



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Social

**FRONTERAS BORROSAS: LAS FORMAS INCONCLUSAS DE LA
IDENTIDAD**

TESIS:

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestro en Psicología Social

Presenta:

Patricia Roitman Genoud

Dirigido por:

Dr. Luis Rodolfo Ibarra Rivas

SINODALES

Dr. Luis Rodolfo Ibarra Rivas
Presidente

Dra. Raquel Ribeiro Toral
Secretaria

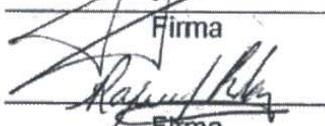
Dra. Evelyn Diez Martínez
Sinodal

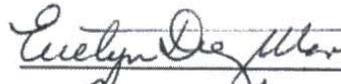
Mtro. Rubén García Rangel
Vocal

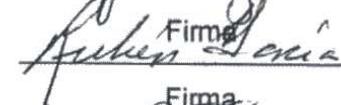
Mtra. Patricia Aguilar Medina
Vocal

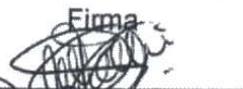
Lic. Jorge Lara Ovando
Director de la Facultad

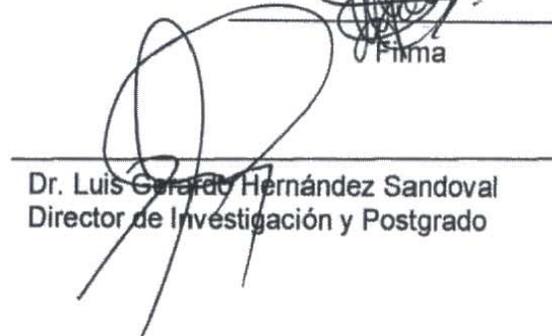

Firma


Firma


Firma


Firma


Firma


Dr. Luis Gerardo Hernández Sandoval
Director de Investigación y Postgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Abril de 2008
México

RESUMEN

La tesis señala que la identidad es un proceso inacabado, que emerge en las formas sociales como sentimientos de extranjería, invisibilidad y tránsito. Cada uno de ellos conformados por prácticas discursivas que se plasman en el lenguaje y el gesto, dando lugar a formas híbridas. Asimismo, la comunidad se crea a partir del contacto entre individuos de pertenencias múltiples y representa en sí misma la contradicción inherente a los propios procesos de conformación identitarias. Las fronteras borrosas implican el desdibujamiento de las diferencias que conforman la identidad y, por tanto, la posibilidad de crear comunidades híbridas.

(Palabras Clave: identidad, comunidad, formas afectivas)

SUMMARY

This thesis shows that identity is an unfinished process which emerges in social forms such as feelings of being foreign, invisibility and transition. Each of these is made up of discursive practices that are evident in language and gestures, resulting in hybrid forms. Likewise, a community is created from contact between individuals with multiple origins and represents the inherent contradiction of the processes of identity conformation themselves. The blurred borders imply a fading of the differences making up identity and, as a result, the possibility of creating hybrid communities.

(Key words: identity, community, affective forms)

DEDICATORIAS

A la memoria de mi abuelo Israel, por enseñarme que, a pesar de las lenguas, las guerras y hambrunas, el encuentro en el amor al prójimo siempre es posible

A la memoria de Susana, mi abuela, por hacer de la fe y la alegría una forma de vida

A la memoria de mi padre Eduardo y hermano Matías, por su entrega a esta comunidad aún en gestación

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para la realización de la maestría durante el periodo 2005-2007, dentro del Programa Nacional de Postgrado.

Al Dr. Luis Ibarra Rivas, por insistir con sus acertijos pedagógicos y su sensibilidad, a que escribiera, pensara y sintiera la desmesura del objeto en uno y uno en el objeto. Por creer en mí, muchas gracias.

A la Maestría en Psicología Social, en especial a Raquel Ribeiro y Raquel González Loyola quienes fueron las pioneras en este proyecto. A mis maestros que posibilitaron que el aprendizaje fuese enfáticamente significativo, quienes, lejos de cerrar las posibilidades, las abrieron.

Al espacio otorgado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en especial a la Dra. Ángeles Guzmán Molina, quien siempre ha estado apoyando mi formación profesional y como persona. A cada uno de mis compañeros de trabajo que alientan la conversación de la realidad que nos circunda.

A mis compañeros Jahir, por sus pertinentes recomendaciones, observaciones y acidez cuestionadora; a Ari por su sencillez y entrega; a Kika, por sus locuras psicodélicas; a Juanjo por sus relatos diplomáticos y de lenguaje nutrido; a Verónica por su silencio; a Iram, por su oportuno abrazo. Gracias a cada uno por ayudar a transformar la tristeza en crecimiento, gracias por el encuentro y las charlas emprendidas.

A mis compañeros del proyecto “Migrantes” (Raúl, Elvia y Pancho) quienes han fortalecido, cuestionado y enriquecido mi tránsito por esta vida.

Gracias a Raúl González, por el espacio en clase en el ITESM que ha ayudado en gran medida a re-elaborar preguntas y re-hacer capítulos; gracias a Raúl Pineda, por fomentar la interdisciplina brindando el espacio en el laboratorio de Biología para escribir parte de esta tesis.

A Julián por ser mi amigo y, además, una brillante mente, sensible y dispuesta a pensar con paciencia los procesos que gestan sentido de vida. Gracias por todo lo compartido. A Edna, por su paciente escucha y ayuda desinteresada, por ser mi cuata y por confiar en mí. A los Diablos por su honesta generosidad y por vivir transitando, visibles o no visibles, países y sentimientos.

Por supuesto gracias a Sara, mi hermosa flor, por aguantar las locuras de su madre, por su sonrisa incondicional y elocuencia atinadas, por vivir juntas la vida como nos tocó. A mi madre, por estar creciendo a pesar de las diferencias; por su inteligencia y entrega a una familia que, a pesar de todo, mantiene la solidaridad, la comunión y el desacuerdo como parte de su fortaleza. A mi hermana Carolina por ser quien es; por su acompañamiento chamánico, contradictorio y encantador. A mi hermano Nicolás por su empatía mostrada por el tema de tesis y su apasionamiento por el mismo; por procurar a Sara con tanto amor. A Juan, por estar en China sorteando diferencias y encontrando semejanzas; por siempre estar dispuesto a escuchar y emprender locuras. A Tomás, por su irreverencia permanente y por su música que, a pesar de lo ruidosa, mantiene viva la memoria de quienes somos como familia.

A cada uno de los comuneros de la diáspora judía y argentina, que conforman de manera no física pero sí emocional, mi comunidad.

Gracias de corazón a cada uno de los entrevistados que brindó sus sentimientos al hablar por largas horas de sus contradicciones de vida, de ser o no ser, de estar y no estar.

INDICE

RESUMEN	2
SUMMARY	3
DEDICATORIAS	4
AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	10
METODOLOGÍA	15
Narrativa e identidad	15
CAPITULO 1	20
COMUNIDAD E INDENTIDAD: LA INDISOLUBLE PARADOJA	20
De aquí y de allá. La hibridación como forma de identidad	21
La comunidad de los extraños	29
Re-significación, disputa, duelo y transformación de las identidades	35
Casa y Maleta: espacio cotidiano y reproducción de identidad	44
CAPÍTULO 2	51
LAS FORMAS INCONCLUSAS	51
Frontera, centro y periferia	52
Forma I: La Extranjería	61
Forma II: El tránsito	64
Forma III: la Invisibilidad	68
CAPÍTULO 3	72
FRONTERAS VISIBLES Y TRÁNSITOS BORROSOS	72
Aproximaciones y resultados	73
Querétaro: una escueta cuantía de su posible hibridación	76
Gráfico 1. Tasas de crecimiento media anual de la población, 1950-2000	77
Guaridas Híbridas	81
Extranjería: silencio, invisibilidad y ajenidad	84
Ambivalencia e Hibridación	98

Cuadro 1. Síntesis pensamiento dual.....	101
La confusión con el otro (ser, amor y comunidad).....	106
CAPÍTULO 4.....	121
COMUNIDAD SOTERRADA O LA INVISIBILIDAD DE LA HIBRIDACIÓN.....	121
Gráfico 2. Operacionalización concepto de Identidad	138
BIBLIOGRAFÍA	139
ANEXO METODOLÓGICO.....	143
Cuadro 2. Operacionalización conceptual de Identidad	143
Cuadro 3. Ficha de la entrevista	144

Al entrevistar, transité inusitados lugares a través del relato. Éste es el territorio en donde se vale acomodar palabras y entonar silencios; en donde las miradas se pierden por instantes y surge el encuentro con una sonrisa cómplice o bien una lágrima solidaria. La solemnidad del corazón yace en la premura ingenua de contar la propia historia, y al mismo tiempo de reflexionarla para ir sopesando el viaje hacia uno mismo.

A través de los extranjeros entrevistados conocí paisajes fuerza al evocar montañas; me compartieron pinos y nieve, mucha nieve, que aunque frío tornan cálida la distancia; supe del orden y de las reglas y de la palabra aquella que no tiene traducción, pero que dice que las personas se unen para compartir; oí el clamor del viento y de las planicies desiertas, y de personas que no hacen más que su labor cotidiana de escuchar el viento y del silencio aparente de la espera; anduve por barcas en islas en donde las casas se mueven y las iglesias se construyeron alguna vez sin clavos; estuve en el sur, en donde el eco extranjero del olvido se hizo alguna vez presente; transité en el ritmo de la palabra negra, la de raíces africanas, la del canto como primer amor; fui invitada a dialogar del enamoramiento, aquel que hace que se muevan las montañas, las islas, los muros fronterizos aparentemente inamovibles y escuché con los ojos, distancia y cercanía, y vi que era posible sentir sin decir nada, y reconocí en ellos parte de mí.

Conocí personas- islas, espíritus-montañas, seres-viento y una estela de ancestros escondidos. Y cuando terminé mi pequeño Arcoiris de sentimientos, miré al cielo eternizado dando gracias por el cambio y devenir y por la solidez perpetua de saber que son sólo momentos pequeños los que transitan en uno y uno en ellos. Descubrí el pasado y éste me descubrió a mí, porque aunque nos separen territorios y manías, sentí un viaje eterno en donde se dibuja el porvenir.

INTRODUCCIÓN

“La explicación es el cerebro de la ciencia social; la interpretación es el alma”

Heller, 1991.

Este trabajo, como cualquiera que trate de analizar, comprender, explicar o mostrar un fenómeno social, se enmarca en un periodo. Éste de tres años correspondientes al curso de la maestría en psicología social de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro que abarcó los años de 2005 a 2007, en la ciudad de Querétaro como escenario y, como actores sustantivos, algunos inmigrantes extranjeros que habitan el espacio queretano.

Como trabajo académico, muestra un devenir de aprendizaje en dos vertientes principalmente. Una, relacionada estrechamente con el conocimiento que sobre la disciplina psicosocial adquirí y otra, vinculada al conocimiento de alguno de los procesos inacabados en la configuración de nuevas identidades a través de los sentimientos de extranjería, invisibilidad y tránsito que son abordados en esta tesis como formas sociales.

Una preocupación constante desde que ingresé, formalmente, al estudio de la identidad y de cómo es sentida por los extranjeros, fue preguntarme ¿a qué pertenecen los extranjeros? ¿Cuál es el sentido de la existencia desdibujada de aquellos que migraron a otro país? ¿Qué los retiene en un lugar determinado? ¿De qué está hecha su vida cotidiana?

Preocupación que quizá se engloba en una pregunta: ¿de qué comunidad estamos hablando cuando se exilian las almas? Pregunta vigente porque esta aproximación que presento hoy, no contiene sino nuevas interrogantes y quizás algunas respuestas parciales, que conducen a la comprensión del entorno que engloba un proceso inmigratorio en la encarnación de un cuerpo individual, que manifiesta lo social en gestos y símbolos intercambiables, como se desarrolla a lo largo de la tesis.

La preocupación es de carácter existencial. Es decir, planteo conscientemente que mi implicación en el tema constituye fuertemente su justificación, no sólo en

términos personales, sino como un método de conocimiento en donde también las fronteras se diluyen y en donde se crean barreras para el distanciamiento mismo del objeto que se crea, porque no está dado sino precisamente, se moldea conforme la realidad (aquella que es en uno) y que permanece e interroga.

Disociar al objeto del sujeto por tanto, no es sino, eludir la responsabilidad misma que implica una disciplina como la psicología social que, justamente invita a la configuración del otro como uno mismo. Por tanto, hablar en primera persona es de antemano una provocación a la indisoluble manera de entender el mundo: yo en los otros y ellos en mí. El objeto es en mí en tanto sujeto consciente de conocimiento.

En este proyecto de tesis (de vida parcialmente), las premisas psicosociales presentes emanan de una discusión primera, pero entendida no como fase lineal sino como proceso en sí mismo contradictorio que alude a la abstracción de la noción de identidad desde la filosofía y, concretamente, centrada en su contradicción interna articulada a procesos de orden más social, en tanto, la descripción muestra algunos aspectos de esta contradicción.

Asimismo, la lectura que realicé de los autores mencionados a lo largo de la tesis y, por tanto, su concreción en conceptos que ayudan a crear el objeto que hoy se presenta, la realicé intencionadamente desde las preocupaciones que estos autores manifiestan. Por ejemplo, disociar a Bauman, de origen judío exiliado en Inglaterra, de su preocupación por la comunidad no convendría para fines de esta tesis, sino de otra que esté más preocupada por la pretendida objetividad de las ciencias sociales, que la construcción subjetiva que hagan de ella los autores citados. De manera tal, que lo que pretendo es mostrar, a través de mi escritura, el sentido que estos autores dan a la comprensión de preocupaciones comunes, es decir, entre ellos y yo. El diálogo por tanto es sustancial como también lo fueron las entrevistas realizadas.

Poner a dialogar a los autores, a los entrevistados y a mí, no ha sido fácil, porque son las fronteras disciplinares las que se diluyen en una tesis que emana de lo que precisamente busca la psicología social: intersubjetividades (Schutz, 1962). Para tal

efecto quizás pueda hablarse de transubjetividades. Los autores como los países finalmente son ideas de mundo a discutir y re-crear, las disciplinas no escapan a ello.

Quizás entonces, el lector encuentre que existen saltos sustantivos entre propuestas pero ¿por qué entonces significarlos, traerlos a dialogar conmigo en esta tesis? La hibridación quizás sea parte constituyente también de las disciplinas hoy. Crear un objeto es crear nuevas maneras de entender la historia, como devenir, como memoria, no como un pasado anclado en el rincón brumoso de la espera por ser descubierto. Estos autores me dieron pistas y abrieron mi corazón a la incertidumbre que provoca el desconocimiento de algo.

La organización de este discurso llamado tesis está compuesta por cuatro capítulos. En ellos desarrollo las ideas planteadas como problema y que se articulan a través de conceptos clave: identidad, comunidad y formas afectivas. Definición de los mismos a partir de los vínculos que se delinean en la noción de identidad; a manera de círculos concéntricos que dibujan campos y particularidades pero que conforman lo que Heller denomina anillos (Heller, 1991), que sin distanciarse del núcleo, configuran la aproximación al tema gestor de la hermenéutica que se presenta.

El capítulo primero ubica las razones principales del desarrollo de esta tesis y pone el énfasis en la definición de comunidad relacionada a la identidad que emerge *en* y *desde* ella; apela a la indisolubilidad de ambas en tanto son los sentimientos de pertenencia los que las definen y conforman. El marco de interpretación y dimensión de sentido de identidad nuclea conceptos intrínsecos como: mutua pertenencia, transpropiación y con-fusión, emanados del trabajo de Heidegger y que se debate con otros no menos importantes: dilución del nosotros y responsabilidad intersubjetiva, en boca de Lyotard y Habermas. Ambos sitúan la discusión como proyectos acabados o inacabados de la modernidad, y por tanto, de lo irresuelto del tema en cuestión.

Al mismo tiempo y, como conceptos periféricos, el capítulo segundo, esboza que la identidad tiene formas sociales diversas de manifestarse: la extranjería, el tránsito y la invisibilidad. Como formas sociales son también formas afectivas inacabadas, porque se reproducen en la interpretación de la vida cotidiana de los

sujetos, al traspasar fronteras que tienden a difuminarse en el transcurrir de unas formas afectivas a otras. Destacan conceptos como centro y periferia (núcleo y anillo) y se conjugan los elementos más acuciantes de la pertenencia como búsqueda de la comunidad perdida y la migración como aquella que merma los procesos sociales aparentemente acabados, como el caso de la identidad.

Las formas afectivas como extranjería, invisibilidad y tránsito son las que permiten operacionalizar el concepto de identidad, que es más que la suma de las partes. El diálogo entre ellas es reconocido como una síntesis de lo complejo que resulta definir identidad; la ambigüedad característica de este concepto me obligó a crear estas categorías intrínsecas al proceso de desdibujamiento constante de la identidad y, también, al reconocimiento de formas afectivas que se recrean a partir de lo aparentemente dado como acabado.

La sensación de incompletud es el reflejo de lo que aparece como vivencia en los sujetos entrevistados, por ello el discurso que se va creando aparece fragmentado en tanto corresponden a las formas sociales como sentimientos en construcción, con prácticas contradictorias que se muestran en el capítulo tres.

Este capítulo muestra los resultados a manera de una unidad discursiva sustentada en los conceptos desarrollados en el capítulo dos y retoma la visión filosófica del capítulo uno. Las entrevistas realizadas fueron insumos para mostrar la complejidad de los conceptos desarrollados en los capítulos precedentes, a la luz de las vivencias de los entrevistados. La manera en que fui creando el capítulo tres, responde más a una inquietud teórica metodológica que sustentara los conceptos empíricamente que a la demostración del dato aislado, no relacionado a la elaboración teórica pretendida. Trato de mostrar un ejercicio metodológico que permita diseñar una veta de trabajo que tiene pocos precedentes en el tema migratorio y de configuración de nuevas identidades.

Por último las conclusiones dan pie a una serie de interrogantes que quizás sean necesarias de abordar en futuro no lejano. La emergencia de las nuevas formas identitarias no es una novedad, pero sí lo serán las particularidades de su estudio en

tanto se plasmen en investigaciones que entablen diálogos entre disciplinas con campos afines.

El tenor de las conclusiones está puesto precisamente en la parcialidad de las respuestas a la que siempre aspira el estudio de lo social. Dejan abierta la posibilidad de tener, aunque sea temporalmente, una certeza efímera. Las interpretaciones, como el alma, están sujetas finalmente a la lectura del autor y son responsabilidad del mismo. Asumo si estas interpretaciones no son del agrado de los lectores e invito al debate para su reformulación.

Planteo que la forma híbrida emerge en su invisibilidad. Es decir que aunque no sea aceptada de manera conciente, emerge en tanto la mezcla se manifiesta en el lenguaje y éste, en los relatos presentados a lo largo de la presentación de resultados. Como conclusión pertenece más a una apertura que a un proceso acabado, aunque, esto valga para los límites propios de cualquier proyecto de investigación.

METODOLOGÍA

Narrativa e identidad

El objeto que se me presenta como plausible de conocer es parte de la realidad que me circunda, lo que me obliga a generar empatía y distanciamiento; y hacer esto explícito justifica la necesidad de comprender lo que ha sido común para mí y para otros.

La metodología está diseñada sobre la base de la concepción fenoménica y hermenéutica, en tanto la primera pretende ver cómo el fenómeno de extranjería se manifiesta y, la segunda, atiende a la interpretación de dicho fenómeno por los actores que lo vivencian y por mí. Como nos dice Weber el sentido mentado del actor y el construido por el investigador, guían la creación del dato (Durkheim, 1989).

Una investigación basada en una perspectiva metodológica como la fenomenológica da primacía a la vivencia del sujeto, ya que la realidad es “vista” a través del marco de referencia del sujeto, de cómo es vivida y percibida su propia realidad (Martínez, 2004).

Los contextos de exploración y descubrimiento evocados con la investigación cualitativa, sitúa a la tesis no en la comprobación de hipótesis, sino en la elaboración de preguntas hipotéticas, transitorias, que guiarán el descubrimiento de la realidad que pretendo comprender.

La narración es una forma discursiva de contar algo acontecido-vivido por un sujeto o varios y que reproduce una forma específica de haber vivido un hecho (sueño, anécdota, etc.). Por ser narrada, produce la sensación de re-vivir, relatar, lo significativo, lo que ha quedado en la experiencia del propio sujeto, y por tanto otorga sentido a quien cuenta pero también a quien escucha ese relato, en este caso al entrevistador.

Dentro de las narraciones existen formas metodológicas de abordarla o inclusive de provocar que una narración suceda. Por ejemplo, la narración puede aludir a un cuento escrito por otro y reproducido en voz del lector que vivencia dicha narración

y le otorga un sentido interpretativo diverso; asimismo, existen relatos cuyas fuentes se encuentran en la experiencia cotidiana, hecha con base en relatos e interpretaciones de las vivencias de sujetos diversos.

Para Gergen la narración es autonarración en cuanto alude a la identificación con otros y con nosotros mismos, ya que las relaciones se viven de forma narrativa y están incrustadas en la acción social cargando de sentido relatado a la propia acción, por ello el autor menciona que “la identidad es resultado sensible de un relato vital” (Gergen, 2003, p. 233).

Para este mismo autor el relato o narración tiene una estructura interna que a continuación enuncio:

- I. Establece un punto final apreciado (acontecimientos valorados).
- II. Selecciona los acontecimientos relevantes para el punto final (relevancia de acontecimientos según el punto de vista final establecido).
- III. Ordenación de los acontecimientos (disposición ordenada de los acontecimientos).
- IV. La estabilidad de la identidad (coherente y continua a través del tiempo).
- V. Vinculaciones causales.
- VI. Signos de demarcación (entradas y salidas de los mundos del relato).

Esta estructura, según Gergen, es universal a cualquier tipo de relato y la retomo en tanto ubica dimensiones básicas sobre las cuales se asienta cualquier tipo de discurso.

Para Salgado y Meyer la historia oral está definida como una versión de la propia vida y de los hechos que ésta encierra; es una forma específicamente fragmentada, parcial y subjetiva que permite una nueva percepción de la experiencia y reconstrucción histórica. Asimismo, la construcción del auto-relato o bien de la versión que se haga de la propia vida provoca efectos que pudieran resumirse, según las autoras, en la nostalgia, el olvido necesario de ciertos acontecimientos, la limpieza interior al relatar y relatar-se y al discriminar recuerdos. Las autoras llaman a todo esto “subjetividad de lo cotidiano o modelos de interpretación de sentido” (Salgado y Meyer, 2002)

Pareciera que relatar constituye el objeto mismo de la construcción de sentido: pertenencia. Ésta permite engarzar discursivamente una forma de expresión de la identidad del sujeto que relata, pero que también implica al otro, en tanto comienza a considerar sus propias interpretaciones del relato del que forma parte como interlocutor, no sólo como escucha, sino como un protagonista activo de los acontecimientos relatados. El fenómeno que se estudia, aparece cercano porque permite al investigador conocer desde lo que ignora reconociendo sus propias limitaciones.

La estructuración discursiva encontrada en los entrevistados responde, en buena medida, a lo que se pretende indagar, es decir, la investigación implica que esa estructura sea precisamente la que oriente la propia re-configuración de los indicadores que permitieron observar a través de las categorías construidas. Aún cuando, guiados por preguntas que explícitamente cumplen un propósito, lo encontrado es diverso y confluyente.

Los discursos estructurados, a partir de las preguntas emanadas de las entrevistas, posibilitan que, independientemente de la filiación nacional de cada uno de los entrevistados, se encuentren características comunes que bien pudieran enunciarse como tipos ideales (Weber: 2006) en tanto su énfasis caracterizaría una aproximación o no a las categorías conceptuales creadas para fines de esta tesis.

Para Weber la comprensión de una acción social está basada en la interpretación del motivo o significado que el agente realiza; dicha interpretación aspira a su evidencia pero, en sí misma, dice, sólo es una “hipótesis particularmente evidente sobre la causa de una acción” (Weber, 2006, p. 78), que el propio investigador crea como marco interpretativo.

La construcción metodológica de tipo ideal se refiere a:

“un tipo ideal está conformado por la acentuación unilateral de uno o más puntos de vista, y por la síntesis de un gran número de fenómenos individuales mayormente difusos, discretos, más o menos presentes y ocasionalmente ausentes, que están ordenados de acuerdo con aquellos puntos de vista enfatizados unilateralmente en una construcción analítica unificada” (Weber, 1949, p. 90 citado por Hekman)

A saber, los tipos (ideales) de discursos elaborados a partir del análisis de las entrevistas son:

- I. **Alocución al ser:** entregado a la comunidad poniendo énfasis en la diferenciación como una posibilidad de comunión con el otro
- II. **Alocución al ente:** diferenciación excluyente y re-afirmadora de identidad poco influenciada por el medio y viceversa
- III. **Alocución ambivalente:** diferenciación, semejanza y mezcla que acercan y alejan de la comunidad dependiendo la circunstancia en la que se dan encuentros y desencuentros

Como tipos ideales no se encuentra en estados puros sino que es posible observarlos en los discursos de cada entrevistado de manera mezclada; sin embargo, es mi interés fundamentar la interpretación de los discursos a partir de confluencias entre las divergencias discursivas encontradas. Argumento metodológico claramente expresado por Weber cuando dice:

“así, en la realidad de lo históricamente dado, encontramos características individuales particulares de una pluralidad mediata, refractada, lógica y completa, entremezcladas con otras características heterogéneas. Las más importantes y consecuentes de éstas, son seleccionadas y combinadas de acuerdo a su compatibilidad” (Weber, 1978, p. 111)

Estos tipos ideales son enunciados emanados de tendencias encontradas a partir de las premisas establecidas a lo largo de la tesis y van configurando la idea de identidad. Dichas premisas son:

- I. La búsqueda de pertenencia es una reafirmación de la identidad, por tanto comunidad es identidad como sentimiento subjetivo de pertenencia y ésta es utópica en tanto idea inconclusa de comunidad
- II. La extranjería es un sentimiento cuya manifestación se encuentra en diversas prácticas sociales expresadas en el lenguaje y los gestos
- III. La hibridación forma parte de estas prácticas sociales y es una forma de identidad representada por la figura del extranjero
- IV. La identidad es contradictoria y ambivalente en tanto los grados de extranjería dependerán del entorno y de las circunstancias relatadas como significativos por el extranjero

Las creaciones discursivas que se presentarán a continuación constituyen parte de lo que Gergen denomina mundos del relato, en tanto estos discursos tienen un orden establecido a partir de la valoración de ciertos acontecimientos que destacan los

entrevistados y que, para fines de esta tesis, considero relevantes también. La identidad, aunque contradictoria en su vivencia, es coherente y continua a través del tiempo, ya que el relato permite ordenar y mostrar aquello que se vive como parte constituyente de la identidad del sujeto.

Los apartados correspondientes a los resultados de la tesis son tres, mismos que están interrelacionados a partir del análisis del sentimiento de extranjería como unitario, de la hibridación como sustancia de éste y de la comunidad como integradora de ambos.

Por considerar en términos metodológicos a la unidad discursiva como una construcción universal del sentimiento de extranjería, se omiten los lugares de origen y los nombres de los mismos. Destaco que las diferencias se plasman en tanto pertenecientes a culturas diferentes pero no son los países los que se estudian sino los discursos que reproducen y crean los extranjeros a partir de la confluencia entre las culturas que los constituyen. Para distinguir los nombres de los países natales y de destino estructuré la siguiente nomenclatura:

X: país natal

Y: país de destino

A: extranjero entrevistado

CAPITULO 1

COMUNIDAD E INDENTIDAD: LA INDISOLUBLE PARADOJA

De aquí y de allá. La hibridación como forma de identidad

“Hay pocas áreas de la vida humana (y posiblemente ninguna), en que el uso de las palabras de las diversas lenguas sea tan divergente como en el caso de las palabras que expresan sentimientos”

Heller, 1982

Si fuese posible sustraernos por momentos de los sentimientos, no cabría en el desarrollo de las propias ciencias sociales páginas dedicadas a comprender de qué están hechas estas sensaciones, que se incorporan a la piel y forman la entraña.

Haber nacido en otro país me condicionó a que mis sentimientos respecto a ser algo diferente a mi entorno sea algo incomprensible a mi razón. Escribir incluso acerca de ello es confuso. Sin embargo, en esta tesis quiero referirme a lo que implica sentir, hablar, llorar, enojarse, conversar, modular la voz para ser entendido, aceptado e integrado y por tanto, de entender, aceptar y poder integrar a los demás en uno mismo.

Sentimientos y formas de ser: lo que es entendido como enojo en algunas partes es simplemente una forma de discutir o resolver problemas entre los semejantes. O bien, lo que pueden ser actos solemnes como la muerte en alguna parte del mundo, en otro es posible que se coma a cucharadas de azúcar tratando de endulzar lo amargo. Simplemente la connotación gestual de un hola, dependiendo de la circunstancia causa simpatía o antipatía perpetua de ser un mal educado para cierto contexto.

Lo cierto es que estas pequeñas diferencias hacen la diferencia respecto a sabernos dentro de un mundo de intercambios de palabras, gestos, comidas, escucha, opinión etc. Sin estas diferencias y a pesar de ellas, la conversación sería imposible, la realidad homogénea y la arquitectura no tendría objeto por sí misma, incluso no habría la afición por conocer otros lugares, casas o conservar objetos de diversas procedencias. Digamos que somos una simplificación de diferencias, es decir, una unidad y, como tal, internamente diferenciados (Heidegger, 1957).

Con ello trato de evidenciar, sin hacer una apología de las diferencias, el sentido de sustraernos de las mismidades con los otros, que lo que transcurre entre los polos de una misma cosa, es confuso e inacabado.

Situarme en el medio ha sido una constante en mi vida: de raíces paternas judías provenientes de Ucrania, con una mezcla vasca e italiana por mi abuela materna, catalana y criolla por parte de mi abuela paterna y suiza-francesa por parte de mi abuelo materno, argentina de nacimiento y mexicana por decisión. Cualidades que bien podrían atribuirse a cualquier otro miembro del planeta que ose preguntar acerca de orígenes, siempre múltiples, siempre diversos, orígenes que rebasan la connotación nacional, es más que han conformado lo que hoy son estados nacionales.

La mezcla no es un producto sino una forma de ser, a veces se es más una cosa que otra, pero quizás esto dependa del dominio de una cultura sobre la o las otras que constituyen dicha mezcla. En mi caso, esto siempre ha sido confuso y no siempre perjudicial. Al contrario, es una mezcla que favorece la diversidad pero que apela evidenciar su diferencia, esa que no es posible ubicar fácilmente en los cajones de lo blanco y lo negro.

Pero para mezclar primero hay que separar, escindir, ubicar.

La primera escisión de la que soy parte está relacionada a una primera migración: la de mi abuelo emigrado de Ucrania en los albores de la revolución bolchevique, por ahí de 1917 hacia una Argentina próspera. Hecho histórico cuyo devenir hoy me lleva a escribir una tesis que se relaciona al abandono, al destierro y al sentimiento de ser una extranjera. Por ejemplo, para mi abuelo implicó su exilio una renuncia a su lengua materna: se autoexilió en palabra, que no en gesto, y eliminó de su haber como persona su manera de decir te amo. Quizás, la memoria colectiva de la que soy parte justamente se erija sobre la base de lo borroso e invisible de pertenecer. Borrar la lengua materna para poder comunicar. Sin embargo, sí recuerdo que su acento no era el de un argentino “común” sino, justamente, el de alguien cuyas raíces no eran del lugar. Lo que sucede con mucha frecuencia en Argentina.

Una segunda escisión de la que fui parte está relacionada a mi desarraigo de Argentina y mi llegada a México en 1987. Con 15 años, como también mi abuelo, la migración familiar provocada por una situación económica y finalmente cultural, cambió mi vida radicalmente. ¿Qué significó este cambio?: una llegada a un olor totalmente diferente en donde las estaciones se confundían, en donde había siempre sol y música en las ventanas. En donde en vez de supermercados había mercados, en donde la gente no se saludaba de beso y decir en voz alta una grosería era mal visto, en donde mi acento causaba risa y los argentinos éramos los mamones, palabra que después de unos cinco años logré entender a cabalidad. También significó mucha avidez por aprender a comer, a compartir, a pedir, a reír. Este proceso continúa y sigue siendo el talón de Aquiles para mí y para algunos de los que me rodean, que a pesar de aprenderlo vía intelectual se preguntan porqué se hace lo que hace y no otra cosa.

Mencionar la separación como una primera vía para hablar de la mezcla, se vincula a cómo esa separación se vive día a día, pero no la separación misma sino el devenir contradictorio de lo que se provoca al separarse. La separación se incrusta en el alma y deja huella de lo inconcluso que es vivirse parte de dos lugares (por lo menos) diferentes entre sí, lejanos por momentos y cercanos en situaciones.

Por ejemplo, entiendo por inconcluso formar parte de los derechos y obligaciones que como ciudadano se adquieren mediante la naturalización, proceso en el cual se cambia un aspecto: el de la integración política formal. Sin embargo, las diferencias en cómo se vive esa integración formal a un país evidencia las profundas contradicciones de pertenecer formalmente, pero en donde informalmente los requisitos para poder sentirse plenamente aceptado no son suficientes. Por otro lado, tener plena convicción de que los derechos y obligaciones son completamente compartidos, al menos en su proceder, por el conjunto de personas que conforman una mayoría. Con ello quiero decir que si bien un conjunto de personas pueden tener una misma nacionalidad pueden no sentir la filiación homogénea por la misma. Ello invita a una discusión sobre la conformación de identidades nacionales que sin restarle importancia sustantiva sí transforma la percepción en el terreno cotidiano, en donde la diversidad de opiniones constituye la razón de ser de los estados nacionales.

Considero que la identidad de una persona tiene como una nominación importante, pertenecer a un país y con ello adquirir ciertos rasgos de la cultura política, implica que una naturalización puede vivirse desde la adquisición de algunas acciones hasta por ejemplo votar, participar en mítines políticos, pagar impuestos, tener derecho a voz, etc. Ahora bien, proceder respecto a cómo se pueden ejercer algunos derechos sin violentar el de los demás, evidencia que las formas de ser de la gente son muy diferentes entre sí, y que un conjunto de reglas sociales de cómo, cuándo y qué decir es correcto o no desde la cultura (más amplia que la expresión política) en la cual se gestaron los gestos, valga la expresión.

Ser extranjero, aún habiendo adquirido los mismos derechos y obligaciones del conjunto de mexicanos, sigue siendo una constante en mi vida. ¿Por qué? Quizás por una misma razón: perder parte de mi identidad sería renunciar a las formas sociales en las cuales aprendí a manifestarme o dar mi opinión; sin embargo, aún teniendo más años en México que en mi país de origen, existen formas que aún son incomprensibles para poder integrarme cabalmente, por ejemplo, escuchar de manera indirecta opiniones sobre algo determinado. Refuerzo la idea de una americana que me decía sinceramente: “a veces actúo como mexicana para lograr las cosas que quiero...”.

En este sentido, si bien comparto las injusticias, los resentimientos, los enemigos de México (para un cierto sector de la población), también no comparto lo velado de decir las cosas, como muchas otras cosas más. Esta tesis apunta a evidenciar a través de múltiples actores estas constantes. Seguramente, algunos mexicanos compartirán las percepciones de algunos extranjeros y viceversa, sin embargo, la idea es darle cabida a las de los extranjeros que habitan el país, en el estado de Querétaro, que circundan los ambientes sociales laborales en donde evidencian que esta homogeneidad pretendida del estado nación, es ciencia ficción comparada con los postulados ideales de ser una cosa y no otra. Surge una pregunta ¿qué es ser mexicano? Y por tanto, ¿qué es esto de ser extranjero?

Ahora bien, esto no quiere decir que el que migró una vez, no lo hizo por las mismas razones por las cuales decide permanecer en un lugar extraño. Quizás siempre fue un extraño aún en su propia tierra. Es decir, no compartía aún en el mismo lugar de

origen las formas sociales que dominaban. Esto traducido a migración por causas económicas, políticas y amorosas. Esta última una expresión genuina de cómo se puede vivir el amor a pesar de las diferencias. U otra expresión más radical de ello, el exilio, en donde, se somete a la erradicación del “extraño” o de un conjunto de “extraños” por el poder de unos cuantos que son intolerantes ante las prácticas políticas de otros tantos; como diría al respecto León Gieco en una de sus canciones: “desahuciado está el que tiene que marchar a vivir una cultura diferente”.

Por ello, reproducir la vida cotidiana como una persona que nació en el lugar de origen y que nunca se ha movido de él, quizás implique menos esfuerzo para quien tiene que adaptarse a una nueva reproducción de vida como en el caso de los extranjeros. Quienes se hallan perdidos al haber cambiado el centro de su devenir. Dejar de hablar la lengua materna no es un acontecimiento que se pueda realmente traducir, perder el contacto con el acento del que alguien es parte, es perder un aspecto de su identidad, misma que está hecha sobre la base de la conversación, el habla y cualquier código comunicable, que constituye, en última instancia su cultura.

Cuando se migra se deja de ser algo y se pasa a ser otra cosa; es el principio del fin en términos de su inexplicable proceder sentimental. Migrar es separarse. Separarse es ya no formar parte de algo común que era común. Lo común se torna ajeno cuando lo que se comparte es extraño para quien llega de un lugar nuevo. Lo ajeno comienza a constituirse en una pieza clave de la identidad de quien llega, es decir, se comienza a vivir como extranjero.

Esta idea de lo común podría discutirse a la luz de la premisa de Bauman (Bauman, 2003) cuando dice que en realidad la ilusión de lo común ha prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad. Migrar como decisión implica de entrada un desencantamiento de lo común, es decir, de sentir que se pertenece a algo. Por tanto lo ajeno es una categoría que se configura per se al interior de un grupo, y por tanto, de los individuos que lo conforman.

El mundo de quien llega a un lugar desconocido, se torna incomprendible por los ojos que se inundan de ver todo de manera diferente. Cuando se asimila la mirada

con el entorno se pierde la ajenidad y se convierte en una especie de refugio de lo ya comprendido, pero vivirse desde la vidriera, desde la vitrina y pasar a ser un maniquí trae consigo contradicciones acerca de la pertenencia. Se vive y comienza a sentir de manera diferente.

La contradicción de vivirse como extranjero y a veces como un local, sitúa la perspectiva de la incertidumbre en el paraíso soñado: no saber qué sigue, cómo sigue y qué devendrá ya una vez asimilado en un país que no fue el terruño de los primeros 20 años. La maleta que una vez formó parte del mobiliario del exiliado-migrante es guardada para mejores ocasiones, quizás aquellas que obligan a conocer lugares pero siempre con el retorno esperado al nuevo centro gestor de pertenencia, la nueva casa, el nuevo hogar desde donde crearse junto a otros.

Por ello el dicho certero de que “partir es morir un poco” es aún vigente. Esta muerte en vida es la que intento comprender. Los fantasmas existen en la medida que su lugar es invisible. Sin embargo, el fantasma que me ocupa es el que sí habla, pero no se oye, el que sí oye pero quizás no comprende, el que es mirado con recelo porque su diferencia incomoda.

No hablar, no formar parte de un lugar, implica en gran medida vivir desde la trinchera y desde el encono de no saber cómo combatir. Y aunque aparentemente no hay lucha, ésta existe porque finalmente, la vida, el entendimiento, la conversación, la escucha, implican ganarse un lugar que debiera estar ganado, por el sólo hecho de existir como seres humanos.

La certeza que da saberse parte de algo común conlleva a que las personas no sean fantasmas. Los moribundos aún viven, se muere un poco, pero también se vive otro tanto.

Aunque dejar de ser algo y pasar a ser otra cosa no es una cuestión de intensidad, sí lo es vivir sintiendo o sentir para vivir. Sentir aquellos momentos importantes en el que la gente festeja un cumpleaños, un nacimiento, el casamiento de otros, o bien, vivir las muertes. Todos ellos acontecimientos que dan memoria y pertenencia, dejan en desventaja a quien partió, porque justamente dejó de existir

plenamente para ese grupo social que le dio lo que constituye una parte de su ser, pero que también lo sitúan en la posibilidad de volver a construir memoria en otro grupo social distinto al primero que le dio origen a su ser.

Alguien me dijo una vez: se tiene el corazón partido en dos. Vivir en la separación, no en la llegada y la partida, implica la constante pertenencia de lo no definido, vivir en el transcurso es lo que no se puede fácilmente definir.

Retomo a Bauman cuando dice que

“la construcción de la identidad es un proceso inacabable y siempre incompleto y deber seguir siéndolo para cumplir su promesa (o más exactamente, para mantener la credibilidad de su promesa de cumplimiento)” (Bauman, 2003, p.78)

porque lo que en realidad se busca al pensar la identidad es una comunidad, ese lugar ansiado que promete comunión, mismidad y trabajo en común.

El asunto se torna complejo cuando lo que en realidad se encuentra son comunidades que aparentemente ostentan estas promesas a cambio de la opresión de la diferencia, dejando al descubierto la contradicción en sí misma de la idea utópica de comunidad, que no es homogénea y que necesita de mecanismos artificiales, como el consenso, para poder subsistir. Puedo afirmar que el sentimiento de extranjería será siempre inherente a la conformación de la comunidad y ésta será cuestionada en algún momento por alguno de sus miembros.

Para fines de esta tesis este sentimiento de extranjería, es la mezcla de varios otros sentimientos, que a veces impulsan a seguir hacia delante y otras tantas nos hacen voltear a aquello que dejamos. Porque lo que da identidad es justamente esa contradicción: “ni de aquí ni de allá”.

Esta expresión podría ser una especie de bitácora del encuentro y desencuentro de los extranjeros consigo mismos y con los demás. Pero lo que quizás fuese mero discurso chistoso, gracioso y simpático, (lugar común entre los extranjeros con los que he hablado), puede tornarse perverso para fines de comunión, de responsabilidad y de solidaridad con el entorno, sea esta una nación, una institución o bien un grupo específico.

Habría que recalcar entonces, que hay ciertas situaciones que definen claramente la pertenencia de aquí y de allá. Por ejemplo, se es de allá con tan sólo hablar en la lengua materna o con no perder el acento y se es de aquí cuando se adquieren palabras y se utilizan éstas para crear situaciones o bien para sólo expresar algo para que se entienda. La falsa entrada de la no pertenencia lleva a callejones sin salida cuando de tomar una postura se trate. Y aclaro, que este también ha sido mi caso y por ende, el de algunos que sin ser extranjeros se posicionan como tales.

Esto da pie a encontrar una nueva forma social: la hibridación (García Canclini, 2004; Todorov, 2003). Y ésta a su vez es una aporía. Por donde uno quiere se torna el laberinto sin salida, el puro laberinto intriga la certeza de la llegada ¿a dónde? Hacia el mismo lugar de partida. La formulación de una mala pregunta ¿de dónde soy? ¿Quién soy? Lleva a situarnos en la perspectiva de que necesariamente lo vamos a saber. Pero quizás ayude un poco más preguntarse acerca de los cambios que se han gestado en mí, en la sociedad, en el grupo al que se pertenece a partir de la separación de un primer terruño que dio la certeza de saber quién se era.

Encontré relatos que me obligan a replantear las preguntas originales que me hice. Porque esta hibridación es posible que sea una decisión consciente. Sentirse sapo de otro pozo, raro, extraño, ajeno, no siempre se vive desde el mero acto de migrar. Existen aquellos que desafían lo que prevalece y deciden, en actos arrebatados, brincarse las trancas y volar, incluso lejos, desde Polonia a México, o bien desde México hacia Estados Unidos. Puedo decir que románticos y lunáticos en busca de una vida que satisfaga sus necesidades de seguir siendo un loco. Por ello cuando se halle ante la compenetración con los no locos habrá contradicción en su afán de pertenecer.

Asimismo, la hibridación guarda también un aspecto notable. Sin anteponer la nacionalidad o la diferencia, éstas son sostenidas en tanto les permiten ser a ellos con los otros. Fundirse en una relación de dos o más y conformar algo nuevo. En este sentido, la hibridación guarda esperanza y es frágil en tanto bella y efímera. Un ejemplo de ello son las relaciones de amor. Cambiar el domicilio por amor, acto de orden irracional, sentimiento puro y pasión desbordada. Algunos ejemplos pueden traducirse en los intercambios cada vez más fluidos de gente que quiere conocer a otros a través

de Internet, porque en sus propios territorios su alma gemela se esconde o simplemente no existe. He aquí quizás un síntoma de que el mundo se achica cada vez más y a pesar de las distancias, se guardan corazones y esperanzas a la desolada compañía de vecinos indiferentes al amor. Con un dejo cursi, meloso se cree que si se busca en otros lados el amor quizás tenga la connotación de prohibido, difícil, casi novelesco, una especie de adrenalina para inyectar pasión al aburrimiento cotidiano. Aventurarse a amar. Migra-mar.

La hibridación es multicolor, pero cada uno de los colores que la conforman tiene un lugar, así como lo tienen los diversos orígenes que nos constituyen como entes sociales. La hibridación es tan diversa como las circunstancias de una persona o grupo lo indiquen. Por tanto, el sentimiento de extranjería tiene como parte de su expresión la hibridación, pero también filiaciones claras y nada confusas. Una vez más el individuo separa para poder definir la forma de la que está hecho, el acto de separar lo ubica como un todo. Pero también se corre el riesgo de ser una mezcla de cosas parchadas, cual collage postmoderno.

En este sentido, hibridación y sentimiento de extranjería no serían posibles sin los rasgos culturales que caracteriza a las formas sociales. Es decir, estas formas están insertas en una comunidad, grupo o colectividad. Las filiaciones culturales son compartidas por otros tantos. Como una posible consecuencia la hibridación y el sentimiento de extranjería pueden verse como comunidades, entendiendo por éstas, pertenencia en común de sentimientos. Quizás el sentimiento de extranjería ya no sea tan ajeno para muchos lo cual constituiría un principio de comunión no homogéneo.

La comunidad de los extraños

El exiliado es el que mejor encarna hoy en día, desviándolo de su sentido original, el ideal de Hugo de San Víctor, que éste formulaba de la manera siguiente en el siglo XII: "El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquel para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte, pero sólo es perfecto aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero" Todorov 1987

La palabra comunidad según Bauman (Bauman, 2003) es una especie de utopía común que evoca, dice, "siempre algo bueno" por quien la pronuncia o escucha, algo cálido que necesita ser enunciado para sentir pertenencia y más allá de ésta, para

referir a un grupo de individuos a un “nosotros” o un “ellos”. Este autor ilustra la necesidad que tenemos de por lo menos enunciar comunidad en un mundo en donde ésta se encuentra desdibujada ya que la solidaridad, la dependencia propia de las relaciones entre personas se merma, día a día, como consecuencia de la entrada de valores propios del individualismo, a saber la añorada independenciam, alboradas de música sólo para los oídos mediante un Ipod, en donde no importa necesariamente bailar con otros sino con uno mismo, ese que ya no tiene introyectado el otro generalizado de Mead (1973), sino el que apunta hacia la anulación precisamente del otro, como si éste fuese un estorbo. La comunidad entonces es una especie de refugio imaginario en un mundo desolado, en donde la migración es su invitado especial.

La separación de afectos de todo tipo: nacionales, étnicos, meramente personales como culturales implica que exista una comunidad de seres moribundos, ya que se deja de existir socialmente a una forma determinada; se crea una especie de homeless¹ contemporáneo con apariencia cosmopolita, ya que lo que a veces pareciera prevalecer es la sensación de que las casas habitadas quedan vacías, que sus personajes salen en busca de la calidez del hogar. Algo similar creo que ocurre con las migraciones. En donde el espacio habitado se torna sólo el artefacto de la nostalgia, como si lo único real fuese ese sentimiento de perpetuo abandono del presente y al mismo tiempo del resurgimiento del pasado, es decir, significado en el grupo.

La muerte social, de la que son parte los migrantes-exiliados, invita a pensar la comunidad como un espacio que se está redefiniendo. Con ello quiero decir que los movimientos originan redes, pero que no crean comunidad. Sin embargo, pienso que la comunidad existe, en tanto es común a muchos individuos que estos sentimientos de extranjería e hibridación constituyen una parte fundamental de nuestro sentir contemporáneo.

Cualquier ciudadano de México conoce la migración como un fenómeno social ya inserto en el tuétano de su cultura. Ahora bien, el “Bienvenido paisano” invita a pensar, así como las remesas, que más allá de la cuantificación de los ingresos y de los

¹ Homeless. Palabra anglosajona para referirse a personas que habitan en las calles.

flujos poblaciones, la sensación de desmembramiento de que las cosas no son como eran antes, conlleve a una serie de formas universales de pertenencia: la ajenidad como premisa, la mezcla como consecuencia y la comunidad confusa.

Retomo a Max Weber para definir comunidad cuando nos dice que

“es una relación social en la medida en que la acción social esté basada en el sentimiento subjetivo de pertenencia en común por parte de los partícipes (sentimiento de índole afectiva o tradicional)” (Weber, 2006, p.134).

Este sentimiento subjetivo de pertenencia expresado tan claramente por Weber, existe entre los individuos que, por múltiples razones se han desplazado por el territorio planetario en busca de pertenencia, es decir, de un lugar que subjetivamente les dé la certeza de pertenecer. Lo que atañe a uno quizás es común a otros.

Pero esto es un tanto complicado, dada la naturaleza de los propios sujetos que viven desde el aislamiento o no integración de ciertos aspectos de la cultura en la que están insertos. Este individuo aparentemente desenraizado, trashumante y trasgresor de fronteras, es el que intento describir para entender la pertenencia de su sentimiento, es decir, en donde se inscribe su filiación emocional y, por tanto, social, ya que los sentimientos son formas sociales (Fernández Christlieb, 1999). Y como diría Heller, la implicación con el otro es la base que estructura el sentimiento, de ahí, su reproducción en ritos y costumbres (Heller, 1977). Pero si esta implicación es la que se está perdiendo entonces también se pierde el sentido de la comunidad, mas no su búsqueda por unos cuantos. ¿Cuáles serán los ritos de la comunidad de los extraños?

Esta comunidad de los “extraños” está relacionada estrechamente con la condición universal de “extrañamiento” o ajenidad, propia de cualquier individuo que intente integrarse a un grupo social; es decir, las pautas culturales (Schutz, 1973) de un grupo siempre serán extrañas a un individuo no perteneciente a ese grupo particular. Ya Simmel (1986) definió lo “extranjero” como una forma de socialización entre los individuos. Vivirse como extranjero no implica necesariamente haber nacido en otro país.

Para efectos de esta tesis más que una metáfora, los sujetos son extranjeros en tanto personas que nacieron en un país diferente al de México. Por tanto, habría una doble vivencia de extranjería: la de origen y la adquirida socialmente al estar en contacto con otra cultura nacional.

La que se adquiere socialmente quizás tenga una especie de velo de invisibilidad en tanto su naturaleza es de índole silenciosa, no manifiesta públicamente, no reproducida con ritos manifiestos, sino es como una especie de metástasis que merma lo social (Bauman, 1996), pero que sí existe y que tiene códigos específicos, como ejemplo, la interminable separación y, contradictoriamente, la prolongación de un vínculo inconcluso. Nunca se acaba por ser de alguna parte. En este sentido como dice Fernández Christlieb (1999) la forma de ser no tiene límites, quizás una figura como el extranjero se “amolda” o se torna confuso su lugar. Es incómoda porque su lugar es un no-lugar. Se puede ser de todos lados y de ninguno, y al resto del grupo le imprime la incertidumbre de nuestros días: ya no se es de un solo lugar sino de varios.

Por ello, como insinúa Bauman (2003), frente a nosotros está el reto de constituir nuevas comunidades, en tanto hay ya creadas de manera “artificial” las posibilidades de entendimiento, para llegar a acuerdos y gestar posibilidades de vida en común. Sin embargo, en la medida en que no se reconozcan dichas posibilidades será difícil constituir algo que, a pesar de sus precedentes, no se reconoce: las diferencias que nos constituyen, y por tanto, la necesidad del acuerdo, del entendimiento.

La contradicción de este emprendimiento parece cercenar el camino. Porque en la medida en que el mundo esté poblado de exiliados-migrantes se termina siendo de todos lados y de ninguno. La hibridación tiene por tanto sus riesgos. El intento de comunidad quizás siga siendo la meta en común. Como bien dice Todorov:

“El exilio es fecundo si uno pertenece a dos culturas a la vez, sin identificarse con ninguna; pero si la sociedad entera está hecha de exiliados, el diálogo de las culturas cesa: se ve sustituido por el eclecticismo y el comparatismo, por la capacidad de gustar un poco de todo, de simpatizar blandamente con todas las opciones sin adoptar nunca ninguna” (Todorov, 1987, p. 261).

Tomar postura de ser una mezcla o una hibridación puede ser la primera fase de un proceso inconcluso. Sin embargo, cuando es necesario ponerse la camiseta surgen una serie de inconvenientes. Pareciera que la lealtad, la fidelidad a un sentimiento se traicionara, entonces, mejor no adoptar ninguna postura. Lo cual demuestra la paradoja de la no-elección: es una elección por sí misma pero sin la suficiente cohesión social, por tanto difícil de sostener.

A pesar de ello y más bien, por ello, considero pertinente conocer los hilos con los cuales se sostienen estos personajes extraños y su comunidad, ya que sin saberlo, sin quererlo saber, muestran su diferencia para constituir esto confuso llamado comunidad.

La hibridación es mirada por algunos autores (Giménez, 1994; Todorov, 1991) de manera recelosa, en cuanto que consideran que sustraerse de la cultura y por tanto de la identidad y de los códigos de éstas emanadas, conlleva a una especie de confusión sin salida y sin postura, como he expuesto anteriormente. Sin embargo, habría que matizar las miradas de la postmodernidad y de algunos de sus representantes, así como de los que “atacan” dichas miradas.

No se trata de escindir una vez más las formas identitarias para poder extraer y decir simplemente que son mezcla porque sí. Es un hecho social insoslayable que el inmigrante se inserta a una cultura y ya por el solo hecho de estar en ella modifica su propio entorno y el de los demás. Ahora bien, si esto implica que se adopten algunos gestos y se genere interculturalidad, esto ya forma parte quizás del devenir de la propia cultura de dichos inmigrantes y viceversa, en donde cabría un estudio de corte cultural.

No es posible pensarnos desde la diferencia solamente ni tampoco desde la mezcla. Sino de ver en qué momento se es diferente y en qué momento se es híbrido. Y, aunque la tarea de sistematizar esto es compleja, considero que existen actos que denotan justamente estas posturas. Decía un entrevistado: “pedir las cosas como mexicano para que me las den”...o bien, “no necesito ser mexicano para que me acepten, ¿o sí?”, dos frases en un mismo discurso encarnado en una misma persona

que identifica su propia diferencia y a la vez su hibridación conciente con una forma de ser.

El asunto es que el intercambio y la significación de la cultura tan ampliamente desarrollada por los interaccionistas simbólicos como Mead (1973) o Goffman (2003), entre otros, son piezas claves para entender la configuración de formas sociales diversas que implicarían en última instancia una forma de comunidad también en gestación.

Comunidad de extraños o de híbridos o quizás de iguales, es hablar de comunidad paradójicamente conformada, en donde la incertidumbre protagoniza algunos encuentros y la desmemoria quizás sea una aliada. No hay fórmulas para definirlo, no es claro, es confuso porque los códigos se están construyendo en el mismo momento en que se intercambia lenguaje, es decir, en la propia acción de comunicar se construye algo (Habermas, 1984).

Lo ambiguo es ya lo indefinido. Y esto lejos de considerar éticamente incorrecta una postura, aboga por tratar de comprender cómo se configuran estas formas de ser que lejos de fragmentarse son otra cosa distinta, lo que siempre hemos sido: mezcla y movimiento, seres contradictorios y permisivos. Una ambivalencia, diría Bauman (Bauman, 1996) que pone en evidencia lo difícil que representan figuras como el extranjero para su inserción diferenciada a la sociedad.

Lo cierto es que, si como dice Maffesoli (Maffesoli, 2000), es el tiempo de las tribus y el nomadismo es la nueva forma de ser de lo social, lo que intento es saber qué permanece, qué muta y qué se mezcla cuando alguien se mueve de una tribu a otra. La comunidad pareciera diluirse (Bauman, 2003) pero, al mismo tiempo, pareciera consolidarse en la ilusión de que existe, en algún lado, y por tanto hay que seguir buscando.

Por ello hablar de comunidad es hablar de insatisfacción social, en tanto, la puesta en común de la pertenencia se merma ante tanta diferencia y tanta indiferencia hacia la diferencia. Un relato por más inconsistente que suene a la luz de encontrar sucesos lineales, concatenados entre sí, quizás no exista. Sin embargo, es tarea

emprender la búsqueda de lo perenne y de lo caduco, y más aún de lo inserto como nuevo: la significación de comunidad que cada grupo o actor social haga.

Re-significación, disputa, duelo y transformación de las identidades

“...antes de ser el racista, el nacionalista o, de manera más trivial, el antes mencionado clasemediero, el pueblo “sabe”, con un saber incorporado que, más acá (o más allá) de los grandes ideales tan lejanos y más o menos impuestos, su vida cotidiana está constituida por la mezcla, de diferencia y de conjunción con el prójimo, aun cuando éste sea lo “otro”, lo extranjero o lo anómico con extrañas costumbres”
(Maffesoli 2000: 197).

Emprender vuelo y estar situado en el movimiento da todo menos certeza. La discusión que esto suscita en tanto está en juego el destino de las sociedades como formas estructuradas sin aparente movimiento (según una idea de la modernidad no habermasiana), ha dado lugar a una serie de manifestaciones inacabadas pero provocadoras, de re-pensar nociones acerca de concepciones como grupo, comunidad o sociedad armónica que se tenía.

El escenario es la pérdida de un nosotros como enunciaba Lyotard (1986) es la elaboración del duelo. Si parto de la idea de que se está viviendo un nosotros ilusorio, en tanto los lazos de solidaridad y comunidad se han vuelto prácticamente inexistentes, al estar los individuos cada vez más compenetrados en la individualidad como forma de vida (Bauman, 2003; Saborit, 2006); en donde los valores de exaltación de lo individual arrastra cualquier forma de vida en común, ya sea por las amenazadas vidas familiares que dependen de un salario y no de la elaboración de materias primas como daba la certeza de la producción agrícola de autoconsumo,; en donde sólo nos queda enterrar al muerto para que no apeste y de esta manera liquidar el llanto que sólo nos lleva a sufrir lo perdido y añorar lo enterrado, no a vivir la posibilidad de un resurgimiento.

Quiero centrarme en el concepto de identidad como una premisa, un supuesto que cobra sentido a partir del surgimiento de una discusión hasta ahora inacabada, sobre el inicio o no de la posmodernidad (Lyotard, 1986), o bien, en la continuidad que implicaría una visión habermasiana de la modernidad (Habermas, 2002). Lyotard como Habermas no son los únicos filósofos que discuten sobre el tema, pero sin duda son los que abiertamente confrontan estas dos visiones de la realidad: la fragmentada o la de la continuidad, que no significa simplistamente la disolución social ni tampoco la

homogénea y plana forma de ver el mundo, como a veces se le atribuye a ambas argumentaciones.

Centrarme en la discusión de las premisas filosóficas permitirá, en un primer momento, esclarecer la dificultad que tiene implícito el objeto de estudio de esta tesis: la pertenencia como sentimiento, como vínculo, y este vínculo entonces ¿Está fragmentado? ¿Es continuo? ¿Cómo es? ¿Qué sentido tendrían los vínculos y cómo éstos se reconfiguran?

Lo ambiguo del concepto identidad puede esclarecerse mediante las múltiples formas que adquiere a la luz de los actores implicados en el tema, y de las posiciones que cada uno refleje en el debate sostenido por diversos autores acerca de lo difuso del propio concepto.

Sin embargo, existen radicalmente dos formas de concebir la identidad: una desde la posición de aquello que explica la reproducción de la cultura y, por ende, de la identidad como algo que permanece por encima de las voluntades de los hombres; la otra, que afianza la idea de incertidumbre y de lo dado como algo que puede ser sometido a su cuestionamiento, aunque de fondo sea inapelable su transformación.

Por ejemplo, Gilberto Giménez (Giménez, 2007) habla de la identidad como la interiorización de la cultura por parte del sujeto; por otra parte, Bauman (2003) dice que la identidad está ligada a una idea de comunidad pretendida, en tanto permite reconocer uno mismo en los otros, pero esto se complica en tanto, la propia configuración de la noción de comunidad no está resuelta, es difusa. Por tanto, cultura y comunidad, son dimensiones en donde es posible abordar la idea de identidad.

La complejidad surge en el momento mismo en que, para algunas culturas, comunidad signifique algo diferente a la que otra se plantee, y más aún la universalidad pretendida se torna utópica cuando, independientemente de las diferencias culturales, éstas “ganen” unas sobre las otras, lo que abre el debate sobre la condición política de las identidades en disputa, o bien, en su re-significación cultural nacional (Tomé, 2004).

Bajo esta perspectiva la identidad queda como un concepto que reconoce su filiación a la cultura en general, a la política y yo diría a los afectos que provoca la

diferencia y la hibridación, más cercana a una idea de identidad sujeta a la posibilidad de comunidad, de comunión, de fusión de horizontes (Gadamer, 1999).

Me aventuro a vislumbrar que estos sentimientos sean formas sociales manifiestas en discursos que, lejos de particularizar, sean capaces de dimensionar la universalidad de los sentimientos que provocan las condiciones en las que se viven los inmigrantes.

Por esta razón, el diseño conceptual de la tesis, retoma algunos principios encontrados en Heidegger, interlocutor tanto de Lyotard como de Habermas para posteriormente, retomar a éstos en las concepciones de la identidad que, de manera directa e indirecta, aluden en algunos de sus escritos.

Hago énfasis en que son principios filosóficos que dan un giro a la interpretación conceptual dentro de la tradición de la disciplina psicosocial, en tanto mi interés es situar los planteamientos de la tesis como una dimensión sujeta no a la corroboración de conceptos, sino que intente describir como forma de percibir, en donde la posibilidad de diálogo, aún entre los autores, sea posible.

Sin embargo, ha sido históricamente tema de la psicología en general desentrañar las implicaciones, individuales y sociales, derivadas de la problemática que representa la identidad, es decir, tanto la vertiente que prioriza los aspectos estrictamente individuales, principalmente el psicoanálisis como el biologicismo (Pujal, 2004; Collier, 1991), como el que pretende una psicología social de los grupos como el estudio de Tajfel (1986) en donde el juego entre individuo y grupo es el núcleo a estudiar.

De acuerdo con Pujal, el tratamiento que ha tenido la temática de identidad, en lo que respecta a la psicología, focaliza la discusión en dos vertientes: la identidad personal y la social, indisoluble ambas esferas o categorías de análisis para la disciplina en cuestión. Es decir, la disciplina psicosocial se aboca al estudio de la identidad, a la construcción del yo (self) y a la del sí mismo. La primera alude a la capacidad de pensamiento simbólico, es decir, para “reflejar nuestras propias acciones y para pensar

el mundo que nos rodea” (Pujal, 2004, p. 112), desde una perspectiva estrictamente individual, entendida más como la interpretación del mundo por una persona particular.

La segunda, el sí mismo, se relaciona con la construcción particular que permite la distinción entre una persona particular y la pertenencia a un grupo, en donde se refleja la propia experiencia en los demás. Siguiendo con Pujal, la autora maneja el término reflexividad, propuesto por James, en su propio entendimiento de la psicología social y que es anterior a la de Mead (Pujal, 2004).

Para esta tesis, en primer lugar, retomo el concepto de mutua pertenencia aportado por Heidegger; ya que sitúa parte del dilema de la identidad en tanto conjunta una relación entre aquello llamado ente y ser, entidades generadoras del principio de identidad. El ser de lo ente es la unidad esencial de la identidad, desde esta identidad el ente pretende llegar al ser para establecer comunidad o mismidad y situar su propia definición en el lugar de aquello indefinible pero existente. El ser es movimiento (Heidegger, 1957).

Si se considera, entonces, que la ciencia tradicionalmente toma aquello que se manifiesta en palabra, cosa, hecho social y que son de su interés los hallazgos encontrados, se pensará que este diseño de tesis está más relacionado a la metafísica que a la ciencia. Sin embargo, es menester develar aunque sea posible sólo mediante su enunciación que las manifestaciones son sólo la materialidad de algo mucho más inasible que está contenido en el silencio, y el sentido de éste sólo pretende describir aquello llamado ser.

Para fines de esta tesis la mutua pertenencia será aquello pretendido que evidencia un principio cohesionador entre personas, grupos, comunidades, etc. pero que no es reconocible por su manifestación en acción sino por aquello que no se dice, porque está próximo a lo impensado y a lo por venir, y que encuentra quizás un lugar en el instante efímero al cual pertenece, valga la expresión, lo mutuo.

La mutua pertenencia es aquello que se transpropia entre el ente y el ser y que constituye la sensación efímera de la mismidad, sensación porque no es posible

describirla sin estar fundida ni compenetrada con el ser; el ente es sólo su manifestación física-verbal.

Mutua pertenencia y transpropiación están estrechamente relacionados; no hay posibilidad de pertenencia si no se da la fusión instantánea de lo uno y de lo otro en cualquier relación entre ser y ente. Si consideramos el ente como manifestación materializada de algo más allá de su propia definición, entonces, se entenderá su finalidad identitaria.

La mutua pertenencia da una idea de tiempo que estaría dada por las condiciones en que el proceso de transpropiación ocurre; para Heidegger el entrelazamiento debiera darse entre el ser y el ente, pero en donde este último se confunde con el ser.

Lo mutuo es entonces una dimensión (Heidegger, 1957); como tal no es interés de este trabajo operacionalizarla, es decir, volverla ente, sino tenerla justamente como un marco de referencia propio de la concepción de aquello invisible a lo que alude mi trabajo, la aspiración a la no enunciación por la enunciación sino por el carácter evocativo del mismo.

Una idea que refuerza lo anterior, es describir cómo se da la transpropiación:

“Si el hombre y el ser se despojan de su metafísica entonces se da la transpropiación como aquel momento de extracción de la esencia mutua para seguir siendo esto y aquello” (Heidegger, 1957, p. 116)

Sugiere, en este caso, el autor que las diferencias quedan implicadas en el momento mismo de la “extracción” de la esencia de uno y de otro, y de lo uno y lo otro; lo instantáneo posibilita la fusión con el otro y se hace un llamado a la ereignis, al encuentro con lo otro. Afirma Heidegger que “la esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación” (Heidegger, 1957, p. 91). La transpropiación es por tanto la aparición de una unidad internamente diferenciada pero fundada precisamente en las diferencias.

Considero que se torna compleja la identidad como proceso atemporal y regreso a los planteamientos originales que provocan la discusión de esta tesis ¿en qué momento se transpropian los “unos” y los “otros”? ¿Dónde ubicar sus diferencias y

volverlos “entes”? Sin prescindir del ente no hay ser, pero sin ser no hay posibilidad de identidad, si defino el ser se vuelve ente, pero quizás no a la inversa.

Heidegger habla del olvido de la diferencia como una posibilidad hacia la composición entre el ente y el ser, lo que yo me pregunto es cómo podría darse este principio al olvidar la diferencia, es decir, este olvido entonces se torna también efímero, y serían un acontecimiento tanto olvido como mutua pertenencia.

La composición como “resultado” de la transpropiación es la forma de retorno hacia la búsqueda de lo que se constituye unitario, integrado en la totalidad diferenciada de la que es parte cualquier forma de identidad.

Por tanto, a mi juicio, la composición es la realización del ser y el ente en su plenitud, y quizás en la fugacidad que da cuenta de la existencia de lo no nombrado e impensado. La conexión momentánea pero existente entre los seres y las almas que las contienen. El ser y el alma serían las formas insabidas que adquiere el sentido de vida.

Transpropiación, composición y mutua pertenencia quizás ayuden a comprender los procesos áuricos más sutiles del acontecer de la vida; las identidades que se disputan la existencia necesariamente tendrán que ceder sus propias diferencias para rebasar su frontera. Esta es una posibilidad con pretensiones que descansan en un ideal de sociedad, en el cual podamos entablemos comunión con sentimientos universales. Si existen diferencias hablar de ellas para conocer en qué podemos pertenecer sin perder la esencia.

Sin embargo, los acontecimientos violentos que se registran diariamente a partir del reconocimiento de las diferencias con cargas valorativas de superioridad de unos sobre otros, imposibilitan justamente la realización de la identidad entendida como ser y ente. Me atrevo a decir que es, precisamente, la alocución al ente, como bien menciona Heidegger, lo que ha permitido pensar sin percibir.

Por tanto, los lentes con los cuales se miren las formas de la identidad quizás permitan dimensionar las formas materializadas del ente y quizás de fondo lo que se encuentren sean pretensiones al entendimiento de aquello que las diferencias

provocan: miedo a lo no explorado, temor a perder identidad o bien, búsqueda continua de la valoración de la existencia diversa.

Si me sitúo en la mutua pertenencia, encuentro que Habermas dialoga con Heidegger respecto a ubicar la discusión de la modernidad como algo inacabado y, efectivamente, no se había pensado a la modernidad como la propone Habermas.

Para este autor, el proyecto de la modernidad es un proyecto inconcluso; y no sólo eso, la modernidad es la que posibilita la discusión misma que sobre ella se tiene; además propone de fondo una dimensión ética y política que vincula la responsabilidad intersubjetiva como parte de un cumplimiento de horizonte de expectativas proyectadas hacia el futuro, pero retomando el pasado en su importancia renovadora. Una cita del autor ilustra mejor la idea de lo inacabado y más aún de la “flexibilidad” con que la modernidad se muestra:

“la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma (...) no tiene otro remedio que echar mano de sí misma” (Habermas, 2002, p. 18)

Quisiera ser enfática en cuanto a justificar la inclusión de estas visiones del mundo. La discusión que sobre la modernidad se sostiene en círculos académicos no escapa a la que se tiene en la vida cotidiana ante las disyuntivas a las cuales se enfrenta el individuo, en tanto la migración es ya parte de la identidad del mundo, de los países en concreto.

Este fenómeno plantea de fondo una contradicción permanente: las identidades están siendo cuestionadas porque la mundialización del gran capital (García Canclini, 2004) es una realidad, las diferencias se polarizan o bien se diluyen en el acontecer; se regresa a la tradición (fundamentalismos en su caso extremo) o se aniquilan las prácticas que generan identidad desde una visión en donde no importa realmente quién se es ni tampoco desde dónde se viene. En palabras de Lyotard no hay grandes relatos, hay muchos y Habermas diría que hay una disyuntiva entre el universalismo y el particularismo, pero enmarcados dentro de la modernidad no por fuera de ella, como diría el primer autor.

Si lo que estamos viviendo son los relatos pequeños y no las grandes narraciones históricas habría que encontrar el eco de estas visiones en la vida cotidiana frente a la disyuntiva que da la migración, en donde, se cuestiona la continuidad o la fragmentación, la pregunta sería ¿Hablamos realmente de la muerte del nosotros o de la idea misma que sobre el nosotros se tenía? ¿La existencia cuestionada, el sentido perdido o la posibilidad de una reinención? Bajo esta perspectiva ¿habría esperanza para la creación aunque utópica de comunidad?

Cuando Lyotard dice

“...la dirección antimitológizante en la que, según creo, deberemos elaborar la pérdida del nosotros moderno...” (Lyotard, 1986, p. 41)

pregunto en función de qué nosotros y en todo caso, siguiendo la idea de los múltiples relatos ¿todo el nosotros está perdido? Es decir, si lo que existen son pequeños relatos, entonces buscaríamos en los pequeños relatos la existencia de ese nosotros para dudar entonces de su existencia. Por lo tanto, me distancio de Lyotard en tanto deseo encontrar posibilidades de “vida” de un nosotros que quizás se reconfigura y re-significa.

Lo que conviene a mi estudio es mostrar de qué manera se está viviendo la pérdida o no; en el caso de los migrantes, vivir la pérdida por momentos fortalece el presente, porque hay un pasado que lo va sosteniendo hacia la construcción del presente-futuro. ¿Se seguirán valiendo de recursos los migrantes para que sus vidas tengan ese sentido de pertenencia? En dado caso, no solamente fortalece el presente sino que eso es, precisamente, lo que da identidad, o pertenencia a un sentimiento. La nostalgia y el encuentro con el presente, siempre abierto a la posibilidad de la circunstancia y de cómo ésta se circunscribe en la vida de un grupo.

Desde una visión de la memoria colectiva, Halbwachs (1992) propone el mito fundacional de las sociedades como la celebración de un nosotros que se configura y re-significa con los ciclos temporales plasmados en el calendario, en la capacidad que las sociedades (familias, comunidades étnicas, religiosas) han desarrollado en su devenir. Desde esta perspectiva el nosotros es posible, pero también existen otras categorías como el olvido que hacen posible la pérdida y por tanto, la disolución de

identidad (Halbwachs, 1992). Esta merma de identidad se debe a que las formas sociales que existían ya quedan sepultadas, pero aún desde su sepulcro si algún miembro recuerda el momento de muerte es capaz de hacer resurgir la memoria.

Cuando se habla de sujetos inmigrantes, de fantasmas comunales exiliados, hay una parte, aunque pequeña, que queda en la memoria, yo diría que ésta existe en tanto se siga hablando, pensando, sintiendo en la lengua materna.

Respondiendo a esta interrogante, Lyotard dice que el mito

“...es género ordinario, que el pensamiento del origen se da en él en su paradoja originaria, y que es preciso reconstruir las ruinas del pensamiento original, recuperar al pensamiento de la condición humana en que ha sido puesto por el pensamiento racional, desmitologizante y positivista.....” (Lyotard, 1986, p. 41).

¿Pero entonces cómo se gesta la pertenencia? ¿Puede decirse que no hay tal? Cuando es el autor mismo el que está planteando desmitificar la idea misma sobre la cual se asienta su argumentación.

La mutua pertenencia propuesta por Heidegger no podría darse porque se estaría haciendo a un lado el ente y se estaría en la fusión del ser. Entonces regresa la pregunta ¿de qué ser estamos hablando? Mitos fundacionales, desmitologización, muerte, duelo o transformación.

Para responder a la transformación retomo a Habermas cuando dice que:

“distintos contextos históricos pueden significar cargas históricas distintas. Con las formas de vida en las que hemos crecido y que han acuñado nuestra identidad, asumimos clases muy distintas de responsabilidad histórica....pues de nosotros depende cómo queremos proseguir las tradiciones en que hemos crecido” (Habermas, 2002, p. 86).

Invita a la recuperación no de la historia, entendida como evolutiva, sino como una posibilidad de asumir un pasado desde el presente para lanzarlo al futuro (Benjamín, 2005). La historia es un relato que asume su origen y aquí se distancia de Lyotard, que sin duda, retoma también su pasado intelectual sin hacerlo explícito.

La idea habermasiana de las identidades postnacionales, sitúa una perspectiva esperanzadora, en tanto no sólo se replantearía la posibilidad del nosotros, sino de

comprender las configuraciones espaciales en donde se debaten los nacionalismos y, quizás, una idea de comunidad en gestación.

Ahora bien, existen espacios específicos y tiempos dados en donde la comunidad y sus símbolos significantes se dan. Esta comunidad aunque difusa tiene un esqueleto que ordena la realidad, en donde es posible asentar cosas, guardar y crear. El espacio si bien etéreo, desde una concepción espiritual, tiene materia de la que se nutre y da sentido. Podría decirse que el vuelo tiene un punto del que parte y un punto al que se llega; por tanto, no es sólo el viaje lo que interesa sino los puntos de partida y de llegada. Es decir: mito fundador de identidad y fragmentación del mito, no sólo rompe sino crea, transforma y el duelo deja de ser permanente. Lo que en realidad existe es la posibilidad de un resurgimiento, de entre las cenizas, de la fogata que una vez dio calidez a un encuentro de dos o más.

Casa y Maleta: espacio cotidiano y reproducción de identidad

Una cualidad de la filosofía y del desarrollo de los conceptos, es considerar la posibilidad de que éstos se encuentren en la realidad que se estudia. Por ello, retomo las categorías desarrolladas por Heller de espacio y tiempo para ubicar el aquí y ahora, que nos dice constituye el presente, es decir, la vida cotidiana de los extranjeros o inmigrantes.

Es la reproducción de la cotidianidad la que va dando forma a los afectos, a los rituales, a las costumbres, prescindir de la cotidianidad como un espacio habitado sería quitar el referente empírico necesario para el abordaje del tema de tesis en cuestión.

Para Heller el espacio cotidiano tiene

“su espacio peculiar...es antropocéntrico: en su centro está siempre un hombre que vive su vida cotidiana...donde la experiencia interior espacial y la representación del espacio está indisolublemente interrelacionado”
(Heller, 1977, p. 630).

Esto quiere decir, como dice la autora, que la forma es fondo, que aquellas objetivaciones de la realidad están contenidas en costumbres, formas afectivas

(objetos, casas) y visiones de mundo que los implicados tiene en la realidad de vivirse como y desde lo “extranjero”.

La identidad, como se ha ido esbozando, inevitablemente juega con estas categorías. Heller dice que somos espacio y tiempo, aquí y ahora son por tanto, objetivaciones verbales encarnadas en acciones; ya que es en espacio particular (aquí) en donde el tiempo no es otra índole más que presente (ahora).

Sin embargo, si bien una dimensión espacial visible de la identidad puede observarse a través de objetos o artefactos, otra dimensión no tangible, es el relato que los sujetos hagan de su propia identidad.

Es la interpretación discursiva que recurre al lenguaje, la que será una herramienta de acceso a aquello que los sujetos elaboran como su identidad. Un ejemplo paradójico es que en la casa se guardan objetos como un calendario, de hace muchos años, sólo porque evoca un aspecto del paisaje de Polonia, lo paradójico es el lugar que ocupa el tiempo, detenido por un clavo que ancla la experiencia del sujeto de nostalgia por su lugar de origen, en un recinto totalmente disímil, en una casa (punto fijo en el espacio) de interés interbancario, en donde en vez de árboles nevados hay una calle transitada por camiones. La reproducción de la cotidianidad implica la remembranza, hay un discurso invisible que existe en cuanto el sujeto lo deviene realidad, y tal evidencia se expresa en un calendario, como en otros tantos objetos “mudos”.

Desde una perspectiva hermenéutica los discursos que sustentarían este fondo o trasfondo de la realidad están fuertemente interiorizados y, por tanto, vivenciados. La intersubjetividad siempre está presente en la realidad, por ende los objetos, las costumbres, las formas afectivas son, en sí mismas, interpretaciones de la realidad y de cómo esta va adquiriendo sentido para unos y otros.

Como diría Heller

“la definición del sentimiento como implicación sólo puede resultar válida si demuestro que la objetivación y la subjetivación son el desarrollo del hombre y del individuo dos direcciones inseparables, interdependientes y tangenciales” (Heller, 1979, p. 28).

Valdría la pena decir que el transcurrir hacia el pasado y hacia el futuro daría al presente un sentido y significado², por develar.

El fenómeno de la identidad y de la migración, como tránsito, cobra múltiples interpretaciones; desde esta lógica, el investigador necesita adentrarse a la multiplicidad interpretativa del fenómeno describiendo e interpretando la realidad que observa y que al mismo tiempo es relatada por los sujetos. Relatos no necesariamente atendidos a la palabra escrita u oral, sino en aquellas expresiones materializadas de la vida, como el entorno hogareño, los objetos que contienen recuerdos y alguno que otro anhelo.

Aunque la pregunta, aparentemente sencilla, ¿a qué cosa pertenecen los inmigrantes? tendría una supuesta respuesta fácil de acercamiento con la realidad de los sujetos, ésta es compleja en tanto, si el aquí y el ahora se conjugan ¿cómo se dan estos viajes migratorios hacia el pasado y futuro cuando se ha dejado una parte física, de territorio en permanente desprendimiento?

Indagar sobre la cotidianidad será indagar lo que gestó esa cotidianidad en tanto forjadora de presente, que retoma el pasado para darle un cauce, un destino. Si ese destino es la interpretación de la vida de unos cuantos a su vida y de cómo se vivencia un fenómeno como la mezcla, la cotidianidad tiene una dosis de hibridación en tanto el espacio y el tiempo se configurarían como herramientas que posibilitan la identidad flexible, borrosa o por qué no, en permanente configuración.

La vida cotidiana como espacio social reproductora de la vida, la retomo de la perspectiva que tanto Heller, como Schutz, describe, aunque claro con énfasis diferentes. La primera asentada sobre una concepción marxista que reconoce en la cotidianidad la “objetivación” del individuo. Cito textualmente:

² Me apoyo en la sociología comprensiva de Max Weber para explicitar lo que pretendo sean categorías metodológicas a “utilizar”. Cito textualmente la definición de este sociólogo alemán al respecto de sentido y significado:

“Significado (sentido) quiere decir aquí dos cosas:

A) El sentido pensado realmente por el sujeto en un caso concreto determinado o el significado pensado *subjetivamente* por un número determinado de agentes-por término medio o aproximadamente-;

B) el sentido pensado realmente por uno o por varios agentes conceptualizados como agentes-tipo dentro de una construcción conceptual pura”. (Weber, 2006)

“La vida cotidiana es en su conjunto un acto de objetivación: un proceso en el cual el particular como sujeto deviene “exterior” y en el que sus capacidades humanas “exteriorizadas” comienzan a vivir una vida propia e independiente de él, y continúan vibrando en su vida cotidiana y la de los demás de tal modo que estas vibraciones-a través de algunas mediaciones-se introducen en la fuerte corriente del desarrollo histórico del género humano y de este contraste obtienen un-objetivo-contenido en valor” (Heller,1977, p. 165).

La importancia que adquiere la vida cotidiana estaría dada justamente porque es mosaico, espejo y al mismo tiempo generadora de vida, si por ésta se entiende afectos en contactos cotidianos que no siempre existirían de manera consciente (o con un cierto grado de alineación según Heller). Situar la vida cotidiana, desde esta perspectiva, evidencia la importancia histórica del sujeto en tanto forjador de destino. El objetivarse es plasmar en su entorno y éste en él su identidad o como diría la autora contribuye a un proceso de reproducción del particular (Heller, 1977, p.165).

Por otro lado, para Schutz la cotidianidad estaría entendida como aquel espacio dado (intersubjetivamente heredado) y en donde el individuo³ se apropia reflexivamente de él. Este autor dice:

“(...) el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora está dado a nuestra experiencia e interpretación” (Schutz, 1973, p.198).

De alguna manera, desde esta perspectiva, el sujeto también deviene exterior pero desde la interpretación que haga de su vida, en tanto, adquiera un nuevo significado.

³ La noción de individuo para Agnes Heller cobra un matiz diferente respecto a la postura de Schutz. Para la autora el individuo es un hombre particular o un hombre individual. Para el primero, los sentimientos predominantes son aquellos mezquinos y de naturaleza no solidaria, como el egoísmo, la avaricia y el odio, por citar solo algunos; su reproducción responde en términos heideggerianos, al ente, a la materialización de acciones tendientes a la satisfacción de necesidades de su entorno inmediato, un hombre más preocupado por **su** familia, que por el medio más amplio que la contiene, por decirlo burdamente. Para el segundo, los sentimientos de amor hacia el prójimo se traducen en prácticas reproductoras de un hombre preocupado por la humanidad y su destino; parafraseando a Heidegger más de naturaleza del ser que del ente. Para fines de esta tesis, es importante considerar estos matices, ya que como hombres (genéricamente hablando) nos reproducimos en ambas esferas, a veces pensando-sintiendo a la humanidad y otras tantas, enajenándonos de ella.

Si se pudiera reconocer la coincidencia entre estos autores se pensaría justamente, en la importancia del individuo y al mismo tiempo de la cotidianidad como su propia forma plasmada socialmente. Aunque por supuesto, no sin reconocer la diferencia de énfasis para llevar a cabo el proceso que ambos autores enuncian.

La vida cotidiana podría entonces asimilarse como reproductora o bien como sujeta a la propia interpretación del sujeto, aunque sin olvidar el carácter heredado o dado que implicaría estar en ella. Reconocer la tradición en tanto signifique y en tanto reproduzca al hombre individual, podría ser el punto de encuentro de ambas posturas, y por la cual me inclinaría a pensar la realidad. Es decir ¿qué le significa al extranjero habitar una cotidianidad desde su reproducción como tal?

La vida cotidiana entendida como Heller abarca un sinnúmero de características. Una de las más importantes es la que atañe a las relaciones y al afecto que las determina. Dice la autora:

“mientras más basadas están en la igualdad, cuanto más interviene en ellas el momento de la libre elección, cuantas más relaciones libremente elegidas, surgidas sobre la base del “merecer el amor”, marcan la vida de las personas, tanto más rica de contenido, tanto más humanizada es su vida. Estas relaciones son el valor más alto de la vida cotidiana” (Heller, 1977, p. 630)

La nobleza de la vida cotidiana, en sentido metodológico, posibilitaría dimensionar este valor describiendo las relaciones que finalmente, a través del amor, del odio (Heller, 1982), como sentimientos radicales pero que, en sentido estricto, crean la ambivalencia inherente a las relaciones entre personas, darían sentido-significado a los que se habitan como y desde lo extranjero. La interacción entre los símbolos (Schutz, 1973) manifiestos en las personas, es la pauta para entender el fondo-forma de los sentimientos que confieren o no pertenencia.

Por ello la extranjería descrita en esta tesis (ver apartado extranjería) se evidencia en la cotidianidad; es decir, al dibujar los límites de la vida cotidiana, contenida en las implicaciones culturales de múltiples diferencias que cada persona y ámbito espacial representarán.

La extranjería, como sentimiento, se objetiva en el tránsito de un espacio a otro. Un espacio específico claramente delimitado y que contiene al “centro”, al origen es la casa. Para Heller la casa es en donde lo conocido y habitual se reproduce, lo que da seguridad. Cuando se ha migrado se pierde esa seguridad de lo habitual, es como por si un instante se perdiera la vida cotidiana; pareciera como que el sujeto se abstrae de ella en tanto ya no forma parte de esa cotidianidad que le forjaba el presente y un destino no lejano.

En cambio, el sólo movimiento provoca un alejamiento, aunque sea momentáneo, de la cotidianidad acostumbrada; la pregunta de cómo se reproducen socialmente los extranjeros se vincula con la re-configuración de su cotidianidad. Tomando en cuenta que la casa como centro será, quizás, el arraigo; esta metáfora la uso para fines de esta tesis.

Heller define a la casa como el punto fijo en el espacio, porque es en donde encontraríamos, además de las relaciones afectivas intensas y sólidas (Heller, 1977, p. 635), lo conocido, lo habitual, la seguridad y una “fuerte dosis de sentimiento” (*Ibidem*).

Cuando la casa se enuncia, no es sólo lo materializable sino justamente su evocación, como recinto de aquello que habitual sigue en la memoria de quienes habitaron los sentimientos comunes de pertenencia. Por ello, su metáfora.

Me apoyo en Bachelard cuando dice que:

“La casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad. Reimaginamos sin cesar nuestra realidad: distinguir todas esas imágenes sería decir el alma de la casa; sería desarrollar una verdadera psicología de la casa” (Bachelard, 1957, p. 48).

Aunque para Heller se objetiva el particular en el punto fijo en el espacio (casa), esta objetivación que trasciende lo subjetivo en tanto lo incorpora, deja des-habitada sólo por un instante, el alma de quien deja la objetivación de una cultura y trata de objetivarse en otra. Apelo al ensueño como la metáfora del viaje interno necesario para permanecer y dar sentido a la existencia nostálgica del ser humano (Heller, 1979).

La maleta es un instrumento de transporte de objetos preciados y necesarios para un viaje, es la metáfora del ensueño y de la posibilidad del retorno a esta casa que

podría ser habitada oníricamente (Bachelard, 1957, p. 47). La maleta es el centro portátil y la casa el aquí y ahora.

CAPÍTULO 2
LAS FORMAS INCONCLUSAS

Frontera, centro y periferia

Como todos los años, las mariposas monarcas transitan de zonas frías a cálidas en busca del ambiente propicio para su reproducción como especie. Querétaro es uno de los lugares en donde es posible verlas en varios puntos de la ciudad. Su sombra en una pared del centro histórico; su vuelo por entre los cables de alguna calle; otras dos reproduciéndose en medio de un jardín arbolado.

La primavera se anuncia. La migración está presente. El vuelo es la constante. A pesar de éste, la vida se reproduce en las calles, en los parques y en alguna que otra pared.

Según la cosmovisión maya la mariposa representa la transformación. Mariposa y transformación. Tránsito hacia el destino. La fluidez del vuelo se da en ciertas condiciones. La migración tiene causas claras y consecuencias inesperadas. Querétaro es escenario de migraciones. No en vano las mariposas la eligen como uno de sus destinos. Imperceptibles son quizás los inmigrantes ¿Qué situaciones evidencian su presencia?

Si las mariposas no migran hacia destinos más cálidos mueren por frío. Su fragilidad es la evidencia de su vuelo empedernido hacia mejores condiciones para no morir. Su sobrevivencia es el motor. No es del todo cierto que aquel que migra muere socialmente. También su vuelo es condición para la vida y la estancia en lugares no favorables para su desarrollo determina su existencia como especie.

La, quizás, aparente dispersión de las mariposas en los árboles, en el pasto, en las paredes, en los coches, en los tapices de jacaranda que rodean la ciudad, no es sino la condición de su alma que se manifiesta en el movimiento.

Los migrantes son como las mariposas. Dispersos en su vuelo. Unidos en su propósito de cambio. Intuyen que las cosas pueden ser mejores, quizá en otro lugar que permita su posibilidad de vida. Su reproducción se da en el movimiento.

Migración no es lo mismo que exilio. Sin embargo, la fragmentación con el origen es igual, para sustentar lo anterior me apoyo en una definición dada por Guinsberg cuando dice:

“en todo cambio de residencia y esto vale tanto para los exiliados como para los migrantes- y como señalan distintos autores “se vive una sensación de fragilidad, de ruptura tratándose de una situación extrema, en el sentido definido por Bettelheim, ineludible, de la cual es imposible escapar, teñida de una gran angustia y sobre la cual no se tiene ningún control; es probablemente una experiencia que marca, quizás definitivamente a quien la ha vivido” (Guinsberg, 2005, p. 167).

El que migra puede retornar, como las mariposas hacia el lugar que propició su partida. El exiliado no. Es un imposible. Sin embargo ¿en dónde queda el exilio cotidiano de no poder retornar hacia las costumbres que le dan forma a un inmigrante y a un exiliado? ¿Se retorna a un lugar con sólo evocar una imagen que da pertenencia?

La migración forma parte de la vida cotidiana de un inmigrante, porque migrar es movimiento y éste es el tránsito continuo entre pasado, presente y futuro. La reproducción de la cotidianidad se da en el presente mientras que recordar es volver hacia alguna cotidianidad antes reproducida. Recordar lo que se produjo y vivir reproduciendo para en un futuro volver a recordar.

En este movimiento de tiempos y espacios, se crean fronteras, símbolos, códigos, formas de ser que se desdibujan en el tránsito, en el movimiento. Las fronteras recuerdan que una vez hubo la fundación de un centro y existen para recordar precisamente su génesis primera (Fernández Christlieb, 2000, p. 47).

Las fronteras borrosas de la pertenencia son las que manifiestan la confusión de saber quién se es y quien no se es, al transgredir los límites de la frontera; es decir, de aquel o aquellos que dejaron de existir socialmente (ibidem) a una forma social-afectiva determinada. Recalco, junto a Fernández Christlieb, la definición que permite ver lo constitutivo de una forma:

“Las costumbres, en general, son formas de interacciones, y en tanto tales rebasan las circunstancias particulares y trascienden a las personas concretas; las costumbres son formas sociales implantadas desde siempre” (Fernández Christlieb, 2005, p. 117)

Si las costumbres son implantadas, como lo señala Durkheim (1989), morir socialmente significa dejar de existir para una forma específica de vida social. Esta aparente muerte social posibilita a la figura del migrante adentrarse a nuevas formas sociales que modificarían su configuración identitaria o bien generarían resistencia al cambio. Un ejemplo cotidiano de esta situación puede ilustrarse en respetar ciertas fechas, como el día de la virgen de Guadalupe, en México, se profese o no la religión católica. Quitar este día conmemorativo, es quitar una costumbre, una forma afectiva implantada históricamente y que sigue existiendo, justamente por su re-significación desde el presente.

Las costumbres son fronteras. Las fronteras son límite, borde y franja. Siempre hay que saber desde donde se parte y hacia dónde se va. Los límites recuerdan la territorialidad del alma y el tránsito de ésta hacia múltiples destinos; pero son los mismos límites los que recuerdan el centro fundador de la vida de una sociedad. Fernández Christlieb menciona:

“...el primer límite es el origen y éste queda envuelto, recubierto, por el límite terminal, que está alrededor. Hay un límite interior, que es el límite porque antes de él no existían la ciudad ni la sociedad ni su cultura; y hay uno exterior, después del cual la sociedad tampoco existe: las ruinas y las fronteras representan esto. Y quien traspase este límite dejará por tanto de existir socialmente: los difuntos y los exiliados son ejemplo de ello” (Fernández Christlieb, 2000, p. 44)

Otro ejemplo son las ruinas de una ciudad que no son más que los vestigios de una sociedad, en cuyo territorio se erigen formas de ser que quizás compartan el mismo centro fundador. El que migra abandona en sentido estricto su propia fundación y se traslada a fundar quizás nuevas sociedades. Se convierte en un fundador nómada (Maffesoli, 2000).

La idea de Maffesoli respecto al nomadismo, alude a una forma de socialidad, en donde prevalece más que una función social asignada, un juego de roles y papeles en la multiplicidad de “tribus” en las que participaría la persona. (Maffesoli, 2000, p. 157). Este fundador nómada viaja con recuerdos y éstos son como las ruinas en tanto le dicen que allí en el presente, en el cual se gestaron, hubo la fundación de algo que quedó en la memoria y que su evocación produce la sensación de pertenencia a algo.

Middleton y Edwards (1992) hablan de los objetos como la presencia de la reconstrucción del pasado en la vida cotidiana. Es decir, los objetos, las edificaciones y los monumentos son manifestaciones del tiempo y el espacio que el sujeto significa e incorpora a su vida, son también la materialización del recuerdo, cuya connotación está relacionada parcialmente con la evocación. Es posible sentir pertenencia cuando un objeto evoca en el sujeto un recuerdo de eventos particulares que trascienden al propio objeto, y lo dotan de sentido. No es el objeto en sí sino lo que estaría evocando un recuerdo, sino el significado de un momento dado por el sujeto. Los autores dicen textualmente:

“Ninguna explicación del recuerdo social puede ignorar que la vida cotidiana implica la fabricación del pasado mediante una construcción del mundo material en su transformación o en su reordenamiento” (Middleton y Edwards, 1992, p. 67).

De acuerdo a esta afirmación, la vida cotidiana estará plagada de evocaciones en tanto se edifica a partir de objetos que signifiquen pertenencia, y ésta a su vez, estará ligada al pasado significado en el tiempo presente. Agnes Heller refuerza esta idea cuando dice que el recuerdo es el momento de la irreversibilidad; es decir, de la noción del tiempo presente que transcurrió en algún momento incierto.

Para fines de esta tesis, el recuerdo es la sustancia del presente que dota de sentido a la acción cotidiana de pertenecer. Aunque esta acción cotidiana esté estrechamente vinculada a la reproducción de la cotidianidad, en donde no necesariamente, los recuerdos estarían presentes todo el tiempo. El recuerdo guardaría una relación estrecha con la reflexión, quizás con la no-cotidianidad que, como ya se explicó, está relacionada a la reproducción del hombre individual, del orden del ser.

Entonces no es el pasado por el pasado el que brota sino precisamente la necesidad de reafirmación en el presente de la memoria y quizás de una parte de la identidad.

Aquellos que han traspasado la frontera y transgreden los límites establecidos en la fundación de la sociedad en la cual se inició una nueva forma⁴, fragmentan su

4 “...la primera manera de una forma es tener límites” (Fernández Christlieb, 2000, p.42)

identidad o la desdibujan en tanto ya salieron del centro que los gestó inicialmente; ahora, como almas transitorias son otra cosa distinta, que se confunde con los límites o fronteras de otras sociedades-almas⁵ o, bien, en la cual refuerza la diferencia que las constituye.

Puedo afirmar que la inexistencia social es la pérdida del centro; es la diáspora la que se evidencia en la periferia, se deja de sentir el centro para que lo incierto prevalezca al transgredir fronteras y límites, y el sentimiento después de la contención es de completa incertidumbre. Fernández Christlieb menciona que

“La función de los límites exteriores es finalmente la de contención, o la de evitar la disgregación y desvanecimiento de una forma, sólo abarcar lo que se apriete. Si el centro marca el principio y la expansión, las fronteras marcan el fin y la contención” (Fernández Christlieb, 2000, p. 47)

Cuando la contención ha sido rebasada, entonces ¿De qué forma se torna la existencia? Si los límites de una cosa estructuran una forma y las formas son el alma de las cosas, “la forma de ser” es la diferencia integrada en una unidad (Heidegger, 1957). Traspasar la frontera implica que un sujeto se vivencie en otra forma, en otro centro. Rebasar la frontera e insertarse en otra cosa es mimetizar ciertos aspectos para ser aceptado, o para estar integrado en otra forma.

Al estar hechos de diferencias, estamos en los límites de la forma y éstos a la vez son formas. Las fronteras borrosas indican que estas diferencias no son del todo claras. Por tanto, las semejanzas entre las formas son las confluencias entre estas diferencias.

Una posibilidad que emerge de esta confluencia quizás sea la de comunidad, que en sentido estricto, es una forma afectiva (Fernández Christlieb, 2005). Max Weber define comunidad poniendo de manifiesto que las cualidades comunes entre sus

⁵ Esta tesis pretende situarse en una perspectiva más cercana a las filosofías del espíritu, ya que a pesar de que es posible dar explicaciones de orden causal al fenómeno migratorio, su intención es la de comprender (*Verstehen*) el significado particular del acto de migrar. En este sentido, concebir a la sociedad como un producto “explicado” solamente, deja la trascendencia de lo sentido-vivido por los actores.

miembros no conformarían una comunidad como tal, sino el sentimiento de pertenencia común; ya que ésta orientaría la existencia o no de comunidad.

Es debido a la necesidad de pertenencia que existe el deseo del encuentro, de comunión en diversos niveles. Las confluencias quizás sean estos rasgos de cualidades comunes; pero el sentimiento que estas confluencias despiertan, puede que origine comunidad o bien diluya la posibilidad en tanto prevalezca la diferencia excluyente.

Afirmo junto a Fernández Christlieb que las formas no son en abstracto. Las formas son cultura pero sobre todo son afectos:

“... las formas son el modo de ser de las cosas; pues bien, la forma de la afectividad es la sociedad” (Fernández Christlieb, 2000, p. 42).

Lo que atañe a esta tesis es encontrar las diversas formas del afecto, a partir de un sentimiento de extrañamiento ante formas no conocidas o nuevas para quien las vivencia.

Por ejemplo, el recuerdo es una forma del afecto y la nostalgia, otra. El presente del que está hecha la cotidianidad se nutre contradictoriamente, a partir de la mezcla o no de las formas, creando nuevos límites y nuevas fronteras. Lo contradictorio está referido a un juego entre lo que permanece, como la forma habitual conocida y lo que es significado, que da origen a una nueva forma.

Esta contradicción constituye el sentimiento de extranjería⁶ que experimenta quien transita de una frontera a otra; esta extranjería estará relacionada al alejamiento del centro una vez que se fue a otro lugar, con otras fronteras y otras formas. Lo borroso empieza a presentarse en el roce con otras cosas.

Lo borroso implica que una vez rebasada la frontera se mezcla la experiencia de salir y entrar a otras formas, es decir, a otras maneras sentir. Esta premisa está ligada a una idea de los sentimientos explicada como Heller, cuando dice que son

⁶ A lo largo de la tesis se desglosa este concepto que guarda ciertas características definidas a partir del sentimiento que despierta lo ajeno o no propio. Ambas categorías desarrolladas por Husserl en su *Invitación a la Fenomenología*. Asimismo, el concepto de “extranjero” ampliamente desarrollado por Simmel se retoma para comprender de qué sustancia está hecho este sentimiento, y de qué tipo de relaciones sociales se dota para reproducirse.

regulados a través de ritos y costumbres y, por tanto, son forma y trasfondo (Heller, 1979, p. 18).

Esta idea de lo borroso pone el acento en esta dicotomía inexistente del adentro y afuera y, como dice Bauman

“La mismidad se ve en peligro en el momento en que sus condiciones empiezan a desmoronarse: cuando el equilibrio entre la comunicación “interna y externa”, que en tiempos se inclinaba drásticamente hacia el interior, se va igualando, difuminándose así la distinción entre el “nosotros y el ellos”. La mismidad se evapora una vez que la comunicación entre sus miembros y el mundo externo se hace más intensa y más importante que los intercambios mutuos entre sus miembros” (Bauman, 2003, p. 19).

Los sentimientos que están contenidos en las formas de ser de lo social y que en sentido estricto son lo social, tendrán que vivenciarse contenidos en una forma inconclusa de la sociedad ligada a la utópica idea de comunidad.

Los ritos y tradiciones que apelan al sentimiento de pertenencia, tendrán un origen que será re-significado, es aquí precisamente en donde las formas son inconclusas, en tanto la re-significación dependerá de una circunstancia determinada. Lo inconcluso es una especie de espiral que se origina en un punto de retorno casi imperceptible.

Lo borroso es el conjunto de afectos *afectados*. Con ello quiero decir que las diversas formas sociales influyen en las otras formas de manera que las reafirman o las disuelven si hay confluencia, o bien las anula. Los campos de afectación de las formas serán lo borroso, lo inconcluso, lo por significar.

El sentimiento de extranjería es inherente al tránsito de una forma a otra. Los inmigrantes representan esta forma aunque no son los únicos grupos. Las clases sociales, el género, la condición étnica, la religión, las posiciones políticas también la representan. Alfred Schutz en el capítulo sobre El forastero alude a estas condiciones sociales para ilustrar las interacciones entre grupos, pero sobretudo entre los inmigrantes con los grupos locales.

Define al forastero como alguien que

“procura interpretar el esquema cultural de un grupo social al cual se acerca, y (trata) de orientarse dentro de él” (Schutz ,1973).

Y aunque los sentimientos no puedan expresarse plenamente con palabras, el extrañamiento ante lo nuevo implica la reafirmación de la pertenencia a algo. Esto implicaría ubicar al sentimiento de pertenencia vinculado a las situaciones y ésta se desarrolla a partir de la interacción con el otro (Schutz, 1995; Mead, 1973).

Ya dije que los sentimientos están contenidos en los objetos en tanto éstos son significados con algún sentimiento particular por quien los posea y, por tanto, pueden ser fondo o trasfondo (Heller, 1979). El vínculo puede estar mediado por la relación con los objetos.

La significación hacia un objeto dependerá de la “migración” hacia el pasado que experimente el sujeto, es decir, su sentimiento fundador y a partir de éste edifica su presente entregando el recuerdo al futuro. Middleton y Edwards mencionan al respecto que:

“Los artefactos y el entorno manufacturado también existen como expresión tangible de la base a partir de la que se recuerda, como aspecto material del entorno que justifica los recuerdos así contruidos. Para una psicología social del recuerdo, esto significa que se debe ir más allá de la idea de una sola facultad cognitiva que la gente tiene en común: a la proposición que sus formas de recordar pueden ser diferentes dependiendo de las relaciones con su comunidad, incluyendo el mundo de los objetos que ésta produce y preserva” (Middleton y Edwards, 1992).

Los objetos, de acuerdo a lo anterior, cumplen la función de ser una especie de frontera que trae a la memoria nuestra pertenencia. Cuando alguien migra hacia otro país, carga con recuerdos y quizás con objetos, la ropa misma que porta podría quizá ser significada. Los recuerdos viajan también y su sola evocación edifica el presente nostálgico, lo irreversible a lo que alude Heller.

Y aunque la migración no es un exilio propiamente, guarda características similares. El migrante tiene la posibilidad de retorno, a diferencia del exiliado, vive una estancia transitoria al permanecer en algún lugar. Pero, mientras permanece ¿Cuál es la forma que adquiere esa permanencia? ¿En qué tiempo y espacio se configura su pertenencia?

Las formas de la vida duran mientras su implicación con “otros” permanece y definen formas casi inamovibles en el presente, ya que se rige por las relaciones, sus confluencias, sus encuentros y discrepancias. Su duración depende en estos casos de la implicación, de la cercanía y lejanía afectiva (Simmel, 1986; Heller, 1982; Bauman, 2002). Por lo tanto, conlleva una dosis de intensidad.

Un ejemplo de ello es el amor, que sería infinito ya que su tiempo no dependerá de calendarios, sino de la implicación misma. Los sentimientos de solidaridad, transformados en lazos, son duraderos aún después de la muerte; aún después del exilio; aún después de la migración; aún después del destierro.

La duración y la pertenencia son anhelos del migrante, porque la pertenencia se rige por la figura inconclusa de lo por conocer-percibir-ignorar, para sentir implicación. Para entender mejor esto, junto con Heller, afirmo que un sentimiento se nutre a partir del conocimiento de la situación que genere dicho sentimiento, es decir, aquello que se conoce puede nutrir un sentimiento particular, mientras no se viva la experiencia, la implicación disminuye.

Por otra parte, la existencia está regida por el sentido que adquiere la permanencia, dure ésta lo que dure. Sin embargo, la implicación es eterna; por ello aunque se migre, aunque se mate, aunque se muera no deja de sentirse, no deja de estar implicado. El pasado, la memoria, el devenir son implicaciones. Somos tiempo y espacio (Heller, 1982). El espacio, como la casa habitada en la infancia, constituye el cimiento de una forma de ser, de una primera implicación.

La búsqueda de identidad, es la búsqueda de la pertenencia; es la recuperación del centro, del origen, del principio, vivir en la periferia nos aleja de la posibilidad de comunión con los otros y aún cuando migrar no siempre es morir socialmente, el sentimiento de nostalgia imposibilita la cercanía con el otro al no encontrar confluencias de formas.

Adolfo Sánchez Vázquez plasma en la figura del exiliado esta pérdida y yo la retomo también para el inmigrante:

“El desterrado, al perder su tierra, se queda aterrado (en su sentido originario: sin tierra). El destierro no es un simple trasplante de un hombre de una tierra a otra; es no sólo la pérdida de la tierra propia, sino con ello la pérdida de la tierra como raíz o centro” (Sánchez Vázquez , 2003).

Ahora bien, sin querer hacer un juego de palabras, existe entonces el sentimiento de “aterrado” que está constituido por el miedo o zozobra al perder el centro. El centro finalmente se pierde y con ello los lazos de amor, la implicación misma se transforma, se pierde su sentido fundador.

Quizá el aquí y el ahora sean el espacio y tiempo necesarios para dar vuelo a la posibilidad de la felicidad. Y, por tanto, la responsabilidad para con los otros será la forma pretendida de la implicación. Es cuando sentir es pertenecer e implicarse con los que cohabitan como extraños en el tiempo presente, es ser responsable con este sentimiento y con una comunidad.

El tránsito de la periferia al centro y al revés son los movimientos múltiples para dar y quitar pertenencia. La implicación por tanto es inconclusa ya que sus formas variarán dependiendo de cómo, en qué momentos, se transite del origen a lo “nuevo”; pero el retorno será siempre la condición que dará sentido a la búsqueda del centro, de la implicación amorosa, del vínculo perenne con el centro. La pertenencia es centro en sí mismo.

Forma I: La Extranjería

Existen identidades múltiples contenidas en fronteras simbólicas que se mueven y transforman, a partir de situaciones laborales, de socialización como la escuela, centros de reunión y consumo. El sentido de pertenencia está relacionado a la situación en la cual la identidad se expresa.

Dado que la frontera contiene sentimiento le confiere sentido a quien intenta cruzarla para saber qué hay más allá de su propio espacio. Para Héller

“El límite es la frontera del espacio en el que se mueven nuestras acciones” (Heller, 1979, p. 633).

Cuando menciono que la frontera contiene sentimiento apelo al aparente vacío del que se nutre el sentimiento de lo extranjero.

En las situaciones en las cuales se reproducen ritos y características propias de una sociedad aparece el sentimiento de extranjería, que también alude a otros grupos y circunstancias socialmente determinadas.

La extranjería es la evidencia física de raza, nacionalidad, género y edad, manifiesta en palabras, gestos, símbolos propios de cada raza, nacionalidad, género y edad frente a la constante de lo local. Esta evidencia genera en el individuo sentimientos diversos sobre la pertenencia. Se convierte en una especie de caleidoscopio en donde la luz y el movimiento condicionan figuras inesperadas y disímiles, dependiendo de quien mire a través de él.

Una parte del sentimiento de extranjería está cargado de desconcierto por aquello que no se logra conocer; de no aceptación por querer pertenecer desde la diferencia y no poder por ser “etiquetado” de mujer, extranjero, pobre, rico, güero, moreno, indígena, judío, católico, adolescente, por mencionar algunas diferencias.

Un ejemplo de estudio de las diferencias en su expresión más radical es el de Goffman; en su libro Estigma: la identidad deteriorada (Goffman, 1963) ayuda a ilustrar la idea de la extranjería, referida a la desacreditación de las personas que “portan” algún estigma. La información que se tenga del estigmatizado depende en gran medida del contacto con él y de cómo éste maneja la información sobre sí mismo a partir de la deficiencia detectada (ejemplo, los enfermos mentales).

Desde mi punto de vista los estigmas son el prejuicio necesario que evidencia la diferencia entre personas y posibilita el contacto en tanto éste da identidad. Para este autor

“la información, al igual que el signo que la transmite, es reflexiva y corporizada: es transmitida por la misma persona a la cual se refiere, y ello ocurre a través de la expresión corporal, en presencia de aquellos que reciben la expresión” (Goffman, 1963, p. 58).

La extranjería por tanto podría considerarse parte de un estigma, la misma palabra extranjero que en ciertos contextos puede expresarse con descrédito puede

ilustrar este hecho; un ejemplo de ello es la forma en la que se trata al extranjero en el fútbol mexicano varias veces difundido en los medio de comunicación como la radio y la televisión; si forma parte de un club particular y favorece al rendimiento de ese club se acepta; por el contrario, si forma parte de la selección aún habiendo optado por la nacionalidad mexicana, no es aceptado y se le sigue tratando como “el naturalizado”.

Ahora bien, también ser “extranjero” implica que se reconozca dicha procedencia. Varios extranjeros comentan que es una ventaja ser extranjero porque de alguna manera hay privilegios o tratos diferenciados; algunos otros también dicen que les gustaría que los trataran como extranjeros para no sentir tanta indiferencia. El estigma y su uso, genera ambivalencia.

Es por esta razón que la extranjería podría ser un estado de ánimo parecido a la angustia o al miedo, así como también podría ser un sentimiento positivo en tanto el sujeto transmuta para vivir otras experiencias o situaciones, y ser reconocido a partir de su diferenciación con el entorno.

Bauman habla de que hay “amigos, enemigos y extranjeros” (Bauman, 1996). La extranjería implica indeterminación, incertidumbre. No se sabe bien como ubicar al extranjero porque es parte y no es parte del medio en el que se inserta. Por tanto, su filiación es transitoria e indeterminada, es incómodo, es justamente un híbrido difícil de ser definido. Sin embargo, negar su presencia es negar las implicaciones de la migración o de cualquier forma social que atente contra lo establecido, contra aquello que está aparentemente determinado y “bien formado”.

La extranjería es una forma afectiva en tanto tiene prácticas sociales motivadas por pautas culturales diferentes, pero que apelarían a una situación específica en la cual se pueda particularizar un hecho universal. La forma de la extranjería quizás esté más relacionada a la paradoja de pertenecer, a la contradicción permanente de sentir o no la pertenencia a un grupo determinado.

Forma II: El tránsito

“Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo”
Bauman

“Don’t give up theres a place where you belong”
Peter Gabriel

El viaje con Google Earth: aparece en pantalla el globo terráqueo y literalmente uno lo puede tomar con sus manos, como cuando en tiempos no-cibernéticos se podía aprender geografía con solo darle vueltas a esa pelota de madera o metal que tenía unos países, mares y océanos pintados. La ayuda del mouse, un cursor bajo el dominio del destino, conducen a quien quiera navegar por el mundo. Hoy, la tecnología se pone a la disposición de quien quiera surcar continentes y chismorrear por universos ciudadanos inusitados.

El tránsito es posible si lo que se pretende es recordar. El tiempo y el espacio, como dos categorías fundamentales en donde se estructura la memoria, se materializan en imágenes tomadas desde un satélite, en donde es posible observar el lugar donde se nació, donde se corrió, en donde se estudió. Inclusive andar una vez más los paseos hechos de la casa de la abuela al parque central.

Con un clic que haga zoom in puede apreciarse la llegada al pueblo en donde alguna vez se hizo un picnic familiar o, bien, en donde transcurrieron episodios nada gratos, como haber perdido un partido de fútbol o haber presenciado un accidente automovilístico. Con otro clic que haga zoom out puede salirse de dichos lugares non gratos y viajar hacia rumbos desconocidos, en donde la visita siempre será de intriga por lo extraño y de asombro, si lo que se pretende es utilizar al Google Earth como herramienta de planeación o análisis de estructura urbana.

Lo que antecede no pretende ser un anuncio publicitario ni mucho menos una venta por catálogo, es la expresión metafórica de las posibilidades de sentirse cerca a pesar de la distancia, de saberse parte del mundo en donde el centro se difumina y

advierde que la diáspora, la desterritorialización, la dispersión geográfica, la movilidad de población mas no de las ciudades, es una práctica social que necesita estudiarse.

Google Earth es una ventana abierta a la exploración, al viaje, al re-encuentro con el origen en cuanto poder visitar la casa habitada desde nuestro nacimiento (Bachelard, 1957). Se puede hacer zoom in en nuestra memoria, es decir, acercarse al recuerdo no como un evento que se hace de manera individual, sino justamente desde el espectro social.

La memoria colectiva (Hallwachs, 1992) y su marco, el espacio plasmado en la materialización de las ciudades, pueblos, manzanas, calles y casas nos recuerdan que es allí en donde la identidad se gesta.

Zoom out, la brújula apunta a que en la cotidianidad, fuera de la pantalla, también se va creando una nueva memoria, en donde un nuevo ser recurre al encuentro con lo desconocido y con la identidad cambiada, otra, una que se forja a partir del acto de migrar, de viajar de haber hecho zoom out y luego zoom in una vez aterrizado en la nueva frontera que recibe a quien migra.

Y, sin embargo, lo que permanece dice Hallwachs es lo que no cambia. El territorio se expande, crece, se moldea a las nuevas necesidades de la población. Algunas personas han “decidido” que moverse de ciudad, de país, inclusive de casa, es motivo suficiente para que aquello que permanece sea visto desde la distancia como algo aparentemente inmutable, algo que no era “suficiente” como para reproducir una cotidianidad plena. Migrantes como navegantes. Cuerpos que transitan por culturas y éstas se reproducen a pesar de ellos y con ellos. Zoom in-zoom out, la lejanía de una costumbre se significa al entrar en contacto con el espacio y el tiempo fuera de la pantalla. Permanece aquello inmutable. Se desvanecen fronteras. Surge una posibilidad de cambio.

Transformar para conservar sería una especie de presagio de quien migra; de quien osa transgredir fronteras y se enfrenta a lo desconocido ya como un hábito, porque el migrante, el extranjero (Simmel, 1986) cuestiona aquello que conoce (Schutz, 2003).

La costumbre se re-significa (Mead, 1973) a partir de la interpretación del sujeto; esta ventana se abre en el migrante, quien antes de hacer una maleta quizás se pregunte por su lugar en el mundo, por ello decide abandonar el centro y penetrar en la periferia (Fernández Christlieb, 2000) y en otros centros.

Google Earth recuerda que los países son antes territorio y éste es finito, pertenece a un sistema planetario y éste a su vez, a galaxias. Esta necesidad de pensar el espacio y el tiempo y uno tratándose de ubicar en él, refiere la necesidad de evocar aunque sea de pasada, el centro y el destino inerte que se forja en lo mundano, en el día a día.

Punto fijo en el espacio dice Heller que es la casa. No es solo metáfora sino recinto de reflexión, reproducción de cultura y de congoja; la especie de refugio para uno mismo y para los que nos acompañan día a día.

Lo tangible de una forma afectiva pueden ser los objetos y si se considera que los objetos son la forma de una sociedad (Fernández Christlieb, 2000), entonces bien podrían las casas de los migrantes ser la guarida de los objetos, el espacio en donde el aquí se conjuga. ¿Cómo habita y se habita el migrante?

Migrar como un hecho social (Durkheim, 1989) y como gesto (Mead, 1973) posibilita la mirada a un fenómeno de índole social que, lejos de ser simple, puede mostrarse complejo a la luz de aquellos que, habiendo migrado, han transformado ya sea mínima o rotundamente su forma de ser y valorar.

La historia, la memoria, la posibilidad de seguir siendo se niega a olvidarse de sí misma para caminar en los territorios solitarios del contacto con el otro. La historia es historia porque se reconoce en el otro su memoria, su forma primera de ser, su infancia, su adolescencia, su adultez y su madurez. Heller menciona la posibilidad de la historicidad como una manera de acercarse a la identidad:

“La historicidad no es sólo algo que nos haya sucedido. No es una propensión en la que nos podamos deslizar como si fuese un vestido. La historicidad somos nosotros; nosotros somos tiempo y espacio”. (Heller, 1982, p. 9)

La historia confiere sentido en tanto no es parte del pasado sino, precisamente, porque recurre a éste desde el presente para recordarnos quiénes somos. Parafraseando a Fernández Christlieb se retorna al centro para saber hacia dónde vamos y de dónde venimos (Fernández Christlieb, 2000).

La migración es parte de la identidad actual del mundo. Los límites que eran fácilmente reconocibles hoy son puestos en duda, porque tanto se fragmenta la forma de ser y valorar como se fragmenta el tiempo, la memoria y el centro. Ante el hecho social de la migración ¿Qué posibilidades tiene la existencia ante la pertenencia y la identidad para que puedan desarrollarse? ¿Cuáles son las formas que contendrían estos fenómenos?

Quizás una de estas formas sea el propio tránsito que implica la migración. La identidad necesita los retornos migratorios “internos”, que no son más que el reflejo de lo que sucede “afuera”; es decir, los movimientos ya incontrolables de gente por el mundo quizás nos hablen de la necesidad de retorno al centro pero en movimiento; de un centro más espiritual que físico. Más del orden metafísico.

Transitar de formas culturales, de espacios sociales diversos conlleva una forma de “ser” y permanecer. La pertenencia estaría dada a partir de los flujos migratorios geográficos, pero también de la proximidad y lejanía afectiva. Si la forma de la sociedad es el afecto (Fernández Christlieb, 1999), lo que hay que observar son las formas de los afectos contenidos en múltiples sociedades. El afecto prevaeciente del migrante es la nostalgia. De ahí que el viaje como recuerdo sea su primordial herramienta para existir. Por ello la presencia de Google Earth hoy.

Transitar de una forma a otra podría implicar transitar de un sitio a otro; de la casa al trabajo y viceversa; de la escuela al supermercado; de un parque a una fiesta. También se transita hacia el pasado y es posible imaginar un futuro, he ahí la posibilidad del centro en el momento presente. Se transita inclusive en la conversación, en las pláticas callejeras o de café. El tránsito pareciera ir de la mano del lenguaje. Por ello está lleno de pausas y silencio. El tránsito pareciera imperceptible. Descubrirlo será

develar el mapa de la existencia de tantos que transitan cotidianamente para dar sentido a sus vidas. Invisibilidad en el tránsito inconcluso de pertenecer.

Forma III: la Invisibilidad

El migrante representa el sentimiento de extranjería puesto que evidencia una diferenciación manifiesta en el lenguaje, las costumbres y las formas de la cultura a la cual pertenece.

El lenguaje, como una forma cultural que contiene códigos diversos que representan una manera de “ver” y entender la vida, es una vía, un medio que transporta a posibilidades de mundo. Si la realidad es lenguaje ¿Cómo se torna real la presencia de migrantes que aluden por momentos a su identidad en tanto reproducen parcialmente su cultura?

Quizá la condena del migrante, del extranjero, es el silencio porque accede a un lenguaje verbal, físico, atmosférico totalmente desconocido. El silencio es el refugio de lo que ve y compara como no propio. El silencio es la pausa ante la abrumadora presencia de la palabra legitimada por otros (Bourdieu, 1985).

Hablar, decir, comunicar no siempre es tarea fácil para alguien que no conoce las modulaciones y los matices del lenguaje; pero esto se torna más complejo cuando en realidad el lenguaje que detenta no es reconocido por el resto del grupo hacia quien se dirige, es decir, a los grupos en los cuales el migrante es un migrante y no un miembro de la comunidad

Hablar es una manifestación de la diferencia. El lenguaje entendido como el conjunto de códigos verbales y no verbales engloba al habla. Por tanto, el gesto entendido como menciona Mead⁷ se torna en la visibilidad de la diferencia cultural.

Sin embargo, existe una aporía en tanto es la misma palabra la que impide que las diferencias realmente puedan comprenderse a cabalidad. La palabra sólo manifiesta la diferencia, no recurre a ella para explicarse; la diferencia se evidencia precisamente

⁷ Mead menciona que “ *El lenguaje, pues, tiene que ser estudiado desde el punto de vista del tipo de conducta de gestos dentro de la cual existió sin ser, como tal, un lenguaje definido. Y tenemos que ver cómo puede haber surgido la función comunicativa de ese tipo previo de conducta*” (Mead, 1973, p. 63)

en los silencios y en la propia limitación que rodea su significado. La palabra es una especie de trampa, ya que abre una posibilidad al mismo tiempo que la cierra, en tanto es interpretable dependiendo del contexto de enunciación.

Fernández Christlieb al respecto dice que

“el lenguaje es toda la realidad desde el punto de vista del lenguaje, pero el silencio tendrá su realidad desde el punto de vista del silencio, que quizá sea interpretable” (Fernández Christlieb, 2000).

Esta interpretación del silencio quizás sea también desde el silencio. Es decir, desde la imposibilidad del habla, en donde se recrea el aislamiento como una característica del migrante o extranjero (Simmel, 1986).

Por tanto, no sería posible pensar el silencio sin una dosis de aislamiento y comunión. La dificultad para el extranjero radica quizás en que aparentemente rodeado de “gente” en soledad medita aquello que no está a su alcance, y al mismo tiempo evidencia las fronteras de su mundo desde el asentir a una realidad incomprensible. Pero, al mismo tiempo, el silencio será el aliado de comunión con el entorno en donde la palabra sale sobrando.

La diferencia potencia la búsqueda del sentido de pertenencia y al mismo tiempo la pregunta inconclusa que impulsa el conocimiento de lo ajeno y propio.

Para Max Colodro

“La diferencia es, en los hechos, la premisa de la condena del hombre a la necesidad de hablar, pero también, de la condena a la imposibilidad del habla” (Colodro, 2004, p. 25).

El silencio, como pausa, da la pauta de la acción para comunicar algo después de la reflexión; pero también el silencio, como acto, manifiesta la incomodidad de la incomprensión del mundo que “habla” legítimamente.

La invisibilidad es un espacio reservado a ciertos contextos en los cuales se puedan evidenciar las palabras no dichas; por tanto la invisibilidad es el silencio mismo. La palabra expresará parcialmente esta condena. Quizás por ello el entendimiento verbal parece que se viviera para el extranjero como una utopía. Colodro me ayuda a reforzar esta idea cuando menciona que:

“la palabra nombra aquello que puede ser nombrado y busca disolver la tensión que surge de la presencia de algo radicado más allá de las fronteras del lenguaje. En el ámbito de la palabra, lo implícito, lo innombrado, juega a hacerse pasar por ausente, por definitivamente abolido. El lenguaje instauro su dominio definiendo los límites de su propio territorio.los márgenes de la palabra son los límites del Ser” (Colodro, 2004).

Al mismo tiempo, la escucha, la palabra, el acto, devuelven la posibilidad de la reinvencción de la sociedad; sin estos tres elementos no es posible el afecto; el silencio se otorga tras la cancelación de la palabra hecha voz, pero no es realmente silencio, es pausa, condición necesaria para sentir. No desecha la idea del pensamiento, reivindica la apropiación del silencio como arma para el sentimiento; es quizás la confabulación más grande de un universo que se crea a partir de las pausas, silencios y meditaciones propias de la reflexión a la que orilla la diferencia.

El tránsito de la identidad por tanto está impregnado de silencio y es invisible. Un extranjero digamos que existiría porque justamente no “habla” o no es escuchado porque carece del código primario al cual llega. Digamos que habla desde la imposibilidad de ser entendido. Simmel ilustra la condición de extranjero muy claramente:

“cuando se encuentran en nuevos ambientes (los extranjeros), frente a hombres completamente extraños, pierden toda medida sobre lo que deben manifestar o callar. Por una parte sufren sugerencias a las que no pueden resistir, desarraigados como se hallan; y por la otra, pierden la seguridad interior y, una vez iniciada la intimidación o la confidencia, no pueden detenerla, y la dejan rodar hasta el final como un plano inclinado” (Simmel, 1986)

Es decir, el tránsito es precisamente la contradicción permanente a la que se enfrenta el extranjero. Pareciera que este caminar está lleno de inseguridades y de posibilidades de comunión con el entorno.

Situar desde el silencio al migrante extranjero ayuda a entender su diferenciación; cuando en realidad exprese los sentimientos inherentes a su condición de ajeno la palabra será posible. Sin embargo, el tránsito de las formas en lo cotidiano es lo que nutre finalmente su existencia, aunque como mencioné esto es contradictorio.

Los códigos que sean posibles enunciar comunicarán precisamente su extranjería. Por tanto, habrá que analizar las situaciones en las cuales algunos enunciados cobren sentido y en otros no.

Pero quizás haya una parte incognoscible que sólo podrá expresarse mediante el contacto con sus iguales; es decir, con aquellos que no necesitan traducir gestos ni códigos y que en realidad hagan fluir la conversación; en estos espacios el extranjero quizás no lo sea, en tanto pertenece a un código legitimado por otros en su misma condición. La familia es un ejemplo de ello; los grupos de extranjeros que reproducen costumbres de sus países de origen es otro; la comida como expresión sensible de comunión puede ser uno de estos elementos constitutivos del lenguaje en sentido amplio.

CAPÍTULO 3
FRONTERAS VISIBLES Y TRÁNSITOS BORROSOS

Aproximaciones y resultados

Los resultados de la tesis están relacionados a la construcción teórica elaborada para la misma. No es deseable desligar los conceptos de los referentes empíricos encontrados en los discursos.

La operacionalización del concepto identidad (Ver Capítulo IV) permite precisamente ordenar los resultados en función de las categorías e indicadores creados. El criterio de selección de fragmentos aquí presentados responde a esta operacionalización, sobre todo en lo que respecta a las formas afectivas de extranjería, tránsito e invisibilidad.

Las entrevistas realizadas son vastísimas en información. Sin embargo, como todo proceso de investigación, los resultados están presentados dentro de un límite que acota la riqueza del conjunto de información arrojada que, a la luz de los conceptos teóricos que provocan su estudio, son pertinentes.

Si lo que se pretende es encontrar tendencias, la manera en la cual se presentan los resultados indican que las formas afectivas son hechos construidos en el discurso velado de los propios extranjeros, esto es, que el sentido construido por mí, como investigadora, permite develar lo que no se alcanza a percibir como una discusión integral de la identidad. Los resultados son la expresión de la invisibilidad en la cual se crean los discursos.

La provocación de la entrevista orilla a reflexionar al entrevistado sobre cosas antes no pensadas y a la investigadora, a re-interpretar lo dicho y presentar lo dicho de manera tal que sea novedoso, visible, que tenga vida propia. Los fragmentos son parte de una elaboración discursiva sustentada en los conceptos presentados a lo largo del trabajo de investigación. Hilvanarlos es parte del proceso de creación científica.

Entresacar los fragmentos de cada entrevista tuvo como criterio las categorías que estructuran el concepto identidad, como ya mencioné. Extraerlos en función de criterios conceptuales que, a pesar de su abstracción, tiene un referente empírico que se muestra a lo largo de la tesis.

Por el contrario, si se pretenden encontrar tendencias cuantitativas, la lectura quedará empobrecida y no permitirá vislumbrar vetas diferentes de análisis a un tema tan complejo como la resultante de los tránsitos borrosos y las fronteras cruzadas, que dan como resultado un entramado de confluencias, divergencias y contradicciones provocadas por la movilidad física, emocional y cultural por la que atraviesa un extranjero.

Utilizo el concepto de gesto acuñado por Mead así como el de símbolo significante. Ambos constituyentes del lenguaje como recurso intercambiable. Acoto la definición a continuación, no sin reconocer que ambos conceptos en sí mismos constituyen una gran extensión del trabajo de este autor. Sintetizo su definición a continuación:

“...en un sentido, los gestos son símbolos, puesto que indican, significan y provocan acciones adecuadas a las etapas ulteriores del acto del cual son los primeros fragmentos, y secundariamente, adecuadas a los objetos involucrados en tales actos (...) los gestos tienen significados y a saber, significan las etapas posteriores del acto que se efectúa y, secundariamente, los objetos involucrados: el puño cerrado significa el golpe, la mano extendida significa el objeto que se trata de tomar. Tales significados no son subjetivos, ni privados, ni mentales, sino que están objetivamente presentes en la situación social... los símbolos o gestos tienen que convertirse en símbolos significantes. El individuo tiene que saber qué está haciendo; él mismo, y no simplemente los que reaccionan a él, debe ser capaz de interpretar la significación de su propio gesto. En sentido conductista, esto sería como decir que el individuo biológico debe poder despertar en sí la reacción que su gesto provoca en el otro, y luego utilizar dicha reacción del otro para el control de su propia conducta posterior. Tales gestos son símbolos significantes. Gracias a su empleo, el individuo adopta el papel del otro para la regulación de su propia conducta. El hombre es esencialmente el animal adaptador de papeles. La provocación de la misma reacción en la persona y en el otro proporciona el contenido común necesario para la comunidad del significado”. (Mead, 1973: 34)

El gesto me ayuda a ubicar la completud del lenguaje verbal y no verbal. Ya que algunos pasajes de la tesis describen estados de ánimo reflejados en los rostros que contradecían lo que los entrevistados mencionaban de manera verbal. Bajo esta perspectiva, la interpretación del gesto configura una parte de la presentación de los

resultados. Y, aunque esta interpretación del gesto no siempre ocurre, es necesario considerar su potencial forma de confluir en la interacción entre dos o más personas.

Los diversos apartados que componen la presentación de los resultados son:

Querétaro: una escueta cuantía de su posible hibridación. Muestro con datos del estado de Querétaro cuantitativos, la inmigración que vive el estado y la diversidad de grupos poblacionales de diversas nacionalidades. Asimismo, se esboza un perfil de los entrevistados que incluye ocupación, lugar de residencia y estudios.

Guaridas Híbridas. En este apartado se mencionan algunos elementos presentes en las casas de los extranjeros visitados. Más que recreación de las casas en sí, intento hacer un recorrido por las sensaciones vividas para realizar las entrevistas desde los ambientes visitados.

Extranjería: silencio, invisibilidad y ajenidad. Muestro algunos momentos significativos vividos por los extranjeros desde la extranjería definida para esta tesis, como se ha explicado con anterioridad. La forma afectiva se encuentra en los lugares comunes expresados como ni de aquí ni de allá, así como la de vivirse en completa ajenidad con el medio, aunque, como se verá en el siguiente apartado, es sólo una cuestión de aceptación de lo contradictorio de ser extranjero, a veces, todo el tiempo y nunca.

Ambivalencia e hibridación. Muestro que la mezcla es algo aún vivido como lejano en términos de la conciencia que los entrevistados pueden tener de ella. Sin embargo, los fragmentos tomados, muestran que no es así, la mezcla como forma híbrida, se traduce en palabras incorporadas y sentidos de expresión vividos. Esta hibridación es vivida contradictoriamente, de manera tal que, sin expresarlo conscientemente, la hibridación persiste a pesar de ellos mismos. El lenguaje así lo muestra.

La confusión con el otro (ser, amor y comunidad). Este apartado intenta mostrar al amor como la búsqueda de un lugar en el mundo. Las migraciones son motivadas por causas afectivas y de éstas derivan gran parte de

las decisiones tomadas por quienes migraron. La comunidad se encuentra en el amor. Sin embargo, existen contradicciones al respecto, ya que si bien la pareja y la familia son importantes, los contextos de relación rebasan las propias expectativas de vida y de incorporación cultural a un contexto más amplio. Por lo que también se muestran algunos rasgos de esta contradicción.

Querétaro: una escueta cuantía de su posible hibridación

Actualmente, según datos del Instituto Nacional de Migración (INM) delegación Querétaro, registra un total de 74 nacionalidades que se ubican en territorio queretano. El número total de inmigrantes aglutinados en diferentes grupos como salvadoreños, yugoslavos, húngaros, libaneses, estadounidenses, españoles, coreanos, colombianos, franceses, malayos, uruguayos, rusos, chinos, dominicanos, cubanos, alemanes, argentinos, por mencionar sólo algunos, es de 3 874, aunque el INEGI para el 2000 registra 4 516 habitantes no nacidos en México.

Querétaro tiene una tasa de inmigración de 1.4 y es junto a Colima y Tamaulipas, uno de los ocho estados con tasas de inmigración más elevadas en todo el territorio mexicano. Lo cual nos habla de la atracción que ejerce el desarrollo del estado principalmente en lo que respecta a la industria; encontramos que la población coreana está dentro de las seis nacionalidades con mayor población residente en el estado ya que la empresa Daewoo de electrodomésticos aglutina a un gran número de ellos.

Asimismo, esta tasa de inmigración es consistente con los datos de tasa de crecimiento del estado, que es notablemente mayor respecto a la nacional; Querétaro es un estado con una tasa de crecimiento de 3.0, mientras que en el país es de 1.9 para el período 1990-2000. Esta tasa (gráfico 1) es más social (migración) que natural (nacimientos y defunciones) y se refleja en los datos de población residente en Querétaro proveniente de otro estado de la república y de otro país ocupando el séptimo en la república mexicana, con un porcentaje respecto a la población total para el 2000 de casi 7%.

Gráfico 1. Tasas de crecimiento media anual de la población, 1950-2000

Período	Nacional	Entidad
1950-1960	3.1	2.2
1960-1970	3.4	3.3
1970-1980	3.2	4.1
1980-1990	2.0	3.7
1990-2000	1.9	3.0

NOTA: Cifras correspondientes a las siguientes fechas censales: 6 de junio (1950); 8 de junio (1960); 28 de enero (1970); 4 de junio (1980); 12 de marzo (1990); y 14 de febrero (2000).

FUENTE: INEGI. VII al XII Censos de Población y Vivienda, 1950 a 2000.

Los datos muestran que las nacionalidades latinas con mayor presencia en el estado son la cubana, la argentina y la colombiana, con un porcentaje que oscila entre el 5.27 y el 5 por ciento de representación en el total de extranjeros registrados en 2004. Guardan características migratorias de no inmigrados e inmigrados, es decir, que pueden ejercer profesión, estudiar y realizar negocios en el país. Los espacios laborales que ocupan aún resultan inciertos ya que no es posible acceder a la información que el INM tiene porque se quebrantaría la confidencialidad de dichos documentos.

La cuantificación sitúa a la tesis en una perspectiva descriptiva que sólo intenta mostrar, cual cometido estadístico, lo que las dimensiones de un fenómeno inmigratorio pueden llegar a significar en la vida cotidiana de las personas. Estos datos ilustran, fotografían el movimiento de personas de procedencias diversas que, al ser minorías numéricas, poco figuran frente al total de población del estado que es de 1 404 306 habitantes.

La presencia de este pequeño porcentaje poblacional no escapa de la influencia que tiene esta población en los ámbitos que, por lo menos en esta tesis, ilustro; es decir, aunque no es menester, para este trabajo, clasificar mediante una encuesta que evidencie el impacto de su presencia en términos cuantitativos, sí pretende mostrar de qué manera, aquello que se teje en el día a día, está imbuido por los códigos que dichos inmigrados traen consigo y por tanto, su afectación no escapa a la relación cara a cara, en primera instancia, al medio y viceversa.

La justificación metodológica que se emprende en esta tesis, tiene como premisa que la cualidad que guardan los relatos posibilita retroalimentar la propia construcción del dato (Durkheim, 1989); en este sentido, las entrevistas a profundidad realizadas a 15 extranjeros procedentes de Cuba, Chile, Polonia, Argentina, Suiza,

Uruguay y Estados Unidos, posibilita que el dato sea construido a partir de las categorías constitutivas de esta tesis y su correlativa manera de observarlas en la realidad, que en nuestro caso es el discurso y los sentimientos (Ver Anexo Metodológico cuadro 3).

Retomo una reflexión metodológica para dar énfasis a la pretensión del relato como dato sensible a lo manifiesto numéricamente, cuando Meyer y Salgado mencionan:

“todo investigador que se interese en el tema del exilio, inmediatamente habrá de percibir que, para comprenderlo en todo su amplitud, su riqueza y sus vicisitudes, debe recurrir a las diversas áreas de la sensibilidad y el conocimiento. Asimismo, tendrá que privilegiar lo subjetivo e individual frente a los hechos fríos y precisos. Importa menos saber la cantidad de exiliados que sus motivaciones; las estadísticas y las gráficas que la economía y la sociología tanto exaltan, en este caso deben emplearse como mera referencia. Se trata de llegar al corazón de las experiencias y las vivencias únicas e irrepetibles; de recuperar los sentimientos, las esperanzas, las desilusiones, los alientos y las formas diversas de reconstrucción de vidas (Meyer y Salgado, 2002, p.17)

Para recuperar dichos sentimientos cinco hombres y 10 mujeres constituyen el universo de estudio. Las edades de éstos oscilan entre los 23 a 60 años. En su mayoría trabajan fuera del hogar, a excepción de tres mujeres dedicadas exclusivamente a labores domésticas, pero con estudios realizados o realizándose.

Los ámbitos laborales en los que se desenvuelven los entrevistados son variados: industria, docencia universitaria pública y privada, comercio y servicios particulares. Las ocupaciones encontradas son las siguientes:

1. Médico (general y fisioterapeuta, dos)
2. Ingeniería agronómica (una)
3. Consultoría organizacional y terapeuta particular (una)
4. Profesores e investigadores preparatoria, licenciatura y postgrado (tres)
5. Estilista (una)
6. Logística industrial (una)
7. Ama de casa (tres)
8. Diseñadora (una)
9. Asistencia técnica en escuelas y en programas estatales (una)
10. Escritor (una)

Los lugares de residencia de los entrevistados comprenden las siguientes colonias de la ciudad de Querétaro a excepción de una mujer que vive en Pinal de Amoles, municipio de Querétaro:

- Las Hadas
- Carretas
- Barrio de la Cruz
- La Alambra, carretera a Huimilpan
- La Joya
- Barrio de Hércules
- Villas de Santiago
- Monteblanco I
- Rinconada Jacarandas
- Huertas la Joya
- La Ladera
- Hacienda La Gloria, carretera a Tlacote

El perfil de los entrevistados muestra que son profesionales (12 para ser exactos), que habitan en zonas consideradas como de clase media y alta; sus ocupaciones les permiten el contacto con personas de nacionalidad mexicana. A excepción de las amas de casa que, si bien no se desenvuelven en ámbitos extradomésticos-laborales, sí mantienen contacto a través de amistades y de sus hijos con mexicanos.

Resalto que dos entrevistas se realizaron en el lugar de trabajo de las entrevistadas: una escuela y en un rancho ubicado en San Miguel de Allende, Guanajuato. Otras dos se hicieron en un restaurante de la ciudad de Querétaro y otra en el Parque de Carretas. Las cuatro entrevistas se realizaron allí por pedido expreso de los entrevistados dada la disponibilidad de horarios. Las restantes entrevistas fueron desarrolladas en las casas de los extranjeros.

La duración de cada una de las entrevistas osciló entre las dos y tres horas aproximadamente.

El único criterio considerado para la realización de las entrevistas consistió en que los entrevistados debían tener un mínimo de residencia en el país de cinco años, ya que este tiempo lo consideré suficiente como para estar compenetrado con la cultura a la que se llega. Sin embargo, realicé dos entrevistas a personas que llevan menos años

con la intención de observar algunas diferencias con respecto al resto que lleva más tiempo en el país, y también porque así me lo solicitaron ellos.

Al respecto quiero resaltar que gran parte de las entrevistas las realicé a partir de una sugerencia mía, pero hubo varias que fueron demandas explícitas de los entrevistados, quienes expresamente me solicitaron una charla. De hecho hasta el momento de desarrollo de la tesis no hice más entrevistas específicamente para la tesis por razones de orden metodológico, ya que con sólo 15 entrevistas la información es vastísima; sin embargo, la demanda de charlar sobre la condición de extranjero sigue siendo intensa, por lo que las pláticas informales también siguen nutriendo la tesis. Esta necesidad de hablar y sentirse escuchado es parte de la invisibilidad que viven los extranjeros.

El campo de conocimiento del tema desarrollado en esta tesis se nutre de conversaciones y gestos que encuentro en la vida cotidiana que me circunda; asimismo las películas, la docencia y testimonios de migrantes a Estados Unidos han sido elementos observados a lo largo del desarrollo de la tesis.

Paralelamente y como parte de la creación del objeto que estudio constituyente de mi realidad, participo en una investigación con otros grupos de trabajo, sobre la situación de los migrantes y su relación con las comunidades de origen y destino. El énfasis está puesto en la construcción del lazo afectivo como principal fuente de relación binacional; los testimonios muestran que la universalidad de la extranjería puede encontrarse entre los mexicanos. Y aunque esto es obvio para muchos, que conformen los migrantes el universo de trabajo para la tesis, releva la importancia política de dicho hecho social, en tanto su invisibilidad para con la sociedad mexicana y estadounidense.

Por otra parte, las películas como *Crash* y *Babel*, entre otras, han constituido parte del acervo para comprender la importancia del tema de la identidad y sus múltiples interpretaciones, y sobretodo, su pertinencia en la actualidad. Las temáticas de ambas películas, invitan a reflexionar sobre la urgencia de crear canales que permitan la conjugación de espacios diversos en donde se evidencien lo que hemos

asumido como ya dado: la igualdad sin reconocimiento de las diferencias que nos conforman.

Los comentarios por parte de mis alumnos en clase, nutren las perspectivas enfatizadas en la tesis con respecto al “otro” extranjero, frases como los extranjeros “vienen a desordenar” o “invaden culturalmente”, muestran lo confuso que resulta habitar entre “extraños”. En un salón de clases la unidad que se plasma como grupo está intrínsecamente constituida por diversas procedencias y pensamientos que, si bien confluyen a partir de alguna temática común, aparecen adosados (Saborit, 2006), es decir, sin interrelación entre sí. El pensamiento joven necesita, como los extranjeros, de espacios de comunión en palabra y sentimiento. Cabría entonces la metáfora de la extranjería para jóvenes en tanto subjetividades en construcción.

Guaridas Híbridas

“Cuando está oscuro las luces de los barcos así se ven, entonces cuando íbamos bajando (desde la zona industrial de Querétaro) decíamos mira parecen los barcos desde la bahía y entonces cuando llegamos decíamos “yo vivo por los barcos” y la gente... ¿Eh?”

Las casas son la síntesis del espacio y tiempo y son un relato en sí mismo porque concentran objetos que le significan a quien habita en ellas. Las paredes se nutren de cuadros y los pisos son cimientos que cobijan mesas, sillas, camas y muebles de ornato, en los cuales las actividades cotidianas se desarrollan y quedan diluidos, usualmente, algunos momentos de reflexión.

Aunque no hablan, los objetos que concentra una casa acompañan a las visitas, además de servir para sentarse, comer o guardar, también al ser tocados, como un piano, generan música y ésta invita a conocer un aspecto del extranjero.

Las casas visitadas tienen literalmente rincones con flautas, sonajas, una mantilla chiapaneca que cubre un piano, un trombón al lado del sillón, libros, piedras colectadas por toda una vida, figuritas de “lladró”, sillones Luis XV, utensilios de cocina de diseño Ikea, juguetes de niños, plantas, patios, perros, gatos y fotos; algunas de la familia, otras de paisajes, otras recuerdan la primera comunión de los hijos, o un día feliz, digno de recordarse o porque evocan diversos sentimientos; también hay cuadros

de flores marchitas, de alcatraces de Diego Rivera, tapetes colgados, mates, candelabros y velas sin encender.

Algunas casas son también de trabajo: consultorios médicos, despacho de escuela y oficinas, creadas a partir de necesidades económicas, de no contar con lugares disponibles para desarrollar actividades consideradas “domésticas y laborales”. Por lo general, fueron mujeres quienes me recibieron en este tipo de espacios, por tener a sus hijos cerca de ellas, mientras trabajan como doctoras o maestras, le echan un ojo a la comida y a las necesidades propias del hogar.

Algunos extranjeros me mostraron otros aspectos al no poder recibirme en sus casas por diversas razones ni tampoco en sus centros laborales; algunos me citaron en espacios abiertos como un parque o un restaurante. También quizás digan estos gestos que su pertenencia no se remita a espacios construidos como íntimos sino a espectros de la naturaleza que los conectan con su ser, como sí me expresó una mujer chilena que me decía que los árboles y la naturaleza la conectan con sus raíces, o bien, hombre también chileno me decía que “El arcángel”, restaurante del centro de la ciudad, le recuerda al sur, por el café y por el bullicio. Los espacios son habitados también por sensaciones.

Las pláticas con estos extranjeros, se nutrieron de diversos elementos: música, perros ladrando, niños gritando, celulares que sonaban, timbres que interrumpían la pausa hacia el pasado, preguntas a las parejas tratando de recordar algo, risas y pausas que condenaban el silencio, rostros sonrojados por recuerdos o comentarios, lágrimas contenidas y ojos que miraban un punto incierto hacia el recuerdo de algo doloroso o hacia la felicidad de encuentros con otros. Miradas encubiertas y sonrisas irónicas y otras de franca alegría. Expresiones de enojo, de ira, que quizás eran atenuadas discretamente para que no se mostraran tal cual son.

Estas pláticas trataban de describir olores, como me decía un extranjero, la sensación de regresar al lugar de donde es uno es hormonal; no se puede describir tan fácilmente, porque se siente en el cuerpo y éste registra sensaciones que son necesarias de recordar. Me imagino que es como el amor, el burbujeo de panza y la

ansiedad por ver aunque sea un momento al ser amado. Quizás eso sea lo que se recuerde más, el ser amado o el primer amor, quizás esto sea más apropiado, porque es el que difícilmente se olvida y también idealiza, como a los muertos a quienes sólo se les recuerda como “bueno, nobles y trabajadores”, y se nos olvida mencionar su mal humor, su agresividad o cualquier otro atributo de su “imperfección” como ser humano.

Cuando una mujer extranjera describía la nieve y el frío característicos de su país natal, era imposible para mí dejar de mirar un calendario de 1998 colgado en la pared de su lugar de trabajo con fotos que mostraban el blanco, los pinos y las cabañas que me describía. En pleno desarrollo de 2006, cuando realicé la entrevista, hubiese sido absurdo creer que ese calendario servía para organizar su vida o recordar en qué día vivía; en realidad, me hablaba de ella sin quererlo, de ese frío que recordaba con pavor y congoja, con la plena contradicción de ya no estar allí y, sin embargo, estar por momentos en el recuerdo. Añoraba pero al mismo tiempo su actualidad se reproduce muy lejos de esos pinos y frío, no sólo geográficamente, sino que tiene como paisaje primero, una de las calles más transitadas de la colonia La Ladera; rodeada de casas y autobuses, ruido y smog, quedan sólo los calendarios y su lengua materna para saber que hubo un lugar en donde nació y otro hacia donde migró.

El espacio, como paisaje que los inmigrantes dejan a veces, es similar pero otras tantas es completamente diferente a los referentes que acostumbraban. Esto lo manifestaron algunos al hacer valoraciones de sus casas y los entornos de éstas. Por ejemplo, hay quien decía que después de haber crecido en un lugar abierto, como el desierto en donde el viento es prácticamente parte de su cotidianidad, ahora habitaba en una cañada, rodeada de casas y peñascos; su relato resaltaba la diferenciación como algo positivo.

Otros, decían que en nada se parece Querétaro a sus lugares de origen, que en realidad es muy difícil establecer puntos en común; a veces, encontré que estas diferencias se vivían como nostálgicas respecto a su lugar de origen y otras, como la aventura de aquello que se les sigue presentando como desconocido y, por tanto, “exótico” para conocer.

Algunos encontraban retazos de su pertenencia en paisajes de la ciudad como unos cubanos que literalmente decían vivir por la zona de los barcos, cuando desde una loma veían las luces de una fábrica como si fuesen las de un barco.

Estas son algunas de las contradicciones inherentes a la configuración de identidad que en esta tesis se presenta. Los extranjeros son creativos al vivir su identidad.

En su manera de vivir la hibridación el lenguaje, la música, los objetos y sus propias casas son algo que los condiciona a ser de una manera y no de otra; en donde es prácticamente inevitable establecer analogías con aquello que dejan y con lo que toman como nuevo. Quizás convivan los mates y los metates; o los chocolates suizos con el chocolate Abuelita, por mencionar sólo escasos ejemplos.

Otros extranjeros recurren a los viajes a sus lugares de procedencia con mayor frecuencia y éstos siempre son una salida que nutre su espíritu. Sin embargo, el peso de lo económico es tan importante que pueden pasar cinco o seis años sin regresar, lo cual acarrea frustraciones y tristeza, porque no es el país solamente sino la posibilidad quizás de ver a los padres, a los hermanos y juntos compartir momentos importantes. Varios extranjeros manifestaron la imposibilidad como condición y el deseo como constante para visitar a sus seres queridos.

Las celebraciones como casamientos, bautizos, nacimientos, cumpleaños son también añorados, dicen los entrevistados que es cuando en realidad se siente la distancia. El hecho de no compartir la cotidianidad y de no sentir en esos momentos pertenencia. Fechas como la Navidad o el Año Nuevo, también son valoradas de la misma manera.

Extranjería: silencio, invisibilidad y ajenidad

En este apartado trato de mostrar a través de los relatos concatenados, la diversidad de vivir la extranjería en su plena contradicción, ya que una misma persona, dependiendo de la circunstancia en la que enuncia un gesto (como síntesis de

lenguaje interiorizado), puede sentirse ajeno o completamente incluido, confundido (Heidegger, 1959).

Los silencios como pausas, como expliqué en el capítulo II, constituyen eso que verbalmente es imposible de traducir, pero que existe. La propuesta de Mead, respecto al gesto, me ayuda a mostrar cómo un relato enuncia situaciones imbuidas de símbolos, muchas veces intercambiables y otras no. Dice Mead:

“La comunicación establecida de tal modo entre los individuos, puede ser perfecta. Puede efectuarse una conversación por medio de gestos, que no es posible traducir al lenguaje articulado” (Mead, 1973, p. 61)

La extranjería por tanto se muestra como experiencia relatada, es decir, interpretada en el momento de contar algo vivido. También evidencia la diferenciación a partir de situaciones gestuales que son silenciosas en cuanto su imposibilidad de traducción verbal.

Gestos de tristeza (pausas que contienen lágrimas), risa (sonora tipo carcajada), ira (rostro sonrojado, pausa contenida, insultos en voz baja), son unos cuantos de los que se mostraron cuando respondieron los entrevistados algunas de las preguntas de la entrevista.

La extranjería es una práctica social ya que se vive en la cotidianidad y es interpretada como relato identitario, es decir, de aquello que es significado por el extranjero.

¿Qué es esto de ser extranjero? ¿Cómo se vive la extranjería? Algunas respuestas muestro a continuación:

*“Es difícil y yo digo que **ser extranjero no es para los débiles**. El sólo hecho de salir y replantarte algo marca una grande diferencia con el resto. El que no se integra, no es capaz de transformar es porque no siente ese impulso. Los extranjeros es tan cercano como lejano, no es el otro totalmente definido y no es el que puede integrar permanentemente. Es una experiencia de mucha fortaleza, necesitas mucho sentido del humor”*

Reírse para poder expresar quizás aquello que no abiertamente es posible decir. Aquello que permanece en el silencio o más bien en el residuo de lo que posibilita el lenguaje socialmente legítimo (Bourdieu, 1985). Fortaleza para transformar lo que en

aparición es uniforme y que, como diría Bauman, merma la socialización, porque el extranjero le significa a la socialización el lugar de lo indeterminado (Simmel, 1986; Bauman, 2003).

Esta indeterminación le plantea al propio extranjero disyuntivas y en determinado momento, toma postura frente a lo que se le presenta como una amenaza.

La siguiente frase muestra la necesidad de aceptación no desde la indeterminación sino precisamente (e ilusamente) desde lo determinado socialmente (lo normal); a la pregunta expresa de qué le representaba su país de origen, la entrevistada respondió:

*“¡Híjole! Pues durante mucho tiempo fue así como lo que **no quería ser** ¿no? que cosa más... porque era una necesidad de bueno ser como los mexicanos, de estar con los mexicanos, de hablar como los mexicanos...”*

El hecho de borrar o, más bien, tratar de borrar la diferencia para sentir la inclusión es parte de la extranjería. Y como es un acto consciente tratar de hablar como, la diferencia es asumida por el extranjero como el primer rasgo a eliminar, para entrar en el grupo de referencia al que se llega.

Cabe destacar del fragmento la asunción de palabras propias de una cultura como la mexicana y se incorpora justamente a partir de una pregunta expresa: ¿qué le representa su país de origen? La primera palabra es “híjole”; si la entrevistada trataba de hablar como para poder sentir pertenencia, a lo largo de los años lo logró y quizás ni siquiera se percató de ello. Entonces el habla, como diría Mead, es la única posibilidad a través del gesto vocal, de generar un proceso de conciencia y tornar significativo un símbolo que le era común a otros (los mexicanos en este caso). Para efectos de esta tesis, es una muestra clara de la hibridación inconsciente.

Por otra parte, una mujer entrevistada expresa esta situación, pero reafirmando su diferencia:

“...yo siempre he sido muy extrovertida y demasiado lanzada, cuando llegué a México la primera vez me dijo la mamá de mi cuñada: “mijita, cuida tus modales, procura las palabras y términos que usas porque pueden sonar agresivos a las personas” y para mí fue así de: “¿y cómo hago esto?!...se lo decía a mi marido, le contaba que me había dicho que

*tenía que cambiar mi forma de ser y todo y **me dijo que no la cambiara y que fuera auténtica**, pero que de repente me cuidara de no decir las cosas tan bruscamente. Entonces cuando yo iba a una reunión yo llegaba muy seria, entonces a la gente creía que era antipática, pero era una forma de autodefensa, empezaron a hablar conmigo y me preguntaban: “y, ¿de dónde eres?” y yo les decía: “de X” y me decían: “ah! Tan lindo X, ¡pero ustedes como gritan!!”*

La contradicción y ajuste a la pauta cultural, que se estudia desde diversos ámbitos de las ciencias sociales como integración cultural, es vivido-sentido y a partir del despliegue de lo que eso le significa a la persona y que logra estructurar su propio sentido de pertenencia.

El esfuerzo al adoptar la pauta cultural cobra matices diversos. Algunos entrevistados han encontrado ajustes para sentir la diferenciación y hacer uso de la misma:

*“Cuando ya la gente tiene una idea de los X, les digo pues sí, es nuestra cultura, forma de ser, voy a decir algo, sin en algún momento en esta conversación, digo alguna palabra altisonante o levante el tono voz, por favor, no voy a pedir disculpas, porque así soy y **el que me quiera que me acepte como soy y el que no, que no me acepte**”*

A través de las entrevistas encontré la intencionalidad de conectar con la necesidad de sentir pertenencia a una comunidad, como lo relata la siguiente entrevistada:

*Cuando llegamos a Y me acuerdo que con aquel calor todavía las niñas usaban medias calcetas...y las señoras sus medias ¿no?, entonces yo le decía a mi Mamá “¡es que quiero usar calcetas!” y mi Mamá “¡No, no, no! **nosotros somos otra cosa**” decía ella ¿no? Entonces si durante muchos años fue así como... no pero era, porque además era la burla, era de “¡Ay claro! ¡Te crees mucho!” siempre fue así de “¡Te crees mucho!” porque a veces me preguntaban “¿de dónde eres?” Yo decía del lado de “**te crees mucho**” y al final decía que yo era de Y.*

El buen humor y los matices tendrán que filtrar lo que se vive como ajenidad o diferencia. Hay que acotar que dichos esfuerzos a veces logran la aceptación del otro y a veces no. Como mencionaba un extranjero radicado en México que intentó construir

un albur desde que llegó a México y cuando logró expresarlo nadie lo entendió. El disfraz de la fusión o confusión delata la propia dificultad de aproximación y la propia estigmatización de la diferencia como algo negativo.

La estigmatización es parte de la sociabilidad, que implicaría este juego utilitario del mismo estigma (Goffman, 1963). Debatirse entre ser y ente (Heidegger, 1957) constituye parte inherente de un extranjero que intente reproducir lo que es.

Como testimonio el siguiente fragmento:

*“Mi cuñada ahora entiende mejor qué significa tener dos nacionalidades, dos idiomas y el esfuerzo de **tratar de ser reconocido como un ser completo, no como mexicana, ni como extranjera**. Tienes que aceptarte por quien eres y no te debe importar qué papeles tienes, ni de qué país eres, si no te aceptas a ti mismo cómo esperas que el resto del mundo te acepte. A mí de repente se me olvida, porque sí es cómodo saber que estás aceptado y saber que ya no eres el distinto, el rebelde y todas las etiquetas que me están poniendo y al mismo tiempo sí. O reconocer que ellos me ponen esa etiqueta y yo no lo acepto, **yo tengo el poder de aceptar o no esa etiqueta**”.*

Algunos aspectos raciales (quizás los de mayor peso en el uso del estigma) se evidencian en el siguiente testimonio que lejos de alejar, acerca a unos y otros:

*“me ayudó (el color de piel) en ese sentido, nunca he tenido ese problema ni con mis pacientes, ni con los niños... me recuerdo una anécdota que me pasó con un niño que yo lo atendí y todo muy bien...el niño ¡ah! cantaba llega a su casa corriendo con la Mamá a su casa corriendo y le dice “Papá, mi doctor es negrito, negrito, negrito” dice “aunque se bañe va a seguir siendo negrito, negrito” (Risa) ya me dice la Mamá y le digo así lo tienen ustedes de que “¡Báñate porque te vas a quedar negrito!” entonces **ustedes son los del problema**, lo están traumando... y entonces pues ¡no! pero no entiende, ellos se soltaron a reír también”.*

En otras ocasiones la apariencia física sí se torna un impedimento, como lo muestra el siguiente párrafo:

“Por ejemplo si vamos a un pueblo, a propósito trato de no levantar la vista para que no me vean los ojos azules, porque si no me ven con los ojos azules, más me aceptan como mexicana”.

En el primer caso expuesto, una vez más la risa posibilita la socialización y atenúa el efecto negativo quizás de la diferencia. En otro testimonio los estigmas incomodan y entran en contradicción:

*“...no hay problema con A porque al cabo ella es casi mexicana, entonces supuestamente es como todo un honor pero al mismo tiempo me causó cierto conflicto interno porque **tampoco se reconoce que soy extranjera**, no soy mexicana por todos los años que tengo aquí, no soy mexicana, no me voy a hacer ciudadana mexicana, entonces, pero para hacer aceptada, ¿tengo que ser mexicana? Y aunque tuviera la nacionalidad no me van a aceptar porque tampoco soy mexicana”.*

Nominar y clasificar (Bauman, 2003) ponen en entredicho los juicios, cuando se describen las situaciones: ya que son éstas las que posibilitan la comprensión gestual (Mead, 1973), en tanto es allí en donde la vivencia constituye el entramado discursivo que crea identidad (Gergen, 2003).

Por ejemplo, la nominación extranjero, deja al descubierto su imprecisión cuando se la desliga de un contexto específico, como el que nos ocupa.

Su indeterminación procede precisamente porque a pesar de que, en sentido estricto, la palabra extranjero se refiere, según el Diccionario de la Real Academia Española, a aquel que representa “toda nación que no es la propia” tendrá momentos de confluencia con el medio y de divergencia con el mismo.

Es por ello que la nominación es la visibilidad de la diferencia de una manera burda despojada de un sentido social; es decir, no sólo la pura nominación descalifica al contexto sino, precisamente, su contexto bien da elementos que permitan comprender la procedencia del gesto.

Los mundos posibles (Schutz, 1973) darían cabida al entendimiento, dando por sentado que es la diferencia la que nos acerca y la que permite precisamente el intercambio.

Sin embargo, el hecho de detentar corpórea y lingüísticamente una diferenciación con respecto a la norma establecida como correcta (Goffman, 1963), no significa que entonces este reconocimiento sea posible, es decir, es necesario primero reconocer que a pesar de la diferenciación es posible el intercambio (Mead, 1973), es su condición en realidad (Gadamer, 1999). Pero para que esto se logre, necesariamente tiene que existir la voluntad de intercambiar y fusionar horizontes y ésta

es una premisa que no siempre se encuentra en la realidad, y, en el caso que ocupa esta tesis, no es la excepción.

Por ejemplo, algunos extranjeros ante la pregunta expresa de ¿se siente mexicano? (Ver Anexo Metodológico Cuadro 3); contestaron sin titubeos que **NO**. Cabe señalar que nominar ser mexicano implicaría negar su nominación como de otra nacionalidad, un sí mismo estigmatizado, valga la expresión; ya que son esos mismos extranjeros quienes señalan la incorporación de gestos a través de comidas, palabras, acciones y afectos comunes a una nacionalidad mexicana, reconociendo parcialmente su inserción a la cultura que los acoge.

Es decir, su autopercepción estaría aún caracterizada por la limitación cultural de ser “A”o“B” y no “A”y“B”. Esta brecha de indeterminación procede quizás de esta dicotomía característica de un pensamiento anclado en la nominación sin previa descripción; que califica y clasifica más no describe.

Decía un entrevistado lo siguiente, respondiendo expresamente a la pregunta de sentirse mexicano:

*“No (Pausa) **me siento bien como parte**, yo creo que yo estoy dando, yo estoy apoyando a la sociedad más que muchos otros mexicanos, participando y no dañando, pero yo jamás me voy a nombrar mexicano (...) Porque **la nacionalidad es un contrato**, como yo pago también aquí impuestos siempre por lo menos me dan los mismos derechos, porque cuando yo hago un error también me tratan con la misma ley ¿no? pero yo creo que por el mismo respeto del país y la gente que vive aquí no voy a decir nunca “yo soy mexicano” yo soy mexicano por papel y naturalización, pero de otra manera no...”.*

Un matiz diferente de esta diferenciación se expresa en el siguiente fragmento testimonial:

*“No nunca voy a ser mexicana, **no tengo nada incorporado. Extranjera sí, soy muy distinta**. Nunca he sentido discriminación, al contrario me ha beneficiado. Te aprecian diferente, les llama la atención. Me parece que me ha ayudado el trato”.*

Otra entrevistada hace alusión al encuentro con el otro desde su extranjería como algo que le molesta cuando dice:

“hoy sigo sintiendo repulsión cuando me quieren imitar...”.

Esta frase puede sintetizar que el respeto por la diferencia sea vivido desde diversos ángulos. Lo que es chusco por una parte puede ser agresivo vivido por la otra, evidencia en el lenguaje de esta diferenciación no aceptada.

Pareciera que reconocer la diferenciación de manera determinada por el discurso borrara toda acción cotidiana de pertenencia a códigos; no incorporar nada deja al descubierto la propia manera de configurar la identidad.

Muchas veces esta contradicción se vivencia a través de los hijos que nacen con padres de otra nacionalidad; el sólo hecho de insertarlos en la cultura local le implica al extranjero conocer e incorporar ciertas cosas como el lenguaje, la comida u otro código propio y esto puede vivirse como una doble dificultad, y también posibilita su hibridación de manera más directa aunque no sea reconocido abiertamente.

Por ejemplo, el que habla una lengua diferente necesita traducir en doble vía y esto no siempre es fácil ni tampoco grato y a veces es imposible. Una entrevistada vive en cierta medida la extranjería como una especie de autoexilio, como lo muestra el siguiente fragmento de su relato:

“Es además bien chistoso porque a veces a las perras, tengo dos perras, a veces les hablo en X, y dice mi esposo “es que no es posible que se te hace más fácil hablar con el perro en X que con tus hijas” y yo no sé que tenga que ver pero como yo tuve una perra en X que la quise mucho yo creo que es algo... no sé”.

Las perras, el símbolo perro, lo que representa, quizás es su país, en realidad lo que dejó, y por tanto el acto de decir silenciosamente algo que no se desea traducir o que no es posible. Sin forzar este fragmento testimonial para ser generalizable, sugiero que la ajenidad puede reproducirse en ese silencio aparente que le representa la comunicación con un animal que no reclama traducción ni interpelación. Esta invisibilidad forma parte de ser extranjero.

El silencio aparece como vacío aún cuando el recipiente de lo dicho son dos seres vivos. Lo que me pregunto es ¿A qué responde un gesto como este? ¿Qué tuvo que pasar o está pasando para llegar a la imposibilidad del diálogo? Quizá sentimientos de aislamiento, retracción hacia uno mismo, son la forma que adquiere un gesto de la

naturaleza que acabo de describir. Para agregar mayor paradoja, esta situación la expresó la entrevistada al final de la entrevista, lo cual, reafirma lo que Gergen llama punto final que puede representar la esencia misma del discurso de identidad elaborado.

Y aún cuando persiste un no sé que conlleva a una respuesta incierta, el gesto de hablar con un perro, dice mucho más del silencio y de la invisibilidad que el propio lenguaje vocal, por tanto, existe y significa una intraducibilidad del sentimiento de soledad social, valga la expresión, soledad de vida en otra forma social dejada, lejana e imposible de alcanzar.

La muerte de la perra relatada pareciera la muerte social en uno, bueno, al menos de una parte de uno. Por ello esa afirmación de que el que se exilia muere socialmente es relevante en tanto anuncia que el pasado si no es presente significado, es la muerte de la muerte misma (Lyotard 1986). Pero, si todavía persisten ecos de la agonía vivida, entonces puedo afirmar que la memoria colectiva (Halbwachs 1992; Mendoza 2004) está en pausa mientras socialmente no emerja la posibilidad de su reproducción.

Prescindir de la memoria es prescindir quizás de los otros en uno y viceversa. Lamentable que una nueva forma afectiva sea la del exilio, creyendo que aún en el destierro es posible olvidar ¿Podrán ser estas perras esa isla a la que recurre el extranjero para volver a reconocer el destierro que es inherente a él?

Una mujer extranjera me decía que ojalá fuese reconocida como tal, porque así no sentiría la indiferencia. Quizás no encontró esa isla simbólica que le diera pertenencia ni tampoco certeza de saberse como una moribunda que busca vivir, sin la etiqueta indeleble de la impureza inherente a su identidad.

Un ejemplo es el siguiente, en el cual se evidencia la intraducibilidad del gesto:

“La tradición (del país) X, es exactamente la palabra que no encontré ni en inglés ni en español...es un adjetivo de estar juntos (Pausa) agradable, un ambiente tranquilo y disfrutando el estar juntos ¿no? como los X ¿no? que se juntan, una familia en un restaurante y están tres horas, platican

no hay ruidos, no hay estrés no hay (¿?) eso falta aquí y me gustaría tratarlo mucho más”.

Es paradójico que aquello que se intenta traducir tenga como principal significado compartir, estar juntos. Lo que precisamente no tiene una correspondencia en México para él. Esta intraducibilidad a veces lleva al extranjero a un estado difuso de su identidad, en tanto, no puede reproducir aquello que añora y le significa en cuanto a sentimiento de pertenencia.

La torpeza de la traducción es, en sí misma, una invisibilidad. Porque realmente no se logra hacerse entender, explicar; se oye hasta “raro”. Algunos dirían “ni al caso” decir o hacer algo fuera de lo establecido. Y este sentimiento de rareza es precisamente el que queda en una especie de limbo, en donde, tendrá que percatarse el extranjero de saber en donde sí y en donde no decir algo. Aunque esto parezca obvio y algo anecdótico o chusco, en términos de formas sociales generalizables es más profundo de lo que parece. Porque si este gesto, pequeño respecto a la esfera micro en la cual se desarrolla, se traduce en políticas de exclusión estamos hablando entonces de cuestiones más graves. Sin tomar a los europeos como ejemplo, podemos referir a los grupos indígenas u otros minoritarios que tiene la misma suerte.

El cambio de idioma implica un esfuerzo de entendimiento y traducción en el ámbito del hogar. Un entrevistado mencionó que prefería en determinado momento hablar en español y ya no recurrir a la lengua materna para comunicarse con su hija. Otros dijeron que, directamente, no hablaban en la lengua materna porque era muy cansado tener que traducir.

Si bien no es generalizable en todos los casos, la invisibilidad respecto a los códigos se plasma en un ambiente “privado”, lo cual deja en el silencio aquello que desde la niñez se recoge como un aspecto importante de la identidad.

Con ello quiero decir que así como se aprendió a dar el afecto de una manera y expresarlo verbalmente, también existe la posibilidad de transformación de la forma de expresar los afectos y por tanto de constituir una nueva práctica o ritual cotidiano de comunicación entre los miembros de una familia.

Un testimonio ilustra lo anteriormente expresado cuando se le preguntó al entrevistado sobre el tono de voz, éste dijo:

“Yo creo que eso sí no lo he cambiado mucho (Risas) No ese si no creo y más con mi niña que se ha acostumbrado... ¡uyy! Porque podría ser una limitante... “ay habla bajito porque se duerme” pero no, con ella no hay problema, lo que me gusta es que ella ha aprendido muchos modismos de X para positivo, por ejemplo ella no dice “dame las ¿cómo le dicen aquí? Las chancletas” ¿no? Las chancas, ella dice “dame la chancletas” cosas así que ya no me doy cuenta, si no el que viene es quien se las cuenta”.

Aunque también se viven los conflictos denominados por el sentido común como de comunicación, existen también formas de relacionarse con la familia que son vividas desde la ajenidad en ambos sentidos:

*“Mi hija y yo tuvimos una discusión, porque llegó a mi oficina y me dijo: “¿Se ven bien estos pantalones?” y le dije que si y me dijo: “¿Pero realmente se me ven bien estos pantalones?” y le dije: “Si, ya te dije que si, ¿por qué? y me dijo: “Es que como lo dijiste y le dije que le había dicho que si y ella me dijo que no me tenía que enojar y yo le respondí que le había dicho que sí tres veces y ahora decía que me estaba enojando. Resulta que ella quería que le respondiera con **una respuesta mexicana como: “¡Sí! ¡Te ves bellísima!”** Pero si me estaba preguntando de una pregunta de sí o no y soy X te voy a responder sí o no”.*

A pesar de la cercanía entre madre e hija, la brecha cultural entre ambas evidencia un aspecto de la socialización que no es negociable o, mejor dicho, que es poco cambiante.

Además, por supuesto, del asunto generacional entre ambas, las diferenciaciones culturales se manifiestan en este tejido cotidiano, evocado para su estudio por los interaccionistas simbólicos, Schutz señala, se encuentra el problema de la realidad social, que cotidianamente muestra en el individuo la tensión inherente entre su condición social y cultural y su mundo vivido-construido.

El siguiente testimonio, recoge esta tensión. Sin embargo muestra que la autoconciencia (Collier, 1996), en tanto permite y es el “resultado” de la interacción con el otro y, por ende, de la configuración del sí mismo, como diría Mead, no siempre es posible. Ya que, como bien señala Durkheim (1989), la representación social emerge a

partir de los presupuestos dados que se asumen sin necesariamente pasar por el filtro de la interpretación, pero que sí configuran la subjetividad del individuo en tanto la interiorización del mundo al que dice pertenecer (Durkheim, 1989; Schutz, 1973).

Cito textualmente la definición que Durkheim elabora respecto a la representación como realidad social. Que en este caso es retomada para efectos de entender un aspecto de la configuración identitaria.

“...si las formas concretas y particulares se nos escapan, nos representamos por lo menos los aspectos generales de la existencia colectiva en conjunto y de una manera aproximada, y estas representaciones esquemáticas y sumarias son las que constituyen aquellas prenociones que nos sirven para los usos corrientes de la vida. No podemos ni soñar ni poner en duda su existencia, pues las percibimos al propio tiempo que la nuestra. No solamente están en nosotros, sino que como son un producto de experiencias repetidas, a consecuencia de la repetición y del hábito que es su consecuencia, tienen una especie de ascendente y de autoridad. Cuando queremos librarnos de ellas, sentimos su resistencia. Ahora bien, no podemos considerar como algo real lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, pues, a hacernos ver en ellas la verdadera realidad social” (Durkheim, 1989).

El fragmento mencionado en párrafos anteriores versa así:

*“el primer libro que me dieron a leer fue “Kanek”, llegue a la siguiente exposición y me preguntaron como me había parecido y yo les dije: “muy estúpido, un idiota, como es posible que fuera tan dejado, no concibo tanta torpeza en una persona” entonces la señora no me entendió y **no se puso de mi lado cultural y sintió como si la estuviera agrediendo a ella y a su nación, a sus gentes, aparte no me tapé la boca y dije: “este es un indio idiota, pendejo”** y entonces ella se retiró, posteriormente una de las compañeras, le pregunté que porque ya no venía esa señora y me dijo que se había sentido incómoda con mis expresiones, pero ellos le explicaron que así era yo y que no la hacía de mala intención y a mí no me preocupaba en lo más mínimo, muy respetable. Curiosamente yo era la última y ella fue de las primeras y ella se retira, era más fácil que yo me fuera o que me pidieran que me fuera y ellas siguieran, pero les agradecía muchísimo que fueran tan respetuosos y que cada quien hiciera lo que quisiera. A través de los años yo creo que esta señora se dio cuenta o lo reflexionó, y a la fecha cuando me ve me saluda muy cariñosamente, muy bien como si nada hubiera pasado. Es*

*muy curioso, quizás le toqué fibras que en ese momento le afectaron y para mí se quedó ausente, no significó nada para mí, más sin embargo, cuando la vuelvo a ver y vuelve a haber el reencuentro, me da mucho gusto porque me doy cuenta de que no cambié, fui tal cual y ella a través del tiempo se dio cuenta de que no lo hice de mala intención y me acepto tal cual, es mi opinión. Yo algo que siempre se lo he dicho a todos es que **soy auténtica**".*

La identidad aquí es vivida contrariamente a la conciencia que el otro despierta, ya que a pesar de la evidencia del gesto (retirarse del salón), del asombro provocado por esta situación por parte de la entrevistada, ésta sigue pensando en que lo dicho forma parte inherente de quién es, independientemente de herir susceptibilidades.

El "otro" sólo ayuda a re-afirmar lo auténtico y no para revisar conscientemente la propia procedencia de un acto excluyente en sí mismo, que afecta a ese otro, que se siente excluido a partir de la manifestación de una opinión emanada de algo, aparentemente, "lejano" a la realidad, como el cuento en cuestión.

Cuando el lenguaje es expresión de realidades entonces la realidad, expresada en este fragmento, es una que excluye para poder reafirmar sin transformar, sin ser autoconciencia. El yo generalizado al que apela Mead, entonces, es un yo creado culturalmente, que ve al indio como un pendejo. La superioridad es un rasgo peligroso cuando se "defiende" la identidad ante el otro; la creencia de superioridad al excluir con este tipo de comentarios, en su expresión más radical, se puede traducir como racismo (Iglesias, 2004).

Es pertinente mencionar que estos rasgos culturales, asociados a la estigmatización como una marca indeleble, no permiten la conversación y lo que genera son situaciones conflictivas.

La autenticidad mencionada por la entrevistada está relacionada al miedo de reconocer la diferencia porque, y a pesar de reconocer que hubo un evento vivido significativamente, no es tomado como algo que aparentemente no afectó el comportamiento de la entrevistada, y sin embargo, lo menciona. Como nos dice Gergen, el discurso de la identidad necesariamente toma eventos significativos como

insumos para la creación de un relato coherente, que dé consistencia a la construcción de la propia identidad.

Todorov en su tipología del otro, ampliamente desarrollada en su libro *La Conquista del América*, el problema del Otro, habla del miedo como la principal fuente que nutre este tipo de comportamientos que hoy podemos denominar racistas o xenófobos. Otros autores, como Bauman o Saborit, lo asocian a la generación de interacciones conducentes a un adosamiento y retracción entre los individuos, imposibilitando la cercanía con el otro para conocerlo; la subjetividad que se va creando responde a la individualidad como principal valor y a la autenticidad como fin supremo del individuo, despojado de su relación histórica¹⁰ con el grupo al que llega para poderse integrar.

El miedo siempre ha estado presente en las sociedades y, como sentimiento, es fundador de prácticas sociales diversas también expresadas en el lenguaje. La palabra y el gesto pueden sonar agresivos cuando son sacados de contexto o, bien, pueden ser actos inherentemente violentos cuando el otro, en realidad, se torna un extraño completamente.

El miedo paraliza la palabra y la torna silencio. Hay que considerar que algunas expresiones de este miedo las encontré cuando hacía la pregunta de ¿hay algo que quieras decir y que no has podido decir abiertamente? Al responder, algunos entrevistados oscilaban en contestar con largas pausas o risas, y se ruborizaban, esbozando una sonrisa y tragando saliva, a manera de querer decir y no saber si está permitido o no. Miedo y enojo por no poder expresarlo, son dos sentimientos que generan incomodidad. Si éstos no son canalizados socialmente pueden tornarse actos violentos que generen distanciamiento entre extraños y normales (Goffman, 1963).

Un ejemplo lo relaciono con el comentario de una alumna mexicana que vivió en Estados Unidos por el lapso de tres años; periodo durante el cual adoptó el inglés como

¹⁰ Lo histórico para el fundamento de lo anterior está referido a la memoria colectiva propuesta por Halbwachs (1992), en la cual los acontecimientos son significados por el sujeto y, por tanto, por el grupo.

segunda lengua. Al llegar a México de regreso, me comentó que ya no quiere hablar en inglés porque la gente lo ve mal. Alegando que al ser mexicana no tiene porqué estar hablando otro idioma, que no sea el español. Esto no sonaría extraño si ella no expresara con lamento dicho comentario, porque lo vivido por ella en Estados Unidos, le significó un cambio imperceptible a los ojos de los que no migraron. Sentir vergüenza por tener una mezcla de expresión en ese aspecto, la ha marginado de ciertos contextos locales que no aceptan este cambio. Las lágrimas, como gesto de desconcierto ante la reacción de los otros, muestran que hay algo que aún no se traduce a los códigos del entendimiento desde la supuesta normalidad vivida desde unos cuantos.

La exclusión social no es vivida solamente como la materialización de las condiciones de vida, sino que se manifiesta, crea y reproduce en la esfera más cercada de todos los que habitamos el mundo: en la vida cotidiana.

Las herencias intersubjetivas que apunta Schutz están relacionadas con la interpretación del mundo; ésta hoy no es tan clara en tanto los criterios para tomar postura sobre diversas situaciones de violencia, sea simbólica (Bourdieu, 1985) o física, se difuminan ya que la norma es la confusión. No la que permite fusionarse con el otro sino la que desconoce las diferencias que nos constituyen. O bien las que, al reconocer con gran entusiasmo la diferenciación, generan actitudes de racismo denotando superioridad.

Considero que, si bien no hay expresiones generalizables de exclusión, sí existen expresiones que develan una parte inherente al conjunto de relaciones sociales y que se plasma como un gesto de incomodidad frente a lo desconocido.

Ambivalencia e Hibridación

“Difícilmente se da una anomalía más anómala que el extranjero. Este se sitúa entre el amigo y enemigo, entre el orden y el caos, entre el interior y el exterior. Él tolera la deslealtad de los amigos, la sagaz simulación de los enemigos, la habilidad del orden, la vulnerabilidad del interior”

Bauman 1996

Una de las premisas de esta tesis sostiene que la hibridación forma parte de nuevas prácticas sociales y es una forma de identidad representada por la figura del

extranjero. Esta hibridación, traducida en prácticas, es visible en el lenguaje. Siempre y cuando se entienda por éste todo gesto vocal y no vocal, consciente e inconsciente (Mead, 1973), que se reproduce mediante la interacción entre individuos y que se recrea en la conversación.

“...aquello a lo que se refiere la palabra es algo que puede residir en la experiencia del individuo sin el empleo del lenguaje mismo. El lenguaje recoge y organiza este contenido de la experiencia. Es un instrumento para ese fin. El lenguaje es parte de la conducta social. Hay una indefinida cantidad de signos o símbolos que pueden servir para el propósito de lo que llamamos ‘lenguaje’” (Mead, 1973, p. 60).

Al mismo tiempo la tesis apunta a que los discursos encontrados acercan y alejan a los extranjeros de la comunidad, dependiendo la circunstancia en la que se dan encuentros y desencuentros.

La comunidad de significados, que Mead menciona como una posibilidad para el entendimiento en donde se consume el lenguaje como tal, puede pensarse como esta comunidad mezclada a partir de la convergencia entre diversas culturas. Una convergencia que no es llamada como multiculturalismo ni tampoco interculturalidad (Sartori, 2001; García Canclini, 2004), sino comunidad de intercambio, colusión y confrontación de múltiples símbolos.

Si la hibridación entonces es entendida como mezcla, las alternativas para su estudio y entendimiento apuntan hacia el lado opuesto, en apariencia, de su conformación: el análisis dual. Porque desmenuzando la relatividad de la que es parte su existencia, los extranjeros necesitan la dualidad para diferenciarse y mezclarse. Como menciona Bauman:

“Innombrables son todos los ni esto / ni aquello; dicho de otro modo, se oponen a esto o aquello. Su indeterminación es su potencia: ya que no son nada, pueden ser todo. Arruinan el poder establecido de la oposición y el poder establecido de los narradores de la oposición. Las oposiciones proporcionan conocimiento y acción; los innombrables las paralizan (...) Llevan sobre sí el exterior en el interior y corrompen el sosiego del orden con la sospecha del caos. De este modo actúan los extranjeros” (Bauman, 1996).

Situar a la ambivalencia (Bauman, 1996) como parte de esta hibridación es reconocer la existencia de los extranjeros. Y elaborar una tesis desde la definición de los indefinibles, según este autor, es ante todo una batalla perdida de entrada. Sin embargo, la innombrabilidad así como la invisibilidad son un cometido político que trasciende esta tesis, ya que trata de dar voz a aquello que flota en el ambiente y que da de qué hablar a los visibles.

Un migrante mexicano que con frecuencia se mueve hacia Estados Unidos, me decía justamente que eran invisibles tanto para México como para Estados Unidos; no solo lo decía vocalmente, sino que sus hombros se encogían hacia adelante, su tronco se hacía estrecho tratando de tocar el piso y contenido con la mirada entre el sombrero y su cuerpo, la tenue voz apenas susurraba lo indecible.

Ambivalencia es un concepto que ante todo obliga a la determinación; lejos de resultar ambigua es una palabra que denota precisión, porque intenta enunciar aquello que existe en un campo de indeterminación necesario de definir; definición temporal, porque su precisión radica en un tiempo determinado socialmente.

Los relatos que en este apartado se exponen, corresponden a un tiempo cronológicamente distinto al momento en el que se escribe esta tesis, pero la significación misma de los fragmentos y de las creaciones identitarias expresadas, quizás trasciendan o quizás no, la propia configuración de la tesis y de las identidades de los entrevistados.

Con ello quiero decir que la ambivalencia, es una condición para la identidad y la mejor manera de expresarla es a través del lenguaje.

Para el caso de este apartado, como un ejercicio propio de un pensamiento dual, se muestra un cuadro de contenido que intenta sintetizar lo que gusta y lo que no de México. El ejercicio cotidiano de decir sí y no, plantea siempre la disyuntiva de un depende, un no sé y un quizás.

La intencionalidad de hacer explícita la dificultad de la respuesta ante una pregunta aparentemente sencilla, radica en evidenciar que, parte de la contradicción de ser extranjero, es también reconocer que existen cosas que aún no se incorporan y que

necesitan expresarse en algún terreno. Porque al mismo tiempo que los entrevistados reconocían lo que en verdad les molestaba, se encontraban que eso que les molestaba tenía una parte que los atraía y por tanto incorporaban.

Por ejemplo, una entrevistada dijo: “Me encanta, hasta cierto punto el valemadrismo...”. Lo que daría la pauta para aquello ambivalente es precisamente el hasta cierto punto. Las circunstancias en las cuales se evoca esta temporalidad fijada, muestra lo relativo de las prácticas.

A continuación se reproduce el cuadro síntesis de lo encontrado en las entrevistas que además de ilustrar lo anteriormente descrito, también ayuda a conocer la mirada que sobre México, algunos extranjeros, tienen. Y quizás ayude a que los mexicanos consideren de qué manera son vistos.

En términos propios de la psicología social, la reflexividad mencionada por James y retomada por Mead, está implícita en la formulación teórica pretendida en esta tesis.

Cuadro 1. Síntesis pensamiento dual

NO ME GUSTA DE MÉXICO	ME GUSTA DE MÉXICO
<p>“Discriminación entre clases”</p> <p>“Hipocresía (me revienta). Como que la gente te dice te quiero por quedar bien...hasta en los círculos más cercanos”</p> <p>“Que pareciera que lo de afuera es lo mejor, se sienten inferiores. Por eso el país no avanza”</p> <p>“La corrupción, en muchos casos y que aquí todo se hace por abajo del agua”</p> <p>“De repente ese compromiso sentimental, el control emocional. En el ambiente familiar o en el trabajo como: “Me vas a hacer esa cosa en el trabajo porque me caes muy bien ¿verdad?” y yo me quedo sorprendida porque no tiene nada que ver el trabajo a cómo me caigas”</p>	<p>“Esta discriminación es buena y mala. A mí me ha tocado estar en la de los ricos...”</p> <p>“Comodidades (servicio es barato, atención)”</p> <p>“Frivolidad. Siempre hay fiestas y eventos. A ver quién viene y cómo se ven. Es como sentirse que todos somos ricos y poderosos.</p> <p>“La vida es más tranquila, o sea como que es más relajada... la gente no se estresa tanto como allá, o sea que todo de alguna manera va fluyendo”</p> <p>“Me gusta la calidez, la apertura de ayudar a los demás”</p> <p>“Ese volcán en erupción a la vez que es amenazante, también es vida, pero es una vida amenazante, que también tiene que ver un poco con el espíritu chingativo, entonces, y aparte ese mismo espíritu chingativo viene de una cuestión cultural y viene de un</p>

NO ME GUSTA DE MÉXICO	ME GUSTA DE MÉXICO
<p>“El espíritu chingativo, si el espíritu...te friego antes que me friegues...”</p> <p>“La burocracia...”no pero es que oiga mire que tiene que, de nuevo venir y ahora váyase para acá...” esa como... y una solemnidad como de a veces al hablar un poquito de... eso no me gusta, un poco, en cuanto que son las vueltas que dan para decirte un fregadazo y es un chingadazo ¿no?”</p> <p>“La apatía que hay...sin entusiasmo y sin ilusiones por la baja autoestima que hay...”</p> <p>“Me da mucha tristeza es que no todos tengan acceso a la educación y otra cosa es el clasismo que hay, eso no lo soporto, la diferencia de clases, no es racismo, para mí es más de clases que racismo”</p> <p>“El conformismo...”</p> <p>“Sí en principio sí, es el orden, la honestidad y la disciplina, eso si me gustaría gritar a veces a la gente a la fuerza que están tan con la basura en la calle, el “Recycling” de basura”</p> <p>“Yo creo que a mí las mentiras ¿no?”</p> <p>“No son honestos. Nivel de verdad, cuando te dicen no, hay ambigüedad en el lenguaje, poco comprometidos con su palabra, no pueden trabajar en equipo, las mujeres son muy inseguras y competitivas, poco solidarias...”</p> <p>“La educación: mugrienta, no cuidan sus casas, su apariencia, son dejados...es como extremos o están super o no...veo mucha mugre en las calles...la estructura social muy estratificada eso es lo que es difícil....se cree que porque tienen plata se llevan el mundo por delante...pero ni saben hablar.....los de abajo no me molestan porque se necesitan...me molesta el menosprecio...es decir, los de arriba se elevan más de lo que deben. Creo que se desubican totalmente ¿cuál es la</p>	<p>espíritu guerrero, entonces pues fue guerra, o sea es mucho más arrojado, mucho más “grr” y más apasionado, entonces, a la vez que no me gusta, a la vez que me atrae, es como entre el odio y el amor...”</p> <p>“Su Geografía, la diversidad de clima...de imágenes, de cultura, de esta civilización y de lenguas, de... es un pueblo viejo, es un pueblo antiguo”</p> <p>“Me encanta, hasta cierto punto el valemadrismo...”</p> <p>“De repente dices esa apatía que tienen a todo y después por otro lado cuando es a disfrutar, lo disfrutan, lo gozan, lo viven, la fiesta es al 100% entonces es, es como el mariachi ¿no? la expresión, el folklore popular ¿no? que es el mariachi, la representación, oye la música, oye las canciones, son dolidas, despechadas, sin embargo, es una música muy alegre, entonces es un contraste, en sí es una ambivalencia”</p> <p>“Les encanta estar en bola, a mí no me gusta, porque es como muy de otra gente, pero cuando están esa bola puedo estar y eso es reírse porque vuela la mosca, me encanta, esa es una de las cosas que una hace en otro estado”</p> <p>“Me gusta obviamente la libertad que hay ...”</p> <p>“Me gusta su comida, diverso de la gente, divertido, lleno de formas; me gusta que la gente sea creyente, en su nacionalismo, me gusta que sean abiertos con la música, conocen de otros países, no se meten, no son invasivos, respetuosos del espacio, a veces hay prudencia... “</p>

NO ME GUSTA DE MÉXICO	ME GUSTA DE MÉXICO
necesidad de tratarlos mal? "Si enojas, se pierde "	

Siguiendo una lógica meadiana puede afirmarse una construcción del self o el sí mismo como espejo. O como bien señala Husserl cuando dice:

"La vida anímica no sólo nos es asequible por medio de la experiencia de sí mismo sino también mediante la experiencia de lo ajeno" (Husserl, 2001)

Schutz señala a la pauta como contexto o significatividad motivacional que invita a la relación con el otro, lo que implicaría al extranjero una disposición fenomenológica en el reconocimiento de la parcialidad constituyente del conocimiento de su mundo.

Con ello argumento que ser extranjero es también ser mexicano. Y esto no es un juego de palabras ni metáforas sino precisamente reconocer que, si bien hay ámbitos de no-coexistencia en tanto confluencias, existen otros en los que el lenguaje se rebela y revoluciona, a manera de transformación consciente: la mezcla como posibilidad de mundo y la diferenciación como el reconocimiento de la dualidad inherente al pensamiento moderno.

Así como, reiteradamente, he escuchado que todos somos extranjeros, bien puede mencionarse entonces que todos somos mexicanos. Entonces ¿porqué plantearse un tema tan polémico como este? ¿Qué sentido tiene esta tesis? ¿Realmente las formas de pertenencia se diluyen?

El relato que sobre la historia personal se estructura es útil porque sintetiza, como dice Gergen, y da coherencia a un discurso, en sí mismo, heterogéneo y cargado de ambivalencia.

Sin miedo a reconocer la mezcla muchos extranjeros no avizoran que su pertenencia es múltiple: aun sin nacer México son mexicanos en tanto reconocen palabras como propias. En palabras de Husserl ¿qué formas esenciales invariantes se encuentran representadas en lo propio y lo ajeno? ¿Es posible que los mundos finitos

de sentido para el Otro y el Nosotros tengan en común guaridas que lleven a las almas involucradas a la construcción de mundos posibles?

Por ejemplo, una entrevistada mencionaba:

“Hablamos más bien el X con acento mexicano, de veras porque sí me lo han dicho, el X es como más golpeado, es un acento más duro. Y nosotras habamos como cantadito. Así me dijeron mis tíos “¿sabes qué? Es que hablas bien chistoso – porque- pues es que hablas con un tonito así como cantadito” o sea el X, sí. Pero no ahorita ya yo creo estamos en un nivel donde pensamos en español, igual que pensamos en X, por lo menos a mí así me pasa, entonces de repente cuando tengo que estar por ejemplo traduciendo, a veces que vienen, han venido familiares, que tratan de comunicarnos, traducir, del X al español, del español al X, de repente sí, o sea de repente no encuentro las palabras, para decirlo en X o decirlo en español, sí es un poquito difícil, en ese aspecto sí, pero sí soy yo... me da igual en que idioma piense ya ahorita”.

La emergencia de una nueva forma identitaria no necesariamente contraviene el entendimiento sino que lo fortalece en tanto se reconocen las dualidades de ajenidad y propiedad, como las instancias fundacionales de la hibridación. Pero esto no siempre es posible dado que la mezcla a veces confunde y lo hace borrando las fronteras que, no siempre, son útiles para orientarse en el mundo.

Por eso un entrevistado vive como un problema tener parte de dos culturas y lo dice literalmente:

*“Sí, el **problema conmigo** es que no he estado tanto en X para saber en los X yo soy ya muy mexicanizado, latinizado ¿no?”.*

Y otra enfáticamente menciona:

*“...cuando empieza la tranza, cuando empieza que te hacen las chingaderas, cuando empieza que te apuñalan por la espalda, ahí es cuando me da una rabia enorme y entonces digo “no es que yo no quiero ser así, no soy así” **ahí está la diferencia**, pero es que no sé si sea una cosa tanto de identidad porque también sé que hay un montón de mexicanos que dicen que **ellos tampoco quieren ser así...**”.*

Podemos encontrar hibridación en la mezcla de las palabras para expresar actos “propiamente” mexicanos, y la ambivalencia porque sin dejar de reconocer que es una práctica de los mexicanos, muchos de ellos no estarían de acuerdo. La identidad se desdibuja porque es inherentemente diferenciada en su unidad constitutiva. En todo

caso, se reconocen por parte de los extranjeros pertenencias a partir de las diferenciaciones.

Otro, de manera simpática, ante una pregunta de la entrevista que se reproduce tal cual es, dice:

“Si tuvieras que elegir dos tradiciones, una mexicana y una X ¿cuáles elegirías?

¡Ay Caray! Y ¿no me dejas mezclarlas?

Como nueva forma identitaria, la mezcla está cargada de incertidumbre. Pero no la mezcla por sí misma sino el reconocimiento como tal. Porque el no encajar en los esquemas tradicionalmente impuestos como hechos sociales, condiciona a que la determinación no sea parte de la forma de ser del extranjero.

Si la norma establece ciertos procesos culturales a través de costumbres muy arraigadas, habría entonces que acotar la “pureza” de las prácticas y, por tanto, manifestar una ortodoxia de origen. Si en esto consiste ser o dejar de ser, entonces, no podría haber diversidad sino fundamentalismos como premisas para la reproducción de la identidad de un grupo determinado.

El solo hecho de reconocer que hay dos procedencias culturales diferentes y que pueden mezclarse, constituye ya una aproximación de la identidad que, cimentada en la diferencia no excluye sino que integra desde la diferencia que las genera. En este caso podría hablarse de la creación de un nuevo código y de conversación de gestos. Pienso en varios ejemplos muy cotidianos: cantar las mañanitas y después el happy birthday en una fiesta de cumpleaños; en la mesa que comparte tortillas, chile y vino tinto con empanadas argentinas; en sacarle el jugo al pozole y comer maíz con mayonesa, etc. Las famosas fusiones de comida que muchos aborrecen, en términos de defender lo puro de los ingredientes y su sabor original, otros enloquecen por el puro gusto de sentir la mezcla.

A veces lo borroso de la identidad, cuando no se entiende la fusión, tiene una dosis de nostalgia y tristeza. Al respecto, un migrante comentaba con lágrimas en los ojos:

“ya no sé quienes son (la familia que dejó) ni tampoco ellos saben quien soy yo...”.

No saber. Como si siempre hubiese sabido quien se era o como si nunca se lo hubiesen preguntado y, al enfrentar otras realidades, esta pregunta adquiere sentido ¿Quién soy? ¿Quiénes son? ¿Por qué comienza a ser relevante esta pregunta? ¿Qué condiciona que se dé? Sin tener certeramente una respuesta, es precisamente la comunidad perdida la que se intenta recuperar. Una pérdida fantasiosa, diría Bauman, ya que fue ilusoria la propia idea de comunidad.

Reconocerse híbrido quizás sea reconocerse incierto, y la sola mención de la hibridación trata de justificar en el espacio y tiempo la pertenencia de un grupo pequeño de personas, que son y no son, que están y no están, que aparecen y que desaparecen, que dicen y que callan, pero que existen como una nueva manera de describir una comunidad (Bauman, 1996).

La confusión con el otro (ser, amor y comunidad)

En este apartado intento esbozar por medio de fragmentos de relatos, la emergencia de una comunidad ligada a los afectos, como se ha desarrollado en los capítulos I y II. Y de cómo estos afectos constituyen parcialmente una forma de pertenencia, de implicación a lo extranjero.

El amor hacia el otro, también es contradictorio como la extranjería. Sin embargo, lo que une, arraiga y, propiamente, moldea como la arcilla fresca, es el vínculo.

Los lazos entre las personas, independientemente de sus nacionalidades, religiones, etnicidad y clase social, por mencionar sólo algunos aspectos, pueden fragmentarse, consolidarse, diluirse, fortalecerse, alargarse, flexibilizarse, también dependiendo de las circunstancias. ¿Cómo relatar el amor hacia la nación dejada y a la que se llega? ¿Qué le significan los vínculos al extranjero, cuando están a kilómetros de distancia? ¿Qué les representa lo cercano y lo lejano?

La soledad constituye uno de los estados de ánimo más recurrentemente mencionados en el discurso social (Bauman, 2003). La gente se siente sola y dice

estarlo (Saborit, 2005); este sentimiento aparece de diversas maneras, una de ellas en forma de nostalgia, en donde la evocación del pasado como un tiempo en donde las cosas eran mejores se torna en el lugar común (Lyotard, 1986).

Esta sensación, cada vez más acentuada por prácticas sociales tendientes a la no confluencia solidaria entre personas, se acentúa cuando la migración y sus consecuencias irrumpen en la configuración de la cotidianidad de las personas.

La búsqueda de comunidad utópica (Bauman, 2003), guiada por la ilusión de encontrar el amor en sus múltiples formas, conduce a migrar pero también a permanecer, a intentar la creación de espacios físicos y simbólicos que generen identidad y, por tanto, de lazos al margen de la ubicación de países y continentes, que generen implicación con el otro (Heller, 1982).

El amor entre dos personas surge como una condición a veces de la migración y no al revés, aunque también se dan sus casos. Una de las entrevistadas decía lo siguiente:

*“Lo que **me trajo aquí fue el amor**, o sea no me trajo otra cosa que el amor”.*

Y otra afirmaba:

*“Pues vine de paseo, conocí a mi ahora esposo, **me enamoré**, fue un flechazo, de nada más vernos y a los dos meses y medio nos casamos”.*

Otra enfatizaba que su vínculo con México se dio a partir del enamoramiento con su pareja, desde su país natal:

*“Ahí nací (en otro país) y viví hasta los 22 años que me casé, me casé y me vine a los cinco días, a los cinco días de casada...Directamente al aeropuerto ese mismo día acá a Querétaro, cinco días. Entonces, yo, bueno, enamorada y, pero por supuesto, joven, yo decía “¡Claro que sí yo me voy! **nunca pensé**, ¡nunca lo piensas!”.*

Como dice Fernández Christlieb, la fundación de una sociedad necesita sólo un mínimo de dos personas. Las migraciones producen comunidades en tanto logran acercar personas en su cotidianidad. Al mismo tiempo, separan a éstas de los contextos sociales en los cuales emergieron las maneras de expresar los afectos.

Esta condición para el amor, según Beck (1990) pertenece al fundamentalismo de la modernidad, en el cual el reducto para la comunidad, queda conferido al mínimo de dos personas, como una especie de oasis dentro del panorama desolador de la comunidad añorada, que se encuentra sola de sí misma. El individuo deposita hoy más que nunca, según este autor y, lo comparto, en la búsqueda de pareja su configuración comunitaria, como si no existieran otras formas que lo ayuden a sobrevivir a la supuesta fragmentación de los lazos y la sociedad.

La relación contradictoria entre el ser individual y el colectivo, emerge continuamente en la interacción entre individuos y da sustancia a la expresión y creación de sentimientos, a partir de las situaciones o circunstancias de cada individuo.

La compleja relación entre los miembros de una comunidad (parejas, familias con hijos, madres solteras, naciones, etc.), no siempre será color de rosa y aunque esto sea obvio, habrá los matices y los claroscuros necesarios que darán formas sociales diversas.

Los conflictos y los acuerdos son parte sustancial de las comunidades, en tanto constituyen la manifestación de sentimientos diversos, no como impulsos que rijan acciones, sino como principios fundadores de acciones en común.

La decisión de permanecer en el país es expresada por los entrevistados como una decisión consciente (racional a fines, de acuerdo a Weber). Pero esta decisión y su enunciación no siempre es tarea fácil, porque las prácticas sociales emergentes de acuerdo a la serie de códigos culturales interiorizados, pueden confluir o chocar abiertamente con ese otro.

Uno de los entrevistados mencionaba su forma de abordar el amor completamente diferente a la del cónyuge. Sus códigos lejos de generar intercambio o fusión, generaban fragmentación y por tanto, poca confluencia de acuerdos.

El gesto que pudiese expresarse como amoroso para uno le significa al otro un sentimiento diferente. Y aunque estas diferencias son necesarias en el orden en el cual se configuran las sociedades, a veces, separan y distancian. Es lo que llamaría

Heidegger una relación con el objeto mismo que acerca lo que pudiese también alejarlo; la mutua pertenencia implicaría contradicción, inherente a la definición de lo común.

La propia configuración individual, está dotada del entorno que nos ha constituido en lo que somos. Lejos de resultar obvia esta premisa, a lo que nos lleva es a pensar a las personas como entes (en tanto contexto social característico) y como seres (en tanto se confunden con otros en el sentimiento común). ¿Qué es lo que genera que una persona decida o no permanecer en un lugar determinado?; dicha pregunta está presente en el inmigrante y por supuesto, en su fluidez con el medio, sea la pareja, la familia u otro tipo de lazos afectivos.

Uno de los entrevistados decía y al mismo tiempo definía su permanencia:

*“Me siento bien, tengo mi casa, o sea no casa como casa, si no tengo mi casa, me siento bien con mi pareja, con la familia, tengo un trabajo y tengo suficiente dinero para vivir aquí ¿no? Y no quiero vivir entre dos mundos.... **yo quiero tener bien definido donde estoy**, tampoco no sé si quiero o que siempre voy a estar aquí en México porque si tengo oportunidad de trabajar en mi país natal, tal vez si me regreso ¿no? si tengo oportunidad de ir a otro país, me voy a otro país ¿no? pero aquí estoy bien ahorita”.*

La circunstancia amor, le implica a este entrevistado, una circunstancia de habitar el espacio como trabajo y como lazo afectivo teniendo a su pareja aquí ¿Basta con amar a una persona para quedarse y a partir de esto, erigir una identidad? ¿Qué elementos incorporan para sentirse parte de algo?

Una entrevistada me compartía lo siguiente:

*“...me ha costado mucho comprar la casa, instalarme, por ejemplo, la casa la compré hace un año y medio y fue ahorita en estas vacaciones que hemos logrado terminar de desempacar la casa. Porque es así como **asumir que ya este es el lugar** ¿no? estoy como en el proceso apenas(...) siempre me vivía como “me voy a ir”, siempre era así como tener la maleta lista ¿no? de me voy a ir.*

Un entrevistado mencionaba su pertenencia a un estado hormonal y después lo confrontaba con la forma en la que vive actualmente, haciendo alusión a su casa físicamente:

“(si te adaptas) o sea hay un cierto nivel de riesgo hormonal, de aunque no estoy en mi lugar, si está padre que estoy aquí, es diferente y todo, pero no es mi hogar y es muy triste pero... pasó ¿no? de hogar, aunque hiere (Pausa). O sea nunca pensaba que iba a tener una casa así, hemos luchado mucho para tener esta casa pero no tiene jardín, o sea no es estilo X (se refiere a las casas en su país de origen)...o sea yo estoy haciendo cálculos porque me compré una casa (en su país natal) y vendí...pero es una casa, que tiene jardín, va a ser todo alrededor pasto y todo, y era mucho espacio y mucho más barato que acá y se puede comprar una casa con un 30 años, con ahora 6... 5% de interés, se pueden comprar una casa, con lo que estoy pagando aquí, una casota ¿sí? entonces lo económico tradicional de estatus y todo, no había pensado en tener una casa con eso, pero es lo que podemos tener aquí...”.

Pareciera que hay un sentimiento de lo inconcluso en estos relatos. Las casas físicamente representan una especie de conclusión, en el sentido de la solidificación de un sentimiento (Bauman, 2003). Es el trabajo, la vida cotidiana, la que permite quizá un grado de certeza. Mas éste no siempre está presente en el discurso y en la práctica social del extranjero, porque la constante es ese vínculo con el pasado que por momentos, emerge como fragmentado; me apoyo en el siguiente retazo discursivo:

“(mi país natal) es como mi niño, representa una parte amorosa, representa crecimiento, representa la lucha pero sobre todo yo creo que representa una parte de niñez ¿sí? mi niño y ese niño pus es mi niño interno, entonces yo creo que ese niño a la vez que es fuerte y crece siempre hay una cosa que se te parte, o sea que yo creo que parte de vivir, de la lucha también sufrí, pero no es un sufrimiento que me, que digo no vuelvo a X ¿Por qué estoy aquí? O sea muchas veces, o sea el primer tiempo que estuve en México me lo lloré pero pues saber como lloré porque me pasé yo creo dos meses, tres meses que chillaba todos los días y decía ¿Qué hago aquí? ¿Qué hago aquí?”

La puerta está abierta para poderse ir y no es un hecho exclusivamente voluntario, en tanto, los viajes al pasado como memoria, nostalgia y melancolía, están casi siempre presentes.

A manera de metáfora, el lenguaje y el código son una especie de puerta entre abierta a un mundo de posibilidad que le implica ese “ahorita”, totalmente indefinido en tanto sujeción de tiempo y espacio. Reforzando la idea anterior me apoyo en Simmel, quien dice:

“Todas las socializaciones están influidas, en su carácter, por la duración temporal que se les atribuya” (Simmel, 1986, p. 706).

La atribución temporal que el propio extranjero re-crea sea, quizá, la intemporalidad de un sentimiento de vacío frente a lo que, por momentos, se vive como ajeno o extraño.

Aquello que vincula puede ser el amor a una pareja, pero tampoco lo es todo. Quizás sea lo que más aleje en determinado momento. Por ejemplo, cuando hay eventos de muerte o de festejo, encontré en los entrevistados esas pausas nostálgicas de sentir que pertenecen a otros grupos, como se manifiesta en el siguiente fragmento:

*“Pues siento raro que... pues o sea como que si veo las familias mexicanas que dices “ay que tienes el primo y tienes la tía” que aunque no los veas seguido, no sé... igual mi esposo que tiene su familia de (algún lugar de México), por ejemplo, es la familia de mi suegro y está igual que yo, en el año igual pues no sé... pero como que sabes que ahí están, sabes que es la familia y con los primos que se llevan y sabes que si algún día pasamos por (algún lugar de México) nos podemos quedar en su casa y sabes que ahí están y siempre nos juntamos el 25, siempre vamos, desde que estoy casada, pero pues **está mucho más cerca, entonces sabes que ahí está la familia y la mía pues ahí está pero mucho más lejos**”*

Cuando la muerte de un ser querido aparece en la escena a kilómetros de distancia puede vivirse como lo muestra el siguiente relato:

*“Sentir ahorita la distancia de la unión de 11 horas es lejísimos al principio, cuando en mi oficina tengo mapamundi la distancia X – México es enorme, **realmente muy, muy lejos**, pero el teléfono, la comunicación es muy importante y eso ayuda muchísimo, de no sentirse nunca lejos de la familia”*

Afortunadamente los avances tecnológicos estrechan vínculos o bien los recrean nuevamente. Una entrevistada dijo:

“Ahora les puedo decir “te amo” a mi mamá y hermanas, cosa que antes no lo hacía...”.

Y en un mismo sentido:

“El ¿cuándo venís?, lo que te extraño, lo que te quiero (...) que mi padre ahora cada vez me dice “aprendí a decir te quiero, te quiero, te amo” ¡Guau! Hasta el día de hoy. Mi Papá siempre “¡ay! Papá te extraño” y me dice “sueño y tengo unas ganas de verte”.

El Internet y el teléfono, además de la distancia en kilómetros que la separan, posibilita esa muestra verbal de amor. Los lazos, nutridos por diversas vías de comunicación, pueden en determinado momento acercar y sentir comunidad, implicación.

La práctica establecida de hablar con los familiares por teléfono cada fin de semana o bien para felicitar por algún cumpleaños, reúne y va creando una especie de costumbre y de pertenencia. El Chat permite eso, como también los sistemas de telefonía celular o la Internet:

*“A lo mejor no tenemos yo en lo personal no tengo mucho contacto con la familia porque, bueno hablarles **por teléfono sale carísimo**, ahorita la única manera de tener un contacto más cercano pues es por Internet, pero algunos problemitas acá con las máquinas, ya mi computadora es viejita, entonces ya la tengo que cambiar y bueno como que no ha habido mucho también, pero creo que mi papá si por Internet me mantiene en contacto con todos, pero sí siempre nos reciben muy bien cuando vamos, y cuando han venido alguien de la familia lo tratamos bien...”*

Quizás este medio posibilita que se confirmen que los lazos permanecen a pesar de la distancia en kilómetros, como lo expresa una entrevistada:

*“es que te digo yo, no sé así soy, como que a veces digo, no les escribo, **si sé que ahí están** y a lo mejor de repente si les puedo mandar algo pero no es algo de que nos estamos escribiendo con mis primos así de “¿Cómo estás?” o sea algo continuo pues, de repente tenemos algún contacto, pero como que es una cosa que **yo sé que ahí están y que ellos saben que aquí estamos** ¿si me entiendes?”*

Ahora bien, los lazos con los de una misma nacionalidad dentro del territorio queretano no siempre se fomentan, según comentaron en las entrevistas varios extranjeros. Algunos hacían alusión a la necesidad de hacerlo en determinadas circunstancias, como se expresa a continuación:

*“Pues **no lo busco mucho**, ya cambié de trabajos internacionales a maestra de inglés, convivimos más y como de repente si se necesita. Luego me siento extraña con mis alumnos o cualquier cosa y lo confirmo con dos o tres personas generalmente un mexicano y un X”*

Por lo general, estos contactos, que no vínculos propiamente, se generan a partir de circunstancias particulares, en donde la sensación de extrañeza y por tanto, de una pertenencia parcial, se manifiestan.

Es difícil sostener vínculos a partir sólo (sic) de una nacionalidad. Existen otros estímulos que generan en realidad la posibilidad de lazo que, sin ser independientes de la cultura nacional sino parte de ella, es decir, diferenciada en su unidad (Heidegger, 1957), permiten la confluencia o no entre las personas.

Con ello, se significan valores propios de una nacionalidad también no homogénea, sino que en sí misma resguarda la diferenciación cultural de la que es parte. Por esta condición las relaciones entre “connacionales” pueden darse también en contextos determinados que no responden, en primera instancia, a un sentimiento más del orden comunitario, sino por intereses particulares que bien podrían explicarse a partir de un parcial reconocimiento identitario, acotado a un territorio, una lengua compartida y quizás algunos capitales simbólicos compartidos (Bourdieu, 1997).

Los entrevistados reconocen que en sus países de origen no se relacionarían con las mismas personas con las que mantienen contacto lejos de los mismos. La argumentación explicitada es que no comparten cosas en común; sin embargo, la sensación de lejanía que el propio contexto genera, propicia que la situación denominada como de extrañeza permita la cercanía, aunque de manera superficial en un principio y en la cual, se desdibujen las otras diferenciaciones (capitales simbólicos disímiles) que se encontrarían en un mismo territorio nacional.

Hablar la misma lengua significa aún sensación de pertenencia pero ¿será ésta la misma que genere comunidad? Un entrevistado mencionaba la necesidad de compartir quien es, y a través de la comida, la lengua, la música algunos lo logran; los antropólogos describen estos rituales como parte de la reproducción cultural de los grupos. En realidad ¿eso es lo que permite ser parte de una comunidad determinada y sentirlo necesariamente se correlaciona con prácticas como rituales?

Sin necesariamente tener respuestas para ello, sugiero con el siguiente relato una sensación descrita de pertenencia, hecha por un entrevistado, que revela lo indecible:

*“O sea, digo **es hormonal**, creo que es hormonal, que se siente a unas hormonas que están así...”*

¡ Extraño las estaciones...es algo también orgánico que a veces siento un día de otoño, se despiertan esas cosas o un día de primavera...”!

Contenido en un contexto específico, de un clima propio de esa parte del territorio nacional, este entrevistado significa a las estaciones como parte de su pertenencia; añora la sensación hormonal, es decir, de confusión con el ser que le representa su pertenencia.

La comunidad de la que es parte comparte quizás el otoño como referente, ya sea para diferenciarse o bien para coludirse con él. Otoño le significa viento, árboles desnudos, hojas crujientes y olores a sequedad y viejo.

La significación, dada al ritual de pisar las hojas secas tiradas en el suelo, forman un gesto (Mead, 1973) que se convierte en símbolo significante (*ibidem*) cuando es compartido por gente de nacionalidades diferentes, pero que han vivenciado al otoño como una estación constituyente de su identidad. Cuando el otoño no se ha experimentado, la sensación hormonal no puede ser traducida, ya que representa un colorido particular que quizás se viva como espectador. La comunidad está invisible en este sentido.

Pertenecer está relacionado a sentir. Sentir le implica al sujeto reproducir prácticas y éstas no siempre son fáciles de codificar; porque, efectivamente, la evocación en sí misma sugiere más no cosifica, materializa aquello que pertenece al orden “hormonal”, perceptual, parafraseando a Heidegger.

Ahora bien, las posibilidades del habla también evocan pertenencia y logran a veces traducir aquello que está limitado por algún código. La fusión de horizontes (Gadamer 1999), puede encontrarse cuando el uso del lenguaje, permite comunicar sentimientos. Un entrevistado menciona:

*“...me doy cuenta que **soy más emocional** hablando español...”.*

Sentir comunidad también se expresa en ciertos gestos reconocidos como esa calidez de la que utópicamente se busca, como nos dice Bauman, cuando necesitamos sentir que pertenecemos a algo, ciertas culturas lo posibilitan; México no es la excepción como lo menciona una entrevistada:

*“Me gusta la calidez, la apertura de ayudar a los demás...**me apoyaron mucho y me compensaba por todo lo demás.** Tenía un carnicero que dizque hablaba Y, los primeros tres meses pude ir al mercado a comprar las cosas hasta que yo mejoraba mi español, y prefería mi español malo a su Y pésimo. Pero se esforzaba. Encontraba gente en la calle que me apoyaban mucho”.*

La fusión se da en un mismo individuo que logra interpretar su mundo utilizando al español y no su lengua materna. Las limitaciones del lenguaje lo son en tanto no se transmiten de manera “acertada”, aquellos sentimientos que se intentan plasmar.

La contradicción permanente en la que vive un extranjero, su lejanía o cercanía con la comunidad que lo acoge, abre posibilidades de experiencias que posibilitan múltiples vivencias. Por ejemplo, el retorno a los países natales por temporadas o, bien, por viajes de placer o visita, logran hacer presente esta contradicción. Muchas veces expresada en “ya no sé de dónde soy”. Y se puede sentir pertenencia quizás hasta de lo que se rechazaba originalmente.

El siguiente fragmento muestra la pertenencia desde la lejanía física de México por parte de una extranjera de retorno en su país natal:

*“...llegó un compañero que es muy orgulloso, empezó a decir que había encontrado un restaurante mexicano y una tienda mexicana; **extrañaba tanto México que empecé a llorar.** Ya unos compañeros me llevaron ahí, primero no podían leer el menú y me dijeron que estaba en español y un compañero me dio un menú y otro me da otro y querían que se los leyera, pero era el mismo menú. Tenía español-inglés. Ya después comimos y me llevaron al súper mexicano y entré y estaban el Chocolate Abuelita, los Pelones, hasta tenían una carnicería con el chorizo y la panadería. Yo entré y vi el pan, busqué corriendo la charola y las pinzas y ellos estaban sacados de onda de qué hacíamos ahí. Luego fuimos a la fila y me puse a platicar con el cajero, que de dónde era, y platicamos. Mi compañero me estaba observando, y nos subimos al coche y me dijo que había sido fascinante verme ahí, mi movimiento de las manos, cómo me expresaba. **Todo cambió con cambiar el idioma y el contexto,** hablo más fuerte el español y me dijo que también se había fijado que la gente que estaba formada atrás de nosotros no se quejaban. Le tocó ver el contexto de esa comunidad tan chiquita, como se puede cambiar y tener dos identidades”.*

Esta mención de la doble identidad no es más que la expresión de una hibridación en el mejor sentido; reconocida conscientemente, con implicaciones

gestuales, tono de voz, códigos intercambiables y objetos que se significan, en un espacio particular. Las pinzas de las charolas de pan y platicar con el cajero, gestos habituales en una cultura que es reconocida como cálida, generan esa comunidad añorada, buscada por el extranjero.

Pasa lo mismo cuando se retorna al país natal; lo que se busca es esa calidez que se traduce en compartir lo significativo; como lo reconoce un entrevistado:

*“yo cuando llego a X (país natal), me doy... como dice me olvido de México y creo que **trato de recuperar todo el pedacito del tiempo** ese de que estoy aquí compartiendo con todos, con mi maestra de la primaria, no y a todos, al que me aguantó jugando pelota en la esquina, a todos, a todos...y creo que si lo hemos logrado cada vez que vamos, por eso le digo a mi esposa vamos a descansar a X dice “no en X tú no descansas” es que queremos convivir con todos...”*

Pero si esta calidez se encontrase todo el tiempo anularía la inherente cualidad de la identidad del extranjero: la contradicción que provocan las situaciones. Por ejemplo, como relata la misma entrevistada dos párrafos arriba citada:

*“Tuvimos una reunión el viernes de todos los maestros de la prepa y era el típico de los mexicanos donde había una taquiza, baile al ritmo tropical, yo no sé mucho de eso, esas convivencias típicas **donde vas para ser visto**. Tomaba la excusa de tardarme en el baño para cuando regresara viera que tenían y estuve platicando con el dueño de la propiedad y en eso llegó mi amiga y me dijo que si ya estaba lista para irme. En ese tipo de integración batallo más en esa parte mexicana, **se percibe que son muy abiertos pero no lo son**. Pero eso no lo puedo decir”.*

El discurso permite ver la universalidad en la diversidad, pueden unirse discursos aparentemente disímiles, pero algunas confluencias resultan evidentes, como en el siguiente relato que afirma la percepción de apertura arriba mencionada:

*“... (Cuando llegamos) lo que se nos hacía muy raro y yo digo que también son cosas que mis papás que me han transmitido, que por ejemplo llegas a una casa de mexicanos y te dicen “**¡ay! mi casa es tu casa**” y **eso no es cierto**, o sea dime ¿es cierto? Yo en la vida digo eso, como que no sé a mi no me sale decir “¡ay! mi casa es tu casa” ¿no? y me acuerdo mucho que mis papás se quedaban pensando mucho en eso de “mi casa tu casa”, es un simple dicho, porque no es cierto; a lo mejor tu te lo tomas muy a pecho y dices que son unos hipócritas ¿no? no es que sea malo si no es tu forma en que tomas las cosas. Para los mexicanos es totalmente normal, es como un **gesto más bien***

de amabilidad más que de que sea verdadero de que mi casa es tu casa y aquí te puedes venir a vivir”

Imagino y siento que Mi casa es tu casa de entrada suena atractivo y, me remito también a mis propios padres que con asombro creían que eso era cierto; sólo recordar la posibilidad de calidez añorada después de salir casi huyendo se sentía reconfortante.

Este hecho es reconocido por los extranjeros como algo muy positivo de la cultura mexicana. Sin embargo, cuando en verdad esto no es del todo cierto, es decir, literal, se torna confuso y crea cierta incomodidad. Como si las fronteras comenzaran en el acto, en la ejecución misma del acto, no como habla propiamente. Porque también reconocen que hay aspectos que no se conocen de la cultura y que son inaccesibles. Y por ello, la invisibilidad aparece como la mejor amiga del sentimiento de extranjería.

En el siguiente fragmento se evidencian cosas que tienen que ver con una discusión de otro orden, pero que se implica en la cotidianidad y que es vivenciada por varios extranjeros e incluso mexicanos en el extranjero.

Afirmo que comunidad no es lo mismo que sociedad (mediada por intereses) y que pone en la mesa de discusión un asunto competente al estado, a la nacionalidad y, por ende, a los derechos:

*“...yo no me siento ni discriminada, ni señalada...bueno salvo algunas situaciones que ya te comenté que si como que de repente te saltan y dices “¿Qué onda?” O sea **¿No se supone que tenemos todos los mismos derechos que deberíamos de tener?** Excepto tal vez votar ¿no? pero fuera de eso, no debería de haber ninguna diferencia”.*

Contrasta este sentimiento cuando aparece en algunos relatos como de agradecimiento porque también hubieron gestos que le implicaron al extranjero abrirse un lugar, como se muestra a continuación:

“Y sí extrañaba y... era toda la semana de escribir cartas, ir al correo, pero yo estaba fascinada, otra cultura y desde que yo llegué, sentí que el mexicano, conmigo, luego, luego, fue súper amigo, desde mis vecinos que me tocaron en... que hasta el día de hoy, los adoro... llegamos, vinieron ellos a presentarse... nosotros decíamos “¿dónde se compra el agua, dónde se compra la garrafa... los tubos del gas?” y gracias a mi vecina yo conseguí un trabajo”.

Y también, cuando se regresa al país de origen, algunas situaciones vuelven a provocar ese sentimiento contradictorio de pertenencia, ya no al país al que se migró sino al que se dejó. A continuación una entrevistada menciona:

*“La vez pasada que fui para la Navidad, las cosas se pusieron muy extrañas con mi hermana y pues como que no fue cómodo; luego nos fuimos con la familia de mi papá a pasar el Año Nuevo y cuando llegué con mis familiares, dije en mi mente: **“¿y quiénes son estas personas? ¿Estoy relacionada con ellos?”** no me sentía de ese vínculo. Tengo un tío que es plomero, una tía que vive en una granja, me junté con ellos y estaban hablando de sus asuntos y del trabajo, pero somos tan diferentes que me quedé sorprendida de lo que hablaban y pues no me sentía de ahí”.*

Otra entrevistada acotaba:

*“...llega un momento que no soy ni de acá, ni de allá y estoy allá y extraño esto, **es algo inexplicable y estoy acá y vivo comparando**, pero por ejemplo, algo cómico, X que vienen y empiezan a criticar, siento el rechazo y trato de alejarme ¿eh? Cuando empiezan a criticar o... y empiezo... no puedo ni hablar, mis hijos son mexicanos, hablan como mexicanos, son mexicanos, ellos cantan el himno y todo y digo si yo amo a mis hijos tengo que, bueno y quiero a México...”.*

Parcialmente cierta la expresión ni de aquí ni de allá, esa parcialidad la da la situación en la cual se generan sensaciones de pertenencia. La diferenciación va a estar presente siempre, en cualquier lugar al que se pretenda pertenecer. Como alguna vez escuché: el chiste es pertenecer ¿y cómo se le hace cuando algunos se percatan de esta pregunta? Es decir, sostengo que esta es una pregunta que se origina a partir del sentimiento de extranjería, de ajenidad, en el sentido más amplio de la palabra.

Sentir lo que quizás no sientan “los demás” y que reproduzcan su vida sin cuestionar siquiera su supervivencia cotidiana. Por ello una entrevistada sostenía que ser extranjero no es para los débiles. Ahora bien, vivir desde esa aparente valentía de ser transmutador de fronteras, no siempre es un camino acompañado porque, aunque no se quiera, la extranjería también se comparte pero la elección de permanecer en ese sentimiento, es individual. Por tanto, se podría dejar de sentir ajenidad o extrañeza ¿Pero a qué se pertenecerá entonces?

Una entrevistada decía lo siguiente cuando regresaba a su país natal:

*Si soy X... pero si voy allá y como que me siento X, pero siento raro, así como que disfruto ir por la calle, subirme a un camión, pero siento tan raro que todo el mundo hable X (idioma natal), como que **siento raro, raro rico** porque, de repente estoy aquí en México y siento tan lejano ese lugar donde todo el mundo habla en X, donde yo nací, no sé lo siento así como si no existiera ¿si me entiendes? y como que voy y digo: “no, sí es aquí, sí existe” Si, no estoy loca, pero cuando estoy aquí siento como si fuera un lugar como de un libro que alguna vez yo había leído ¿si me explico? y sobretodo por lo que te decía hace rato, como que voy y como que **veo que sí existe** pero ya no es igual que como yo lo recuerdo en mi infancia.*

Aunque la entrevistada se percata de su pertenencia justamente hace consciente esa sensación; por tanto afirmar que existe y que no es producto de su imaginación el país en donde nació, y escuchar hablar su idioma natal, traen a la memoria aquello que se sigue siendo y, entonces, pasear en camión, andar por la calle, oler las hojas secas, el invierno, realzan la sensación de realidad que se necesita para seguir creando pertenencias.

La identidad a veces se desdibuja porque el paso de los años diluye sensaciones. Pero, al mismo tiempo, emergen otras diferentes sensaciones que quizás puedan incorporarse. Se trata de un juego permanente de sensaciones y de luchas, aparentemente, internas, que orillan a pensar y sentir comunidad.

La inconclusión radica precisamente en eso. A manera de tiempo no lineal, que transcurre en los tres tiempos: pasado, presente y futuro incorporados. Como si en verdad la historia estaría por escribirse, pero percatándose de que se construye diluyendo formas que se creían permanentes. Nada permanece sino la sensación de ajenidad, colusión, confusión, fusión con el otro y con uno mismo.

La comunidad existe a pesar de la reproducción misma de las sensaciones a manera de rituales forzados a un tiempo y espacio. La comunidad es sensación en tanto se reconocen múltiples maneras de sentirla. Por ello, si el miedo constituye un detonador de solidaridad, la migración y quizás algunos de sus personajes más extraños, logren algunos inmigrantes persuadir la frontera sólida, aparentemente inamovible, de la nacionalidad como homogénea. Al contrario, comunidad y sentimientos contradictorios de pertenencia, serán las premisas que consolidan una comunidad sin amarres que perpetúen su existencia.

La palabra, como en el pueblo judío, es la permanencia y, la situación, la temporalidad en la que se manifiesta. Podrá concluirse entonces que palabra es significado a partir de ciertos contextos y su codificación, por tanto, parcialmente entendible en un tiempo y espacio determinado.

CAPÍTULO 4

COMUNIDAD SOTERRADA O LA INVISIBILIDAD DE LA HIBRIDACIÓN

“La ciencia social no nos prometerá certeza: al contrario, nos dará libertad”

Heller, 1991.

Ambivalencia, dicese, según el Diccionario de la Real Academia Española, de una condición que se presta a dos interpretaciones opuestas. También Bauman (2004) señala que es una de las características fundamentales de la modernidad, cuyo cometido implícito es evidenciar la normalidad aparente que guarda el orden social.

El término ambivalencia lo refiero en dos vertientes: una que reconoce el opuesto como interpretación y, la otra, que en términos menos coloquiales coloca a la realidad en términos de su permanente contradicción. Aunado a la primera, encuentro que el pensamiento dicotómico, aquel que no matiza ni relativiza la realidad en tanto claroscuros, predomina y condiciona a la ambivalencia a su forma más visible: los opuestos como única realidad.

Interpretar y generar oposiciones, contradicciones y aparentemente inconsistencias son atributos de esta era, en la cual, la verdad ya no es una y única, sino que está sujeta a su revisión en términos de su argumentación desde múltiples realidades (Husserl, 2001).

Afirmo junto con Santamaría (2002)¹¹, que esta argumentación no escapa a la psicología social, sino que precisamente, constituye parte de su cimiento al responder de manera parcial a la realidad que estudia. Hablar de ambivalencia obliga entonces a plantear desde la investigación social, las dificultades por las cuales atraviesa el pensamiento dicotómico (aquel que segrega, excluye o por lo contrario acepta) cuando se enfrenta a temas muy complejos como el de la extranjería y las formas afectivas como la invisibilidad, el tránsito y el propio sentimiento de extranjería.

Santamaría apunta en decirnos que:

“lo que la pluralidad paradigmática evidencia es fundamentalmente la descomposición, en el campo de la sociología, de ese mundo newtoniano que suponía un mundo social dado, simple, claro, unificado y homogéneo, regido por las leyes sencillas y generales y, en fin, cognoscibles a semejanza de los procesos naturales; un mundo, en suma, en el que la diversidad, la ambigüedad y la polivalencia de la realidad

¹¹ Sociólogo español especialista en temas migratorios.

social era algo epifenoménico, desviado, superficial y sobre todo, un obstáculo para el conocimiento. La paradoja puede resultar de que esta emergencia de la heterogeneidad, subjetividad y creatividad humanas, que como vemos también se manifiesta en la sociología, se resuelva, como nos previene Lamo de Espinosa (1990:8), en incomunicación e indiferencia tolerante” (Santamaría, 2002, p. 26).

Esta lógica polivalente que interpela al pensamiento (entendido como formas de ser y actuar) dicotómico que se construye a partir de los opuestos, está no sólo evidenciando el agotamiento de un paradigma (Martínez, 2002) sino la emergencia de fenómenos necesarios de comprender desde otras ópticas que le implican al investigador adentrarse a los fenómenos que estudia como un sujeto más dentro del objeto que conoce. Aunque este exterior e interior en realidad no sea tan claro, sino que es precisamente parte de la discusión de abordaje para entender la realidad que, materializada en palabra, acciones y costumbres, es subjetiva en tanto son los sentimientos los que la crean.

Fundamento esta idea y me apoyo en Santamaría cuando menciona que:

“La extranjería no remite, por tanto, a una clara oposición entre interior/exterior, como en el sentido común nos lo representa, sino a un complejo y sinuoso espacio estriado que conjuga diversos grados de inclusiones y exclusiones, de ordenaciones y subordinaciones. El extranjero, del que Goffman dirá que es una “perspectiva”, se configura, así como una categoría múltiple, relativa y relacional, que se define y se (re) actualiza en los distintos contextos sociohistóricos” (Santamaría, 2002, p. 56).

Esta actualización sociohistórica del sujeto y del sentimiento de extranjería, la refiero en la tesis a partir y desde el lenguaje; en cómo es creado y recreado a partir de las procedencias de cada entrevistado y su “afectación” en el medio en el que se desenvuelve, lo cual ha dado como resultado la forma afectiva híbrido.

A lo largo de la tesis he configurado un objeto de estudio manifiesto en el lenguaje como su principal referente empírico. La realidad estudiada pertenece al orden de los sentimientos, mediados por este lenguaje que trata de ser ordenado a partir de la lógica comprensiva de cómo las acciones, palabras y costumbres, son vividas por el sujeto que las interpreta y es, en la propia interpretación, en donde sólo se desdibujan otras visiones que sobre el fenómeno se tienen.

Apelo a la invitación que hace, y que tomo como propia, la fenomenología (Martínez, 1996) en función de la limitación que provoca el estudio de la realidad social; dada la parcialidad que implica el conocimiento sobre determinado hecho social; parcialidad inherente a la naturaleza del proceso mismo de conocer.

Asimismo, planteo la no disolución del objeto en mí, dado que la implicación en el tema a tratar está presente en todo momento. Me apoyo en el siguiente fragmento para reforzar esta postura epistémica:

“...lo social no puede medirse más que a través de relaciones sociales- los instrumentos de investigación no son sino relaciones sociales instituidas para la obtención de información-, de tal manera que no puede dejar de afectarlo. En este sentido, el sociólogo como sujeto social-no como individuo-no sólo influye con sus valores, prenociones o ideologías, no sólo influye con sus técnicas y metodologías, en el conocimiento del objeto sobre el que investiga, sino que incluso el estatuto ontológico del objeto es determinado por la acción investigadora del sujeto (Santamaría, 2002, p. 25.)

Por tanto, el estatuto de conocimiento del que parto se amplió, complicó y se tornó confuso a lo largo del desarrollo de la tesis, sin embargo, concluyo con algunas certezas y otras incertidumbres; pero siempre con la posibilidad de reinención de la pregunta original y ésta siempre tendrá, por mi parte, como implosión una búsqueda de lugar en el mundo. Ese que, aparentemente, está resuelto por unos cuantos que dicen que las cuestiones de identidad son propias de un mundo en donde no hay carencia material. Como alguna vez me dijeron: “la gente marginada no se pregunta estas cosas”, aludiendo a un supuesto origen burgués que me decía (esta persona) yo ostentaba.

Efectivamente esta tesis jamás se planteó la comprensión ni el sentido de aquellos que, marginados económicamente, tendrían algo que decir respecto a su identidad. Recalco que en los últimos meses el contacto que he tenido con migrantes mexicanos hacia Estados Unidos, refuta la tesis antes expuesta, ya que la marginación y la identidad son fenómenos consustanciales cuando se habla de una exclusión económica como la que viven los migrantes.

La identidad no escapa a la misma condición que la ambivalencia. La identidad, está sujeta a sí misma y es esta sujeción la que, en determinado momento, conlleva a una serie de situaciones diversas que generan confusión, porque aquello que podía definirse a partir de límites claros y de una idea de verdad como única, ya no es posible.

La convivencia de sentimientos opuestos como el amor y el odio, puede traducirse como la “impureza” de ambos sentimientos cuando son sometidos a escrutinio por quien intenta definirlos. Como sentimientos, se expresan en su parcialidad verbal, física y de acción. Por tanto, amar y odiar, son una misma cosa en términos de intensidad y otra muy distinta que los distingue entre sí, a partir de las prácticas que los manifiestan.

La condición de ambivalencia es una condición para la identidad y, la identidad emerge, a partir de opuestos en una situación específica y ésta puede, en determinado momento, volver conciliable algo que en otro momento no lo fue. Por ejemplo, se puede amar y odiar a un país a partir de las condiciones que genera la convivencia en él. Las oposiciones son necesarias de acuerdo a una determinada condición.

Sin embargo, quedarme con lo ambivalente es volver a entender la historia de manera dicotómica. Los discursos elaborados a partir de las entrevistas muestran, sí, los polos, pero también la riqueza de mezcla que se genera a partir del contacto con ambos polos, lo que posibilita la forma híbrido.

Los híbridos no sólo se conforman a partir de los opuestos evidentes (por ejemplo, argentina y mexicana) sino a partir de múltiples polos afectados entre sí mismos (argentina con ascendencia rusa, judía, catalana, vasca, suiza francesa, mexicana, por mencionar solo una parte). Como Schutz dice, la herencia intersubjetiva es la que permite interpretar el mundo y vivirlo de acuerdo a ese reconocimiento de memoria que nos constituye.

Aunque la tesis no describe la conformación de historia de vida de cada entrevistado, sí muestra un ejercicio de reflexión en torno a las posibilidades del sujeto de re-inventar su identidad, a partir del único recurso disponible: el lenguaje.

Si la condición de la identidad es la ambivalencia la polivalencia es su precondición. Esto es que detrás del pensamiento dicotómico se devela la posibilidad de referencia polivalente que, conlleva no sólo a quien cree saber quién es a volvérselo a preguntar, sino al propio investigador a configurar el escenario de la incertidumbre como la única certeza.

Por eso, puedo concluir que las tendencias son gradientes del fenómeno que, quizá, puedan volverse a repetir como un patrón, pero quizá no; dependiendo del contexto y de la re-elaboración que los sujetos hagan de su propia historia.

Lo que se mantiene en todos los entrevistados de manera sistemática es la contradicción en sus discursos. Contradicciones que se evidencian precisamente cuando se apela a su pensamiento dual. Ser mexicano o ser suizo, por ejemplo. Las respuestas, como lo expuse, refieren justamente a que depende cuando se es y no se es.

Casi ninguno se atreve a decir que son mezclas, de eso sí puedo tener la certeza. La mezcla está soterrada, es decir, aunque se manifiesta en discurso no se vive como una encarnación, es decir, no se viven como híbridos. Por tanto, una tendencia encontrada es que la forma afectiva híbrido vive invisible, paradójicamente, porque a pesar de que se reproduce en gestos y prácticas conscientes, pareciera que siguen siendo vividas como procedentes de las oposiciones: ser o ente, nacional o extranjero, blanco o negro, integración o exclusión.

Ibáñez refuerza lo anterior cuando dice:

“(...) toda identidad es, necesariamente, un proceso diacrítico que hace constantemente referencia a lo que no somos para definir lo que somos. La definición por oposición, que posibilita nuestra diferenciación identitaria, implica que hayamos sido capaces de traducir “lo otro” en nuestro propio lenguaje, porque si no, ni siquiera podríamos saber que se trata, precisamente, de “lo otro”, ni tampoco podríamos alcanzar en qué nos diferenciamos de ello” (Ibáñez, 2002, p. XI)

Vuelvo a recuperar la justificación de la tesis y planteo ¿A qué cosa pertenecen los extranjeros? Esta pregunta está limitada porque no tiene una única respuesta sino

múltiples perspectivas y entonces, la reformulo en ¿qué hace que permanezcan en un lugar determinado?

Esta última, me lleva a plantear algo que no había contemplado desde un inicio quizás de manera clara y está relacionada con la comunidad. Me refiero a que no es clara porque no lograba expresar en sentimientos lo que implicaba formulármela.

Sentimientos que hoy quizás descubro en mí como miedo, frustración, enojo, alegría, gozo, egoísmo, nostalgia, vacío, tristeza, añoranza, enamoramiento, entre otros, se traducen en tiempo y espacio como: incertidumbre y ambivalencia frente al futuro que se acerca (como si fuese un ente predecible) y un pasado que se ancla en esta sensación tan absurda, de lo de allá lejano, al acá lo aparentemente cerca. Si como dice Heller somos tiempo y espacio y la casa es el aquí y el ahora (Heller, 1979), los viajes hacia el pasado no son más que vivencias desde un presente que significa la existencia, como bien lo menciona Halbwachs (1992).

Para los extranjeros entrevistados, este presente emerge con escasas figuras del pasado, ya que el grupo con el cual se gestaron dichas figuras no está, físicamente, para reproducir la vivencia; como bien lo explicitan los postulados de la memoria colectiva: no es posible la memoria sin el grupo y éste no es tal sin memoria (Halbwachs, 1992). Parece que la comunidad se difumina, la comunidad primera en la cual se gestaron ciertos aspectos de la identidad y se crea una nueva, con nuevos miembros y nuevas situaciones.

El aquí y el ahora son una novedad constante, porque el aquí sólo puede emerger a partir del nuevo contacto con el grupo; como si se transplantara la vida sin perecer, sino a partir del injerto que guarda elementos sustanciales para la vida de una planta: la vida, como quizá el grupo, el sol, como la plática y la tierra como la casa por habitar. Hablar de hibridación es hablar entonces de injertos, de pedazos de vida transplantados a ambientes no originales pero que siguen sobreviviendo a pesar, aparentemente, de que su naturaleza es otra, ya que se pueden implantar variedades de una misma especie y obtener, por tanto, múltiples formas entre las variedades.

No quiero abusar de esta analogía, sólo pretendo ilustrar lo que deviene de la unión de formas diversas de ser. Si bien no hay en esta tesis una descripción de cada una de las culturas correspondientes a cada extranjero (variedad), lo que resulta del roce entre unas y otras es, pues, la mezcla y ésta, como posibilidad de vida y de nueva memoria grupal es la que algunos extranjeros buscan; de ahí la esperanza como un sentimiento fundador de tránsitos inciertos en construcción.

La incertidumbre prevalece cuando no hay esperanza o, bien, cuando se plantean las posibilidades de quiebre de eso que creíamos como cierto. A veces es como quitar la ilusión de ilusionarse, porque la fragmentación es de tal magnitud que no es posible recomponer la significación de un proyecto común. Entonces ¿Qué es común? ¿Qué sentimientos son comunes? Por tanto y recuperando la pertenencia subjetiva, si existe una comunidad afectiva (Fernández Christlieb, 2000) ¿Cuál es el afecto predominante? ¿Cuáles son los que emergen? ¿Cuáles los que se diluyen (Bauman, 2005)?

Permanecer significa estar. Y esto no es tautológico, es reproducir en acción y palabra, en tiempo y espacio la permanencia. Por eso, encontré discursos contradictorios en donde las referencias al pasado con imágenes de éste se constituyen en presente; las casas son habitadas por significaciones y símbolos y éstos son parte de la memoria colectiva que se difumina dependiendo de la cercanía o lejanía de él ¿Qué permanece y qué cambia?

Brindo algunas inferencias derivadas de las preguntas formuladas en los párrafos precedentes. Lo común está soterrado. Los extranjeros reconocen que viven diversas situaciones que generan sentimientos contradictorios de pertenencia; viven, asimismo, la invisibilidad, la ajenidad y el silencio.

Sin embargo, este reconocimiento se comparte con otros sólo en la medida en que haya espacios íntimos entre dos o más. Trato de imaginar una comunidad que reproduzca rituales de manera homogénea, tratando de pensar en el día del extranjero o bien en el día del híbrido, como parte de un ritual. Esto quizás no sería posible porque la gran contradicción de la condición de extranjero con forma afectiva híbrido es

precisamente la estructura interna que relativiza cualquier situación social que reproduzca rituales.

El soterrado híbrido es una especie de espectador con tránsitos hacia el escenario, público y bambalinas; pero pocas veces se sube al estrado como actor principal, sólo porque eso implicaría jugar un papel y no varios. Aunque esto suene exagerado, encuentro en los discursos que lo común es no serlo, sino ser otra cosa indefinida o definida dependiendo del entorno.

Las cosas que permanecen, es decir, aquellas que a pesar de los cambios se consolidan en rituales, están relacionadas a la anécdota como recordatorio que las diferencias existen y que se manifiestan en muchas circunstancias. Esto es vivido de manera divertida o como algo incómodo. La experiencia del sujeto que vive su extranjería, es el reducto cotidiano que le permite seguir siendo quien es. El contacto esporádico con gente de su misma nacionalidad, es un espacio creado y necesario a veces; sin embargo, este contacto se da, en la mayoría de los casos, no en grupo como respondiendo a un llamado de la comunidad catalana o suiza, no necesariamente, sino con dos o tres personas que, en determinado momento, socorren la necesidad de la reproducción de ciertos hábitos o gestos (tomar mate, comer una paella, tomarse una cerveza).

Afirmo que los afectos predominantes en los entrevistados se derivan del de extranjería. Y como sentimiento, tiene matices bonitos y feos, tristes y alegres, nostálgicos y futuristas. La extranjería, como sentimiento, es la permanencia misma del extranjero y su propia huída. Quizás el sentimiento de ser extranjero no cambie nunca, sino que permanecerá por la necesidad de no diluir sentimientos que dan sentido a la existencia. O quizás el cambio que se experimente, al transitar de una forma social a otra, sea justamente como dice Kundera, estar siendo, como la forma más segura de ser. Pero este ser es y no es, dependiendo de la circunstancia en la que inscriba su reproducción.

Esto que es en tiempo y espacio se plasma en formas afectivas. Como se ha visto en los capítulos anteriores, adquiere matices diversos que oscilan entre estar

entregados al otro y confundidos (Heidegger, 1957) en la individual apariencia de ser, o bien, en la reproducción del ente en su máxima expresión; esto es, haciendo de la práctica el único recurso de sobrevivencia de la especie.

El extranjero vive la extranjería, la invisibilidad y la hibridación. Estas formas son puras dada la situación, no dado un patrón generalizable. Son posibles, gracias a la riqueza cultural que se intercambia en una situación determinada o bien, que se declara muerta en tanto no significa nada para un entorno que no la significa por igual.

Porque habrá situaciones y realidades y, por tanto, infinidad de posibilidades de invención de las formas afectivas. De esta manera, es posible afirmar que tantos mundos tantas conversaciones habrá (Gadamer, 1999). La oportunidad de la diferencia radica en validarla a través del reconocimiento de la misma, como la condición para el intercambio.

La indeterminación aparece en la escena del intercambio en tanto lo expectante o no predecible, de la reacción del otro y uno mismo, emerge (Mead, 1973). La certidumbre, para este caso, es la parte legítima del discurso “conocido”; es la pauta, el patrón, la tendencia ¿Se podrá instaurar la incertidumbre como el patrón o tendencia que prevalece? Si esta incertidumbre se reproduce en desconcierto ante la pregunta con horizonte utópico de comunidad, entonces ¿de qué está hecha esta comunidad?

Vislumbro que una faceta de la hibridación va de la mano de la incertidumbre, porque plasma en un código, palabra y gesto algo plausible de convertirse en lenguaje. Pero ¿cuántos relatos se necesitan para poder crearlo? Es social el sólo hecho de plantearse una posibilidad de identidad. Como por ejemplo, poner el nombre propio aunado a la marca de un coche y creer que ese coche deja de ser tal porque ya tiene mi nombre ¿Hay esencia en las identidades? Quizás si y quizás no, dependerá de quien ostenta su forma como la única o bien, como aquel que busca “la verdad” como parte de su identidad.

Después de escuchar relatos encuentro que la esencia de la identidad es la hibridación. Pero esto será parcialmente cierto porque responde a una situación específica. Si establezco relaciones entre hibridación y mezcla, la confusión es la

esencia y, por tanto, la realización del ser, no del ente que intenta dibujarse con trazos gruesos para no “perderse” en la colusión con el otro.

Si la identidad es un concepto comodín (Giménez, 2007; Bauman, 2003), entonces la forma híbrido podrá usarse mientras se definen las propias formas que la constituyen.

La hibridación es la parte que ya no se resiste, en tanto deja de ser extranjero, parcialmente, quien adapta inconscientemente códigos reconocidos como no propios. Encuentro que el lenguaje evidencia la forma híbrido aun cuando el discurso que se elabore sobre la propia identidad, esté “claramente” delimitado por un marco sólido en donde la maleabilidad no sea posible.

Afirmo, que una característica del híbrido es su efímera aparición en el lenguaje, expresado en tonos de voz, gestos vocales y no vocales (Mead, 1973) y, quizás, en algunas prácticas o rituales que se reproduzcan; por ello, es posible hablar de una nueva cultura, una nueva forma afectiva que mezcla, disuelve y ablanda el lenguaje; torna dócil la expresividad de emociones por parte de los extranjeros que encuentran un puente construido a partir de la apropiación de dos o más culturas.

Aunque los extranjeros digan conscientemente que no son mexicanos, desde la perspectiva de la hibridación con la cultura que los acoge, existen construcciones discursivas que apuntan a mostrar lo contrario. Si el lenguaje es realidad y práctica, admitir que se es mexicano y de otra nacionalidad, es admitir que su construcción de identidad no era tan, clara como quizás pensaban algunos extranjeros. Por ejemplo, estas frases son contundentes al respecto: “batallo para integrarme” o “el chiste es pertenecer”. Ambas formas híbridas de expresión y contradictorias por lo que enuncian. A pesar de que al enrevistado se le dificulte pertenecer dice con sus palabras que pertenece desde del momento que usa una palabra totalmente mexicana y no sólo eso sino el sentido de la frase, síntesis de cualquier proceso de integración simbólica.

Concluyo que la identidad híbrida es un proceso social aún invisible, que no se permite salir a la luz de manera consciente por parte de quien la reproduce y plantea,

en sí misma, una disyuntiva indisoluble: la conformación de los estados nacionales como figuras de mezclas per se.

Por ejemplo, esto implica que la propia configuración que como mexicano tienen los propios mexicanos, se ve violentada a partir de la presencia de otros no mexicanos, quienes comparten algunas afinidades políticas quizás y algunos aspectos del lenguaje.

Los extranjeros entrevistados no alcanzan a percibir esto como una nueva forma de ser, sino que se percatan de que han hecho cambio en las modulaciones de voz, en aprender otro idioma, en “pedir como mexicano”, en ser más cálidos en español que en inglés, entre otras. Estas son expresiones de lo híbrido.

Como menciono en el capítulo III, el miedo constituye una parte importante que quizás inhibe la certeza de decir que se es una mezcla, ya que para el mexicano, esto no será tampoco fácil de asimilar.

Algunos extranjeros no experimentan una integración plena a la comunidad, ya que analizan las situaciones de acuerdo a su experiencia y tratan de mediar su comportamiento o conducta a partir de los referentes originales, aún cuando éstos no son del todo claros. Con esto quiero decir que, si bien hay una hibridación más clara en unos y otros, la sensación de comunidad aparece de manera ambivalente en algunos. La filiación subjetiva dependerá de la aceptación o no del grupo en el cual se inserte. Esta inserción, se crea a partir de intercambios que parecieran distantes o cercanos dependiendo de la circunstancia.

Esto que se vive como no pertenencia a una comunidad determinada es precisamente parte del tránsito del extranjero, como menciona Santamaría:

“... el rótulo extranjero hace algo más que levantar fronteras, distribuir y clasificar a personas y establecer límites o barreras espaciales y clasificaciones conceptuales. El término extranjero no es sólo un término denso, e incluso ambiguo, sino que está casi siempre cargado de pasión. Esta figura como pone de manifiesto Eric Landowski (1993.105-107), hace algo más que marcar las diferencias, superpone una distinción que, bajo la apariencia de asignar al otro - al desemejante - un lugar subordinado en las afueras de la sociedad, no sólo dice algo de la unicidad del propio

grupo de afinidad-social, nacional, religioso, etc,-sino que la exalta-o mejor la exagera- al poner en evidencia, insistentemente, las zonas de repulsión que delimita. A través del uso de las categorías y de la imposición, sufrida o cuestionada, asumida o reticente, de las etiquetas se compromete el ser de los sujetos colectivos, se participa en la construcción, como decía B. Anderson (1993) al hablar de las naciones, de “comunidades imaginadas” (Santamaría, 2002, p. 57)

Esta comunidad imaginada genera que el extranjero reconozca las pautas no propias pero quizás, al paso del tiempo, ya no reconozca muy claramente las de su origen natal. La hibridación se da en estos casos. Y, como no es abiertamente compartida por varios híbridos, se torna una vivencia individual que condiciona aún más la extranjería como forma afectiva, apareciendo como un problema individual y no social o de índole colectiva. Es decir, sentida por varios.

La psicología social recrea un objeto de estudio a partir de la contradicción individuo-sociedad. Esta tensión social se manifiesta en un cuerpo individual y es en el gesto en donde se realiza, como expliqué en anteriores capítulos (Mead, 1973; Pujal, 2004).

Por ejemplo, algunos extranjeros, me preguntaban si lo que en realidad les pasaba era algo individual o algo cultural. La ansiedad que produce creer que se es un “bicho raro” que no encaja, genera retraimiento y confusión; y, si esta ansiedad se comparte con un conjunto de “extraños”, podremos estar hablando de una comunidad sí y sólo sí se reconoce abiertamente que dicho sentimiento es social, es decir, compartido y construido por otros. La frase de “nada personal” es pertinente en este sentido.

Lo social puede explicitarse cuando un conjunto de extranjeros hablan entre sí sobre lo que les pasa. Las entrevistas realizadas han sido un espacio para reflejar que lo que les sucede no es de está relacionado a una patología desde el punto de vista estrictamente psicológico, sino que responde a una forma afectiva, común a muchos otros.

Por tanto, los extranjeros sienten confusión entre el orden personal y social a partir del rechazo - o no- de ciertas expresiones por parte de un receptor no extranjero.

Lo borroso de la identidad cobra un sentido negativo en tanto desorienta la conducta del extranjero (Simmel, 1986) que a veces, no encuentra ecos a sus palabras o códigos aprehendidos.

Considero que abordar a los sentimientos de manera grupal no terapéutica, como existe en Argentina o bien en Estados Unidos a través de centros de atención al extranjero, sino como un espacio de acción política, dialógica, es decir, nutrida y recreada a partir de la conversación de lo que significa vivir desde la hibridación, constituye uno de los hallazgos de la tesis y de mi propio entendimiento sobre la disciplina psicosocial. No tanto en términos de trabajo grupal sino a partir de la conversación cotidiana. La recuperación de la conversación de temas invisibles que bien pueden desarrollarse en un café, en una cantina, en un salón de clases o bien a través de entrevistas. El campo para el trabajo en la temática es diverso. Sin embargo, cabe preguntarse si esto realmente constituye una comunidad. Habrá entonces que plantear una investigación que describa las situaciones como parte de su objeto, situaciones y de éstas, inferir si las comunidades de híbridos son tales. Cometido que rebasa los lineamientos de esta tesis.

También encuentro que la comunidad que sienten algunos extranjeros, es reconocida a partir de lazos familiares principalmente y, a veces, en circunstancias laborales muy concretas, como parte del entorno al que pertenecen, independientemente de que les guste o no. Esto también es contradictorio porque no hay razones “fundamentales” (como verdades únicas) para quedarse o irse, establecerse o no. La multiplicidad de opciones responde, quizás, como dice Ulrich Beck al libre mercado (1998). Pareciera que hay muchas comunidades no una sola. La esperanza quizás esté depositada en que una integrará a todas las demás. Horizonte utópico o varios horizontes utópicos como nuevas premisas para la configuración no sólo de comunidad sino de relaciones.

Encuentro, asimismo, que los extranjeros no se reconocen como una comunidad, es decir, como “la comunidad de los extranjeros”. Al parecer reconocen que hay otros en similares circunstancias, pero vuelve a diluirse la sensación de ostentar una misma categoría colectiva. Quizás por ello, no sea prioritario reunirse ni

tampoco congregarse permanentemente. Es decir, primero se es catalán o suizo y después se es extranjero. Por lo que, quizá también, es posible concluir que la condición de extranjero todavía no sea percibida como parte de un sentimiento común, sino que sigue viviéndose como algo individual y no de carácter colectivo. Al respecto menciona Bauman que es imprescindible reconocer que la individualidad es una categoría colectiva. Ser extranjero todo el tiempo significa que se es parte de una forma colectiva de ser y no una característica de autenticidad, aunque así sea vivida por algunos.

La autenticidad sería como la expresión más radical del ente. Ostentar lo auténtico es hablar desde la diferencia y no desde la posibilidad de colusión con el otro lo que llevaría a la hibridación. Pareciera que lo auténtico manifiesto en discurso es frontera y límite cultural impenetrable, desbordado a partir del miedo al otro.

Hibridación y con-fusión, como he trabajado en la tesis, son consustanciales en tanto responden a similares circunstancias. La hibridación es práctica y está más referida en estas conclusiones a la forma ente, desglosado en el capítulo 1 de la tesis. Relacionada entonces más a la reproducción de prácticas que, como he expuesto, son difíciles de generalizar como patrones constantes. Hibridación entonces como una mezcla de prácticas lingüísticas y gestuales, lo cual devela que la propia noción de algunos autores como García Canclini (2004) y Todorov (2003) , anuncian con recelo en tanto pérdida de otras prácticas de naturaleza “pura”; es decir, aquellas que responderían a no reconocer las procedencias de las mezclas.

Si para mezclar primero hay que saber qué se mezcla, la hibridación consiste en hacer conciente, manifiesta la diferencia interna que la sostiene. La hibridación responde entonces al reconocimiento de sí misma como devenir y como una premisa de la identidad. Por ello, sostengo, que la discusión de la hibridación es con su conciencia de sí misma, sí como una tendencia que necesita ser vista, observada, descrita como parte del devenir contemporáneo.

Ahora bien, coincido en que esto tiene una implicación riesgosa en tanto sea enarbolada como bandera que atente contra las identidades minoritarias y aquellas que

tratan de ser impuestas como sistemas económicos y sociales homogéneos. La hibridación aquí sostenida está relacionada justamente con la provocación de las diferencias y la colusión con una parte de la humanidad en resonancia con lo no palpable y lo que merece ser reconocido.

La confusión, como una parcialidad inherente a la hibridación, es lo que estaría posibilitando la postura antes descrita. Lo que está relacionado al ser, al no tiempo, al acontecimiento y a lo impensado. Es sólo en el encuentro con el ser, llámese amor o desamor, en donde es posible el destierro de lo dado como verdad única. La verdad, la colusión con los otros en uno y viceversa, lleva a precisamente, a situar la permanencia de esta forma social híbrida.

Apelo a las conciencias románticas ortodoxas a no confundir (en sentido coloquial), hibridación como práctica cultural con práctica del encuentro del amor, cualquiera que sean estas formas. Porque es la confusión en donde la mezcla remueve horizontes posibles y comunidades en gestación.

Retomo a Heller (1979) en los sentimientos de carácter egoísta y mezquino, cuando nos dan como única posibilidad la reproducción de la acción cotidiana desligada de las implicaciones con los otros. Sin decirlo anteriormente, sostengo entonces que la memoria de quienes nos decimos parte de la sociedad, no podrá ser tal si no reconocemos la procedencia de tales condiciones. El hombre y su expresión subjetiva contemporánea quizá no reconozca que su cometido esté relacionado a minar las diferencias pero reconociéndolas como parte de su riqueza. Su subjetividad está en concordancia a lo que en realidad, la hibridación (sus voceros), como mezcla a-histórica y a-crítica ha permitido.

Encuentro por eso mismo, que el solo hecho de cambiar de país ya sitúa al extranjero en la reflexión de no reconocerse como parte del entorno (ente). El espacio de reflexión sobre esto fueron las entrevistas que propiciaron que, en algunos casos, ubicara a los extranjeros más definidos con el ser que con el ente. Finalmente como me dijo una entrevistada: ante todo soy una persona y eso es lo que importa.

Afirmo que los extranjeros no se asumen como grupo minoritario excluido sino como personas que transitan en el territorio nutriéndose de experiencias enriquecedoras. Son pocos los que quizás se admiten como beneficiarios de la cultura que los acoge, quizás esto también permite concluir que la invisibilidad que constituye su naturaleza, obliga a que la práctica abierta de derechos y obligaciones, sea considerada por unos cuantos.

Hay, en todo caso, que preguntarse si es necesaria una incorporación de los extranjeros en términos de derechos y obligaciones; el solo hecho de plantearse esto diluiría una forma diferente de abordar la ciudadanía. Cuestión que ocupa a los europeos y a los norteamericanos, cuando tratan de incorporar a los extranjeros a través de discursos multiculturalistas que evidencian y usan la diferencia étnica y religiosa, para configurar sus estados nacionales (Habermas, 2002; Sartori, 2001).

Hablar entonces de comunidad es hablar de esperanza en tanto se colectivicen las formas emergentes que difieren de la forma establecida. Colectivizar estaría más ligado a una idea de afecto que signifique a la diferencia como importante y sustancial para un diálogo entre iguales, valga la expresión.

El sólo hecho de pronunciar gestos que no sean plausibles de transformarse en palabra, puede que sea ignorado por una ciencia social que explique causas y efectos; mas no, para una que se ocupe de crear mundos posibles re-significados (que comprenda procesos afectivos), en donde quepan los desacuerdos como premisas y la diversidad como una de sus consecuencias.

El hecho de estar frente a formas híbridas de ser, que tienen una correspondencia materializable que denominé ente, también evidencia que no es tan clara y determinante la identidad; sino que, precisamente, trastoca los propios límites del entendimiento de aquello que se creía resuelto.

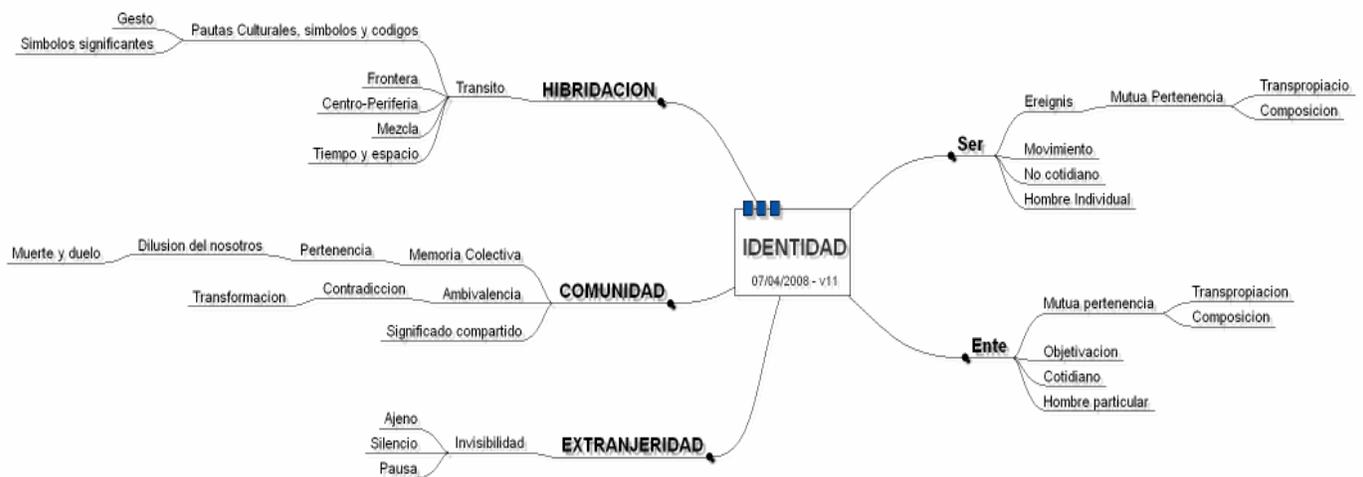
Pertenecer como un anhelo y permanecer creando diversas formas de expresión identitaria, quizás, siempre han sido las únicas pautas seguras del devenir civilizatorio. Un lugar en el mundo está relacionado, precisamente, con a llevar a cabo el cometido de viajar, transitar por diversos paisajes, pero no necesariamente significa

perpetuar sólidamente (Bauman, 2005) como una amalgama impenetrable. La mirada de los otros en uno y viceversa, obliga a reconocerse como una herencia intersubjetiva (Schutz, 1973), es decir, interpretable desde el alma manifiesta en gesto (Mead, 1973).

Comunidad híbrida es una forma social de afectos afectados y por afectar; de manera tal que la manifestación de extrañeza y de invisibilidad, sean la pauta misma que la conforma; en una especie de espiral infinita que diluye, solidifica y anuncia que siempre estará por acabarse. Los límites han sido creados para su descubrimiento infinito no para suprimir la lealtad hacia la libertad inherente de los seres humanos.

Borrar fronteras también da la posibilidad de crear nuevas formas infinitas de sentido, sentido infinito, polivalente, de búsqueda de pertenencia añorada.

Gráfico 2. Operacionalización concepto de Identidad



BIBLIOGRAFÍA

- Aquiles Chihu, Amparán, coord. 2002. **Sociología de la identidad**. Universidad Autónoma Metropolitana. Porrúa. México. 2002.
- Bauman, Zigmunt. 2003. **Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil**. Temas para el Siglo XXI. Siglo XXI Editores. España. 2003.
1996. **Modernidad y Ambivalencia**. En Las Consecuencias Perversas de la modernidad. Giddens, Bauman, Luhman, Beck. Anthropos. España. 1996.
1999. **Modernidad Líquida**. Prólogo. 2007. Documento PDF.
2005. **Vida líquida**. Paidós Estado y Sociedad 143. Barcelona. 2005.
- Bachelard, G. 1957. **La poética del espacio**. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.
- Beck, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim. 1998. **El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa**. Paidós Contextos. El Roure. Barcelona. 1998.
- Béjar, Raúl & Héctor Rosales. 1999. **La identidad nacional mexicana como problema político y cultural**. Siglo XXI. México. 1999.
- Benjamín, Walter. 2005. **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. Colección Los libros de Contrahistorias, la otra mirada de Clío. México. 2005.
- Birulés, Fina. 2002. **La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido**. En Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo. Biblioteca del presente. Barcelona. 2002.
- Bodei, Remo. 1998. **Libro de la memoria y de la esperanza**. Editorial Losada. Argentina. 1998
- Bourdieu, Pierre. 1985. **¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**. Editorial. AKAL. 1985.
- Bourdieu, Pierre. 1979. **Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de La Distinción**. En Capital cultural, escuela y espacio social. Siglo XXI editores. 1997. México.
- Cohen, Esther. 2003. **Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el renacimiento**. Taurus. México. 2003.
- Colodro, Max. 2004. **El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable**. Siglo XIX. México. 2004.
- Collier et. al. 1991. **Escenarios y tendencias de la psicología social**. Editorial Tecnos. Madrid. 1996.
- Derrida, Jacques. 2002. **Acabados**. Mínima Trota. España. 2004.
- Durkheim, Emile. 1989. **Las Reglas del Método Sociológico**. La red de Jonás. Premia Editora. México. 1989.

Diccionario de la Real Academia Española. 2001. Tomo I y II. Vigésima Segunda Edición. Madrid. 2001.

Fernández Christlieb, Pablo. 1999. **La afectividad colectiva.** Taurus. México. 1999.

2005. **Concepto III: la psicología estética: la forma. El concepto de psicología colectiva.** Facultad de Psicología. Universidad Autónoma de México. Programa de doctorado en psicología social. Universitat Autònoma de Barcelona. 2005.

Fuks, Betty. 2000. **Freud y la Judeidad. La vocación del exilio.** Siglo XXI editores. México. 2006.

García Canclini, Néstor. 2004. **Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad.** Gedisa editorial. 2004.

1979. **La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte.** Siglo XXI, editores. México. 2001.

Gadamer, Hans-George. 1999. **Verdad y Método.** Editorial Sígueme. España. 2006.

Gergen, Kenneth. 2003. **Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social.** Paidós. Buenos Aires. 2003.

Giménez Gilberto. 2007. **La cultura como identidad y la identidad como cultura.** Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Página Web 2007.

Goffman, Erving. 1963. **Estigma. La identidad deteriorada.** Amorrortu Editores. Buenos Aires-Madrid. 2003.

Guinsberg, Enrique. 2005. **Migraciones, exilios y traumas psíquicos.** Artículo de la revista Política y cultura 23. Migración: nuevo rostro mundial. UAM, Xochimilco. 2005.

Habermas, Jürgen. 1989. **El discurso filosófico de la modernidad.** Taurus. Buenos Aires. 1989.

2002. **Identidades nacionales y postnacionales.** Tecnos. Madrid. 2002.

Halbwachs, Maurice. 1992. **Fragmentos de la memoria colectiva.** Revista de Cultura psicológica. Volumen I, número 2. 1992.

Heidegger, Martín. 1957. **Identidad y Diferencia.** Anthropos. Barcelona. 1990.

Heller, Agnes. 1977. **Sociología de la vida cotidiana.** Editorial Península. Barcelona. 1977.

1991. **De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales.** En Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?. Editorial Península/Ideas. Barcelona. 1991.

1982. **Teoría de la Historia.** Fontamara. Barcelona. 1982.

1979. **Teoría de los sentimientos.** Fontamara. Barcelona. 1979.

2003. **Memoria cultural, identidad y sociedad civil.** Documento PDF 2003.

- Hekman, Susan J. Max Weber. 2007. **El Tipo Ideal y la teoría social contemporánea**. Universidad Autónoma Metropolitana. Mc. Graw Hill. 2007.
- Husserl, E. 2001. **Invitación a la fenomenología**. Barcelona. Paidós. 2001.
- Iglesias Sahagún, Luis Gregorio. 2004. **"El racismo-situación, su construcción y transformaciones histórico sociales: una formulación desde la Psicología colectiva"**. Tesis Doctoral. *Universidad De Oviedo. Departamento De Psicología. Área De Psicología Social*. 2004.
- Instituto Nacional de Migración (INM). Delegación Querétaro. Datos mimeografiados. 2005.
- Liotard, Jean- Francoise. 1986. **La posmodernidad (explicada a los niños)**. GEDISA, editorial. 2003.
- Maffesoli, Michel. 2000. **El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas**. Siglo XXI. 2000.
- Martínez, Miguel. 1996. **Comportamiento humano. Nuevos Métodos de investigación**. Trillas. México. 2000.
- Mead, George H. 1934, póstumo. **Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social**. Buenos Aires. Paidós. 1973.
- Mendoza, Jorge. **El conocimiento de la memoria colectiva**. Universidad Autónoma de Tlaxcala. México. 2004.
- Meyer Eugenia y Eva Salgado. **Un refugio en la memoria. La experiencia de los exilios latinoamericanos en México**. Facultad de filosofía y letras. UNAM. OCEANO. 2002.
- Middleton D. y Edwards D. 1992. **La naturaleza social del recuerdo y del olvido**. Paidós. 1992.
- Penchaszadeh, Ana Paula. **La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel**. Página Web. 2005.
- Pujol, Margot i Llombart. 2004. **La identidad (el self)**. Capítulo II de Introducción a la psicología social. Ibáñez, Tomás. Coord. Editorial UOC. Barcelona. 2004.
- Saborit, Pere. 2006. **Vidas Adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea**. Anagrama. Barcelona. 2006.
- Sánchez Vásquez, Adolfo. 2003. **A tiempo y destiempo**. Antología de ensayos. Fondo de Cultura Económica. México. 2003.
- Santamaría, Enrique. 2002. **La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"**. Anthropos. Barcelona. 2002.
- Sartori, Giovanni. 2001. **La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros**. Taurus. Madrid. 2001.

- Serres, Michel. 2001. **Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo.** Taurus. Madrid. 2001.
- Simmel, George. 1908. **Sociología II.** Alianza. España. 1986.
- Schutz, Alfred. 2005. **El forastero.** Documento Word.
1962. **El problema de la realidad social.** Barcelona. Ed. Amorrortu. 1995.
- Schutz y Luckman. 1973. **Las estructuras del mundo de la vida.** Buenos Aires. Ed. Amorrortu. 1973.
- Tajfel, Henri. 1986. **Grupos humanos y categorías sociales.** Biblioteca de psicología. Herder. México. 1986.
- Todorov, Tzvetan. 2003. **El cruzamiento entre culturas. Cruce de culturas y mestizaje cultural.** Jucar Universidad. 2003.
1987. **La Conquista de América. El problema del otro.** SIGLO XXI. México. 1987.
- Tomé, José Lorenzo. 2004. **Las identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas.** Biblioteca Nueva. Madrid. 2004.
- Valenzuela, José Manuel. 1999. **Diáspora social y doble nacionalidad.** En Béjar, Raúl & Héctor Rosales. 1999. La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Siglo XXI. México. 1999.
- Weber, Max. 2006. **Conceptos sociológicos fundamentales.** Edición de Joaquín Abellán. Sociología. Alianza Editorial. España. 2006.
- Woldenberg, José. 1992. **Las ausencias presentes.** Cal y Arena. México. 1992.
- Yankelevich, Pablo, coord. 1998. **En México, entre exilios. Una experiencia de sudamericanos.** SER. ITAM. Plaza y Valdés, editores. México. 1998.

ANEXO METODOLÓGICO

Cuadro 2. Operacionalización conceptual de Identidad

CONCEPTO	CATEGORIA	VARIABLE	INDICADOR	
IDENTIDAD	EXTRANJERIDAD <i>Invisibilidad</i>	Invisibilidad	Sin codigos	
			Con normas diferentes, jurídicas y morales	
			Querer compartir y no ser correspondido	
		Ajeno	Uso de palabras en contextos no apropiados (frases, dichos)	
			Gestos disímiles: formas de saludo, pláticas inapropiadas	
			Intraducible: no se sabe que, cómo y cuándo decir y cuando callar.	
		Silencio y pausa	Querer mostrar y no ser escuchado	
			Pautas culturales Símbolos y códigos	Formas de asociación: género, edad, clase social, nacionalidad
				Formas de expresión: lengua materna, lengua adquirida, tonos de voz, acento
	HIBRIDACIÓN <i>Tránsito</i>	Frontera	Geográfica-territorial	
			Costumbres	
		Centro/periferia	Nula reproducción de costumbres	
			Lenguaje con mezcla de palabras	
		Mezcla	Tonos de voz cambiado y acento incambiable	
			Costumbres incorporadas	
			Tránsito Tiempo y espacio	Ubicación geográfica país de origen y de destino
	Casa: objetos significados			
	Movimiento: viajes			
	COMUNIDAD Pertenencia y vínculo	Confusión	Lenguaje con mezcla de palabras	
			Lenguaje del silencio: mirada, escucha de un tercero	
			Formas de expresión diferentes pero que confluyen: festejos	
			Deseos universales: enamoramiento, amor.	
		No cotidiano	Incertidumbre	
			Vínculo	Comunicación: teléfono, mail, Chat, cara a cara
		Visitas		
		Festejos nacionales		
		Reuniones: comida		
Viajes al país de origen				
Amigos de una misma nacionalidad				
Pertenencia		Comunidades extranjeras		
		Mutua pertenencia	Percepción: ojo-paisaje, olores, comida, oído-música	
Memoria colectiva	Comunión: obras de arte, conversación, música, comida			
	Reproducción de costumbres con grupos y evocación de recuerdos			

Cuadro 3. Ficha de la entrevista

<p>Mantenimiento de vínculos afectivos-culturales</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿De qué manera se fomentaban los vínculos en su lugar de origen? ¿Considera que ha cambiado este fomento desde que decidió migrar? ¿Se han reforzado, perdido, cómo son ahora? 2. ¿Considera que estos vínculos se han fragmentado o simplemente cambian? ¿De qué manera? ¿Considera que estos lazos se rompieron? 3. ¿Tiene contacto con gente de su misma nacionalidad? ¿con qué frecuencia? 4. ¿Se reúnen para algún evento en especial? 5. ¿Cómo se enteró de la existencia de este grupo de gente? 6. ¿De qué manera establece vínculo con la gente de país de origen? ¿A través de qué tipo de medios? ¿Con qué frecuencia?
<p>Formas culturales-afectivas</p>	<ol style="list-style-type: none"> 7. Cuénteme de su país de origen ¿Cómo es? ¿Qué sabe de él? 8. Cuéntame de México 9. ¿Qué es lo que más le gusta de México? ¿Por qué? Esto que le gusta ¿Lo incorpora a su vida? 10. ¿Qué es lo que más le molesta? 11. ¿Qué es lo que más le gusta de su país de origen? ¿Qué es lo que más le molesta? 12. Mencione un adjetivo que caracterice su relación con México. (QUIZÁS AQUÍ ESTARÍA BIEN PONER COLORES, FORMAS, FOTOS, HACER UN DIBUJO) 13. ¿Su forma de hablar es un impedimento o es un beneficio para poderse integrar? 14. ¿De qué manera es vista esta forma de hablar? (percepción general) 15. De la comida mexicana ¿qué le gusta? Lo incorpora a sus guisos cotidianos o no? 16. De la música que incorpora y qué no? 17. Muchos dicen que México huele a tortilla, usted que impresión tiene de ello? Le gusta o no? 18. Si tuvieras que elegir dos tradiciones (una de tu país y otra de México) ¿Cuál eliges y por qué?
<p>Tránsito</p>	<ol style="list-style-type: none"> 19. Viajes (frecuencia de visita al país; visitas del país) 20. ¿Cuál es su relación con su país de origen? 21. ¿Con quién y qué cosas son las que más recuerda? ¿Añora alguna? ¿Cuál? 22. ¿Por qué decide permanecer en México? 23. ¿Qué cree que pasaría si usted decide volver a su país de origen?
<p>Pertenencia</p>	<ol style="list-style-type: none"> 24. Recuerda algún momento de "comunidad" con otras personas que no sean de su propia nacionalidad (mexicana o alguna otra), en donde se dejen a un lado las diferencias culturales y se fusionen afinidades o intereses? 25. ¿Estas situaciones son constantes o qué estaría posibilitando que se den? 26. ¿Podría decir que se siente mexicano? En qué si y en qué no? 27. Si usted tiene la nacionalidad ¿considera que es visto como mexicano o siguen viéndolo como extranjero? ¿en qué lo nota? 28. ¿Qué tiene que dejar a un lado cuando está en una reunión o algún evento? ¿Le causa dificultad? ¿Fluye con naturalidad?
<p>Invisibilidad</p>	<ol style="list-style-type: none"> 29. ¿Cuáles serían las diferencias más marcadas que encuentra entre su país

	<p>de origen y México? Mencionar tipo listado.</p> <p>30. Sentimientos que provoca esa diferenciación (negativos y positivos, bajo qué circunstancias)</p> <p>31. ¿En algún momento se ha sentido excluido en México? ¿cómo? ¿Por qué? Por quiénes? ¿Y en su propio país?</p> <p>32. ¿Habría algo que usted quisiera decir que no es posible expresar abiertamente?</p> <p>33. ¿En qué porcentaje y bajo qué circunstancias habla su idioma original?</p>
Extranjeridad	<p>34. ¿Bajo qué circunstancias y por qué motivos decide migrar? ¿La forma de migración qué sentimientos provocó?</p> <p>35. ¿Se sentía extranjero en su propio país? ¿De qué manera? Podría darme una definición.</p> <p>36. ¿Qué cosas de Querétaro le recuerdan a su país de origen?</p> <p>37. ¿Qué cosas son las que más le cuestan para relacionarse? ¿qué sentimientos le provoca?</p> <p>38. ¿Algún estereotipo con el cual lo identifican?</p>
Vida cotidiana en México Vida cotidiana en el país de origen	<p>39. ¿Podría describir un día de su vida (actividades que realiza durante el día)</p> <p>40. ¿Podría describir un día fuera de lo cotidiano?</p> <p>41. ¿Cuál de las dos vidas le parece más atractiva? ¿por qué?</p> <p>42. ¿Qué ha conservado de su vida pasada y traslada acá?</p>