulados.

También, la fragmentación es visible a través de la presencia en la esfera de lo privado, de los referentes culturales (objetos, música, etc.) del lugar de origen. En el espacio de la vida privada, vuelve el migrante a ser parte de la cultura de su pueblo de origen, a través de la presencia a veces fetichizada, de objetos, música o comidas que celebran su pertenencia a un espacio-tiempo distinto del

que vive materialmente, pero no forzosamente en lo espiritual o por lo menos en ese fragmento de tiempo y espacio donde se dedica a la reminiscencia del origen espaciotemporal.

En el trabajo que realizamos con indígenas de Valle de Chalco resultó evidente que en ocasiones el espacio de origen (al cual quizás no se ha regresado) llega a volverse mítico. Por no haberlo visto ni vivido en periodos muy largos, y por asumir que tiene cualidades especiales, se llega a crear una visión mítica, idílica del mismo. El espacio de origen entra así en la esfera de la no temporalidad y la no espacialidad, propia del no tiempo. Lo anterior demostrando que a través de la construcción del mito en la modernidad actual se sigue viendo la relevancia de entender el no tiempo previo al tiempo cíclico.

La hibridación me parece la estrategia más socorrida y, por ende, más interesante. Por hibridación entendemos el hecho de que los tiempos y espacios de origen y destino se entremezclan y se rearticulan en forma distinta. Lo anterior debe ser visto de forma distinta de la fragmentación, que implica, en nuestro entender, que pueden coexistir situaciones en su entorno espaciotemporal, en forma articulada y sucesiva, en una suerte de nueva división internacional de lo espaciotemporal.

En el caso de la hibridación, entendemos que cada visión espaciotemporal y las actividades con ellas asociadas se transforman al contacto de la o las otras. Así, en el pueblo de origen, la cultura culinaria tradicional se hibrida con el *fast-food* promovido por un migrante retornado. La fiesta empieza a reconstruirse con base en otros parámetros culturales, pero la vida cotidiana estará marcada por la movilidad y la activación de espacios y tiempos complejos, ya no originados en un solo contexto socioespaciotemporal.

La aparición de tradiciones relacionadas con la migración, de rutas de migración, de nuevas costumbres en ambos sitios (el de origen y el de destino), nos remiten a la construcción social de un espacio híbrido, fruto de una espaciotemporalidad compleja. Su característica esencial es que se basa en tres variables claves sin las cuales no se pueden entender: la movilidad es la esencial, es en cierta forma la variable explicativa; la segunda es la fragmentación, la tercera, la hibridación.

Así, las formas de analizar el espacio tradicional no son ya útiles: por ejemplo, el carácter contiguo de las personas no puede ser aplicable. Tampoco la circularidad o la linealidad de los eventos, que se han visto afectados por las dilataciones de tiempo o la simultaneidad propiciada por la movilidad.

Pero el espacio local de origen también se modifica: ya mencioné que pueden darse nuevas costumbres, nuevas construcciones y nuevas relaciones sociales, pero también me parece que el migrante en sí es vector de una transformación local que no siempre suele darse al mismo ritmo según el cual fue asimilado por el mismo migrante. De tal forma, ciertas innovaciones no son exitosas porque la demanda no se da, sencillamente porque los tiempos de asimilación en un contexto de origen son más lentos que en el contexto de destino, siendo más fuertes los factores de inercia que los del cambio que a los migrantes les impone su misma situación de migrante.

La competitividad posmoderna del migrante

Es voluntariamente que quise usar un término muy neoliberal como el de 'competitividad', para llamar la atención sobre la forma como analizo la situación del migrante que logra su propio modelo espaciotemporal. Lejos de verla como una muestra de decadencia o de actuar negativo, veo en ese caso la competitividad como una capacidad de ese migrante de entender mejor que otros la complejidad del mundo actual, la obsolescencia/reconstrucción de los modelos analíticos que nos dan la clave para el mundo actual, la nueva efervescencia global que a todos nos afecta.

El migrante es más capaz, y por ende competitivo, porque ha vivido en carne propia el despego obligatorio de un modelo espaciotemporal para insertarse en otro. Esto se hace, por lo general, de forma extremadamente brutal. Por su baja inserción en el mercado de trabajo y los pocos miramientos que se le tiene (no hay cursos de inducción a un país como para el personal diplomático o los técnicos de alto nivel, por ejemplo), el migrante es alguien que vive en carne propia los cambios radicales de modo de vida que encuentra en el país ajeno. Dichos cambios de modo de vida son, recordémoslo, en parte definidos —por lo que nos interesa acá— por una concepción espaciotemporal propia del país o a veces de la región a la cual se migra.

El migrante tiene que asumir esos cambios en forma inmediata. En un trabajo sobre la migración de indígenas a la Ciudad de México (Hiernaux, 1999), señalaba que el arribo podía ser traumático, y que algunas personas llegaban a encerrarse por miedo. No puedo dejar de acordarme de una exiliada chilena salida de la tortura y enviada a Bélgica en 1973, que rompió a llorar en forma incontenible al entrar a una salchichonería. El contraste entre sus vivencias recientes y el derroche de calidad de vida rompió sus esquemas instantáneos.

Pero eso no es el caso de la mayoría de los migrantes. Con enormes dificultades relacionadas con su poco conocimiento inicial de lo que les espera, construyen lo nuevo, el modo de vida del cual discutimos algunos aspectos, esencialmente los espaciotemporales, en el punto anterior.

El migrante que reconstruye así su modo de vida tiene varias características que debemos analizar a detalle:

1. Es creativo: en contraste con la persona estática que no tiene ocasión ni interés en el cambio, el migrante construye cosas nuevas, frecuentemente con mayor dificultad pero con mucha creatividad.
2. Es flexible: otra palabra frecuentemente mal vista, pero muy significativa. La flexibilidad es el fruto que debe adecuarse, reiniciar, volver a partir a otro lugar, y recrear nuevamente. La estática no va con este tipo de comportamiento. La flexibilidad es lo que define su quehacer.
3. Es constructor: porque monta cosas nuevas, nuevos comportamientos que a veces pueden llegar a molestar a quienes no entienden la posmodernidad, porque transgrede las reglas fijadas: Acaba siendo el migrante más moderno que los demás, y por ende hipermoderno, lo que es posmoderno.
4. Es facilitador: porque abre puertas, rompe esquemas rígidos, permite asomarse a comportamientos alternativos, que quizás no construyó intelectualmente, pero que practica por necesidad.
5. Construye prácticas sociales colectivas: mientras que la tendencia es a la individualidad, el migrante en situación transnacional reconstruye prácticas originadas en parte en su propia creatividad, pero con frecuencia a partir del intercambio de experiencias realizado en las redes familiares y de apoyo entre migrantes.

Estas aseveraciones seguramente provocarán debate, lo que considero positivo porque me parece que se tiende todavía a ver al migrante en condición de transnacionalismo, como un ser sufrido por excelencia; nadie puede negar la parte de sufrimiento que se requiere para lograr la construcción de estos nuevos modos de vida, y esas espaciotemporalidades emergentes, pero nadie puede negar tampoco que esa experiencia es constructora de nuevos modos de comportamiento que también se encuentran en clases sociales más pudientes.

Visto como una forma de construcción social, las preguntas que debemos plantearnos son: a) qué hacer para que esa construcción sea menos dolorosa, b) cómo lograr la socialización de esa experiencia para su difusión y c), cómo

lograr que esas experiencias puedan desembocar en estrategias y acciones que puedan enriquecer también los modos de vida de los trabajadores sin que forzosamente tengan que exiliarse. Eso sería para mi, el centro del debate de hoy, pero antes es notorio que faltan todavía muchísimas investigaciones para una mejor comprensión del tema tan vasto y complejo del transnacionalismo.

Bibliografía

- CORBIN, Alain, 1988, *Le territoire du vide (l'Occident et le désir du rivage, 1750-1840)*, Aubier, París.
- DOSSEY, Larry, 1986, *Tiempo, espacio y medicina*, Cairos, Barcelona.
- DURAND, Gilbert, 1992, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, París.
- DURAND, Gilbert, 1993, *De la mitocrítica al mitoanálisis (figuras míticas y aspectos de la obra)*, Antropos/Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa. Barcelona y México.
- DURAND, Gilbert, 1996, *Champs de l'imaginaire*, Université Stendhal/Ellug, Grenoble.
- ELIADE, Mircea, 1996, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.
- HARRISON, Robert, 1992, *Forêts (essai sur l'imaginaire occidental)*, Flammarion, col. Champs. París.
- HIERNAUX-Nicolas, Daniel, 1999, *Los senderos del cambio*, Plaza y Valdés/Centro de Investigaciones Científicas Jorge L. Tamayo, México.
- HIERNAUX-Nicolas, Daniel, 2000, *Metrópoli y etnicidad (grupos indígenas en el valle de Chalco)*, El Colegio Mexiquense/Ayuntamiento del Valle de Chalco Solidaridad, México.
- JONNISON, Bodil, 2000, *10 considérations sur le temps*, Gallimard, París.
- KEARNEY, Michael, s/f, *Lo local y lo global: la antropología de la globalización y del transnacionalismo*, Universidad de California, Riverside, mimeo.
- LEFEBVRE, Henri, 1974, *La production de l'espace*, Anthropos, París.
- TARRIUS, Alain, 1996, "Territoires circulatoires des migrants et espaces européens", en Monique Hirshhorn y Jean-Michel Berthelot, (comps.), *Mobilités et ancrages (vers un nouveau mode de spatialisation)*, l'Harmattan, col. Villes et Entreprises, París.
- ZUMTHOR, Paul, 1993, *La mesure du monde*, Seuil, París.