

CAPÍTULO X IMAGINAR FUTUROS. A MANERA DE CONCLUSIÓN

*Es impresionante ver a los hombres arraigados en sitios miserables,
dispuestos a enfrentar las tareas más arduas
para levantar sus comunidades...
Tras siglos de letargo ven una luz de esperanza
y se ciñen a ella con verdadera pasión.
Son éstos los nuevos hombres del Valle del Mezquital,
su futuro, su esperanza misma.*

COPEVI, 1970a

ANDAR TRABAJANDO

Durante mis primeras jornadas de campo en 2013, cuando llegaba a El Boxo y preguntaba por Gerardo, su madre, doña Herminia, muchas veces me respondía: “anda en las combis”. En ocasiones su tío Tomás, maestro rural y dueño de una unidad inscrita en *M’ohai*,¹ “le pasaba la combi” a Gerardo para que éste la condujera por un día o una semana, haciendo de ello una ocupación ocasional.

Con el tiempo comencé a percatarme del extendido uso del verbo “andar” en El Boxo, como verbo antepuesto a la localización de una actividad o a la actividad misma descrita genéricamente. “El andar en”, o el verbo infinitivo “andar” acompañado de un gerundio: trabajando, escardando, visitando, etc., como lo he trabajado a lo largo de este libro, expresa dos dimensiones superpuestas de la cotidianidad de la comunidad: la constante movilidad y la experiencia del trabajo.

¹ *M’ohai*, *Mbonthi* y *Xahñe* forman parte de una cooperativa de transporte público del Valle del Mezquital, asociada a la Unión Nacional de Transportistas Campesinos (UNTRAC) que comenzó a operar en 2008 con 20 vagonetas, haciendo el recorrido Ixmiquilpan-Cardonal-Decá-Santuario- Pilas Yonthé- El Boxo-El Dothu y Nicolás Flores.

Desde que la llegada de la energía eléctrica a la comunidad incentivara a que los habitantes de El Boxo bajaran sus casas a las cercanías de la carretera y del centro educacional, los lugares de trabajo quedaron apartados de los hogares. La enorme distancia entre los espacios residenciales y los espacios de cultivo, recolección, caza, pastoreo o producción de carbón, significó la división entre el ámbito del trabajo y el doméstico. Además, como los espacios de producción y recolección están, en su mayoría, enclavados en los cerros y laderas, la relocalización de las casas redundó en que para trabajar en la comunidad las personas tuvieran que estar siempre desplazándose. En promedio, una persona que vive en “el centro” de la comunidad, demora cerca de una hora para llegar hasta su milpa.

Combi



Fuente: Fotografía del autor.

El andar trabajando *en la comunidad*, abordado en la primera parte de este libro, sugiere entonces la constante movilidad por el territorio de El Boxo desplegando un saber hacer. Ligado a este saber hacer, que espacializa ciertas prácticas en espacios

definidos de la comunidad, es posible localizar la actividad aunque el hablante no entregue información del espacio concreto de la misma. Andar haciendo carbón, dirige la vista a los cerros del norte de la comunidad. Andar escardando, dirige la mirada a las milpas.

Cuando, desde mediados del siglo pasado, el andar trabajando de los habitantes de El Boxo comenzó a traspasar cada vez con mayor intensidad las fronteras de la comunidad, dicho andar adquirió otros tintes. Primero, el andar trabajando se desvinculó del saber hacer tradicional e integró al repertorio de formas de ganarse la vida de los habitantes de la comunidad otras nuevas prácticas y, segundo, hizo de la movilidad laboral fuera de la comunidad un imperativo para la reproducción económica local. Desde entonces, como mostré en capítulos precedentes, el andar trabajando se vinculó con una doble precariedad: la primera, la de la economía campesina para sostener la reproducción social de los habitantes de El Boxo; y, la segunda, la de los mercados de trabajo, para absorber definitivamente, o por lo menos de forma regular, la fuerza de trabajo de la comunidad.

Sin embargo, la diversificación de las formas de ganarse la vida no extinguió la precariedad, sino que en muchos casos fue resultado de la misma. Desde finales del siglo XX, como ha defendido Carton (2010), la pluriactividad de los trabajadores rurales se constituyó como estrategia defensiva de los hogares rurales pobres, en particular campesinos, por la imposibilidad de concretar su reproducción económica en una sola actividad. Por esta razón adquiere relevancia el “andar trabajando” como metáfora de la precarización laboral y la constante movilidad de los trabajadores de El Boxo, no sólo en el espacio, sino también entre el trabajo asalariado fuera de la comunidad y la vida sin salario dentro de ésta.

Las trayectorias laborales de los trabajadores de El Boxo, desde el momento en que —los hoy ancianos— hicieron de la trashumancia por un salario una de sus prácticas para ganarse la vida, ha estado marcada por el ir y venir entre el campo y la ciudad o, dicho de otro modo, por el despliegue temporalmente desigual de sus esfuerzos y energías, en el empleo asalariado *fuera de la comunidad* y el trabajo reproductivo, de producción y recolección de alimentos, *en la comunidad*. En las décadas finales del siglo pasado, ese ir y venir se vio cruzado por dos fenómenos que profundizaron la desigualdad temporal entre el estar en la comunidad y el andar fuera. El primero, el deterioro de las oportunidades laborales en la Ciudad de México, principal receptor de mano de obra migrante de la comunidad desde los años cincuenta y; el segundo, la masificación del fenómeno migratorio internacional y el posterior quiebre en la circularidad migratoria.

En los albores del siglo XXI, el andar trabajando de los habitantes de El Boxo, es una metáfora que permite aprehender sus trayectorias laborales ligadas a las transformaciones económicas locales y globales en la etapa neoliberal. Esta metáfora revela la profundización de la precariedad antes descrita, en que se sitúan los márgenes de acción de los trabajadores de la comunidad en el despliegue de sus estrategias para ganarse la vida.

Andar trabajando, como metáfora de la precariedad y la movilidad, desestabiliza además las identidades productivas. Se desestabiliza el ser, porque en el andar no se es ni campesino ni trabajador. Se anda en la milpa o se anda trabajando fuera. Pero esta desestabilización resalta sobre todo el lado de la precariedad de la situación del trabajo. Precariedad observable especialmente en términos temporales. No se “está trabajando en”, sino que se “anda trabajando en”, o sólo se “anda en”. Mientras que el *estar*, al vincularse a “permanecer o hallarse con cierta estabilidad en un lugar, situación [o] condición”,² resalta la estabilidad témporo-espacial; el *andar*, sólo acentúa la dimensión del espacio: “ir de un lugar a otro”.³ El andar en las combis, de Gerardo, en lugar de trabajar de conductor o ser conductor, logra ejemplificar el sentido precario y fortuito de una ocupación que ni define la integración al mercado laboral ni distancia del todo de otras labores a las que igualmente “se va”. Andar en la milpa, en las combis, en la construcción, en la asamblea, en la faena; forma parte de la diversidad de roles de los miembros de El Boxo, pero además son dimensiones de la pluriactividad que se plantea como respuesta o como estrategia defensiva a un mercado laboral escuálido, al que se tiene acceso fortuito.

Para “estar” y, más aún, para “ser”, se requiere un mínimo de seguridad temporal que permita definirse en sí, definirse parte de algo o, por lo menos, sentirse —por un tiempo determinado— “siendo” parte de ese algo. En un sentido más amplio esa posibilidad del ser que, en términos fenomenológicos posibilita la autoidentificación de la persona, nos relaciona con lo que Giddens (1997) definió como seguridad ontológica. Ésta, en tanto que dimensión existencial general y, en cierto modo mínima, refiere —según el sociólogo— a la seguridad que deposita la persona en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción. En tanto que implica la idea de continuo y permanencia, la

² Tercera entrada para “Estar” en la RAE (<http://dle.rae.es/?id=GnJiqdL> [Consultado el 02 de mayo de 2017])

³ Dos primeras entradas para “Andar” en la RAE (en <http://dle.rae.es/?id=2ZGgAPa|2ZLziL7> [Consultado el 02 de mayo de 2017]).

seguridad ontológica refiere a un orden temporal que hace predecible los sucesos para las personas y les permite posicionarse ante ellos.

Incluso cuando bajo la noción del andar se incluye a aquellos migrantes que llevan décadas en Estados Unidos, la parte expresiva de la precariedad se puede asociar a la dimensión temporal. “Andar al otro lado” o “andar de migrante”, en lugar de estar en Estados Unidos o ser migrante, refiere también a ese tiempo suspendido de la migración y sus discrepancias temporales, a las que me referí en el capítulo VII. El tiempo del proyecto migratorio está fuera del control del migrante, por ello, la seguridad respecto de ese tiempo es prácticamente nulo. Las discrepancias temporales de la migración sitúan al migrante en la política de la espera, de la indeterminación y, sobre todo, de la inestabilidad temporal manifiesta en su “estatus irregular”. En este marco, la inseguridad ontológica de quien “anda al otro lado”, puede relacionarse con lo que Agier (2015) ha definido como desidentificación de aquellos migrantes que al salir de sus lugares de origen pierden sus identidades y afiliaciones, pero que en el proceso migratorio no logran acceder a otra existencia porque se encuentran en un permanente momento de latencia social e identitaria, derivadas de su trayectoria espacial y temporalmente incierta.

Decir que alguien “anda de migrante” es, de alguna forma, asumir que aquella persona anda sorteando las inseguridades de la migración. En el contexto de una comunidad rural como El Boxo, donde todos los habitantes están relacionados con el proyecto migratorio, sea como migrantes retornados o como administradores de la ausencia de familiares que andan lejos; decir que se “anda al otro lado”, es asumir con conocimiento de causa que ese andar es tan precario e incierto en su duración, como lo es el andar en cualquier otro trabajo de ocasión.

El registro del andar en las formas de habla cotidiana en El Boxo es resultado de un condicionamiento social permanente: el de la cuasi obligatoriedad de la movilidad como fundamento de la reproducción social comunitaria. Ese andar, como capacidad de responder a la urgencia, se hizo *habitus* porque fue aprendido y transmitido, como disposición duradera e incorporada en los cuerpos de quienes tienen que mover su cuerpo y su tiempo de vida *fuera* de la comunidad para hacer posible su vida, y la de sus cercanos *en* la comunidad. Se aprendió a andar lejos, a “pertenecer desde lejos” (May, 2017a) y a gestionar la ausencia. En aquella gestión se fue construyendo un vínculo con el tiempo porvenir proyectado como posible en las nociones emergentes de vida buena. Pero el engarce entre la práctica presente y las nociones de futuro no fue ni podía ser lineal ni derivar en un comportamiento estratégico desde el que rezumase de manera lógica el tiempo porvenir en el tiempo presente de la acción, porque la propia inestabilidad de los

mercados laborales a los que se insertaron desde sus primeras salidas los trabajadores de El Boxo, les imponía el quiebre temporal y la reelaboración permanente de sus proyectos y aspiraciones.

La exigencia de la movilidad requirió (y requiere) de la improvisación y de respuestas espontáneas, para reinventar trayectorias y oficios en un contexto de integración precaria a mercados laborales igualmente precarios. Pero al mismo tiempo, esa exigencia requirió (y requiere) del esfuerzo permanente por seguir vinculando el andar lejos con la pertenencia y con un proyecto de vida en la comunidad. Un proyecto que, desde mediados de siglo, se construía, como dijo Luigi Tranfo (1990 [1974]), con historias de dolorosos ahorros y que, en los albores del nuevo siglo, sigue construyéndose en fragmentos de esperanza contrapunteados con el patente desgarramiento de la ausencia y la dilatación de las esperas. Es ese proyecto *en la comunidad* el que otorga ciertas seguridades ontológicas al andar trabajando, relativamente cerca o extremadamente lejos de casa. Es ese proyecto situado el que se enfrenta a la desidentificación y permite el arraigo material e imaginario de los que andan lejos, aun cuando el tiempo indeterminado de la migración parezca favorecer la diáspora.

URGENCIA, IMPROVISACIÓN Y ESPONTANEIDAD

Las discrepancias temporales entre la necesidad siempre presente de acceder al dinero, la discontinua oferta de trabajo asalariado y los modelos de vida buena como horizonte de expectativas, resultaron en una práctica que estuvo marcada permanentemente por la urgencia, la improvisación y la espontaneidad.

Quiero defender en este punto que la disposición del andar, en tanto que *habitus*, no está reñida con la elaboración y reelaboración permanente de proyectos de futuro. Aunque desde la lógica bourdiana es reconocible que la práctica, salvo excepciones, no constituye el futuro como tal; vale decir, no se condice con un proyecto armado consciente y deliberadamente, es igualmente cierto que ésta no es ni puro presente ni la reiteración automática del pasado. Si bien el *habitus* en sí mismo no es reflexivo, tampoco es opuesto a la reflexividad; es producto y productor de prácticas intuitivas y reflexivas (Pöllmann, 2016). La precariedad de los mercados laborales, la patente inestabilidad del proyecto migratorio indocumentado y las contemporáneas discrepancias temporales de la migración, marcan una discontinuidad contextual constante que instala el imperativo reflexivo (cf. Archer, 2012) tanto en los proyectos de vida individuales como en la continuidad de las

dinámicas comunitarias instaladas sobre la movilidad permanente de algunos de los habitantes de la comunidad.⁴

Desde luego que la práctica del andar trabajando no se desarrolla desde una reflexión constante ni desde el asedio permanente de las imágenes de vida buena. La propia urgencia del presente como condición de precariedad económica hace aquello imposible. Sin embargo, las prácticas relativas a la gestión de la ausencia y al engarce entre el esfuerzo del trabajo presente y las nociones de vida buena como proyecciones de futuro, han comprometido la elaboración reflexiva, así como el obrar sistemático, deliberado y conscientemente desplegado por vincular el andar lejos con la vida en la comunidad. Ese vínculo imaginario se materializó desde temprano en prácticas concretas que se hicieron rutina en el ir y venir de las personas y los recursos materiales y afectivos que, lo mismo que han posibilitado la reproducción social, han estado implicados en los cambios más significativos de la historia reciente de la comunidad. Estas prácticas se han hecho habituales porque el propio andar trabajando fuera se ha hecho habitual, sin que por ello se anule la reflexión sostenida en el tiempo ni la recurrencia a la improvisación y la espontaneidad como forma de responder a la urgencia, crear nuevos repertorios para ganarse la vida y continuar vinculando el presente y el futuro en la narración local de lo posible.

En su dimensión temporal, estos elementos no están constreñidos al presente y, en tanto tal, no son anuladores del vínculo de éste con el futuro. Por el contrario, urgencia, improvisación y espontaneidad sugieren formas específicas de relación práctica con el tiempo, desde las cuales se conforman regímenes de temporalidad específicos. En el sentido práctico de Bourdieu, como ha señalado Bialakowsky (2017: 14-27):

⁴ Parte significativa de la discusión sociológica contemporánea sobre agencia y estructura ha decantado en la oposición entre el sentido práctico de Pierre Bourdieu y el enfoque morfogenético de Margaret Archer; el primero centrado en la condición pre-reflexiva del *habitus* y el segundo en la reflexividad como aspecto central de la práctica. Aunque Archer (2011) ha sido particularmente crítica de las apuestas por una síntesis teórica entre ambas posiciones (cf. Aedo, 2014; Fleetwood, 2008; Sayer, 2009; Elder-Vass, 2007), reconozco el potencial de tal síntesis para el análisis teórico y el estudio etnográfico de las formas complejas en que las personas actúan bajo la presión de sus contextos estructurales y desde las posibilidades concretas de modelar proyectos y cursos de acción según situaciones diversas y cambiantes. En la discusión antropológica en torno al poder, los proyectos y la agencia; se vinculó a ambas dimensiones (cf. Ortner, 2016a; Abélès y Badaró, 2015) y, recientemente, la noción de capacidad de aspiración de Arjun Appadurai (2015) puede leerse como un esfuerzo de síntesis que sitúa el vínculo entre las presiones estructurales y la reflexividad en el análisis cultural, económico y temporal.

se hilvanan estrategias, lógicas imprecisas, oportunidades y urgencias, que orientan generativamente opciones prácticas [... De modo tal que la] temporalidad de la práctica [...] se enmarca en el tiempo de las anticipaciones, las urgencias, el cálculo impreciso y provisional del porvenir. El ritmo, el tempo de las prácticas, únicamente es comprensible bajo el foco de las necesidades prácticas que emergen en cada espacio social, a partir del entramado de las estrategias de los sujetos que participan en tal espacio. No sólo se juega en el tiempo, sino también con él. El tiempo es parte constitutiva de las formas en las cuales se modulan las prácticas, y, a su vez, es modulado por ellas [... Así] las trayectorias de los individuos se sustentan en la imbricación de las necesidades y urgencias prácticas con las estrategias “puestas en juego” en el instante acertado. La relación entre sentido práctico y contingencia se hace evidente en la específica temporalidad de la práctica, en la cual el sujeto permanece atento a las oportunidades que se le presentan.

En los testimonios expuestos en los capítulos IV y VI el sentido de la urgencia siempre está presente como evaluación de un contexto económicamente precario y socialmente limitante. Desde esa urgencia se evalúa y se arriesga, sin mucho antecedente de lo que vendrá, más que con imágenes difusas de lo deseado. En tal sentido se improvisa y se es espontáneo.

La improvisación en los modos de ganarse la vida, en el marco de las trayectorias laborales y de movilidad de los trabajadores de El Boxo, debe entenderse tanto como respuesta defensiva a la necesidad y la urgencia y, de la misma manera, como respuesta creativa que tiende a estabilizarse e integrarse a los repertorios económicos personales, familiares y comunitarios. En ambos sentidos la improvisación adquiere un sustrato eminentemente temporal.

En primer término, la improvisación emerge del bloqueo o de la imposibilidad misma de responder a contextos cambiantes desde marcos aprendidos. Bourdieu exploró esto en sus trabajos etnográficos sobre Argelia. Al reconocer en la Cabília una sociedad tradicional en desintegración, todo se presentaba como desajuste, en tanto que tensión entre los esquemas adquiridos y la extensión de las relaciones capitalistas. Las generaciones que vivencian estos momentos de desestabilización y aceleración del cambio sociocultural, experimentan una dualidad de marcos de referencia, un desdoblamiento (Bourdieu y Sayad, 2017) emergente de la discordancia entre las condiciones de producción y las de funcionamiento de las disposiciones temporales. En esos momentos “la improvisación azarosa toma el lugar de la providencia acostumbrada” (Bourdieu, 2006: 92).

Las trayectorias mismas de los primeros trabajadores de El Boxo, surgen de la improvisación de los trayectos, de los oficios, del aprender a hacer con lo que se tiene a mano. Como me señaló don Arón: “Cuando yo fui a México tenía yo 17

años, ni conocía yo cómo hacer la mezcla ni conocía yo cómo hacer una revoltura y no pos, ¿Cómo lo saqué? ¿De dónde? Si acá casi no había albañil, así macuarro, puro carbonero que había”.

Estas *primeras* improvisaciones, en torno a novedosas formas de ganarse la vida, ejercen un corte respecto de los repertorios pasados, abriéndose al futuro por medio de la creación de nuevos repertorios que serán ulteriormente estabilizados en el marco de respuestas colectivas a la urgencia, a través de la transmisión de la experiencia. En tal sentido, la improvisación se torna una respuesta activa, que vincula a la persona con sus pares y que puede estabilizarse en el tiempo, ampliando el repertorio de formas de ganarse la vida a nivel comunitario.

Esta última idea ha sido explorada en antropología por Elizabeth Hallam y Tim Ingold (2007) para quienes la improvisación debe entenderse como generativa, relacional y temporal. En los términos de los autores, “no hay un guion para la vida social y cultural. La gente tiene que resolverlo a medida que avanza. En una palabra, tiene que improvisar” (*ibid*: 1). Así, la improvisación, para Hallam, e Ingold generaría los fenómenos de la cultura que son experimentados y evaluados por quienes forman parte de ella, por lo que estaría siempre en sintonía entre los pares y su desempeño. Esto último le otorga a su vez una dimensión temporal. Al ser relacional y por tanto siempre sujeta a la evaluación y emulación de los pares, la improvisación puede ser transmitida y por ello no agotarse en el instante, sino que encarnar una cierta duración.

Dicha duración, en nuestro caso, permite observar las improvisaciones de los primeros migrantes a la Ciudad de México desde mediados del siglo XX y la de los que cruzaron la frontera a finales de ese siglo, como parte fundamental de la historia económica de El Boxo. Sus experiencias marcan verdaderos acontecimientos en dicha historia y permiten secuencias posteriores elaboradas gracias a la inclusión de esas primeras experiencias en los repertorios colectivos de los habitantes de la comunidad para ganarse la vida.

A nivel práctico, la duración tiene que ver con las formas en que las primeras improvisaciones son transmitidas horizontal y verticalmente, por medio de la comunicación de las experiencias entre pares contemporáneos y el establecimiento de redes, así como por la socialización de generaciones venideras en los nuevos saber hacer adquiridos por los que antes improvisaron. De tal modo que la dimensión temporal de la improvisación en las formas de ganarse la vida es triple, porque: a) resulta de un quiebre respecto de una situación anterior, b) vincula en la práctica una situación presente a un futuro imaginado como posible, c) se estabiliza en los repertorios por medio de la transmisión horizontal y vertical de la experiencia.

La estabilización de las improvisaciones por medio de la transmisión práctica (horizontal y vertical) de la experiencia es lo que posibilita instalar —y por ello otorgar duración— a ciertas prácticas y trayectorias como parte de un repertorio de respuestas posibles a la urgencia siempre presente en el marco de contextos económicos inestables. Pero, del mismo modo, es lo que posibilita a nuevas generaciones la socialización y el entrenamiento constante en la improvisación misma. Así, el improvisar, como habilidad transmitida para responder ante las contingencias económicas, se torna parte del *habitus* de los trabajadores de comunidades rurales como El Boxo.⁵ Ésta es una disposición que parece automatizarse en las formas de respuesta a la condición permanente de la urgencia y la precariedad económica.

En el descubrimiento mismo de esta habilidad las primeras experiencias de improvisación, de aquellos que salieron a improvisar trayectorias laborales, oficios y, en conjunto, nuevas formas de ganarse la vida, adquieren importancia cardinal porque

las estimaciones prácticas confieren un peso desmesurado a las primeras experiencias, en la medida en que son las estructuras características de un tipo determinado de condiciones de existencia que, a través de la necesidad económica y social que ellas hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de las relaciones familiares o mejor *a través* de las manifestaciones propiamente familiares de esta necesidad extrema [...] producen la estructura del *habitus* que están a su turno al principio de la percepción y de la apreciación de toda experiencia ulterior. (Bourdieu, 2012: 204)

Pero la improvisación como habilidad de los trabajadores de El Boxo no se anquilosa con su estabilización en tanto que dimensión del *habitus*. Ello sucede precisamente porque la propia reproducción social de los trabajadores y su comunidad requiere de la constante improvisación o, en términos de Bourdieu (2009: 93), de improvisaciones reguladas por el propio *habitus*.

El *habitus* que regula las improvisaciones de los trabajadores de El Boxo, fue instalado desde que se hicieron una práctica colectiva aquellos repertorios para ganarse la vida ligados a la movilidad constante y a las discontinuas maneras de articular los medios de vida campesino con trabajos asalariados inestables y precarios. Dicha condición en el acceso al trabajo, como condición estructural e históricamente constante —verificable en las trayectorias laborales de la mayoría

⁵ “La homogeneización objetiva de los *habitus* de grupo [...] resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia” (Bourdieu, 2009: 95).

de los trabajadores de la comunidad—, ha hecho de la improvisación una habilidad desplegada permanentemente que, en tanto dimensión del *habitus*, está implicada en el enlazamiento del pasado en el presente y en las formas en que se establecen relaciones prácticas con el futuro.

De este modo, la improvisación es generativa porque actúa ante necesidades prácticas y contingentes, dinamizando y actualizando el *habitus*. En otros términos, la improvisación está en el centro del *tempo* de las prácticas, en tanto que respuesta a las urgencias y necesidades prácticas emergentes del espacio social. Porque, como señalan Hallan e Ingold, aunque algunos procedimientos pueden volverse rutinarios ni el mundo ni las urgencias prácticas se detendrán. Por lo tanto, “el desafío sigue siendo acomodar a un plan fijo una realidad fluida”. Ello no puede ser ni definitivo ni perfecto “y es precisamente porque las imperfecciones en el sistema exigen una corrección continua, que toda repetición implica improvisación” (*ibid.*: 10).

La improvisación cuando ya ha sido modelada por el *habitus* se despliega como capacidad práctica para responder “en el momento” a situaciones medianamente conocidas, pero su capacidad de respuesta es limitada cuando dichas situaciones son del todo inéditas, porque en esas situaciones el propio *habitus* es interpelado por la cambiante realidad. Aquí la parte del *habitus* más relacionada con la continuidad o la reproducción social, es inundada de la capacidad de improvisación que exige lo nuevo. En este punto, como ha defendido Appadurai (2001: 70), podemos preservar parte de la fuerza de la idea de *habitus* propuesta por Bourdieu

siempre y cuando pongamos el énfasis en su idea de la improvisación,⁶ puesto que en la actualidad la improvisación ya no ocurre más en el contexto de un conjunto cerrado de posturas imaginables. Por el contrario, la improvisación siempre tiende a salirse de aquello que la quiere contener o encauzar y está siempre pronta a despegar respecto a aquello que la quiere amarrar y anclar.

⁶ Como ha planteado Silva (2016), en Bourdieu la noción de *habitus* no es unitaria. En la trayectoria del sociólogo, así como en las recuperaciones que de sus planteamientos se han realizado, es reconocible que *habitus* aparece tensionado en la dicotomía objetivismo y subjetivismo, la plasticidad o rigidez del concepto y las implicaciones de los intangibles vinculados a la noción. De modo tal que recuperar la relación inherente entre las disposiciones y la capacidad de improvisación no significa una renuncia o negación de los planteamientos bourdieanos; sino que, por el contrario, implica la reivindicación de éste desde un énfasis particular. En sus propias palabras, Bourdieu (2000: 25) reconocía que, contra las apuestas más mecanicistas del estructuralismo, con conceptos como el de *habitus*, “quería insistir sobre las capacidades generatrices de las disposiciones [...] orientado por la voluntad de reintroducir la práctica del agente, su capacidad de invención, de improvisación”.

Junto a ello, es necesario también recuperar el espacio que, aunque menor, Bourdieu otorgó a la espontaneidad en el *habitus*. Ésta es la “espontaneidad que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas” (Bourdieu, 2000: 84) y que permite que las respuestas a la urgencia o las situaciones inéditas no sean presa del puro presente, sino que con ellas se pueda establecer un vínculo práctico entre el tiempo ahora y el futuro inmediato. Éste es el sentido que otorga al término la antropóloga Roxana Moroşanu (2016: 86), para quien espontaneidad

describe un tipo específico de relación con el tiempo, en el que el futuro a corto plazo se domestica al ser transformado en acción. Como una forma distinta de combinar el presente y el futuro, la espontaneidad hace presente el futuro y se opone a la lógica del tiempo lineal como una forma dominante de temporalidad, [...] al interrumpir la linealidad uniforme del tiempo para crear los momentos deseados y hacerlos presentes.

Por esta razón, señalaba en el apartado anterior que el establecimiento del vínculo temporal entre la acción presente y las imágenes de vida buena proyectadas a futuro no debía entenderse en una lógica puramente estratégica y lineal. La presión de la urgencia y la recurrencia a la habilidad de improvisación hace que el vínculo entre prácticas para ganarse la vida y prácticas ligadas a una imagen de vida buena proyectada a futuro no siempre se correspondan, menos aún cuando la presión de la urgencia se potencia con un contexto económico altamente inestable y una reproducción social al límite. Sin embargo, el hecho de que las prácticas no mantengan una lógica de coherencia o regularidad con las imágenes de futuro o que, más bien, no estén sujetas a una especie de guion estricto, propio de un entendimiento limitado de lo que puede entenderse como proyecto, no impide observar en éstas el vínculo temporal que establecen con el futuro.

Esta dimensión temporal de las prácticas, en particular lo que a nivel etnográfico puedan informar respecto del engarce entre las acciones presentes y las imágenes de futuros esperados, deseados o temidos; es fundamental para comprender que incluso en aquellas prácticas económicas en extremo defensivas, que despliegan los habitantes de comunidades rurales asediadas por la pobreza, la precariedad de los mercados laborales a los que acceden y la persistente ruina de sus medios de vida tradicionales, no se actúa con atención sólo en el presente y en la mera supervivencia, sino que siempre están en juego orientaciones (cf. Bryant y Knight, 2019) e imágenes de vida buena, así como valores morales y sentidos de dignidad que, en conjunto, otorgan profundidad temporal y valor a las prácticas.

Ganarse la vida, como han defendido Narotzky y Besnier (2014), es indisociable del esfuerzo material y temporalmente sostenido por reproducir la vida y hacer que la vida valga la pena.

EL PRESENTE DE LO MÚLTIPLE

Resaltar el vínculo temporal y práctico que la improvisación y la espontaneidad, como respuesta a la urgencia, establece entre una acción presente y una imagen de futuro, permite considerar las prácticas económicas, incluso aquellas desplegadas al límite de lo defensivo, en el marco de horizontes temporales que trascienden el automatismo de la respuesta a la necesidad y el afán de la pura supervivencia. Desde una lógica como aquella, comunidades con características económicas como las de El Boxo no estarían más que condenadas a vivir al día, presas de un presente dilatado, donde ni el pasado resulta pertinente ni el futuro puede imaginarse más que en ensoñaciones fatuas. Una situación similar a la que destacó Guyer (2007: 410) para referir a la pérdida de horizontes de expectativas por un “presentismo forzado” que sólo posibilita imaginar un futurismo de fantasías.

La opción por la movilidad constante puede haber sido una constricción ejercida por las condiciones económicas de la comunidad, pero la voluntad de migrar a la Ciudad de México de los primeros trabajadores y de los que luego salieron a Estados Unidos, era para los habitantes de El Boxo una opción posible y no una obligación insalvable. La movilidad entonces, fue una respuesta práctica a una situación de urgencia que necesitó definirse como tal. Vale decir, de una situación que debió comprenderse como escasez en tanto que resultado de la evaluación y percepción intersubjetiva de lo que importa y de lo disponible (Mullainathan y Shafier, 2016). En este punto, el arrojito, la imaginación y la improvisación de las generaciones jóvenes que hicieron suya la acción de migrar, apertura una práctica posible (Godinho, 2017; 2017a) mediante la cual no sólo se adquirió una nueva forma de ganarse la vida, sino que a su vez se descubrió una nueva relación con el tiempo. Esta práctica posible fue, del mismo modo, impulso para la dilatación de lo posible; para imaginar el futuro y actuar por él en el presente, más allá del refugio en una tradición reconvertida en tradicionalismo de la desesperación.⁷

⁷ En la década de 1970 diversos trabajos en el Valle del Mezquital apuntaron una profunda descomposición en la tradición otomí. Medina y Quezada (1975) señalaron que la tradición otomí había pasado de ser adaptación a las condiciones medioambientales de la región, a ser adaptación a las condiciones

La apertura del horizonte temporal ligado a la movilidad laboral constante no sugiere el abandono de la preocupación por el presente. La economía del Valle del Mezquital en general, y de la comunidad de El Boxo en particular, no dejó de ser precaria con posterioridad a que la movilidad laboral se hiciera norma en las formas de ganarse la vida de los habitantes de la región. A este respecto, las descripciones de la precariedad y las urgencias cotidianas en las etnografías sobre el Mezquital en el siglo XX, que instalaron a la región como representante por antonomasia de la pobreza indígena mexicana, son innumerables (cf. Contreras, 2016).

Gran parte de la práctica económica siguió (y sigue) resolviéndose en arreglos temporales prácticos circunscritos al momento presente y a lo más próximo. Una proporción significativa del aprovisionamiento y del consumo, fuera de lo producido en la milpa, se resuelve semana con semana. En ello, la plaza de los lunes en Ixmiquilpan marca un temporalizador de las prácticas económicas regionales. Las plazas o tianguis de las cabeceras municipales siguen siendo, como hace más de medio siglo describió Rodríguez (1952: 22), el lugar “en el cual se colman los esfuerzos y esperanzas de toda la semana”.

El hervidero de combis que se desplazan, desde decenas de comunidades rurales de Ixmiquilpan y de los municipios cercanos a los lunes de plaza, es muestra de un dinamismo económico marcado por la temporalidad de esa institución de mercado. Ahí confluyen como vendedores aquellos con grandes recursos, los que acaparan producción agrícola para su venta, los foráneos que se mueven de tianguis en tianguis con puestos de productos diversos, los pequeños comerciantes, los que consiguieron alguna “fayuca” para el ambulante, los campesinos que salen a vender su producción semanal discreta de hortalizas en sus pequeños puestos o en las aceras de la plaza y los que lograron recolectar algún fruto de temporada que empaquetaron artesanalmente para su venta. A la plaza también concurren como consumidores quienes tienen ingresos permanentes, pagos quincenales por empleos fijos, recepción mensual de remesas o transferencias monetarias condicionadas de

de marginalidad regional, impuestas por las transformaciones económicas en México posrevolucionario. Frente a dicha situación, es posible hacer un parangón con lo que Bourdieu y Sayad (2017) denominaron tradicionalismo de la desesperación, según la cual los campesinos argelinos arrebatados de las condiciones materiales sobre las cuales fundamentaban los órdenes temporales que otorgaban grado de certidumbre a sus prácticas, se ven compelidos a buscar la satisfacción directa de sus necesidades volcados al presente, sacrificando toda actividad que implique la consideración de un futuro a largo plazo, en una economía del día a día y la supervivencia. Según estos autores (*ibid.*: 35), “en cuanto han sido rotos los equilibrios tradicionales, ha desaparecido, junto a las seguridades mínimas que lo hacían posible, todo esfuerzo por prevenirse de los riesgos que pueda implicar el porvenir”.

programas públicos y aquellos que la semana anterior tuvieron una “chambita”, que pudo durar toda la semana o que sólo les ocupó durante uno o dos días y que les permitió tener algo de dinero para “bajar a Ixmi” en lunes.

Resolver económicamente la semana, e incluso el día a día, sigue siendo para muchos de los habitantes de la comunidad de El Boxo una prioridad. No obstante, ello no encierra la totalidad de sus prácticas ni la percepción temporal que éstas sugieren, al presente inmediato o, más exactamente, no redundan en una conciencia temporal presentista que anule experiencia y expectativa.⁸ Desde luego, el tiempo práctico se estructura en torno al decisivo presente, a las posibilidades de actuar en (y sobre) éste (cf. Hersch, 2017). Pero en ese actuar, el pasado cuenta como recurso y el futuro como horizonte. La socialización de los niños en prácticas tradicionales ligadas a los medios de vida presentados en la primera parte de este trabajo, así como la transmisión de la experiencia y el aprendizaje temporal en torno al improvisar y al hacer de la movilidad laboral un activo para ganarse la vida y proyectar modelos de vida buena, son ejemplo de ese encadenamiento temporal que hace del presente un espacio temporal densificado.

De igual manera, la ocupación en múltiples tareas y compromisos, con sus consecuentes múltiples temporalidades, hacen del presente vivido en la comunidad, un presente de lo múltiple y lo simultáneo. Atender el tiempo del horno de carbón, en paralelo al tiempo de la milpa, a los tiempos del maíz, de la nixtamalización, de las idas al molino, del volver con la masa y echar tortillas; así como atender a los tiempos sociales de la organización comunitaria (asamblea y comités), a los de la gestión de la ausencia de los migrantes, a los de la preparación de la visita y al del visitar, a los tiempos de la recolección, la posible venta, la compra de insumos, la reconversión en empleos de ocasión y, en suma, al conjunto de actividades que marcan el andar en la comunidad; es articular en la práctica ciclos temporales de diferentes velocidades en una misma duración. Es desde esta articulación —que comprende aquella que articula el trabajo campesino a los ritmos de la naturaleza, así como la del andar trabajando a los ritmos sociales comunitarios, a las temporalidades del capital y a las discrepancias temporales de la migración— desde la que se puede desprender la rítmica de la cotidianidad comunitaria, la modalidad concreta de su tiempo social y su contemporaneidad.

⁸ Este uso de la noción de presentismo se refiere al elaborado en discusiones sobre la teoría y la filosofía de la historia por autores contemporáneos como Hartog (2007) y Gumbrecht (2010) y no así al uso dado al concepto en los desarrollos de la antropología presentista propuesta por Ringel (2018).

TEMPORALIDAD E IMAGINACIÓN

Ese presente de lo múltiple y lo simultáneo, de la articulación práctica de tareas, es también el de la articulación entre el ayer y el porvenir que le presenta como campo abigarrado de temporalidades (Valencia y Flores, 2010). Es presente de la evaluación de pasados, de su reactualización en la evocación de la memoria y de la proyección de futuros imaginados, en densidades temporales que conjuntan lo más próximo y lo más remoto. La conciencia del presente, ha señalado Maurice Godelier (2015: 77), “desborda el momento presente porque el pasado inmediato permanece unido a él y la conciencia del presente ya está comprometida en el futuro inmediato”. Del mismo modo, en esa conciencia del presente, los archivos temporales que contienen los recuerdos propios y aquellos que nos fueron socialmente transmitidos, no se activan únicamente para evocar lo pretérito, sino que también dotan de elementos para interpretar el presente y dar forma a nuevos futuros.⁹

Esa densidad del presente y su conciencia, es vehiculizada por la capacidad de imaginación. Gracias a ella, según Godelier (*ibid.*: 53), “en cualquier momento el pensamiento puede hacer presente a la conciencia de eventos pasados o transportar al sujeto a un futuro que aún no existe. Este es el poder y el papel de la imaginación”. En otras palabras, la conciencia tiene la capacidad de distanciarse de la experiencia presente, mientras permanece presente, y esta capacidad proviene de lo que el pensamiento humano puede imaginar (*ibid.*: 40). Tal como lo hace el antropólogo francés, otros antropólogos, como Nigel Rapport (2015) y Vicent Crapanzano (2005) recuperan en este punto a Jean Paul Sartre y su idea en torno a la libertad que otorga a la mente humana el fenómeno de la imaginación. Por medio de ésta la persona puede distanciarse de su entorno inmediato y obtener así una perspectiva diferente de dicho entorno.

Si tomamos la imaginación, como lo hace Sartre [...] como algo que presenta lo que está ausente o es inexistente, estamos obligados a concluir que exponemos esas lagunas, esos momentos disyuntivos del no, que puntúan nuestra vida social y cultural, a través de una actividad que permanece en el no-ser de su objeto - la imagen. La imaginación también nos proporciona el brillo, los dispositivos retóricos, las maniobras narrativas y las estrategias rituales que ocultan esas lagunas [...] tal subterfugio, si puede ser llamado así, es una fuente de nuestra innegable creatividad social y cultural. (Crapanzano, *ibid.*: 381-382)

⁹ Ver noción de archivo en Appadurai (2003).

La imaginación como capacidad de la mente humana para distorsionar la realidad del momento presente o salir imaginariamente de éste, fue agrupada en cuatro dimensiones o dominios transformadores por el antropólogo James Preston (1991 cit. en Rapport, *ibid.*). De ellas, las fundamentales para los objetivos de esta investigación son las que remiten a la temporalidad y a la espacialidad. Respecto de la primera, la imaginación juega con propiedades temporales, a través de procesos como:

- La simultaneidad: el tiempo secuencial se vuelve caleidoscópico.
- El montaje: montaje progresivo (de futuros eventos posibles) / montaje regresivo (de posibles secuencias pasadas).
- La progresión y la retrogresión: Invención de posibles pasados y futuros posibles.
- La capacidad de volar o planear sobre el tiempo [*Flying*]: referida a la posibilidad de efectuar exploraciones sobre la impermanencia.

Al considerar el conjunto de estos procesos como configuradores y a la vez distorsionadores del presente, y asumir la imaginación como una capacidad humana, brindamos un papel central a la imaginación en la construcción misma de la realidad. Esto se liga con el papel performativo de las ideas y su capacidad para activar prácticas y crear realidades concretas. Siendo así, se coincide con Godelier en que todo lo que es pensado es imaginado, pero no todo lo imaginado es imaginario (*ibid.*: 238). El vínculo entre imaginación y realidad es resultado de la fuerza material de las ideas,¹⁰ porque en el pensamiento vehiculizado por la capacidad de imaginar hay tanto una lógica que distingue como antinomia lo posible y lo imposible y, por otra, una lógica que encara lo imposible como posible y lo engloba (*ibid.*: 242). En ambas lógicas se juega lo real. Así, “el imaginario aparece más real que todo lo que uno puede imaginar, porque se ha convertido en el camino de acceso a una realidad excesiva que es el fundamento mismo de la realidad que la humanidad enfrenta a diario” (*ibid.*: 81).

En un lenguaje temporal, y parafraseando a Crapanzano (2005: 365), nuestras imágenes pueden dar forma y sustancia al porvenir, pero al hacerlo lo destruyen en tanto tal porque mientras lo construyen garantizan su desplazamiento, su presentificación. Ese desplazamiento sacude nuestras premisas acerca de la realidad, base sobre la cual son hechas nuestras construcciones. De este modo paradójal, dice

¹⁰ Recuperando esta idea Paula Godinho (2017: 70) ha planteado que para comprender es necesario comenzar por imaginar y así poder actuar sobre la realidad a través de la fuerza material de las ideas.

Crapanzano (*ibidem*), la irrealidad del imaginario imprime lo real en la realidad y, por tanto, parte de lo real corresponde a lo irreal del imaginario.

Estas nociones del imaginario y la imaginación como activador de la realidad misma, son fundamentales para interrogarnos sobre las múltiples maneras en que los futuros imaginados y anticipados impactan en el presente (Mankekar y Gupta, 2017) y, asimismo, para preguntarnos por las formas en que los futuros pasados se han materializado en el presente. El papel de la imaginación nos ayuda a interpretar que el presente material de la comunidad de El Boxo es en parte resultado de la imaginación de futuros pasados, en que se configuraron nociones de vida buena que encaminaron prácticas para transformar las formas de construir y habitar la comunidad. Del mismo modo, el papel de la imaginación posibilita adelantar que el futuro de la comunidad será, en parte, resultado de las prácticas presentes sobre las que los futuros imaginados ejercen un rol en tanto que orientador y, al mismo tiempo, dotante de sentidos a dichas prácticas.

Cuando digo “en parte” intento remarcar la indeterminación temporal que a la vez que no permite hacer lecturas lineales a nivel retrospectivo, impide otorgar una linealidad similar al vínculo presente-futuro. Para una antropología del futuro que procure otorgar al tiempo porvenir una igualdad ontológica respecto al otorgado tradicionalmente al pasado en la configuración del presente, es necesario, como ha apuntado Felix Ringel (2018), asumir un cierto grado de contingencia e indeterminación en cualquier momento del tiempo. Con ello se desestabilizan las ideas en torno a la predeterminación temporal y se asume que en cualquier momento del tiempo, nos enfrentamos a la probable aparición de una variedad de futuros posibles, así como de presentes que reclamen pasados alternativos a los que hasta ese momento eran asumidos como sus prefiguraciones. El papel de la imaginación en aquella desestabilización es fundamental ya que, como he discutido hasta aquí, es ésta la que permite vincular el presente a múltiples secuencias pasadas, así como proyectarle a diversos futuros posibles.

El segundo dominio transformador de la imaginación, que recupero de la propuesta de Preston, es el de la espacialidad. Cuando se compara con la atención brindada a la dimensión temporal, rápidamente se concluye que la propiedad espacial de la imaginación ha sido más explorada en antropología y en ciencias sociales, ligándole a la construcción imaginaria de territorios, límites o fronteras. La propia noción de comunidades imaginadas propuesta por Benedict Anderson (1993) podría leerse desde esta propiedad de la imaginación.

En el capítulo IX trabajé el argumento en torno a que la construcción de la contemporaneidad comunitaria, en el marco de la emergencia de “biografías au-

toproducidas” (Beck, 1998) y del permanente imperativo reflexivo (Archer, 2012), requiere de la imaginación como realidad colectiva que, lo mismo que construye lo local, remite a los valores que le dan sentido. Ambas ideas cobran relevancia para pensar el presente como espacio de lo múltiple y lo simultáneo, sustentado en los dominios espacial y temporal de la imaginación.

En la construcción simbólico-material del espacio que llamamos localidad, el papel de la imaginación es crítico. Arjun Appadurai (2015: 378-379) ha defendido esta idea planteando que la construcción de lo local, incluso antes de la reciente fase de globalización, siempre fue una labor en proceso, un emergente que requería no sólo de los recursos de hábito, costumbre e historia, sino que también del trabajo de la imaginación. La imaginación se aprecia entonces como un recurso vital en todos los procesos y proyectos, como energía cotidiana y visible y, por tanto, como parte fundamental de la maquinaria primordial de la reproducción social.

Aun cuando el trabajo de la imaginación es indisociable de la propia existencia de lo local, en décadas recientes se ha dilatado. Eric Wolf (2001: 371), en uno de sus últimos trabajos, apuntaba que “en esta transición milenaria, la capacidad humana para visualizar los mundos imaginarios parece acelerarse cada vez más”. La globalización y la masificación de los medios de comunicación con mensajes y valores que se presentan como globales, impactan en la vida social cotidiana de las comunidades en todo el mundo, creando nuevas etnoficciones (Augé, 2018; 1998a) y recursos para el funcionamiento de la imaginación en todos los niveles del orden social. En este contexto, según Appadurai (2001), la imaginación es una facultad que interviene en la vida cotidiana de las personas de diversas maneras: permite a las personas considerar la migración, buscar compensaciones sociales y diseñar nuevas formas de asociación cívica y colaboración, a menudo más allá de las fronteras nacionales. Pero, del mismo modo, el trabajo de la imaginación continúa siendo un crisol en el esfuerzo cotidiano de la supervivencia y la reproducción. En tal sentido, volviendo a las propiedades temporales asignadas por Preston, Rapoport, Crapanzano y Godelier a la imaginación, hay que recordar que ésta permite distanciarse de la experiencia presente, mientras se permanece presente.

La imaginación es así un componente crítico de la vida social, involucrado en procesos temporales de diferente índole, aunque primordialmente resuelto para articular de manera deliberada el presente y sus estímulos, con el tiempo futuro y sus imágenes.¹¹ En esa articulación, la dimensión del sentido y del valor cobra un

¹¹ Ana Bella Pérez Castro (1995) defendió este punto al distinguir entre imaginación y fantasía, apuntando que mientras la primera es creadora y constructiva de imágenes, ideas y/o construcciones

papel central, más aún frente a situaciones presentes de urgencias, donde el futuro pareciera quedar fuera de órbita. A este respecto Marc Augé (2015: 100) ha señalado:

no podemos interesarnos por el porvenir sin chocar con la presencia masiva y heteróclita de la imaginación. Si bien es en efecto muy cierto que los seres humanos no viven día a día preocupados por sus fines últimos, no pueden contentarse indefinidamente con una blanda eternidad, con su tiempo detenido. Esto es cierto para los más desposeídos, como también para otros. Así la carrera por el sentido se emprende en las peores condiciones posibles. El sentido no es necesariamente el destino *post mortem*, la inmortalidad o el paraíso. Es la existencia del mañana.

David Graeber (2018; 2013) ha vinculado las nociones de creatividad social, imaginación y valor para recordar que lo que llamamos sociedad es una totalidad imaginaria, una arena, un campo o un escenario para la realización de valor que existe en gran medida en cuanto que es imaginada por los actores. Así, el valor es el modo en que las acciones se tornan significativas para los actores, al ser ubicadas en el marco de ese todo imaginario más amplio. Las trayectorias críticas por asignar valor pueden ser interpretadas como series críticas en la propia trayectoria de la totalidad social en las que éstas se insertan. Porque el proceso por el cual se realiza el valor no son contextos ni cosas, sino que arenas imaginarias donde las personas se relacionan, se comprometen y luchan por establecer valor (Gaztañaga, 2018: 17). De modo tal que, desde la perspectiva de Graeber, la propia reproducción social compromete en diversos modos la facultad iterativa de la creatividad social y la imaginación.¹²

TIEMPO FUTURO Y PROYECTOS

Situar la improvisación y la espontaneidad como activantes de la movilidad y como modos privilegiados de responder a una economía permanentemente limi-

mentales que parecen guiadas por una predeterminación y de acuerdo con un plan concreto, la fantasía carece de plan e intencionalidad. Tengo esta distinción en mente más adelante cuando vinculo la capacidad de imaginar a la elaboración de proyectos.

¹² De una manera similar Pérez Castro (*ibid.*) vinculó la imaginación con las formas en que los grupos sociales se comportan como centros de acumulación simbólica de diversas relaciones, intermediaciones, conflictos y pertenencias. En este sentido, la imaginación aparecería como recurso sociocultural en la invención, mantenimiento y transformación de las identidades colectivas.

tada como la de El Boxo, no sólo implica reconocer la profundidad temporal que suponen las prácticas para ganarse la vida, sino que además sugiere por lo menos tres elementos críticos para la antropología económica y del tiempo. El primero de ellos tiene que ver con el reconocimiento de la movilidad laboral de los habitantes de El Boxo como un factor que, al mismo tiempo que favorece la reproducción social, induce el cambio. Desde las primeras experiencias de movilidad a la Ciudad de México, improvisar modos de ganarse la vida más allá de la comunidad, estuvo implicado en el paso de una economía basada en la producción campesina de autoconsumo, a otra de ingresos monetarios y regulares. Los cambios económicos y socioculturales que ello supuso en diversos ámbitos los he examinado a lo largo de este libro, pero a nivel teórico pueden interpretarse como procesos de continua destradicionalización, acompañados —en ciertos casos— por nuevas formas de retradicionalización.¹³

El segundo elemento refiere al reconocimiento de la urgencia económica como situación permanente. Ello implica distanciarse de observar el pasado como estable, en contraste con un presente precario. Cuando definiendo que el *habitus* de los trabajadores de El Boxo es indisoluble de la capacidad de improvisación, si es que no de la invención de formas de ganarse la vida, y que en ella la movilidad

¹³ En el Valle del Mezquital tempranos trabajos como los de Marzal (1968), Finkler (1974), Medina y Quezada (1975), Hamel y Muñoz (1986) y Bartra (1986) expusieron el cambio sociocultural derivado de las transformaciones económicas y políticas en la región. En estos abordajes, bajo ideas en torno a la aculturación, la desindianización, el desplazamiento lingüístico-cultural o la integración total (aunque desigual) a la estructura económica y política del Estado mexicano, se expuso el impacto de los factores económicos, en especial de la migración laboral, en el conjunto de valores y formas de vida tradicionales de las comunidades mezquitalenses. Ello es posible de entender desde la noción económica y sociológica de destradicionalización. Desde el punto de vista económico, Jens Beckert (2016) plantea que la evolución del capitalismo exigió cambios fundamentales en los órdenes y orientaciones temporales tradicionales, en particular, respecto de la previsión y apertura al tiempo futuro. Desde el punto de vista sociológico destradicionalización puede entenderse como el proceso de transformación en que las sociedades alteran sus formas y fundamentos, así como los criterios de verdad y estabilidad que otrora les definieron. No obstante, la destradicionalización no supone el fin de las tradiciones, más bien sugiere un cambio fundamental de ellas y de las instituciones que le sustentan, así como en su concepción espacio-temporal (Beck, 2001; Giddens, 2001). Para Adam (1996) la tradición constituye una renovación constante, una reconstrucción activa de creencias y compromisos pasados. Por ello, para esta autora, la destradicionalización puede involucrar al mismo tiempo un proceso de retradicionalización en donde lo viejo se reemplaza, reforma o transforma en lo nuevo. De este modo, destradicionalización define aspectos de las tradiciones que son anulados o alterados, dentro de un proceso de continuidad. Ello porque, como ha señalado Giddens (*ibid.*: 76), “la modernidad ha reconstruido la tradición a medida que la ha disuelto”.

fue y es fundamental, reconozco en esto una condición duradera en términos de la reproducción económica y del vínculo inestable y precario con los mercados de trabajo, igualmente inestables y precarios. Diversas aproximaciones antropológicas (Narotzky, 2018; Contreras *et al.*, 2017; Millar, 2014) han insistido en que la experiencia de precariedad en el trabajo es ubicua en los países del Sur global, mucho antes de la mundialización de la precariedad laboral en la globalización neoliberal. En tal sentido, las prácticas emergentes de dicha condición de precariedad forman parte de un aprendizaje temporal que bien puede ser asociado a un *habitus* de los trabajadores pobres. Como ha defendido Godinho (2017: 110):

para gran parte de los subalternos, la distinción entre periodos de normalidad y crisis es a menudo ficticia, y las respuestas [a ésta] tienen su origen en las construcciones mentales y las representaciones habituales. [Así] Los modos de capear una crisis —y de integrarla, viviéndola diariamente— son culturalmente determinados.

Improvisación y espontaneidad como respuesta a la experiencia ubicua de la precariedad y la inestabilidad de los mercados de trabajo, es una manera de conceptualizar las formas para ganarse la vida de los trabajadores de El Boxo, como resultado de un aprendizaje cultural que, como arriba señalé, lo mismo que ha posibilitado la reproducción social, ha sido puntal en los cambios socioculturales de la comunidad a lo largo del tiempo. Porque la movilidad, como ha defendido Narotzky (2018: 36), especialmente cuando representa la única forma de esperanza y autonomía, siempre tiende a desorganizar algunos marcos institucionales mientras abre el camino a nuevas formas de organización mediante la reconfiguración de conexiones significativas entre las personas.

Por lo anterior, entre los aprendizajes culturales derivados de la constante experiencia de precariedad, no sólo deben incluirse los desarrollos directamente ligados a la procura de un salario, sino también aquellos vinculados a las formas sociales de hacer frente a la ausencia de los trabajadores migrantes. Ese aprendizaje temporal fue, como defendí en los capítulos V y VII, posibilitador de la movilidad y de los cambios en los modelos de vida buena sobre los que se engarzaron en un mismo proyecto los presentes y los futuros de los que se quedaban, con los de los que andaban lejos. Recuperar aquí la noción de espontaneidad como forma de hacer presente el futuro en la acción (cf. Moroşanu, 2016), permite entrever que el tiempo de la ausencia, como poética de la espera, está lleno de instantes prácticos para hacer frente a la urgencia y al tiempo incierto dado por las contemporáneas discrepancias temporales de la migración.

Finalmente, el tercer elemento crítico y al que dedicaré más atención por la importancia que adquiere en el argumento de este libro, se relaciona con la noción de proyecto. A nivel estructural y, en último caso agencial, comparto con David Graeber (2018) que la sociedad es siempre un proyecto o un conjunto de proyectos activos. De ahí que, desde el punto de vista dialéctico, la conformación misma del todo social (real o imaginario), deviene de la lucha de proyectos disímbolos por asignar valores dominantes a prácticas, ideas u objetos. La propia noción de posibilidad social se inscribe por tanto en que la gente es capaz de traducir sus planes imaginarios en alguna especie de realidad, un conjunto de intereses concomitantes en torno a los que se construye la “realidad” misma.

Referir a la improvisación y la espontaneidad como prácticas que otorgan una temporalidad específica al vínculo presente-futuro en las formas de ganarse la vida supone descentrar el esquematismo generalmente asociado a la idea de proyecto. He propuesto que en El Boxo los resultados y las estimaciones prácticas de las primeras movilidades laborales a la Ciudad de México fueron percibidas como experiencias positivas en el cambio en las condiciones materiales de existencia de las personas que optaron por la salida. Esas transformaciones, ligadas a lo que —a mediados de siglo XX— el etnólogo del Valle del Mezquital, Raúl Guerrero (1983: 219), describió como “un nuevo espíritu de elevación material”, posibilitaron la mudanza en las nociones de vida buena que comenzaron a transmitirse en El Boxo, como dijera el maestro Hermenegildo, como un contagio. De modo tal que la movilidad y el vínculo permanente, aunque discontinuo, con los mercados laborales propiciaron un cambio en los estilos de vida y en las nociones de vida buena. Se configuró un ideal de vida buena en la comunidad que modificó las nociones tradicionales de homogeneidad y con ello se dilató la capacidad de aspirar (Appadurai, 2004; 2015), así como la ventana de aspiraciones (Ray, 2006) desde la cual miraron y proyectaron el futuro los habitantes de la comunidad, desde que se hizo norma la migración estacional a la Ciudad de México.

En este sentido, la construcción de un proyecto inspirado por las nociones de vida buena en la comunidad fue un factor central en el arraigo de las personas al terruño. Ese ideal del arraigo, frente a la situación de la movilidad permanente, se configuró desde un comienzo como proyecto de futuro, precisamente porque el presente de los trabajadores era el de la movilidad permanente. Gestionar la ausencia como modo de engarzar el proyecto de quienes andaban lejos con el de quienes se quedaban en la comunidad fue en la práctica la respuesta a las tendencias disolventes de la monetización en El Boxo. Ese aprendizaje en la gestión de la ausencia ha sido también el que ha confrontado las contemporáneas discrepancias temporales de la migración.

El proyecto migratorio internacional al que se vincularon masivamente los habitantes de la comunidad desde finales del siglo XX, ha propiciado una radicalización de los factores antes descritos. Ha acelerado las transformaciones materiales relativas a las condiciones del habitar en la comunidad, que localmente se describen bajo nociones de “mejora”, “bienestar” o “superación.” Estas nociones se tornan categorías nativas a la hora de sacar cuentas temporales respecto de una situación pasada y una situación presente. Asimismo, el proyecto migratorio ha requerido de la gestión de la ausencia, signada por la poética de la espera, como mecanismo para seguir urdiendo dicho proyecto a la idea de vida buena en la comunidad.

Proyecto es acá una categoría de la práctica. Lejos de ser una guía sólida o una visión intelectualista de la experiencia temporal,¹⁴ el proyecto, como lo he entendido, es un ideal que orienta prácticas y permite cierta persistencia contra los avatares del avasallante presente y sus urgencias. No es por tanto un escape del presente, sino más bien la intención de mantener en ese presente ciertas imágenes de futuro. Proyecto se vincula de alguna manera con la idea de planificación en tanto que forma de conceptualizar el espacio y el tiempo y las posibilidades que el tiempo ofrece. Como ésta, el proyecto se orienta al futuro, en tanto que promesa evasiva (Abram y Weszkalnys, 2011). Sin embargo, a diferencia de la planificación, que actúa como pasado presente para la construcción de futuro, el proyecto actúa como presente pasado en la construcción de futuros presentes que aparecen como fragmentos de esperanza. Así, el proyecto busca presentificar las imágenes de futuro a través de una evaluación reflexiva de la situación presente, respecto de una situación pasada. Al ser el presente el tiempo de la acción/reflexión, el proyecto se encuentra siempre tensionado entre la planificación del futuro y la improvisación, en tanto que respuesta a los imponderables del presente.

De tal modo que el proyecto es siempre un ejercicio reflexivo, de revisión constante, en que la improvisación y la espontaneidad ingresan como formas de decidir y actuar ante las contingencias. Margaret Archer (2007) entiende los proyectos como elaboraciones de agentes a partir de su reflexividad en situaciones

¹⁴ Bourdieu, en su argumentación de la condición pre-reflexiva del *habitus*, se distanció de la noción de proyecto por tratarse de una reducción escolástica en la relación presente-futuro. En ésta, según el autor, se sustituye la visión práctica por una visión reflexiva que vincula al futuro como un proyecto consciente que se propone fines planteados como tales. Mi argumento toma en consideración el riesgo intelectualista sugerido por Bourdieu; no obstante, abona la idea de un imperativo reflexivo (cf. Archer, 2012) que considera la acción como parte de una conversación interna en que las condicionantes estructurales y las aspiraciones friccionan en la decisión sobre los cursos de acción y en las acciones mismas, orientadas a la consecución de lo visualizado como posible.

sociales con diversos niveles de emergencia.¹⁵ Las condiciones socioculturales y el contexto estructural en que se sitúan los agentes, se conjugan y asientan las bases para la elaboración de los proyectos. En éstos, según la autora, “las ventajas objetivas tienen que ser consideradas subjetivamente ventajosas, los beneficios objetivos tienen que subjetivamente valer la pena y los avances objetivos han de ser subjetivamente deseables” (*ibid.*: 89).

Por lo anterior, todo proyecto involucra el esfuerzo permanente por dotar de sentido las prácticas y los esfuerzos del presente en relación con una imagen de futuro. En este punto, los fragmentos de esperanza sobre los que se asienta la contemporánea gestión de la ausencia y la espera en El Boxo, aquellos fragmentos de promesas cumplidas y de anhelos hechos realidad (ver cap. VII) otorgan razones subjetivas para persistir en el proyecto de vida buena, porque presentifican el futuro y hacen de él un futuro vivido en instantes de presente. En estos fragmentos, el futuro aparece —parafraseando las nociones de Harvard Vike (2013)— como tiempo-contemporáneo que no está en contraposición a un tiempo-utópico, pero que hace una “utopía-ahora” que inmediateza el futuro. La construcción de la casa propia, por ejemplo, puede ser parte de un futuro entendido como tiempo-contemporáneo y su proceso constructivo (sin necesariamente acabarse) es un fragmento de esperanza. El proyecto de vida buena, por su parte, puede entenderse como tiempo-utópico, por su nivel de abstracción o porque refiere una proyección temporal mayor, un futuro distante. Sin embargo, para éste último, ciertos fragmentos de esperanza del presente pueden otorgar sentido al vínculo presente-futuro, al hacer la utopía presente; por ejemplo, cuando ciertos cambios se evalúan como avances respecto del bienestar. Para ello, la evaluación reflexiva de un estado de cosas pasado, respecto de la situación presente, es siempre necesaria.

Pero del mismo modo, los fracasos, los proyectos migratorios truncados y las apuestas fallidas, también actúan en la reelaboración del proyecto y en sus rede-

¹⁵ “Nadie puede tener una preocupación última y dejar de hacer algo al respecto. En su lugar, cada persona busca desarrollar un curso de acción concreto para darse cuenta de esa preocupación mediante la elaboración de un «proyecto», [...] La acción en sí depende de la existencia de lo que se denomina «proyectos», donde un proyecto representa cualquier curso de acción comprometido intencionalmente [...] La respuesta a por qué actuamos es para promover nuestras preocupaciones; formamos “proyectos” para avanzar o para proteger lo que más nos importa. Si los proyectos fueran opcionales, en el fuerte sentido de que las personas podrían vivir sin ellos, lo social sería como el mundo natural, gobernado solo por las leyes de la naturaleza. Los seres humanos se distinguen no como portadores de proyectos, [...] sino debido a su capacidad reflexiva para diseñar (y rediseñar) muchos de los proyectos que persiguen (Archer, 2007: 7).

finiciones. La decisión de retornar de Alejandro e Isidra (revisada en el capítulo I), o las dudas en torno a reemprender el proyecto migratorio de Inés (capítulo VI) constituyen momentos críticos en que la evaluación reflexiva de la situación presente, respecto de una situación pasada, resultan en una presentificación del futuro como forma de reelaborar los compromisos pasados con éste. Pero aun así, en aquellos momentos, la pérdida aguda del presente no resulta necesariamente en un abandono de la imaginación del futuro como campo de posibilidades alternativas. Cuando el presente no es fragmento para la esperanza, sino su reverso, la improvisación y la espontaneidad como forma de presentificar futuros posibles son activos prácticos para diferenciar radicalmente el presente e imbuirlo con la virtualidad del futuro. Porque,

a través del reconocimiento de su imposibilidad, el momento futuro se libera, por así decirlo, de su fijación en una escala lineal mientras se mantiene la capacidad de informar las prácticas en curso. A medida que se acuña en el presente [la imagen de futuro] borra el límite entre lo real y lo virtual, y lo que nunca existirá ya está allí [...] En cierto sentido su colapso produce una duplicación interna para que el futuro no solo exista como un fracaso en una escala lineal, sino que también sirva para abrir el presente de formas potencialmente productivas. (Nielsen, 2014: 178)

Como ha postulado Remo Bodei (2014: 25), no se trata de oponer los posibles a la determinación de lo real, sino de configurar cada etapa, cada momento, como un provisional e inestable equilibrio de los posibles. De esta manera es viable invertir la idea en torno a que

antes se da lo «real», de lo que después surgen los posibles como sus residuos debilitados, parece, en este caso, más provechosa la hipótesis de partir de los posibles para hacerlos pasar luego por la prueba de la compatibilidad. Al hacer esto, lo real aparece como un conjunto de posibles simultáneos.

Barbara Adam y Chris Groves (2007) presentan dos modos de ser o de relacionarse con el tiempo futuro que han ligado a las figuras del arquitecto y a la del artesano. La metáfora es pertinente para diferenciar al proyecto del esquematismo y la linealidad que supone, cuando en su curso no se considera la improvisación y la espontaneidad. Para los autores, el arquitecto representa a quien trabaja para la construcción de un futuro, siguiendo un camino predefinido (un plano) desde el inicio hasta su conclusión. Las herramientas y los objetos con los que trabaja el arquitecto tienen ya un objetivo y un uso prede-

terminado. Por el contrario, el artesano está siempre abierto a la sorpresa y a las desviaciones. Éste tiene en cuenta las interdependencias y es sensible a las circunstancias únicas que le afectan y que, por lo tanto, desempeñan un papel en la configuración del resultado final. Si el futuro es virtual, proyectivo y por lo tanto real, concluyen los autores (*ibid.*: 141), entonces somos sus artesanos en lugar de sus arquitectos. La relación con los materiales con que construimos ese futuro es la del cuidado sensible de lo que de ellos pueda emerger. Es por medio de ese cuidado que buscamos acompañar su potencial deseado hasta su realización en un futuro-presente esperado.

Los habitantes de El Boxo tempranamente se comprendieron artesanos de su futuro. Sus proyectos se fueron armando como resultados de experiencias prácticas del andar trabajando. Trayectorias, movilidades, proyectos de vida e historias de vida se han ido fundiendo en la misma lógica del “hacer camino al andar”, aprendiendo que en ese andar el horizonte siempre depende del primer plano desde el que se mire el porvenir. Ese primer plano no ha dejado de ser la propia comunidad, el espacio propio construido y por construir, que otorga sentido al andar.

FUTURO Y VIDA BUENA

En los proyectos de vida buena, la comunidad es primer plano del horizonte imaginado por tres razones indisociables. Estas razones son las que otorgan a la comunidad el sentido espaciotemporal de lugar, bajo el cual se construyen pertenencias ontológicas; ligadas, en el sentido de Bennett (2012; 2015), al sostenimiento de obligaciones y compromisos mutuos para cuidar el pasado y el futuro de los lugares y de quienes los habitan.

La primera razón, refiere que desde las inaugurales movilidades a la Ciudad de México la vida se imaginó *en la comunidad*. Los esfuerzos del salir y el andar trabajando fuera, adquirirían sentido presente en la reproducción del propio trabajador y en el sustento económico de los que se quedaban en la comunidad y, sentido futuro, al retornar o al planificar un futuro de mejoría económica en la comunidad por medio del consumo diferido y/o la inversión productiva. Aunque de éstas, la primera forma de articulación presente-futuro, ligada al ahorro, es más evidente por su concreción en la construcción de casas de concreto; la segunda —la de la inversión productiva— es igual de importante si recordamos que parte del salario se ha utilizado en la mantención de los ciclos productivos, en la compra de insumos fungibles para la producción, en pequeñas herramientas como una coa o

en otras grandes y añoradas como la motosierra que, estando en Estados Unidos, don Arón soñó comprar para volver a hacer carbón en la comunidad.

En tiempos de la migración transnacional y, en particular tras el quiebre de la circularidad migratoria, el sueño americano sigue asociándose al sueño mexicano. Vale decir, el andar fuera adquiere valor fundamental y comunitariamente compartido, en tanto que se vincula con la vida de quienes se quedan y con la eventualidad del retorno. Este último puede parecer quimérico frente a la inclemente política de la espera, pero es al mismo tiempo intención y promesa en el propio proyecto migratorio y en la contemporánea poética de la espera desde la que se gestiona la ausencia. Así, pese a la suspensión temporal en la resolución del proyecto migratorio, continúa teniendo sentido la sentencia de don Doroteo: “acá [en la comunidad] está el futuro, allá [a Estados Unidos] nada más se va a trabajar”.

La segunda razón que hace ubicar a la comunidad como primer plano del horizonte imaginado en los proyectos de vida buena, se vincula a que tanto los proyectos, como la capacidad de aspirar (cf. Appadurai, 2015), tienen como marco de referencia los espacios simbólicos, materiales y afectivos más próximos, aun cuando puedan valerse de insumos externos que dilatan la imaginación. Aunque muchos proyectos puedan ser simples “objetivos” individuales y/o familiares, están contruidos culturalmente (Ortner, 2016a: 167); en tanto que la vida de las personas, sus estructuras de vida —incluidas en ellas las estructuras de desigualdad— y sus categorías de valor, se enmarcan en contextos socioculturales más amplios (*ibid.*: 170). La agencia, entendida en el sentido de la prosecución de proyectos, se define por la lógica local de lo bueno, lo deseable y las formas de conseguirlo (*ibid.*: 168). La propia configuración de lo posible en la imaginación cumple con estas características, toda vez que la capacidad de imaginar es, de modo similar, culturalmente mediada.¹⁶

La tercera razón, estrechamente vinculada con la anterior, se relaciona con la dimensión moral de la vida social y económica. En diferentes pasajes de este libro me he referido a la economía moral, primero para enmarcar formas específicas de compromisos socioculturales adquiridos y reproducidos en el marco de la reciprocidad y los intercambios (capítulo II), las responsabilidades en el ejercicio de la ciudadanía étnica (capítulos I y VII) y las formas de habitar la comunidad (capítulo VIII). En este último caso, me referí a los criterios de bienestar bajo los cuales se

¹⁶“La imaginación es una especie de conciencia colectiva: una capacidad y práctica individual, sí, pero una cuya forma y contenido se deriva de la socialización y la enculturación dentro de una tradición nacional, comunitaria o colectiva” (Rapport, 2015: 4).

materializan algunas de las nociones de vida buena, relacionadas por ejemplo con la construcción de las casas. En ninguno de estos usos el término moral se ocupó en un sentido normativo. Más bien, lo que busqué con el uso del término, fue captar lo que adquiere valor situado para la gente de la comunidad, en términos de sus prácticas y de las ideas, en constante transformación, sobre éstas. En este mismo ámbito ubico las nociones de vida buena.

Las ideas en torno a la vida buena se enmarcan en los dominios de lo moral, del conjunto de valores bajo los cuales se distingue lo que vale la pena en el presente y lo que se persigue a futuro con las prácticas económicas que hacen posible la vida y su continuidad (cf. Narotzky y Besnier, 2014). En ese dominio de lo moral, como ha dicho Edward Fischer (2014), las nociones de vida buena otorgan los marcos dinámicos desde los cuales la gente interpreta las acciones propias y las de otros, a la vez que sitúa lo posible.

En un trabajo reciente Kathleen Millar (2018), sitúa en una misma línea de reflexión las nociones de forma de vida, medios de vida y vida buena, en un registro similar al que en esta investigación recuperé de la temprana reflexión de Robert Redfield. La autora otorga relevancia crucial al componente “vida” en este conjunto de conceptos. De este modo, la noción de forma de vida,

puede entenderse al mismo tiempo como un medio de vida y un estilo de vida [...] Lo que conlleva maneras particulares de construir y habitar el mundo, valores y creencias sobre lo que constituye una «vida buena» y las trayectorias tomadas en la búsqueda de proyectos de vida. (Millar, *ibid.*: 9-11)

En la propuesta de Millar, el sentido doble otorgado a la noción de forma de vida, en tanto que medio de vida y estilo de vida, tiene como objetivo crítico ir más allá de la división conceptual entre vida y trabajo, derivadas de la sujeción del trabajador al capital en el capitalismo moderno. Así, bajo la noción de forma de vida, el “trabajo se entiende en un sentido amplio, estrechamente relacionado con los valores y las creencias sobre la vida buena y con las luchas humanas para realizar estas visiones incluso dentro de restricciones sociales brutales” (*ibid.*: 26).

Rearticular las nociones de trabajo con los sentidos diversos y los valores que a éste se le asignan en el marco de entornos sociales amplios o discretos, reales e imaginarios, implica considerar el conjunto de prácticas y enredos de valores pertenecientes a diferentes ámbitos de obligación moral (cf. Narotzky, 2018) en las formas de ganarse la vida, hacer la vida posible y dar sentido situado al trabajo y a la vida misma. Evidentemente ello sugiere ir más allá del trabajo asalariado e

incluso ir más allá de nociones encerradas en aspectos productivistas. Vale decir, esto involucra considerar la reproducción social en sentido amplio y no limitarla al mercado y a las mercancías (cf. Federici, 2013), para considerar dentro de los medios de vida al conjunto de activos que poseen las personas y las comunidades; incluyendo entre ellos, desde luego, los elementos que la gente posee y a los que tiene acceso, pero también aquellos en los que la gente cree, con los que siente y en los que se identifica (Scoones, 2017).¹⁷

David Graeber (2018) ha señalado que el uso del término valor en la teoría social puede agruparse en tres grandes líneas de pensamiento: el sociológico, el económico y el lingüístico. Entre ellos, los sentidos asignados al valor y los valores convergen en la idea del deseo, lo deseado y lo significativo. En su sentido sociológico, los valores representan “aquello que en última instancia es bueno, apropiado o deseable para la vida humana” (*ibid.*: 37). Mientras que en su sentido económico, el valor representa “el grado en el cual los objetos son deseados, medido según lo que otros estén decididos a dar para obtenerlos” (*ibid.*: 38). Si a estos dos sentidos se agrega la idea del valor, conceptualizado desde la lingüística, según Graeber, como diferencia significativa, encontramos que las prácticas y su sentido adquieren valor en tanto que representan lo que se desea, lo que es compartido y lo que asigna diferencia o lo que da valor diferencial a las prácticas en el marco de totalidades imaginadas o reales. Así, el valor puede pensarse únicamente en el marco de comunidades de sentido que otorgan, disputan, persiguen y realizan valor.

Que en el marco de la comunidad de sentido acá estudiada, estos valores se jueguen o busquen en arenas disímolas como la recolección, la transformación primaria de recursos naturales, la visita y las alianzas o la movilidad laboral, no implica valores diferentes, sino refracciones de lo mismo. Lo bueno y lo apropiado en esta comunidad de sentido, es indisociable de lo que se asume como deseado y del costo que se está dispuesto a pagar por ello. Sólo así se puede entender que el andar lejos, incluso el gastar el tiempo de vida en ello, sea significativo en el hacer posible la vida en la comunidad. Las nociones de vida buena como horizonte de lo deseado, otorgan valor y significado situado a las prácticas, a la vez que, en tanto que valor, configuran parte de la “diferencia significativa” de la comunidad y sus formas locales de construir sentido.

¹⁷ “Los activos de un individuo, como la tierra, no son únicamente medios que le permiten ganarse la vida, sino que también dan sentido a su vida. Los activos no son solo los recursos que usan las personas para construir sus medios de vida: son bazas que les dan la capacidad de ser y actuar (Bebbington, 1999: 2022, cit. en Scoones, 2017: 65).

Aunque es cierto que, como apunté en el capítulo VII, en la actualidad se han globalizado imágenes compartidas de vida buena, con nociones convencionales de bienestar que ejercen gran influjo en las aspiraciones de los habitantes de comunidades rurales como El Boxo, la búsqueda de mejoras en las condiciones de vida todavía sigue tomando su fuerza de configuraciones de valor y sentido que son locales y variables (Appadurai, 2015: 382) y que poseen una duración histórica anterior a la globalización.

El estrecho vínculo entre el trabajo, el conjunto de prácticas para hacer posible la vida y las nociones de vida buena con las que ese trabajo está comprometido, se expresa —como he señalado— tanto en la lógica del valor asignado a las prácticas, como en la dimensión temporal que enlaza simbólicamente dichas prácticas con situaciones futuras imaginadas. Esto último se refiere tanto al futuro circunscrito a la práctica misma (v.g. siembra/cosecha) como a los futuros posibles, incluidos los más abstractos, entre los que sitúo las ideas en torno a la vida buena. En ellas, se ligan la elaboración reflexiva y el obrar sistemático, deliberado y conscientemente desplegado por vincular las acciones presentes con lo deseado y lo imaginado como posible. En este aspecto, la vida buena aparece como un paisaje de objetivos discernibles y caminos prácticos para el logro de estos objetivos (Appadurai, *ibid.*: 385), pero también como un horizonte utópico que, en tanto tal, se torna orientador de las prácticas presentes. Porque, como postula Fischer (2014: 2), si el bienestar es algo más que bien,

tal vez la buena vida no sea un estado que se obtendrá, pero una aspiración continua por algo mejor que da sentido a las actividades de la vida. En esta visión, esforzarse por la buena vida implica el arduo trabajo de convertirse, de tratar de vivir una vida que uno considere digna.

Entender el bienestar y, más ampliamente la vida buena, no “como un estado establecido, sino como un campo de lucha” (Jackson, 2011: ix) permanente, implica considerar que nuestra capacidad para alcanzarle

no disminuye su control sobre nuestra imaginación, ya que significa una esperanza sin la cual la existencia sería insostenible [...Ello nos lleva a imaginar que] esa vida, para nosotros y para aquellos que nos importan, nos depara más que menos. Aunque es raro encontrar personas que estén completa y permanentemente satisfechas con su suerte, es más raro encontrar personas que no esperan nada de la vida, aceptando abyectamente el *status quo*, sin imaginar que sus situaciones podrían o deberían ser mejoradas social, espiritual o materialmente (*ibidem.*).

De este modo, el vínculo presente-futuro en las nociones de vida buena es material, en tanto que se relaciona con una serie de prácticas observables y sostenidas en el tiempo; y, simultáneamente, imaginario, en cuanto que se liga con las imágenes de lo posible y los compromisos que se establecen con éstas. En este punto, como ha defendido Godelier (2015), la lógica que distingue como antinomia lo posible y lo imposible puede tener sentido en una racionalidad cartesiana, pero no así en la lógica de quienes piensan y experimentan como tal una *realidad posible* en la que creen y observan eficacia trascendente.

Crear en un futuro mejor no es sino invocar una creencia y sobre los sistemas de creencias y su impacto en las prácticas concretas, la antropología ha dicho mucho. Al ser integradas entre los activos con los que cuenta la gente, en los que cree y con los que se identifica; las imágenes de vida buena son incorporadas al orden simbólico, “capaz de manipular las expectativas y las esperanzas, mediante una exposición performativa más o menos inspirada y exaltadora del porvenir” (Bourdieu, 1999: 310). De este modo, el presente de lo múltiple se satura de situaciones en que las prácticas son movilizadas por la creencia en un futuro diferente, deseable e imaginado como posible. Porque como ha dicho Jacques Rancière (2013: 73) “las creencias no afectan las vidas sino a través de las situaciones. Y las situaciones sí son siempre reales. Están talladas en la misma madera de la existencia material, en la duración de las inercias, de las esperas y de las creencias”. En las situaciones, como algunas de las que he descrito desde un enfoque etnográfico-situacional en este libro, se expresa aquella conexión entre las prácticas del presente y las imágenes de futuro y vida buena, la que ha permitido vivir los ahora de urgencias y esperas, el *impase* de vivir en el momento avasallantemente presente en una comunidad donde la movilidad se hizo *habitus* e imperativo para la reproducción social. Es precisamente en esa conexión de instantes, situaciones y fragmentos de esperanzas, en la que reposa la duración de la comunidad de El Boxo y sobre la cual se afirman pertenencias, se arraigan proyecciones y asignan valores y sentidos al presente.

IMAGINAR FUTUROS

A lo largo de este trabajo me he referido, bajo la noción de modos de ganarse la vida, a diversas prácticas sobre las que se sustenta la reproducción social de El Boxo. La primera parte la dediqué a esbozar un panorama en torno a los medios de vida en la comunidad, asentados en una duración respecto de modos tradicionales de construir y vivir el territorio. Exploré la persistencia contemporánea de esas prác-

ticas en el marco de construcciones locales de sentido que le otorgan valor más allá de la lógica mercantil y salarial. La segunda parte del libro, la dediqué a presentar los procesos a través de los cuales la movilidad laboral acabó por imponerse como *habitus*, conducta habitual de los trabajadores de la comunidad y, al mismo tiempo, imperativa para hacer posible la vida en ésta. Acá exploré las formas en que los valores del estar en la comunidad y el andar trabajando fuera de ésta, lo mismo que posibilitaron la relativa reproducción de modos de vida ligados a las prácticas campesinas, les disociaron del valor asignado al trabajo. El andar en la comunidad pasó a ser sinónimo del estar desempleado, de la vida sin salario; mientras que el andar fuera resultó ser la única forma de acceder al empleo. En este punto, situé la hipótesis en torno al aprendizaje temporal que posibilitó que la permanente disociación entre el estar en la comunidad y el andar trabajando fuera de ésta, no resultase en el fin de la comunidad en sí y de sus prácticas. En concreto, buscaba encontrar los elementos que localmente enfrentaron lo que en la teoría se interpretó como el “efecto disolvente” de la monetización (cf. Meillassoux, 1977) sobre las pequeñas comunidades rurales y campesinas. Propuse entonces, siguiendo las ideas de Robert Redfield (1963), que la modificación en los estilos de vida ligados a los cambios en las formas de ganarse la vida, redundaron en un cambio sustancial en torno a los modelos de vida buena. Ello sólo podía leerse desde una lógica temporal que comenzó a articular las prácticas presentes con modelos situados e ideales de futuro. Con ello se dilató el campo de posibilidades del tiempo porvenir, a la vez que se descubrió en la práctica un modo de ir engarzando imaginariamente el trecho entre las urgencias y las precariedades del momento y lo que se aspiró como futuro.

Lo que asignaba valor a las diversas prácticas que ligaban (y ligan) el presente de esfuerzo y ausencia, con el futuro imaginado de vida buena, era (y es) precisamente la posibilidad de situar dichas prácticas en el marco de un proyecto, apoyado en fragmentos de esperanza que suelen establecerse como nodos en la narración local del camino hacia ese futuro. La comunidad de El Boxo, como totalidad imaginaria (cf. Graeber, 2018), se imaginó entonces —desde aquellas primeras movi­lidades laborales— como el lugar de una vida buena situada, construida e imaginada según valores locales de lo que es vivir bien y definiciones locales de lo que vale la pena. A algunos de estos valores y definiciones dediqué los tres capítulos anteriores.

Los fragmentos de esperanza que sirven de fundamento a las formas en que se imagina el futuro y se construyen las nociones de vida buena en El Boxo, no son sólo narrativas, son también resultados del cambio en las condiciones materiales de existencia de sus habitantes. En este punto, como revisé en el capítulo VIII, el cemento se torna una metáfora expresiva. El concreto que se ha derramado en la

comunidad de El Boxo, así como en todos los rincones del Valle del Mezquital, está implicado en las narrativas locales del tiempo. A partir de su materialidad se examinan pasados y se evalúan presentes, se narran localmente las travesías en las formas de habitar, las luchas políticas y sus clientelismos, las modernidades ofrecidas desde arriba y los sueños de mejora concretados desde abajo. Si este cemento no contase en la narrativa local del cambio social, lejos de constituir un fragmento de esperanza; sería sólo expresión cruel de una aspiración pretérita, historia de dolorosos ahorros apilados y corroídos en la espera de ser concretizados, algo cercano a lo que Gordillo (2018) denominó escombros del progreso.

En los cambios materiales en las formas de habitar la comunidad que reconocen los habitantes de El Boxo, se expresa no sólo su evaluación del pasado, sino que se sustenta parte de su imaginación del futuro. Como ha defendido Juhani Pallasmaa (2016: 117-118) es fundamentalmente en los estratos temporales de nuestros escenarios construidos donde captamos el pasado y asentamos ciertas confianzas en el futuro. Al mismo tiempo que proyectamos, que construimos y vivimos en entornos, estos entornos construidos se implican en nuestros pensamientos y comportamientos, porque son la base material desde la que nos situamos en el mundo (*ibid.*: 122). De modo tal que si es la fuerza material de las ideas la que sustenta el vínculo entre imaginación y realidad, no es menos importante la fuerza que adquiere lo material en las ideas y la imaginación.

Cuando los migrantes internacionales de la vuelta de siglo comenzaron a imaginar sus futuros retornos a la comunidad por medio de la construcción de una casa, lo hicieron de alguna manera inspirados en aquellos que antes, en su zigzaguear entre el campo y la ciudad, descubrieron en la construcción de la casa una posibilidad de articular los presentes de esfuerzos a los futuros imaginados de vida buena. Una forma sutil de enfrentar el desarraigo. En su investigación sobre jornalerismo agrícola en la zona irrigada del Valle del Mezquital de mediados de la década de 1970, Hubert Carton (1982: 87-88) escribía:

Es increíble constatar cómo el hecho de tener un solar y una casita donde vivir, por muy pobre que sea, es determinante para impedir que un peón se vaya [...] que migre definitivamente. Claro está que frente a la necesidad se da la migración del campo a la ciudad, pero queremos destacar que en las condiciones de pobreza de los peones y frente a la dificultad de encontrar un trabajo seguro en la ciudad, el solar y la casita representan la única seguridad de la cual no se desprende fácilmente el peón.

El cambio en las condiciones materiales de existencia en El Boxo, como en gran parte del Valle del Mezquital, constituye una realidad fáctica que los habitantes re-

conocen como tal. Dichos cambios son una experiencia del tiempo, que les permite a estos habitantes nombrar *los antes y los después* de su historia colectiva. El establecimiento de la escuela, la llegada de la electricidad, la apertura de la carretera, su pavimentación, la construcción de las casas de concreto, la edificación de la iglesia, la llegada de las combis, entre otras cosas, son marcadores en las narraciones con las que los habitantes de El Boxo cuentan su historia. En cada uno de estos marcadores, el vínculo con la movilidad laboral es evidente. Con ello aparecen el esfuerzo y las historias más íntimas. Las transformaciones en la comunidad se asocian con las trayectorias laborales propias, porque se reconoce el influjo de aquellas experiencias individuales en la historia colectiva.

Si la vida buena no es un estado, sino una aspiración continua, los esfuerzos materiales por hacer posible la vida están imaginativamente imbricados en el ganarse la vida como acción presente, al mismo tiempo que son dichos esfuerzos presentes los que materializan y, como dijera Redfield (*ibid.*: 72), contribuyen a dar forma a las ideas de lo que es la vida buena. En El Boxo, la imagen de futuro que hoy se conceptualiza como vida buena, está saturada de los *presentes* futuros que buscan alcanzarla, así como de los futuros *pasados* que le fueron conformando. En la articulación de ambas iteraciones temporales, los fragmentos de esperanza aparecen como elementos de realidad vivida en el presente y, al mismo tiempo, como conectores narrativos de aspiraciones que presentifican el futuro y hacen de éste un futuro vivido (cf. Adam y Groves, 2007).

Al considerar las múltiples iteraciones temporales que vinculan las nociones de vida buena con las formas de ganarse la vida, es posible pensar al pasado, aproximarse al presente e imaginar el futuro de una colectividad social como El Boxo. Pero más allá de aquello, que debiese constituir una exigencia para la investigación antropológica y su construcción del presente etnográfico como tiempo-espacio de lo contemporáneo, considerar las iteraciones temporales señaladas implica asumir el peso que adquiere la imaginación del futuro en la configuración de realidades en cualquier presente.

Esto último ha sido, aun asumiendo la diversidad de enfoques, un punto en que las antropologías del futuro parecen coincidir. Ya el pionero trabajo de Sandra Wallman (1992), en su intento por definir una antropología del futuro, planteó que ésta, lejos de estar interesada en la predicción o en lo que hoy se reconoce como prospectiva, busca indagar en las formas particulares en que el tiempo futuro es imaginado en el presente. Preguntarse por las maneras en que los futuros imaginados y anticipados impactan en el presente (Mankekar y Gupta, 2017) o en las diversas formas en que la acción presente está configurada por las orientaciones

de futuro (Bryant y Knight, 2019) supone repensar el presente etnográfico y, del mismo modo, examinar las formas en que en la antropología pensamos el futuro como configurador del presente. Si el futuro aparece como un horizonte cultural (Appadurai, 2015) y el tiempo histórico resulta de la tensión entre los campos de experiencias y los horizontes de expectativas (Koselleck, 1993); el pasado que describimos en nuestras etnografías fue también, en su tiempo, el espacio de futuros que llegan a nuestros días como *futuros* pasados, con texturas y gravitaciones diversas en la configuración del presente. Del mismo modo se expresan las iteraciones temporales del futuro en el tiempo presente. En éste se manifiestan *futuros* pasados concluidos, así como otros inconcluidos que siguen siendo horizontes para imaginar *presentes* futuros y *futuros-futuros*.¹⁸

Los primeros trabajadores que salieron de El Boxo tras un salario y volvieron a la comunidad con nuevos estilos de vida, aspiraciones y modelos de vida buena, no sólo desestabilizaron la norma de conducta económica previa y con ello quebraron para siempre el futuro estructural que para los jóvenes se presumía en el marco de una sociedad tradicional, sino que además, iniciaron directa o tangencialmente la secuencia de transformaciones que describí en diferentes pasajes de este libro. Estas generaciones formaban parte de lo que las etnografías del siglo pasado en el Valle del Mezquital definieron como “un nuevo espíritu de elevación material” (Guerrero, 1983: 219) que propiciaba descripciones tales como: “...en el Valle del Mezquital se respira un despertar general, una nueva actitud de aceptación del cambio” (Copevi, 1970a: 32). Con estas nuevas generaciones, el atávico indígena otomí del Valle del Mezquital parecía dar paso a un nuevo sujeto comprometido con el futuro propio y, como se lee en el epígrafe de este capítulo, con el de sus comunidades.

Ese futuro que descubrieron aquellos primeros trabajadores migrantes a la Ciudad de México, ulteriormente se encontró con el de generaciones que aprendieron a improvisar trayectorias y formas de ganarse la vida y que hicieron del andar trabajando fuera, un *habitus*. De los primeros trabajadores, estas nuevas generaciones aprendieron muchas cosas; pero tal vez la fundamental fue el imperativo del andar lejos para hacer la vida posible en la comunidad. Una especie de solidaridad con los cercanos que era también el compromiso con el futuro propio, que otorgaba profundidad y duración temporal al sentido de pertenencia. Desde entonces, junto al difícil presente y sus múltiples urgencias, lo que dotó de sentido

¹⁸ Retomo las iteraciones temporales en el sentido propuesto por Koselleck (2001: 118, cit. en Valencia, 2018: 189) y bajo la explicitación que de éstas ofrece Ramón Ramos (2017) para el análisis sociológico del futuro.

e hizo significativas las diversas y disímbolas acciones de los habitantes de El Boxo para hacer posible la vida en la comunidad (sobre todo la movilidad laboral; pero también, la mantención y continuidad de los ciclos agrícolas, el ahorro, el retorno, la gestión de la ausencia y la ciudadanía étnica) fue ubicar dichas acciones en el marco imaginario y proyectivo de la vida buena. La construcción de la totalidad imaginaria de la comunidad se apoyó en el desarrollo de narrativas en que las líneas del pasado fueron imaginariamente articuladas con aquellas dedicadas a esbozar futuros, elaborados a partir de proyectos individuales, familiares y comunitarios para mejorar la vida en la comunidad, aunque para ello los tiempos y las distancias de las ausencias fueran cada vez mayores.

No estoy seguro si lo anterior pueda representarse sólo como un “optimismo cruel” (Berlant, 2012). Lo que sí es claro es que, como concluí en el capítulo V, sin ese vínculo temporal expresado en el compromiso de engarzar el presente de esfuerzo y el futuro de vida buena imaginado, las distancias hubiesen sido insostenibles o definitivas y el efecto disolvente del proceso de monetización sobre la vida comunitaria, insalvable. Ello cobra mayor sentido ante las contemporáneas discrepancias temporales de la migración. En esta etapa, en que la incertidumbre y la espera parecen definir la temporalidad del proyecto migratorio, reafirmar el compromiso con la gestión de la ausencia y con la imagen de vida buena como proyecto de futuro situado en el lugar de origen, constituye un mecanismo contra la desidentificación (cf. Agier, 2015) que propicia formas temporo-espaciales para “pertenecer desde lejos” (May, 2017a). Es precisamente ese compromiso el que, en el sentido de Amartya Sen (1977), se intrinca con valores morales que engarzan el presente de esfuerzo del migrante, con su deseo de vida buena para los suyos en la comunidad. Al mismo tiempo que es ese compromiso el que actualiza, en el sentido de Slavoj Žižek (2012), la idea de futuro materializándola en la acción comprometida del migrante con dicha idea. En ambos sentidos, el compromiso adquiere un valor generativo que se expresa en las narrativas locales sobre el cambio material de las condiciones de vida en El Boxo.

La profunda y permanente diferenciación entre el tiempo de vida y el tiempo del trabajo que, en otros términos, se dirime también en el tiempo del estar en la comunidad y el estar lejos de ésta, no deja de ser una experiencia trágica para los que andan lejos y para los que se quedan. Situar esta experiencia en las narrativas locales de la construcción de un porvenir mejor, en las formas de pertenencia y en el compromiso que se adquiere con los cercanos y con el futuro propio, no es insistir cruelmente en el optimismo de la promesa de futuro como artilugio retórico para acicalar la tragedia. Es, por el contrario, acercarse a los sentidos temporales

desde los que se construyen seguridades ontológicas mínimas (cf. Giddens, 1997) que, además de permitir vivir la tragedia, otorgan valor situado a las prácticas, los discursos y las formas múltiples con las que ésta se experimenta y nombra.

Quizá pueda distinguirse, como sugiere Eagleton (2016), esperanza de optimismo y sugerir así que los fragmentos de esperanza, sobre los cuales se han asentado los nodos para continuar atando el presente a un futuro imaginado en El Boxo, no son ni optimistas ni crueles. Pero para las generaciones que trabajaron a pulso y vieron el cambio producido, como dijera Brígido, “de volada” en la comunidad, la visión de un pasado económicamente abyecto es contrastante con la contemporánea imagen afirmativa del porvenir, sustentada en los logros de algunas metas que configuraron la imaginación de futuros pasados. Como hemos apuntado en otra parte (Valencia y Contreras, 2018: 19) cuando el futuro se mira como legítima aspiración de cambio hacia una vida mejor, la esperanza hace posible la disposición y la capacidad para atreverse en lo todavía no logrado. En aquellos intersticios imaginarios y vitales la esperanza ayuda a conocer el futuro como (y por medio de la) esperanza.

“¡Por la carretera sigue un pueblo en marcha! ¡Rumbo a su destino!”, escribió Antonio Rodríguez, para concluir su novela *La Nube Estéril*, publicada en 1952. No parece ser casual que aquella sentida obra sobre el Valle del Mezquital inicie y acabe con alegorías a la movilidad de los otomíes. Una obra que inicia haciendo referencia “al angosto sendero que el tiempo abrió” y, cierra, refiriendo al paso que busca alcanzar el destino; parece reafirmar el hecho proverbial, para quienes lo han vivido desde siempre, del imperativo del andar, del salir a ganarse la vida con el compromiso de hacer posible la vida misma de los propios en la tierra propia. Por aquellos años en que Rodríguez ponía el punto final a su obra, los habitantes de El Boxo comenzaban a salir, por senderos primero y carreteras después, tras los recursos que les permitieran hacer posible la vida en su comunidad. En ese andar constante se ha ido construyendo la historia reciente de la comunidad, aquella que configura su presente y, sobre todo, aquella que les permite continuar imaginando futuros.