

Habitar un mundo globalizado

*Daniel Hiernaux**

RESUMEN

Más allá del estudio de la globalización, analizada desde sus efectos económicos sobre la reestructuración económica de los países y las regiones, se vuelve central repensar nuestro modo de “habitar” en la Tierra. Habitar, en su sentido filosófico de “ser-en-el-mundo”, es lo propio del hombre. Frente a esta globalización galopante, es entonces un imperativo entender de qué manera se replantea nuestro habitar, ahora en un mundo globalizado. Para ello, se hará referencia a las nuevas formas de desanclaje territorial, al papel de las nuevas tecnologías en la movilidad o la sedentarización, a la politopía y a nuestro nuevo concepto de la naturaleza, factores entrelazados que esbozan una territorialidad distinta y un habitar que se transforma en un mundo cada vez más globalizado.

PALABRAS CLAVE: habitar, globalización, politopía, posmodernidad.

ABSTRACT

Beyond the study of globalization, analyzed from the perspective of its economic impact on the restructuring of countries and regions, a rethinking of our way of “inhabiting” the Earth is essential. To inhabit, in the philosophical sense of “being-in-the-world”, is the essence of humanity. In the face of rampant globalization, it is imperative to understand how our inhabiting has been redefined in a globalized world. To do so, this article will discuss new forms of territorial uprooting, the role of new technologies in mobility or sedentarization, politopia and our new concept of nature, intertwined factors that posit a different territoriality and an inhabiting transformed in an increasingly globalized world.

KEY WORDS: inhabit, globalization, politopia, postmodernity.

* Profesor-investigador en el Departamento de Sociología, docente de la Licenciatura en Geografía Humana, UAM-Iztapalapa [danielhiernaux@gmail.com] [www.danielhiernaux.net].

Hacia mitades de la década de 1990, parecía que los temas territoriales habían perdido vigor en el pensamiento latinoamericano: el regreso de las referencias a la escala regional, las transformaciones visibles en las metrópolis, los problemas de gobernanza, la aparición de zonas de fuerte modernidad y otros aspectos de lo territorial, volvieron a encarrilar los investigadores en la vía de los estudios del territorio. ¿Qué había cambiado para lograr el efecto de revitalizar los estudios territoriales? La globalización en sí.

En efecto, la globalización, también llamada “mundialización” en otros entornos culturales, ha trastocado todas las esferas de la vida de la humanidad. Se ha escrito tanto en este sentido, que resultaría imposible recuperar la riqueza de la reflexión e improbable construir una síntesis que resuma la riqueza del pensamiento de la humanidad sobre este proceso que ella misma generó y que, a su turno, la transforma.

Con el tema de la relación entre la globalización y el territorio, el pensamiento latinoamericano –en cierta forma en crisis después del auge y la caída de una teoría crítica propia a fines de la década de 1960 y durante la de 1970– parecería haber reencontrado un campo nuevo sobre el cual pueden reconstruirse y unir sus voces a aquellas que, desde ámbitos multipolares, renovaban nuestra visión del mundo.

Han pasado muchos años desde estas primicias. Sin embargo, se puede constatar que se han privilegiado ciertos temas: las transformaciones que solemos llamar “reestructuración económica” han sido vistas como el punto de partida, el *big bang* a partir del cual explotaron los procesos globalizadores. Quizás efluvios de una vieja jerarquización de corte marxista que sigue dictándonos cierto orden de jerarquía en las causalidades... También, se ha asignado mayor importancia a lo que la geografía llama las escalas chicas, es decir una visión (y por ende primero una percepción) lejana de los fenómenos, en ocasiones a muchos kilómetros de distancia del planeta Tierra, a la manera de ese hombre que mira la Tierra desde el cielo, representado en el frontispicio de la portada del *Hombre y la Tierra*, la obra del geógrafo francés decimonónico Elisée Reclus (1906).

En algunos casos, se ha tratado de aterrizar estas reflexiones en otras preocupaciones y otras escalas: la metrópoli, sus barrios

lujosos y cerrados o, por el contrario, sus extensos reductos de pobreza; las desigualdades de ingreso entre grupos sociales; el funcionamiento de ciertas industrias en alguna región particular; la gobernanza de estos procesos complejos inducidos por la globalidad, entre otros temas reiterativos en las reuniones pasadas. Se notará que el mundo rural o los temas de la cultura han quedado en un primer tiempo fuera de esas preocupaciones sobre la relación entre globalización y territorio, pero que progresivamente han cobrado mayor importancia (véanse por ejemplo los trabajos de García Canclini, 1999; 2002).

Por todo ello, este trabajo gira en torno a un tema que muy poco se ha tratado en el ámbito latinoamericano y que resulta sin embargo, esencial: ¿cómo “habitamos” ese mundo globalizado?

Ciertamente, no se hará al habitar de los arquitectos y de los urbanistas. La pretensión de este texto es remitir a un proceso mucho más trascendental, más decisivo, que es el sentido filosófico del habitar, nuestra forma de “ser-en-el-mundo”, esto que algunos autores han calificado como “lo propio de lo humano” (Lussault, 2007). Y justamente, para articular esta reflexión con el tema general que nos une, es necesario este “habitar” en el contexto de las nuevas condiciones que ofrece el mundo de hoy, globalizado y trastornado en sus territorios. Esto será el objeto central del presente ensayo.

HABITAR COMO FORMA DE “SER-EN-EL-MUNDO”

Cuando se menciona la idea de *Dasein*, o “ser acá”, o “ser-en-el-mundo”, invariablemente remite a Martin Heidegger, cuya críptica obra *Ser y tiempo*, desarrolla esta idea (Heidegger, 1963, 1994a; 1994b). Sin embargo, el “habitar” es un tema más común que lo que puede asociarse a la dimensión filosófica del *Dasein*, y ha sido ampliamente usado y en ocasiones abusado, por diversas disciplinas.

Con toda evidencia, es al funcionalismo que se alimenta de las tendencias tayloristas-fordistas en el periodo entre las dos guerras mundiales, que debemos las versiones más pragmáticas de la voz “habitar”. Así, el habitar ha sido considerado por arquitectos, urbanistas y geógrafos tradicionales, como una “función” que debe cumplir el hombre para que encuentre su residencia en el espacio

geográfico. Dichas funciones podían ser inventariadas y además definidas en superficie necesaria en la vivienda, determinando además la relación entre ellas y quienes, dentro del núcleo familiar, ejercerán esta función. Claramente, en el pensamiento de la época, tener acceso a una vivienda, a un espacio para vivir, era un índice necesario, una suerte de pasaporte para demostrar un anclaje en la modernidad y en la ciudadanía. Los seres sin lugar fijo para habitar, como los nómadas, los vagabundos o sin techo –los SDF o “sin domicilio fijo” como los califica la literatura francesa–, son parias de una sociedad moderna, consolidada en torno de la tríada residencia-desplazamiento-trabajo, satirizada por el mayo 68, como “metro-boulot-dodo” (metro-trabajo-descanso”).

El habitar se volvió así una “función” más de las actividades humanas, una entre otras, que plantea sin embargo ciertos requerimientos espaciales para el especialista, el cual se encuentra entonces, como lo subrayamos antes, en la obligación de darle medidas físicas (geométricas), para algunos en extensas mansiones, otros en exiguos gallineros donde cada gesto es pautado, restringido y medido. La vida cotidiana en la casa parecía entonces haber sido atrapada por el proceso de racionalización aplicado con gran éxito a la producción.

Sin embargo, desde los primeros estudios de Pierre-Henri Chombart de Lauwe en las décadas de 1950 y 1960 (Chombart de Lauwe, 1963), pasando por los trabajos de Henri Lefebvre (1968, entre otros) en su *Crítica de la vida cotidiana*, o los trabajos de Michel de Certeau (1998), se ha puesto en evidencia que la vida, la verdadera vida, no se ha tomado el corazón para trastornar el orden manifiesto que quisieron imponer quienes se creyeron dueños de nuestra cotidianeidad. Las tinajas de baño usadas para guardar el carbón en los departamentos de los multifamiliares que narra Chombart de Lauwe, las casas modelos de Le Corbusier en Pessac revisitadas por sus habitantes, la vida cotidiana que se sale de su marco repetitivo para dar lugar a pequeñas subversiones, todo indicaba que ese habitar pautado y medido no es el verdadero habitar y no iba a ser aceptado como tal por la humanidad. Claramente, el defecto preliminar de este enfoque, fue el de creer que habitar era ocupar un espacio sobre la base de normas rutinarias que sólo había que seguir para “vivir bien”.

Es a otro habitar que debemos referirnos entonces, ya que alojarse no es habitar: por ello entendemos un proceso existencial, una forma de estar presente, de estar en el mundo, con sus objetos y con los demás. Como bien lo dice Thierry Paquot, “es porque el hombre “habita”, que su “habitat” se vuelve “habitación” (2007:13).

Quizás lo más relevante en la obra de Heidegger no para quienes trabajan lo espacial en todas sus formas, dimensiones y materialidades, es el hecho de que reiteró, desde la filosofía, lo que se había proclamado desde siglos: el ser humano está confrontado en su existencia, al espacio; debe, como bien lo señala Michel Lussault, “hacer con el espacio”, es decir enfrentarlo de manera permanente; o sea, debe lidiar con el, pasar por la prueba del espacio a lo largo de toda su existencia y para cualquier acto físico o simbólico que emprende. Pero ello no es el simple acto de alojarse: los seres humanos tienen la calidad de poder apropiarse de la existencia del espacio como potencialidad, aunque también éste pueda constituirse también en restricción.¹

Habitar es entonces un fundamento de la definición ontológica de lo humano, un rasgo esencial del ser, tanto porque es esencia como porque es la manera como nosotros, seres humanos, estamos en la Tierra.

Este habitar no se puede resolver, como las teorías de cuño materialista quisieran mostrarlo, por una simple apropiación físico-material del mundo. “El hombre habita en poeta”, nos dice Heidegger a partir de un texto de Holderling, es decir que habita el mundo a partir de una visión particular del mismo, visión donde la emoción y lo no material llegan a alcanzar más peso en la forma de habitar que lo estrictamente material.

Visto de esta forma, el habitar, como condición misma de la humanidad, es nuestra forma de resolver cómo estamos en el mundo. Imprimimos así, tanto en la naturaleza como en el espacio que ya transformamos, nuestras peculiares formas de pensar, de sentir, de anhelar nuestra relación al mismo. En otros términos, tatuamos el espacio con nuestras emociones y nuestro sentir.

Y esto provoca que nuestro habitar material tenga un sentido, un valor, más allá de lo económico, aun si se trata de una modesta

¹ Lo que, en geografía humana, es la esencia del debate entre el determinismo y el posibilismo.

choza, de un amontonamiento de cartones para dormir en la calle, de una casita construida por un niño con sábanas y juguetes, de una casita en el árbol o del palacio de Buckingham.

Para tomar una posición intermedia entre las reflexiones filosóficas, con frecuencia poco flexibles para el análisis de lo cotidiano, y las aplicaciones automatizadas de normas sobre el habitar material de los arquitectos y urbanistas, podemos entonces, siguiendo a Lussault, pensar el habitar como la “espacialidad típica de los actores individuales”; es decir considerar que el habitar no es sólo la condición filosófica existencial ni sus derivaciones materiales, sino esos actos y sus sentidos por los cuales el ser humano modela la Tierra para hacerla “habitabile” para él. Claramente, y ello ha sido demostrado por muchos autores, no existe una manera única de resolver esta voluntad de generar una Tierra habitable, sino una multiplicidad de soluciones, propias de épocas, de territorios y de civilizaciones distintas entre sí. En particular, podemos citar los trabajos reunidos por Augustin Berque, geógrafo francés, que reúne las cualidades de asociar la filosofía a la geografía, y de ser un estudioso profundo del Japón y China (Berque *et al.*, 2012).

Lo que guiará ahora la segunda parte de este ensayo, es la referencia a las nuevas condiciones en las cuales nosotros, seres humanos, ejercemos nuestra espacialidad en el mundo actual, mundo globalizado como ya lo señalamos. Estas condiciones remiten por lo menos a dos dimensiones: una es la presencia de nuevas imposiciones derivadas del funcionamiento mismo del mundo global, la otra originada en nuestra manera o forma de concebir este mundo, a su turno resultado de nuevos imaginarios globales.

UN HABITAR GLOBALIZADO

La globalización no puede ser analizada únicamente a partir de una lectura unilineal, según la cual privarían procesos económicos que determinan en última instancia la constitución interna de las sociedades y de los espacios que ocupa. La geografía humana, por ejemplo, se ha dado a la tarea de movilizar sus reflexiones para desmontar el andamiaje positivista y economicista que la delineó tanto en sus construcciones conceptuales como en sus propuestas metodológicas (Lévy, 2009). Así lo han hecho otras

ciencias sociales, rindiendo tributo a los giros lingüístico, cultural y espacial que han sacudido las certezas de las ciencias sociales y de las humanidades.

De tal manera, se ha extendido una forma de analizar el mundo donde se otorga un reconocimiento a algunas dimensiones que no tenían lugar por el pasado, como el sentido del lugar o los imaginarios (Hiernaux y Lindón, 2006).

En este contexto, podemos afirmar que algunas certezas fundamentales del estudio de la espacialidad humana se han modificado en sus bases mismas a partir de la constitución de una sociedad global. Más aún, confirmamos que es también a partir de estas modificaciones en nuestra forma de ver el mundo, que la globalización ha podido extenderse a lo largo del planeta, lo que voltea de cabeza la forma de pensar ese proceso según el cual sería el cambio económico el que dirige el proceso de globalización.

Obvio es que asistimos a ajustes y complementariedades entre procesos relacionados con lo estrictamente económico, por ejemplo los comportamientos de las empresas transnacionales; con lo cultural –entre otros a través de los enfrentamientos entre religiones y grupos étnicos–; el reconocimiento de cambios en la naturaleza (el “calentamiento global” y la crisis ambiental en términos generales) o en lo político (el nuevo posicionamiento de los Estados Unidos, de Rusia o de China, sin olvidar la integración progresiva de la Unión Europea y los riesgos recientes de su desmoronamiento). Estas dimensiones no son eludibles y deben ser tomadas en consideración para entender la nueva espacialidad de los individuos y los grupos sociales.

Sin embargo, no nos centraremos sobre estas dimensiones, sino sobre las inmateriales que llegan a constituirse en un acervo de cambios que bien merecen una atención especial por el carácter decisivo de su impacto en nuestras espacialidades.

Por lo pronto, analizaré cuatro dimensiones de este cambio de forma de ver el mundo, nuestro *Zeitgeist* actual, propio de la modernidad acelerada en la globalización: me remitiré sucesivamente a la relación anclaje/movilidad; a la poliresidencia; a la comunicación reticular y a la relación con la naturaleza.

Anclaje/movilidad

Las sociedades tradicionales fueron esencialmente sociedades “ancladas”. Ello significa que construyeron a lo largo del tiempo una cosmovisión particular que enfatizó la atadura al suelo de nacimiento y de residencia. Es obvio que cosmovisiones de este tipo son la consecuencia de limitaciones estructurales a la movilidad de las sociedades, por ejemplo por la carencia de reservas alimenticias y/o de técnicas de preservación de las mismas como para enfrentar una movilidad amplia (Bairoch, 1990).

El centro del mundo en esos casos es la casa, el lugar de fundación reconocido en los mitos (Eliade, 1998), y la comunidad se apoltrona en cierta forma en torno a la seguridad y paz que otorga “estar adentro”; en estos casos, la proximidad a la tierra, el arraigo, una fuerte identidad territorial, son consecuencias directas y lógicas de la formación de una comunidad sedentaria.

Pero es bien cierto que, desde los albores de la historia humana, ciertos pueblos han construido su propia historia sobre la movilidad: los nómadas son casos ejemplares de ello; también otros pueblos han reivindicado su nueva “condición sedentaria” a partir del movimiento inicial, como justificación del porqué están donde se encuentran: es el caso evidente de los mexicas que hicieron del gran viaje el periplo iniciático que les permitió llegar a la tierra prometida; una historia mítica de viaje hasta encontrar la paz y la estabilidad en el espacio, que podemos encontrar en los relatos míticos de varias civilizaciones. Sin embargo, sea que algunos pueblos justifiquen su residencia a partir de la movilidad inicial, sea que otros se hayan mantenido como grupos errantes o nómadas, no es menos cierto que fueron minoría frente a sociedades tradicionales que valoraban, por encima de todo, la estabilidad del anclaje territorial.

Sabemos que la modernidad ha sido el gran agitador de los pueblos: de migraciones forzadas en desplazamientos voluntarios, la modernidad ha empujado en los caminos a quienes antes eran sedentarios. Hoy, los nuevos sedentarios de las ciudades suelen ser descendientes no muy lejanos de sedentarios rurales. Lo que parecía un hito de la premodernidad, el anclaje, ha sido paulatinamente sustituido por un desanclaje, una movilidad incondicional en la modernidad avanzada o posmodernidad (Rémy, 1996).

Más aun, en ciertos contextos, la estabilidad laboral, el anclaje espacial y la identidad territorial expresados con fuerza por algún grupo social, resultan ser vistos como un signo de atraso, de falta de interés y de voluntad para integrarse a un mundo de modernidad y de desanclaje: de virtud, lo sedentario se ha tornado en signo de inmovilismo, en vicio. Hugh Kenner (1998) habla a este propósito del sentido de *elsewhereness*, es decir, esta necesidad insaciable de las culturas occidentales por estimulaciones provenientes de lugares distantes o por lo menos exóticos.

Como lo han señalado varios autores, no sólo hay una demanda muy real de movilidad por parte de las sociedades actuales, sino que se observa una demanda radical hacia una velocidad cada vez mayor, ligada a una exigencia de cambio permanente, no sólo en el espacio sino en todas las esferas de la vida. Así, la posmodernidad demuestra no sólo que se han extendido las comunicaciones, se han reducido los tiempos de desplazamientos, se han abaratado y multiplicado las condiciones ventajosas para viajar y moverse: una dimensión mucho más relevante es que se valora ahora más que nunca en la historia, toda esta capacidad de movilidad puesta a disposición de la población ligada o integrada a este mundo hipermoderno.

Así, nuestro habitar se caracteriza, antes que todo, por una creciente capacidad de desanclarnos. Para algunos autores, la consecuencia parecería inmediata; la movilidad potencial se acompaña por una capacidad de conexión a larga distancia en tiempos reducidos si no casi anulados, de tal suerte que se asiste a una “desterritorialización”.

Este es seguramente uno de los grandes mitos, uno de los grandes impasses del análisis de la posmodernidad y de la globalización: el error consiste en creer que la reducción de los tiempos, lograda a partir de las tecnologías cada vez más avanzadas, y que deriva en la posibilidad de conectar puntos distantes del mundo en nanosegundos, deriva en la abolición del espacio.² No es así. Nosotros seguimos y seguiremos siendo atados a nuestra obligación de “ser-en-el-mundo” por la cual mantendremos anclajes, distintos ciertamente, pero anclajes a pesar de todo.

² Sobre la territorialización y desterritorialización, véase Haesbaert (2011).

Un habitar móvil, en el cual nuestra relación a las cosas y las personas pasa por superar la distancia a través del uso de tecnologías, es una condición real de la existencia del hombre posmoderno.

Pero es también un mito en el sentido que, hasta prueba de lo contrario y eso no se advierte ni a largo plazo, no podemos pensar que la experiencia humana, basada en las sensaciones y el juego de las afectividades y las emociones, pueda ser reemplazada por una experiencia matizada por la tecnología. El chat es una pobre conversación, el videófono un pobre encuentro virtual, y el sexo por internet, un pobre sustituto al real.

El desanclaje, la movilidad mayor, tienen ciertamente muchas ventajas, entre las cuales la multiplicidad de conocimientos directos, la capacidad para enfrentar situaciones antes ni siquiera imaginables, en breve, abren la puerta al descubrimiento del mundo y de los otros. Este es el gran imaginario que estimula los viajes turísticos entre otros.

Pero por otra parte, nos obliga a reconstruir toda nuestra experiencia adquirida a través de la transmisión generacional y en torno a tópicos como la definición de nuestra identidad territorial, nuestros referentes emocionales y afectivos, entre otros. Así, el ser humano actual pierde la seguridad existencial que le daba el hecho de recibir –por transmisión generacional– cosmovisiones bien definidas, conceptos claros y definidos a partir del cual explorar el mundo. El ser humano actual es entonces alguien que continuamente ve deshacerse, deshilarse sus formas de anclaje y de entendimiento del mundo, y que constantemente requiere de un enorme esfuerzo para reconstruir un marco coherente sobre la base del cual construir su habitar en el mundo. Esta es una de las facetas de este mundo líquido que tanto ha estudiado Zygmunt Bauman (2006, entre otros).

Este estatuto, esta debilidad intrínseca a la condición de la posmodernidad, es una de las marcas más fuertes de la condición del hombre actual en la globalidad. La cuestión es también saber si será posible que esta debilidad pueda transformarse en fortaleza, y la humanidad será capaz de encontrar nuevas formas de anclaje aun efímeras e identidades quizás de base espacial múltiple, para reforzar el sentimiento de pertenencia y la identidad ligadas al lugar.

LA "POLIRESIDENCIA"

En las sociedades tradicionales, la residencia se adquiere al nacer y suele no modificarse para la mayor parte de los miembros de una comunidad. Más aún, la residencia física, la casa, suele transferirse de generación a generación, lo que estimula un fuerte apego y una clara identidad territorial.

En la modernidad se da primero la ruptura con el apego tradicional, como fractura de la relación secular al territorio. El hombre, en la búsqueda de una mejor condición material y espiritual, busca en las ciudades un nuevo espacio para vivir y, en ese recorrer, delinea y se apropia de un nuevo espacio de residencia, un nuevo anclaje en el mundo. Construye o lo construye otro y él se apropia, de un hábitat donde, siguiendo nuevamente a Paquot (en Paquot *et al.*, 2007), podrá habitar en el sentido filosófico del término.

Sin embargo, movido cada vez por relaciones contractuales más que comunitarias, como bien lo hicieron notar los sociólogos alemanes decimonónicos, el ser humano pierde también parte de las dimensiones afectivas que lo unen al espacio del habitar. Así, el hombre moderno suele expresar ese desarraigo mediante una creciente movilidad que puede implicar un cambio frecuente de morada. Tal situación es particularmente notoria en la sociedad americana, más que en las latinas.

Pero también, el ser humano puede multiplicar las residencias, es decir, asignar a diversos puntos en el espacio, valores de apego distintos. No es evidentemente un fenómeno nuevo: los reyes franceses solían desplazar el centro del poder con su residencia entre diversos castillos; las clases pudientes, en muchas sociedades occidentales, han poseído varias residencias en las que acomodaban a su familia según la época del año, como bien conocemos el caso de Puerto Progreso para la burguesía yucateca de Mérida.

Pero la globalización actuó y sigue actuando en el sentido de multiplicar las potencialidades de transformar el habitar en una sucesión de estancias físicas temporales en diversas porciones del planeta. Por una parte, se ha asistido a una reducción extraordinaria de los tiempos y costos de viaje. También a una impresionante eliminación de las barreras tradicionales a la adquisición de una residencia fuera del país de origen. Pero quizás lo esencial, es que

la referencia misma a la pertenencia global ha sido un imaginario demoledor de la mono-residencia, promoviendo la idea de que la condición humana es esencialmente de vivir en varios espacios, según las necesidades y los gustos de cada uno.

Esta situación de poliresidencia ya se encontraba presente en la fase de fordismo intensivo, cuando el turismo de masas empezó a ofrecer a grandes segmentos de la población mundial, la posibilidad de desplegarse efímeramente sobre diversos sitios articulados. El carácter efímero de la residencia turística, aun en un hábitat que sólo se apropia por un periodo corto sin poseerlo definitivamente como es el hotel o el tiempo compartido, es un primer paso y una forma clara de poliresidencia o “politopia” en términos de Mathis Stock (2006).

Sin embargo, la poli-residencia adquiere otras características en la actualidad, porque la tecnología permite no sólo un habitar físico distante, sino también nuevas formas de habitar separadas y articuladas entre sí.

Por una parte, es evidente que las distancias se han reducido, así que hoy resulta más factible que en el pasado, ocupar temporalmente espacios diferentes, donde es posible desarrollar actividades fragmentadas. De hecho, se ha podido notar que en el turismo de segundas residencias, uno de los imaginarios más presentes y que fomentan esa actividad, es volver a reunir en un espacio, aun en forma temporal, a los miembros de la familia nuclear o extensa que se dispersan en un habitar fragmentado en la misma ciudad, por la multi-espacialidad de las actividades de cada uno (Hiernaux, 2010). Esto parecería ser, junto con las ganas de adquirir “estatus”, uno de los justificantes más fuertes del auge del inmobiliario turístico actual.

La poliresidencia es entonces un fenómeno de varias resonancias: primero porque remite a la fragmentación de las actividades de la vida cotidiana de cada persona, aun si conviven en principio en un mismo núcleo familiar. En segundo lugar puede ser interpretada como una nueva forma de organización de la vida productiva (a ese respecto, hace un tiempo, una inteligente portada de *Newsweek* representaba una mujer con una playera sobre la cual se escribió “I Love Ny-lon” para referir a su doble residencia profesional y personal, entre Nueva York y Londres). Finalmente, como una multiplicación de la residencia en situación de ocio (turismo, excursión).

La poliresidencia tiene entonces fuertes implicaciones sobre nuestro sentido del lugar, y merece entonces ser estudiada a detalle por las ciencias sociales y espaciales como nuevas formas de aprehender el mundo, ya no tan “a la mano” como lo predicaba Heidegger, sino para la mano completada por aditamentos técnicos que acercan las cosas y los espacios.

La comunicación reticular

Según Martin Heidegger, nos apropiamos el mundo a partir de definir “regiones” que nos rodean, donde están los objetos y las personas “a la mano”. Obvio que la definición del ámbito espacial de esta relación, pasa por una intermediación técnica, por la cual nuestra capacidad de interactuar con las cosas y las personas está matizada por el tipo de herramienta tecnológica que usamos.

En las sociedades tradicionales la relación se establece de manera directa, por un contacto experiencial inmediato, donde todos los sentidos dan coherencia y profundidad a nuestra percepción del otro y del mundo. Progresivamente, esta condición humana se ha modificado radicalmente, por medio del desarrollo tecnológico.

Cabe decir que la modernidad ha roto el lazo primordial de esa relación, a partir del momento en que la co-presencia se ha vuelto secundaria para entablar las relaciones contractuales propias de la modernidad, mientras que siguen esenciales en las relaciones comunitarias que puedan subsistir tanto en sociedades todavía fuertemente premodernas, como en ciertos intersticios de las sociedades hipermodernas. Saskia Sassen (2007) ha recalcado cómo el “cara a cara” se ha mantenido como una relación imprescindible en los medios financieros, a pesar de que las transacciones monetarias *per se* son enteramente remitidas al espacio virtual despersonalizado.

La comunicación reticular propia de las tecnologías actuales, sobre las cuales no es necesario abundar porque son parte de nuestra vida cotidiana, no sólo son la ocasión de sostener intercambios a distancia, es decir, rompiendo la consabida barrera o freno de la distancia. Esta condición de las tecnologías ha sido particularmente importante para comunidades tradicionales que fueron empujadas a la poliresidencia por migraciones laborales como ha sido el caso

de los migrantes mexicanos a Estados Unidos. De tal forma, han logrado mantener una relación fluida aunque a distancia, lo que antes era imposible o por lo menos extremadamente reducido.

De la misma manera, la comunicación reticular es una nueva herramienta de fragmentación de las actividades humanas en localizaciones diversas, abundando así en lo que relatábamos en el punto anterior, de lo que surge tanto la posibilidad del teletrabajo, del control a distancia y de esas nuevas formas de trabajo espacialmente fragmentado.

En este sentido, es más que evidente que las tecnologías han desempeñado un doble papel: por una parte, de desarticulación del “mundo a la mano” (y no en balde Heidegger era un enemigo acérrimo de la tecnología), cuyos elementos se encuentran diseminados en espacios distantes solamente articulables y articulados con el manejo tecnológico; por la otra, como articulador de lo que sería desarticulado sin la misma tecnología.

En ese juego dialéctico, el habitar en la globalización se vuelve a la vez más complejo y más simple.

La naturaleza revalorizada

Finalmente, haremos referencia a que nuestra forma de ver la naturaleza se ha modificado sensiblemente, lo que determina claramente nuestra forma de habitar. De manera sintética podemos afirmar que la naturaleza ha sido totalmente integrada al habitar del hombre. Mientras que en el pasado se creía que la naturaleza podía albergar realidades no humanas, de las cuales eventualmente se tenía que desconfiar, la modernidad ha transformado la naturaleza en un “factor” de la vida humana.

En este sentido, la naturaleza es vista como un conjunto de bienes susceptibles de ser aprovechados y, en fechas recientes, de agotarse y por ende merecedor de protección para su reproducción sustentable. También, es interpretada desde la subjetividad individual y colectiva como algo en vía de desaparición, por lo que se transforma esta visión en un culto creciente, marcado por nuevos ritos, y sobre todo nuevos imaginarios de protección y de valorización. Lo anterior, más allá de las consideraciones de corte estrictamente ambiental, plantea que el hombre renueva su relación con la naturaleza de manera

ambigua, por una parte hacia una explotación desenfrenada; por la otra, como un espacio que merece protección.

El habitar se expresa entonces también a partir de las visiones que se tienen del mundo en el que se está; pero además, del mundo que se desconoce físicamente pero del que se experimentan ciertas características a partir de la proyección tecnológica del mismo (por la imagen esencialmente).

Así, se extiende el dominio del hombre en la globalización, y se recrea una nueva relación con la naturaleza que pasa por integrar en el espacio habitado ciertas porciones de naturaleza sobre las cuales desarrollamos una apropiación no física sino afectivo-sensible.

REFLEXIONES FINALES

Para concluir, si a conclusiones se puede llegar sobre el habitar humano en un mundo globalizado, podemos afirmar lo siguiente: la transformación del mundo actual en el contexto de la globalización, no es sólo el resultado de las evidentes mutaciones económicas que se observan desde tiempo atrás. Nuestra propia forma de habitar el mundo se potencializa y redefine a partir de la globalización, pero no debemos perder de vista que también construyen, es decir, finalmente definen la misma globalización.

Por ello se vuelve esencial entender cómo las sociedades actuales enfrentan su habitar en el sentido ontológico del mismo (Hiernaux, 2006; Gasca 2007). Ello permitirá detectar esas nuevas tendencias como la poliresidencia o la movilidad/desanclaje y entender cómo la humanidad vive realmente la globalización, y cómo, desde su actuar cotidiano, la construye progresivamente. Ésta es una tarea pendiente que tenemos que enfrentar.

BIBLIOGRAFÍA

- Bairoch, Paul (1990), *De Jericó a México. Historia de la urbanización*, México, Trillas.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Vida líquida*, Madrid, Paidós.
- Berque, Augustin, Alessia de Biase y Philippe Bonnin (2012), *Donner lieu au monde: La poésie de l'habiter*, París, Editions Donner lieu.

- Chombart de Lauwe, Pierre-Henri (1963), *Des hommes et des villes*, París, Petite Bibliothèque Payot.
- de Certeau, Michel (1998), *La invención de lo cotidiano. 1. El arte de hacer*, México, Uia/ITESO/CEMCA.
- Eliade, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia.
- García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, México-Buenos Aires, Paidós, colección Estado y Sociedad.
- (2002), *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós.
- Gasca, Jorge (2007), *Pensar la ciudad; entre ontología y hombre*, México, Instituto Politécnico Nacional.
- Haesbaert, Rogerío (2011), *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI Editores.
- Heidegger, Martin (1963), "¿Por qué permanecemos en la provincia?".
- (1994a), "Construir, habitar, pensar".
- (1994b), "...Poéticamente habita el hombre..." [http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger].
- Hiernaux, Daniel (2006), "Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de lo urbano", *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 4, vol. IV, núm. 2, pp. 18-35.
- (2010), *Las segundas residencias en México: un balance*, México, Plaza y Valdés/Universidad del Caribe/Universidad Autónoma del Estado de México,
- y Alicia Lindón (2006), *Tratado de geografía humana*, Barcelona, UAM-Iztapalapa/Anthropos.
- Lefebvre, Henri (1968), *La vie quotidienne dans le monde moderne*, París, Gallimard.
- Lévy, Jacques (2009), "Mondialisation des villes", en Stébé, Jean-Marc y Hervé Marchal (eds.), *Traité sur la ville*, París, Presses Universitaires de France.
- Kenner, Hugh (1998), *The elsewhere community*, Concord, Ontario, House of Anansi Press.
- Lussault, Michel (2007), *L'homme spatial, la construction sociale de l'espace humain*, París, Le Seuil, collection "La couleur des idées".
- Paquot, Thierry, Michel Lussault y Chris Younès (2007), *Habiter le propre de l'humain (Villes, territoires et philosophie)*, París, La Découverte.
- Reclus, Elisée (1906), *L'homme et la terre*, París, Hachette.
- Rémy Jean (1996), "Mobilités et ancrages: vers une autre définition de la ville", en M. Hirschhorn y J.M. Berthelot, *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisation*, París, L'Harmattan.

- Sassen, Saskia (2007), *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz editores.
- Stock, Mathis (2006), "L'hypothèse de l'habiter poly-topique: pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles", *EspacesTemps.net*, Textuel [<http://espacestems.net/document1853.html>], fecha de consulta: 26 de febrero de 2006.