

NUEVAS PERSPECTIVAS
DESDE / SOBRE AMÉRICA LATINA:
EL DESAFÍO DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

TEXTOS EDITADOS POR
MABEL MORAÑA



EDITORIAL CUARTO PROPIO



INSTITUTO INTERNACIONAL DE LITERATURA IBEROAMERICANA

Migrancia: memoria: modernidá

Abril Trigo

The Ohio State University

I. SOBRE LA INMIGRACIÓN Y LA MIGRANCIA

They went north to get south.

Terry Allen

Los fenómenos migratorios, ya de carácter individual o colectivo, tienen carácter universal, por estar asociados al desarrollo socioeconómico desigual entre zonas geográficas interrelacionadas mediante complejos regímenes de expulsión y de atracción. Las migraciones obedecen así a diversas causas de índole social, cultural, política o económica, cuya combinatoria determina los varios modos de exilios, diásporas, desplazamientos y migraciones históricamente registrables. El exilio, nimbado por el aura de la persecución política y la romántica figura del desterrado, ha producido su propia literatura, ha nutrido mitologías de signo diverso, y hasta ha sido fetichizado en virtud de su peculiar productividad ética, política e intelectual, generada, como he elaborado en otra parte, por una particular posicionalidad liminar, intersticial, sobre el filo (Trigo). Los desplazamientos masivos de refugiados debidos a catástrofes ecológicas, guerras o revoluciones generan siempre adhesiones ideológicas, simpatías humanitarias y pasiones en pugna, aun cuando el universal entusiasmo se extinga mucho antes de que el problema en cuestión se haya resuelto. Las diásporas —exilios colectivos—, cuyos paradigmas históricos serían la judía y la armenia, tienen también un prestigio secular que cierta crítica poscolonial procura hacer extensivo a comunidades lisa y llanamente migrantes que, al disfrutar, al menos en teoría, de la posibilidad del regreso, carecen del prestigio —épico— del exilio y del halo —trágico— de la diáspora. Toda migración constituye, no obstante, una experiencia traumática de tipo acumulativo cuyos efectos, no siempre visibles, promueven una “crisis radical de la identidad” (Viñar, p. 60):

Migration is a change [...] of such magnitude that it not only puts one's identity on the line but puts it at risk. One experiences a wholesale loss of one's most meaningful and valued objects [...] To all these memories and deep affections are attached. Not only does the emigrant lose his attachments to these objects, but he is in danger of losing part of his self as well. [...] Migration is an upheaval which shakes the entire psychic structure (Grinberg, p. 26).

Pese al carácter universal anotado, los procesos migratorios evidencian un cambio cualitativo a partir de la modernidad. El capitalismo mercantil emergente demanda nuevos modos de producción acordes a una distribución ampliada, menoscaba la relación del individuo con la tierra, ya no más terruño, y financia las expediciones marítimas que, en procura de mercancías que satisfagan el mercado existente, proveerán nuevos productos y crearán nuevos mer-

cados, hasta entonces inimaginables. La concepción del tiempo y del espacio es trastocada definitivamente: el calendario y el cronómetro domesticarán el tiempo que ahora vale oro, y a través del tiempo se acortarán las distancias, cada vez más manejables: el mundo se expande, mientras el universo se empequeñece. La conquista y colonización del Nuevo Mundo es el punto de inflexión de esta primera fase de las migraciones modernas; el mercantilismo colonialista se implanta y consolida sobre dos modelos de migración, forzada una, inducida la otra: la trata de esclavos que suministra la mano de obra imprescindible para la explotación colonial y la acumulación capitalista y la colonización con súbditos cuya fidelidad asegure la estabilidad de los territorios conquistados. Desde los funcionarios militar-ecclesiásticos enquistados en la ciudad letrada barroca y los desherrapados campesinos canarios librados a la buena de Dios, hasta los africanos encadenados en los barcos negreros y las poblaciones nativas despojadas, millones de seres humanos son desplazados, a las buenas o a las malas, de sus lugares de origen.

Hacia fines del siglo XIX, y culminada ya la etapa de acumulación de capital necesaria para la primera revolución industrial, así como la constitución de los estados nacionales y el dispositivo discursivo y científico pertinente, Europa entra de lleno en su fase imperialista. Nuevas tecnologías que introducen transformaciones en los modos de producción (motor a vapor), de comunicación (telégrafo, teléfono) y de transporte (ferrocarril, navegación, automóvil) afectan la demografía urbano-rural: los campesinos emigran a las ciudades y en las ciudades no encuentran empleo: las hambrunas arrasan con las poblaciones rurales y envilecen a los contingentes urbanos: la disputa entre los estados europeos por los más remotos territorios es una válvula de escape a las presiones sociales complementaria a la política inmigratoria de puertas abiertas promovida por algunos gobiernos americanos. Esta segunda gran oleada inmigratoria sobre las Américas y las políticas que la conciertan, constituyen una suerte de colonialismo interno sustentado en prácticas de exterminio indígena (la Campaña del Desierto en Argentina) y en ideologías desarrollistas y expansionistas racialistas (la civilización sarmientina y el *Manifest Destiny*). Como sugiere Hobsbawm, se entreteje por entonces una perversa retroalimentación entre los nacionalismos modernos –patrióticos, xenófobos, tradicionalistas– y las masas inmigrantes. Estas, acorraladas por la xenofobia de la sociedad anfitriona, recreaban nacionalismos en la diáspora; aquéllos, amenazados por los recién venidos, desembocaban en el chauvinismo y el imperialismo. Economía > inmigración > xenofobia > nacionalismos. Una serie que culmina en imperialismo: internacionalismo; colonialismo; cosmopolitismo; emigración: inmigración, caras todas del poliedro de la modernidad *fin de siècle* pronto a estallar en pedazos durante la Gran Guerra.

El inmigrante moderno es generalmente un sedentario que, para protegerse del dolor de la pérdida y la ansiedad por lo desconocido, procede a una disociación, ya sea denigrando el *allá-entonces* y exagerando su admiración por el *aquí-ahora*, o idealizando a aquél como utopía y vilificando a este último en tanto distopía.

It becomes essential for the emigrant to maintain the dissociation: good on one side, bad on the other, irrespective of which country represents either characteristic, because if the dissociation breaks down, the inevitable result is confusion and anxiety (Grinberg, p. 9).

El hacer las paces con ambos mundos luego de un doloroso trabajo de duelo por la pérdida (no se obtiene la paz mientras el objeto vive en la memoria) y de desprendimiento de parte de sí mismo (castración psíquica), permite al individuo la asunción de su condición de inmigrante, una suerte de síntesis cultural, de decantamiento de experiencias, de fusión afec-

tiva. Cuando finalmente el inmigrante resuelve las fracturas y discontinuidades entre el *entonces-allá* y el *aquí-ahora*, puede concentrarse en la praxis social sin conflictos ni resabios con el pasado:

He will not only "know" that he is emigrating, he will "be" an emigrant [...] "Being" implies assuming fully and deeply the absolute responsibilities that go with being an emigrant. To achieve this, one must inhabit mental and emotional states that are not easy to endure. Thus people need to resort to various defensive devices in order to limit themselves to knowing they are, without being, emigrants (Grinberg, pp. 65-66).

El inmigrante moderno, aun cuando parta soñando en el regreso (el indiano que vuelve de hacerse la América, o el tano que huye del hambre o del estado: "Scappa, che arriva la patria", Hobsbawm, p. 142), debido al horizonte imaginario y las posibilidades tecnológicas y materiales del espacio internacional en que se mueve, se embarca siempre en un proyecto de vida, un viaje sin retorno tal vez, que en la mayoría de los casos termina siendo así. Esto determina un fuerte sentimiento de pérdida por el mundo familiar abandonado y una elevada disponibilidad a afinarse, a asimilarse, a identificarse con la sociedad receptora (Safran, p. 85). La inmigración, así, se imbrica íntimamente a la fase expansiva del capital imperialista, de modo que el quiebre inmigración/migrancia señala el pasaje del capitalismo en su fase internacional a la transnacional o, si se quiere, de la modernidad plena a la (pos)modernidad.

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la transnacionalización del capital palanqueada por el posfordismo y el modelo de acumulación flexible; el debilitamiento de los mercados nacionales y la revolución tecnológica de los medios de comunicación y de transporte, se constituye en el caldo de cultivo de variadas manifestaciones de migrancia que la crítica poscolonialista tiende a englobar bajo el término *diáspora*, en el entendido de que éste "shares meanings with a larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guest-worker, exile community, overseas community, ethnic community" (Tölölian, pp. 4-5). Esta alta cotización de la metáfora de la *diáspora* en el mercado ideológico poscolonial tiene un obvio sentido político, asociado laxamente a las políticas identitarias, que se funda en el hecho de que toda diáspora es, rigurosamente hablando, un constructo imaginario. Como sostiene Clifford,

The language of diaspora is increasingly invoked by displaced peoples who feel (maintain, revive, invent) a connection with a prior home [...] Many minority groups that have not previously identified in this way are now reclaiming diasporic origins and affiliations [...] The phrase *diasporic community* conveys a stronger sense of difference than, say, *ethnic neighborhood* (p. 310).

En otros casos, concretamente el uruguayo, el uso del término está asociado a proyectos de renacionalización originados en el interior del país, como es el caso del Proyecto Diáspora, que tiene por objetivos "investigar y reflexionar *sobre el Uruguay de fuera de fronteras*", "como una nueva forma de tenencia del todo nacional" que debe ser incluida "en el relato histórico". *Diáspora*, así, es latamente entendida como una situación de dispersión e identificación cultural con una reificada "cultura nacional" (Dutrénit). Pero esta homogeneización de distintas experiencias y circunstancias sociopolíticas presenta, indudablemente, enormes problemas metodológicos y epistemológicos, por lo cual prefiero la definición propuesta por William Safran, para quien el concepto de diáspora es aplicable a comunidades extranjeras minoritarias cuyos miembros comparten los siguientes rasgos: provenir de un mismo lugar de

origen del cual han sido expulsados; retener una memoria colectiva de esa patria original; alimentar la idea de un eventual regreso a la misma; estar comprometidos a mantenerla o restaurarla; sentirse alienados e insulados de la sociedad anfitriona (Safran, pp. 83-84). El sujeto diaspórico, a diferencia del inmigrante, no se asimila a la sociedad anfitriona, resiste a la interpelación del imaginario nacional hegemónico (que quizá lo rechace), y persiste en identificarse en lo cotidiano con su comunidad minoritaria (experiencia de ghetto) y vicariamente con una patria utópica (a nivel de imaginario). Es por ello que las articulaciones concretas de las identidades diaspóricas se zafan de la normatividad territorial y temporal de la pedagogía nacional (Clifford, p. 307).

Es, sin duda la diferencia más descolante entre inmigración y diáspora —aunque también su íntimo punto de articulación—, constituye el meollo del quiebre inmigración/migrancia: mientras el inmigrante procura asimilarse, aunque no siempre lo logra, el migrante, como el diaspórico, es inasimilable. Puede adaptarse, nunca asimilarse. Señala Clifford, y las cursivas son más: “Whatever their eschatological longings, diaspora communities are ‘not-here’ to stay. *Diaspora cultures thus mediate, in a lived tension, the experience of separation and entanglement, of living here and remembering/desiring another place*” (p. 311). La comunidad en la diáspora y el imaginario diaspórico de que se nutre funcionan como un amortiguador de la experiencia migrante —como lo podrían ser la familia, un club deportivo, una red de internet— lugar de estadía y momento transicional necesario para la sobrevivencia en el espacio-tiempo ajeno. Pero más importante aún, la experiencia de la diáspora opera sobre la re-orientación de la disociación —mediada por la comunidad y la cotidianidad ghetitizada— entre el *aquí-ahora* de la distopía y el *entonces-allá* de la utopía, y por eso el diaspórico, a diferencia del inmigrante, vive en constante estado de duelo, que sólo resuelve con la realización de la utopía, es decir, con el regreso a y la concreción de la patria imaginada. La diáspora es, así, una suerte de disociación utópico-distópica colectiva en suspensión permanente. Pero recordemos que no todo migrante integra una comunidad en la diáspora, en tanto que la diáspora es una más de las formas posibles de migrancia.

No obstante ser la inmigración característica de la fase internacional del capitalismo así como la migrancia lo es de su fase transnacional, la muchas veces borrosa diferencia entre el migrante y el inmigrante, observable en su distinta disponibilidad asimilatoria, reside primordialmente en una diferente experiencia del doble desplazamiento tiempo-espacial. El migrante (pos)moderno, como los trabajadores zafreos o golondrinas de otras épocas, experimenta la pérdida por el lugar abandonado y se vincula con el medio receptor de un modo que podríamos denominar *hiperreal*, y si también recurre a una disociación, como el inmigrante y el migrante diaspórico, al concentrar sus energías en un eventual regreso no necesariamente supeditado a una realización utópica, se siente siempre en tránsito, entre dos mundos (Chambers, p. 27). Existen verdaderos circuitos y redes migrantes transnacionales que canalizan flujos de capital, mercancías y mano de obra de donde surgen comunidades escindidas, seminómades, en proceso. Tal es el caso de algunos uruguayos que trabajan de marzo a noviembre en la industria de la construcción vial en Fitchburgh y pasan los veranos en Montevideo, reviviendo cada año el tortuoso proceso del ingreso ilegal a Estados Unidos, similar a la comunidad de Aguililla, Michoacán, cuya población adulta y masculina trabaja, en su mayoría y por largas temporadas, en Redwood City, Silicon Valley (Rouse, pp. 14-15). Esta situación, que se remonta a los años 40, ha ido constituyendo una comunidad escindida en dos lugares complementarios enclavados en dos espacios disímiles articulados por lo transnacional. Aguililla y Redwood City, como Fitchburgh y Montevideo, funcionan en contrapunto, como los dos nodulos de un eje sobre el cual se compone una modernidad transnacional y

migrante en la cual “homes are always provisional” (Said, p. 170). Estos migrantes construyen su *aquí-ahora* dentro de un espacio-tiempo homogéneo y vacío asediado por discontinuidades: una suerte de territorio de no-pertenencia, un espacio abstracto y neutro, nunca neutral: tercer espacio: espacio del medio: *neplantla*. Esta bifocalidad contrapuntual (Said, p. 172) produce id/entidades esquizas, negociadas, en proceso, ensambladas en una praxis que funde el *aquí-ahora* con el *entonces-allá*, suspendidos ambos en tensa simultaneidad (Clifford, p. 318); una “ciudadanía flexible”, al decir de Ong, que se adecua a la acumulación flexible del capital transnacional. Id/entidad en *neplantla* que opera en subjuntivo (Chambers, p. 25). El migrante habita el tiempo-espacio como un hábitat móvil, porque la migrancia, en su ir y venir, siempre en tránsito, termina por disolver la identificación inalienable y certera con un espacio-tiempo particular, y por ello, la promesa del regreso a casa se vuelve imposible: “Migration is a one way trip. There is no ‘home’ to go back to” (Stuart Hall citado en Chambers, p. 5). Esto implica que en el proceso el migrante termina enajenándose de ambos mundos, experiencia que se caracteriza por un vital sentimiento de *homelessness* (Heidegger), de orfandad (Said), de forasterismo (Argüedas), de extrañamiento social, cultural y existencial por el cual no se siente en casa en parte alguna, y que lo diferencia del cosmopolita. Quizá a esta distinción entre cosmopolitismo y migrancia apuntaba Hugo de Saint Victor, monje del siglo XII, cuando decía que: “The man who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign land” (Said, p. 171; Todorov, p. 259). No estoy muy seguro de que la migrancia constituya una experiencia ni más rica ni más sabia, pero sin duda es un sentimiento verdaderamente brutal cuando se materializa la fantasía del regreso; el *entonces-allá* preservado en la memoria por largo tiempo no se reconoce en el *aquí-ahora* del reencuentro: el migrante experimenta entonces la verdadera dimensión de la migrancia: un agujero negro en el tiempo y el espacio donde da lo mismo haberse ido ayer que hace mil años: un sentimiento de ajenidad como si se volviera del mundo de los muertos (Grimberg, p. 183). He ahí lo siniestro, la *unheimlich* freudiana, el miedo y la desfamiliarización que produce el reencuentro con lo familiar largamente reprimido. La largamente incubada ansiedad por la pérdida de lugar, en un golpe, al horror de la no pertenencia, a una alteridad irremediable que sólo es asumida como enriquecimiento, aun cuando doloroso, al comprender que ya no es el que fue, y aquel que era le es un extranjero, perdido para siempre en una alteridad “contradictoria que nos salva, tal vez, del encierro mortífero de lo homogéneo, de la alienación que representa la ilusión de la completud” (Viñar, pp. 90-91).

Cornejo Polar, procurando superar el determinismo epistémico de la metáfora del mestizaje (la concreción de una identidad producto de una síntesis dialéctica), ahondó en el análisis de la migrancia desde el “forasterismo” de Argüedas. La “condición del migrante”, dijo, “si bien se vive en un presente que parece amalgamar los muchos trajines previos, es en algún punto contraria al afán sincrético que domina la índole del mestizo [...] imagino que el migrante estratifica sus experiencias de vida y que ni puede ni quiere fundirlas porque su naturaleza discontinua pone énfasis precisamente en la múltiple diversidad de esos tiempos y de esos espacios” (“Condición”, pp. 103-104). De tal modo,

mientras que el mestizo [léase aquí inmigrante] trataría de articular su doble ancestro en una coherencia inestable y precaria, el migrante, en cambio, se instalaría en dos mundos de cierta manera antagónicas por sus valencias: el ayer y el allá, de un lado, y el hoy y el aquí, de otro, aunque ambas posiciones estén inevitablemente teñidas la una por la otra en permanente pero cambiante fluctuación. De esta suerte, el migrante habla desde dos o más *locus* y —más com-

prometedoramente aún— duplica (o multiplica) la índole misma de su condición de sujeto (*Escribir*; p. 209).

La migrancia, a diferencia de la inmigración, no conduce a síntesis, fusiones e identidades estables, sino a una suspensión de culturas en conflicto, siempre en vilo, en las cuales el migrante es un ave de paso enajenada de todas. Y si admitimos que el lenguaje constituye un espacio privilegiado donde se gesta, condensa y disputa la id/entidad, cuán sagaz resulta la observación de Cornejo respecto a los dos modos de producción lingüística en juego: en tanto la inmigración, como el mestizaje, se produciría metafóricamente, la migrancia operaría metonímicamente. Así, el discurso del migrante yuxtapone lenguas y sociolectos diversos en una dinámica centrífuga, expansiva, que dispersa el lenguaje, contaminándolo con tiempos y espacios otros, con experiencias otras que lo atraviesan en múltiples direcciones, mientras reivindica la múltiple vigencia del *aquí-ahora* y del *entonces-allá*, “casi como un acto simbólico que en el instante mismo en que afirma la rotundidad de una frontera la está burlando” (“Condición”, p. 106). Este modo metonímico, casi rizomático de producción social y cultural promueve una id/entidad esquiza, “a double consciousness”, dijera Du Bois, como si el sujeto estuviese situado “simultaneously between two looking-glasses, each presenting a sharply different image of himself” (Stonequist, p. 145). Experiencia similar a la del extranjero de Simmel, cuya distante cercanía le proporciona una objetividad distanciada, una forma de relacionarse con la sociedad anfitriona veladamente abstracta, de donde proviene la peligrosa libertad de que goza frente a ella, en la cual será siempre un extraño; o a la del marginal de Stonequist, que debido a que “leaves one social group or culture without making a satisfactory adjustment to another [and] finds himself on the margin of each but a member of neither”, constituye “the crucible of cultural fusion”, un transculturador por antonomasia (p. 3, p. 221).

2. SOBRE LA FUNCIÓN DE LA MEMORIA EN LA SUBJETIVIDAD MIGRANTE

Es necesario sentarse a la mesa y tomar la parte que la vida nos da. Hay que dar a lo provisorio la densidad y el espesor de la vida (Anónimo, citado por Viñar).

La subjetividad, individual y social, se constituye en la intersección del tiempo y el espacio, no en tanto categorías abstractas, sino materializadas en la praxis social (*aquí-ahora*) y en el ejercicio de la memoria (*entonces-allá*). En la naturaleza, el tiempo es aprehendido en el espacio donde se halla inscripto (la posición del sol y las estrellas, el fresco de la mañana, el color y el tamaño de la espiga, la edad en la corteza de los árboles). Con el advenimiento de la modernidad, también el tiempo y el espacio devinieron mercancías, de modo que su valor pasó a estimarse de acuerdo a rigurosos criterios de productividad que condujeron a su amputación y recíproca reificación. Cuando el comerciante burgués renacentista, cuya actividad dependía del viaje y el transporte de mercancías, comprendió que el valor de su actividad se medía más por el tiempo involucrado que por los espacios recorridos, se desató una historia de periódicas y convulsivas compresiones tempo-espaciales auspiciadas por modernizaciones tecnológicas suscitadas en respuesta a crisis económicas (Harvey, p. 264). Las tecnologías de medición del tiempo y el espacio procuraron racionalizar y homogeneizar la multiplicidad de experiencias cotidianas así como el inmenso cúmulo de información procedente de los viajes. El invento de la perspectiva y el hallazgo de la cuadrícula de Ptolomeo permitieron el desarrollo de la cartografía moderna, que asistida por el uso del compás y el astrolabio,

permitió navegar a distancias inconcebibles. El mapa, en efecto, homogeneizó y reificó en su frialdad geométrica la rica diversidad de itinerarios e historias trazadas sobre el espacio, del mismo modo que el cronómetro sustituyó por un tiempo vacío y homogéneo la discontinua duración del tiempo cotidiano, constituido por inconmensurables instantes cargados de ritmos diferentes (Harvey, p. 253). El tiempo, domesticado, regulado, homogeneizado en calendarios y cronómetros, desapareció de un espacio social supeditado al modo de producción capitalista; el *tempo* de la *experiencia vivida*, el mayor de nuestros bienes, perdió espesor y se hizo progresivamente ininteligible, regulado por la jornada de trabajo: vuelto mercancía, sólo pudo ser consumido sin dejar huellas (Harvey, p. 230; Lefebvre, p. 95). La necesidad de ampliar mercados y reducir barreras geográficas, de acelerar la distribución de mercancías y de organizar la división internacional del trabajo, indujo una racionalización del espacio, atrapado en la cartografía y en el perspectivismo urbano-arquitectónico; desvinculado de lugares concretos, el espacio se hizo abstracto, vacío y homogéneo: un no-lugar, al decir de Augé, pues “if a place can be defined as relational, historical and concerned with identity, then a space which cannot be defined as relational, or historical, or concerned with identity will be a non-place” (pp. 77-78; Giddens, p. 19). A partir de la Ilustración, cuando la modernidad, donde “todo lo que es sólido se disuelve en el aire”, empieza a identificarse con la trágica búsqueda del progreso y la modernización (“a mode of vital experience—experience of space and time, of the self and others, of life’s possibilities and perils— [...] a maelstrom of perpetual disintegration and renewal, of struggle and contradiction, of ambiguity and anguish”, Berman, p. 15), el amplio corpus de las ciencias sociales modernas produjo una nueva aniquilación del espacio por el tiempo, al privilegiar la temporalidad, “the process of *becoming*, rather than *being* in space and place” (Harvey, p. 205). La depresión económica europea de 1846-47 promovió, además de una ola de revoluciones, una nueva expansión y un reajuste del capitalismo internacional que suscitó, a su vez, una crisis de representación centrada, primordialmente, en las categorías tiempo-espaciales. Así como el fuego se apaga con fuego, la crisis se resolvería con una mayor expansión de mercados y capitales y su correspondiente comprensión tempo-espacial. Las modernizaciones del XIX (concepto del XIX) revolucionaron la tecnologías de transportes y comunicaciones, y redujeron una vez más el tiempo necesario para trasladarse en el espacio; dicho desde otro ángulo, redujeron la distancia entre dos momentos, pues, cara y cruz de toda actividad productiva o cognitiva, la temporalidad (sucesión, diacronía, historia) y la espacialidad (simultaneidad, sincronía, geografía) se constituyen recíprocamente (Lefebvre, p. 71). Ferrocarriles, telégrafo y más tarde teléfono, navegación a vapor, canales inter-marítimos, la desafiada conquista de los escasos territorios “vírgenes”, los primeros vagidos de la radio, la bicicleta y más tarde el automóvil, la fotografía (luego el cine y tantos otros experimentos de reproducción mecánica), el viaje en aeróstato y el turismo: el XIX es el siglo de las maravillas tecnológicas; nunca hasta entonces se habían acortado tanto las distancias, al punto que en apenas veinte o treinta años el mundo se encoge a su mitad (Harvey). Entre 1905, en que Einstein publica la teoría especial de la relatividad, y 1916, en que publica la teoría general, Ford inventa la línea de ensamblaje. Un año después, la Revolución Rusa.

En medio de esta febril comprensión tempo-espacial comenzó una segunda renovación de la estética modernista en reacción a la aniquilación del espacio por el tiempo (predominio del *devenir*) que produjo una espacialización del tiempo (prioridad del *ser*). Joyce y Proust fragmentan el espacio-tiempo de la novela, así como Picasso y Braque buscan la simultaneidad de perspectivas sobre el plano, mientras Durkheim y Ortega y Gasset reconocen que el origen social del espacio implica, necesariamente, la existencia de múltiples visiones espaciales y

que hay tantas realidades como puntos de vista (Harvey, pp. 267-268). Los vanguardismos – de derecha e izquierda, internacionalistas o tradicionalistas, socialistas o proto-fascistas– exploraron la dialéctica tiempo/espacio, presente/pasado, de diversas maneras, pero aun cuando celebraran –y practicaran– el internacionalismo y el cosmopolitismo modernos, su exploración tácitamente terminó reforzando las identidades locales, la memoria colectiva, el *ser* y no el *devenir* (Harvey, p. 273). En paradójico desplazamiento, la experiencia de la fragmentariedad desatada por la compresión del espacio y la proliferación de no-lugares empujó a los modernistas a reconstruir la espacialidad perdida no sobre la materialidad del espacio social, sino en la temporalidad de la memoria.

Esto nos trae, una vez más, al postulado inicial de que la subjetividad se constituye en la intersección del tiempo y el espacio que se consume en la praxis social (*aquí-ahora*) y en el ejercicio de la memoria (*entonces-allá*). Estas dos coordenadas se articulan, según Lefebvre, en tres experiencias del espacio interconectadas: como “práctica espacial” (percepción y *sensorium* mediante, “the spatial practice of a society secretes that society’s space; it propounds and presupposes it, in a dialectical interaction”), como “representaciones del espacio” (“conceptualized space, the space of scientists, planners, urbanists, technocratic subdividers and social engineers [...] all of whom identify what is lived and what is perceived with what is conceived [...] the dominant space in any society”) y como “espacio representacional” (“space as directly lived through its associated images and symbols, and hence the space of ‘inhabitants’ and ‘users’ [...] This is the dominated –and hence passively experienced– space which the imagination seeks to change and appropriate”, Lefebvre, pp. 38-39). En otras palabras, *espacio práctico*, producido en los flujos físicos y materiales que aseguran su reproducción (mercados, transportes, comunicaciones, demarcaciones territoriales privadas y estatales, policía); *espacio hegemónico-estratégico*, conceptualizado como ciencia y tecnología (cartografía, física social, semiótica, geopolítica, ideologías nacionalistas o globales); y *espacio subalterno-localizado*, vivido a través de la cultura y la imaginación (familia, casa, pago; rituales, tradiciones y deseos cotidianos) (Harvey, pp. 218-219). Aun cuando los límites sean sumamente borrosos, es posible especular que el *espacio práctico* es el espacio biunívocamente constituido por y constituyente de la praxis social, sobre la cual actúan los otros dos: el *espacio hegemónico-estratégico*, ámbito de lo simbólico-hegemónico y de la producción (“representations of space have a practical impact [...] they intervene in and modify spatial textures which are informed by effective knowledge and ideology”, Lefebvre, p. 42); y el *espacio subalterno-localizado*, espacio de las tácticas cotidianas, del usuario, de la memoria:

Redolent with imaginary and symbolic elements [representational spaces] have their source in history –in the history of a people as well as in the history of each individual belonging to that people. [...] Representational space is alive: it speaks. It has an affective kernel or centre: Ego, bed, bedroom, dwelling, house; or: square, church, graveyard. It embraces the loci of passion, of action, and of lived situations, and thus immediately implies time (Lefebvre, pp. 41-42).

La casa en la memoria y la memoria como casa es el eje de la poética del espacio de Bachelard, “nuestro rincón del mundo”, “nuestro primer universo”, “región lejana [donde] memoria e imaginación no permiten que se las disocie” (pp. 34-35): “a place where every day is multiplied by all the days before it” (Yi-Fu Tuan, p. 144). Mediante el topoanálisis Bachelard propone develar las profundidades del *ser*, donde “el espacio lo es todo, porque el tiempo no anima ya la memoria”, dado que esta “no registra la duración en el sentido bergsonianiano [...]

Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias. El inconsciente reside” (Bachelard, p. 39). Puede ser una casa, una calle o un barrio, asociado siempre a un rostro o un objeto, un sabor o un aroma, sin duda una voz, donde reside el verdadero sentido de la *patria*, del *pago* –pueblo, aldea, comarca– que constituye “el objeto nostálgico” del migrante, suspendido en la memoria donde sigue palpitando sin que podamos acceder plenamente a él: “El objeto nostálgico no es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia [...] no sólo el pasado que pasó: es también el pasado que no fue, las fantasías que soñamos, que nos soñaron, y que aún viven allí” (Gil, p. 9). A pesar del giro metafísico que confiere Bachelard a la memoria-casa, sus descripciones concretas refieren a experiencias cotidianas que evocan una textura a flor de piel. En efecto, si bien es en el espacio alojado en la memoria donde reside, para él, el núcleo intransferible de la identidad, su poética del espacio, no obstante, se proyecta en el presente mediante los recuerdos registrados en el cuerpo mismo. No me refiero solamente a memorias físicas, sino a las costumbres, los movimientos reflejos, el conocimiento del espacio mediante el cuerpo, hábitos, según Bachelard, que guardan obvia relación con el concepto decididamente sociocultural del *habitus* de Bourdieu. La memoria del pago está inscrita en la piel, en los sentidos, en “la resonancia de la ausencia en el cuerpo”: los olores, las texturas, los sonidos extrañados “en la geografía del cuerpo sensible y erótico” (Viñar, p. 88). No en la memoria “automática” que, de acuerdo a Bergson, responde espontáneamente a los estímulos externos por medio de hábitos, sino en la “imagen-memoria” que actualiza, en el presente de la praxis, el archivo de la “memoria pura” activado –como enfoca una lente– por la percepción de la realidad circundante (p. 163, p. 171). Es precisamente esa interpelación de la “memoria pura” por las circunstancias concretas del *aquí-ahora* lo que activa la convocación de las experiencias del *entonces-allá*, y es en el encuentro del *presente del ahora* benjaminiano (*Jetztzeit*) con el pasado de la experiencia acumulada (*Erfahrung*) donde se produce la *experiencia vivida* (*Erlebnis*) como *duración*: como presente concreto, ahora, mientras escribo estas palabras, con un pie en el pasado y otro en el futuro; este presente, mío, pura sensación y movimiento, un estar en este aquí y en este ahora que se va deslizando por la yema de mis dedos y en la conciencia que a veces adquiero, como ahora, de la textura del sonido, del color de las luces y las sombras, de las memorias que despierta en mi cuerpo este mate sabroso. No se trata, claro está, de una memoria estrictamente personal y una experiencia solipsista; así como la experiencia más solitaria está condicionada por y se injerta en un contexto sociocultural específico, en la memoria converge un amasijo de experiencias y discursos individuales y colectivos, propios y ajenos, coetáneos y antiguos, reales e imaginarios, lo que permite a Benjamin localizar en ella las tradiciones comunitarias, la memoria colectiva, las artes del cuentacuentos donde se compendian lo individual y lo colectivo, los ritos y los mitos, las fiestas y los duelos, la codificación y la improvisación (p. 159). Es así que el presente, definido arbitrariamente como *lo que es*, debería mejor entenderse como *lo que está siendo hecho*, porque el presente no *es* nada, sino puro *devenir* que no acaba de ser cuando ya ha empezado a desaparecer. La *experiencia vivida* en lo cotidiano es la duración de la memoria en el *presente del ahora*; la confluencia del ser (lo pasado *es* idéntico a sí mismo ineluctablemente) con el *devenir* (el flujo del presente).

Con una similar preocupación por la *experiencia vivida*, aunque desde una búsqueda existencial de la identidad colectiva fragmentada por la modernidad que le lleva a justificar el nacional-socialismo en términos geopolíticos, construye Heidegger su ontología del refugio, lugar de permanencia del ser sobre la transitoriedad del *devenir*:

Raum, Rum, means a place cleared or freed for settlement and lodging. A space is something that has been made room for, something that is cleared and free, namely, within a boundary, Greek *peras*. A boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something *begins its essential unfolding*. That is why the concept is that of *horismos*, that is, the horizon, the boundary. Space is in essence that for which room has been made, that which is let into its bounds. That for which room is made is always granted and hence is joined, that is, gathered, by virtue of a location, that is, by such a thing as the bridge. *Accordingly, spaces receive their essential being from locations and not from "space"* (Heidegger, p. 332).

Heidegger apunta a una doble productividad espacial, de modo que el espacio social (no como abstracción) se produce desde un lugar concreto, localizable y trazado de antemano desde un horizonte específico. De aquí se desprende la definición antropológico-existencial de Augé, para quien un *lugar*, estipulado histórica y relacionamente, "is formed by individual identities, through complicities of language, local references, the unformulated rules or living know-how", escenario existencial, concreto y simbólico, productor y producto de *experiencias vividas* (p. 101). Más conocida es la definición de De Certeau, según la cual un *lugar* es una determinada configuración de posiciones estables, mientras que un *espacio* es generado en la intersección de elementos móviles; un *lugar* es; un *espacio* se actúa, se actualiza, deviene: "space is a practiced place" (p. 117): el *espacio* es espacio atravesado por prácticas temporales. Por eso toda estrategia hegemónica implementa políticas del espacio que requieren, por definición, un mayor y más sofisticado dominio de las coordenadas tempo-espaciales, en tanto toda resistencia subalterna al interior del *espacio* hegemónico implica siempre el atrinchamiento en un *lugar* familiar desde el cual organizar incursiones y escaramuzas tácticas.

Espacio y *lugar* designan, así, dos modos dicotómicos de experiencia espacial. El *espacio*, producido mediante flujos de acción y movimiento, implica cierto control y planeamiento del tiempo sobre el espacio: corresponde al *espacio hegemónico-estratégico* y se materializa en el *aquí-ahora*; el *lugar*, por el contrario, es donde se vive, se descansa, se acumulan energías: implica una relación íntima, familiar y conservadora con el espacio: corresponde al *espacio subalterno-localizado*, sobre el cual actúa la memoria del *entonces-allá* (Yi-Fu Tuan, p. 179). De acuerdo a la posición que adopte el individuo en relación a las coordenadas del tiempo y el espacio, es decir, a dónde establezca su *lugar* dentro del *espacio* hegemónico, o dicho de otro modo, a su particular inserción en la praxis social (experiencia del *aquí-ahora*) y en el ejercicio de la memoria (experiencia del *entonces-allá*), serán sus *experiencias vividas* en el presente de la duración. En estas *experiencias vividas* se constituye, simultánea y biunívocamente, su subjetividad y su papel en la (re)producción de la realidad social. Un individuo que permanezca toda su vida en el mismo pueblo, viviendo en la misma casa familiar y practicando las mismas tradiciones locales mostrará, por regla general, un alto índice de identificación con dichas coordenadas tempo-espaciales; es decir, presentará una identidad sólida, estable, conformada por, conforme a y conformante de una realidad social con visos de inmutable (su *lugar* es allí; su *tiempo-tempo* es ese). Pero en cuanto ese individuo viaje fuera de su pueblo o su provincia, experimentará un doble desplazamiento en el tiempo y en el espacio: que le demandará alguna forma de negociación. La identidad con la totalidad tempo-espacial de la sociedad de origen se verá escindida entre el *aquí-ahora* de la nueva realidad cotidiana y el *entonces-allá* confinado a la memoria (su *lugar* quedó *allá*; su *tiempo-tempo* es el *entonces*). Todo viaje implica ese doble desplazamiento; las distintas modalidades de migrancia representan quizá algunas de las instancias más dramáticas de esta fractura de las coordenadas tempo-espaciales de la identidad.

Las preguntas que se imponen son: 1) ¿cuáles son los desplazamientos espacio-temporales que impone al migrante la sociedad anfitriona? Esto depende del tipo de sociedad, del modo de producción económico y social prevalente, de los modelos hegemónicos de representación y organización espacial, de la posición social, étnica y jurídica del migrante en la sociedad anfitriona (según su posición como sujeto-súbdito y sujeto-soberano –Balibar). 2) ¿Qué posiciones concretas adopta el migrante en esa sociedad en cuanto sujeto-soberano, es decir, cómo construye su id/entidad en la articulación con distintas formaciones sociales en cuanto gestor de su propio destino? ¿Con cuáles grupos se identifica, qué discursos le interpellan, en qué alianzas ingresa, con quién y contra quién? ¿Qué peso específico tiene su identidad nacional de origen en la configuración de dichas articulaciones, sobre todo con otros grupos migrantes, comunitarios y subalternos? 3) ¿Cómo negocia el migrante a nivel de imaginario las nuevas interpellaciones que le impone la sociedad receptora, así como el distanciamiento espacio-temporal de su sociedad de origen? ¿Dónde se ubica en el eje asimilación/diasporización que regula el grado de adaptación socio-cultural? ¿Cómo procesa su identidad con/en el imaginario nacional de origen con la interpelación (o repudio) por el imaginario nacional de la sociedad anfitriona? 4) ¿Desde qué lugares concretos (familia, ghetto, club, red de internet) opera el migrante dentro del espacio hegemónico? ¿Cómo, con qué, desde dónde y con quién los construye? ¿Cómo se articulan con el *entonces-allá* de la memoria? ¿Son permanentes o transitorios; permanentemente transitorios o transitoriamente permanentes? 5) ¿Cuál es la contribución específica del migrante en la (re)producción de la realidad social? No me refiero aquí tan sólo a su contribución material, concreta y mensurable, ni al aporte cultural agregado a la sociedad receptora, sino de aquello incompatible, intraducible: el *entonces-allá* enquistado en la memoria que hará de él, adonde vaya, un extranjero. Porque el migrante es el extranjero y viajero por antonomasia, más, mucho más que el inmigrante.

La metáfora del viaje y de la alteridad que el viaje desencadena toca a la médula misma de la identidad, como elabora Chambers en la tradición de Levinas, Buber, Sartre, Dussel, y proviene, directamente, de la experiencia del *lugar* como *espacio*. Augé:

Space, as frequentation of *places* rather than a *place*, stems in effect from a double movement: the traveller's movement, of course, but also a parallel movement of the landscapes which he catches only in partial glimpses, a series of "snapshots" piled hurriedly into his memory (pp. 85-86).

Los espacios por donde pasa el viajero, experimentados como *no-lugares*, producen un sacudimiento de los *lugares* sedimentados en la memoria, que en el caso de la peregrinación puede asumir dimensiones extremas de reidentificación o desestructuración del sujeto. Y de ahí la importancia de la experiencia del viaje para comprender la fractura de la *identidad* (identificación del sujeto con lo simbólico a través del imaginario social por la cual deviene sujeto-súbdito) en *id/entidad* (articulación del sujeto-soberano con diversas formaciones sociales a través del imaginario radical) (Trigo, pp. 167-171). Toda *id/entidad* implica algún tipo de viaje –no necesariamente migratorio, ni siquiera físico– desde la confortable identificación en/con lo simbólico (lo nacional pedagógico, por ejemplo) a la inquietante certeza de la responsabilidad que nos compete en el devenir histórico (la nación como *performance*) (Bhabha). Por ello, la *identidad* es cartografiable (sus puntos de referencia son precisables en un *espacio hegemónico-estratégico* que impone una realidad como *lo Real*), pero la *id/entidad* no (sus puntos de referencia son contingentes a un *espacio subalterno-localizado* desde el cual se produce una realidad que se desplaza, se camufla, se trastoca permanentemente): es a

lo sumo filmable. Dicho de otro modo, la realidad vivida a través de una *experiencia (de lo real)* es automáticamente universalizada como *lo Real*, legitimada como lo verdadero, naturalizada como lo auténtico: al identificarse en y con el *espacio hegemónico-estratégico* como su *lugar* el individuo pierde conciencia de sí; se entrega en la identificación de lo Mismo. La *experiencia (de lo) hiperreal*, en cambio, permite un modo de relación fluctuante y mutante, distanciada, en alerta permanente frente a un espacio que se vive como extraño, como otro, como un *no-lugar*; la *experiencia (de lo) hiperreal* es la *experiencia vivida* característica del extranjero, quien viaja por el tiempo-espacio otro como dentro de un film: "The metaphor of a map suggests that somehow the subject exists on its own, like an object, with location, form and arrangement [...] Perhaps filming is a more appropriate metaphor than mapping, although both abstract the subject from its situatedness" (Rodaway, pp. 243-244). Basta con invertir el punto de vista: si la *experiencia (de lo) hiperreal* es filmable ("theme-parks are organized cinematically" [p. 259]) también ha de ser actuable; y si lo hiperreal como modo de significación trasciende las relaciones de poder representacional y sugiere formas alternativas de subjetividad, como sugiere Rodaway, es teóricamente legítimo proponer que mientras la instrumentación de la hiperrealidad produce un sujeto pasivo sujeto a una proliferación de simulacros, la experiencia de lo hiperreal protagonizada por un sujeto activo da lugar a un afinamiento de la capacidad sensorio-cognitiva.

La posmodernidad –o supermodernidad, como propone Augé– implica el despliegue institucionalizado, sistematizado y prosaicamente a la moda, de una *hiperrealidad*, es decir, la implementación de un *espacio hegemónico-estratégico* cuyo propósito es inducir una experiencia más real que lo real, como exceso y límite de lo real, más realista que la realidad: "Simulation is no longer that of a territory, a referential being, or a substance. It is the generation by models of a real without origin or reality: a hyperreal. [The real] is no longer really the real, because no imaginary envelops it anymore" (Baudrillard, pp. 1-2). Importa señalar este tránsito de la disimulación (que corresponde a una epistemología de la representación y al registro de las ideologías) a la simulación (que inaugura la epistemología del simulacro y de la razón cínica), porque no se trata ya de que las masas, engañadas, confundan realidad con fantasía, por cuanto la distinción en sí carece de interés para un individuo que se entrega al espectáculo con plena conciencia de que se trata de un puro simulacro (Baudrillard, p. 6; Sloterdijk). Así:

Disneyland is presented as imaginary in order to make us believe that the rest is real, when in fact all of Los Angeles and the America that surrounds it are no longer real, but belong to the hyperreal order and to the order of simulation. It is no longer a question of a false representation of reality (ideology) but of concealing the fact that the real is no longer real, and thus of saving the reality principle. The imaginary of Disneyland is neither true nor false, it is a deterrence machine set up in order to rejuvenate the fiction of the real in the opposite camp (Baudrillard, pp. 12-13).

El modelo cultural instituido por Disney, rastreable hasta las grandes ferias universales y al orientalismo del XIX, ofrece un viaje sin riesgos, donde lo desconocido se vuelve familiar y lo extraño exótico; un viaje simulado donde la *experiencia (de lo) hiperreal* (a un tiempo-espacio otro), en vez de desestabilizar y cuestionar *lo Real*, lo acredita: el regreso a la normalidad cotidiana al salir del parque de diversiones restablece la *experiencia (de lo) real*, donde predominan los *no-lugares*, los espacios vacíos, abstractos, ahistóricos y alienantes de centros comerciales, supermercados, estacionamientos, autopistas. La super-modernidad, o hiperrea-

lidad posmoderna, "makes the old (history) into a specific spectacle, as it does with all exoticism and all local particularity. History and exoticism play the same role in it as the 'quotations' in a written text: a status superbly expressed in travel agency catalogues" (Augé, p. 110). Adelgazado, achatado, despojado de referentes históricos concretos, este espacio de utilería induce una memoria virtual que opera en base a la nostalgia por lo nunca vivido. Inducida e instrumentada por esta maquinaria del capitalismo transnacional massmediático, la *experiencia (de lo) hiperreal* se configura, así, como el más sofisticado dispositivo de simulación y chantaje, pero generada en la práctica del viaje por un sujeto activo, recordemos, constituye una experiencia cabalmente emancipatoria. El viajero, fuera de su espacio-tiempo habitual está, en principio, en territorio desconocido, ajeno, inhóspito quizá, cuyos códigos desconoce, cuyos lenguajes debe descifrar, para lo cual se pone en acecho, con todos sus sentidos en estado de alerta. Esta desfamiliarización (*ostranenie* y *Verfremdungseffekt*) desnaturaliza la realidad del *aquí-ahora*, la pone en entredicho, la cuestiona en relación a otras realidades archivadas en la memoria.

La *experiencia (de lo) hiperreal* se funda en la fugacidad, en el tránsito, en la transitividad frente a lo ajeno. Por ello es tan fácil detectarla en la paradójica experiencia del extranjero, quien sólo se siente en casa en el anonimato y en el extrañamiento de un *no-lugar*. Por lo mismo, la metáfora del viaje resulta tan pertinente. Pero la migrancia dura más y es más dura que un viaje. Si el migrante vive permanentemente el *aquí-ahora* como hiperreal (experiencia cinematográfica: *identidad* filmable), corre el riesgo de reificar *qua lo Real* el *entonces-allá* alojado en su memoria, que pasa así a ser un punto de anclaje identitario exclusivo y excluyente. Si, por el contrario, convierte ese *entonces-allá* de sus memorias en una reminiscencia hiperreal, puede alienarse en un *aquí-ahora* que, al ser amputado de la experiencia acumulada en la memoria, es deshistorizado, despojado de la duración que da densidad a la *experiencia vivida*, fetichizado *qua lo Real*. Una adecuada negociación y reconversión de la subjetividad implica necesariamente procesar las memorias como instancias reales dialécticamente imbricadas al presente en duración, como *experiencias vividas*.

3. SOBRE LA FUNCIÓN DEL MIGRANTE COMO AGENTE MODERNIZADOR

La centralidad de la inmigración en los procesos de modernización resulta, al pensarse en América Latina, casi obvia. Su contribución es, incluso, mensurable, desde lo demográfico, hasta lo económico (dinamizador de mercados en su doble carácter de productor y consumidor), lo político (introducción de ideologías de cambio y de prácticas democráticas), lo social (hábitos, costumbres, formas de relación diferentes), lo religioso (diversidad de creencias y la consecuente secularización del estado), lo lingüístico, lo cultural.

Los países que alcanzan un mayor y más efectivo desarrollo capitalista, así como una más temprana consolidación del estado nacional, son aquellos que reciben un mayor flujo migratorio entre el último cuarto del XIX y el primer cuarto del XX. Argentina y Uruguay, en el sur, y Estados Unidos, en el norte, constituyen los dos polos principales de corrientes migratorias que forjarán, de acuerdo a la conocida fórmula de Darcy Ribeiro, culturas transplantadas. Más tarde, el proceso habrá de repetirse, en diferentes grados y con diversas características, a lo largo y lo ancho de América Latina. ¿Cuál es el impacto de la inmigración española republicana en el México de los 40? ¿Cómo no relacionar la afluencia migratoria a las regiones paulista y gaucha brasileña con las modernizaciones de esas zonas respecto al resto de Brasil? ¿La modernización, desde los 30 a los 70, de la sociedad venezolana es exclu-

sivamente atribuible al *boom* petrolero? ¿Miami sería lo que es sin el aporte cubano?

No es este el lugar para ensayar el mapeo de los movimientos migratorios, ni sus lugares de origen y de destino, ni su composición étnica, social, genérica, etaria, y menos aún su articulación con los procesos modernizadores, pero vale la pena recordar el papel concedido a la inmigración en un texto fundacional de la modernidad latinoamericana: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivadas de la ley que preside el desarrollo de la civilización en la América del Sur* (1852) de Juan Bautista Alberdi. Desde un pragmatismo mucho más moderno que el romanticismo ilustrado de Sarmiento, Alberdi registra, en una simbiosis de jurisprudencia y economicismo, planeamiento y administración, los requisitos indispensables para alcanzar la civilización, es decir, para gestar una modernización. Con notable visión geopolítica, avanzadísima para la época, Alberdi parte de “las exigencias de una ley [...] de dilatación del género humano”, por la cual “nunca sucede por largo tiempo que las naciones más antiguas y populosas se ahoguen de exuberancia de población, en presencia de un mundo que carece de habitantes y abunda de riquezas”. La tesis parte de la premisa –avalada, a su modo de ver, por la superpoblación europea– del vacío demográfico y el atraso sociocultural de las Américas. Más allá de la falacia de dicha premisa, la argumentación de Alberdi es notable por la concepción global de la modernidad que propone, cuyo elemento articulador es, precisamente, la distribución de contingentes humanos entre zonas demográficamente desequilibradas. De acuerdo a esto, tanto Europa como América sufren un desequilibrio, porque “allá sobreabunda, hasta constituir un mal, la población de que aquí tenemos necesidad vital”. De este desequilibrio proceden los mayores males sociales europeos –el socialismo y las guerras de conquista, originados en el exceso de capital y mano de obra–, así como los mayores males sociales americanos –el atraso económico y cultural, producto de la carencia de capitales, mano de obra y mercados. La solución se impone: “el bienestar de ambos mundos se concilia casualmente, y mediante un sistema de política y de instituciones adecuadas, los Estados del otro continente deben propender a enviarnos, por inmigraciones pacíficas, las poblaciones que los nuestros deben atraer por una política e instituciones análogas. *Esta es la ley capital y sumaria del desarrollo de la civilización cristiana y moderna en este continente*; lo fue desde su principio y será la que complete el trabajo embrionario de la Europa española” (19, énfasis mío). Lo que quiero enfatizar aquí es que Alberdi, con el preciso propósito de ofrecer soluciones políticas para la realización de un objetivo concreto –la modernización de América Latina–, esboza un esquema global de la modernidad que trasciende por mucho la contingencia de los objetivos explícitos. El mismo señala la índole coyuntural de la reforma constitucional y la validez rigurosamente histórica de los principios que propugna, y “así como antes colocábamos la independencia, la libertad, el culto, hoy debemos poner la inmigración libre, la libertad de comercio, los caminos de fierro, la industria sin trabas”, pues “no se ha de aspirar a que las constituciones expresen las necesidades de todos los tiempos” (p. 63). Pero todas las medidas concretas que propone (tratados internacionales que garanticen al extranjero la libertad civil, la libertad de comercio, y los derechos de propiedad, de adquisición y de tránsito; tolerancia religiosa; apertura del interior mediante ferrocarriles; otorgamiento de franquicias y privilegios al capital extranjero; libertad de navegación y eliminación de las aduanas interiores; “gobernar poco, intervenir lo menos, dejar hacer lo más [pues] nuestra prosperidad ha de ser obra espontánea de las cosas más bien que una creación oficial”, p. 261) confluyen en el santo y seña de la modernización: la inmigración:

La población en todas partes, y esencialmente en América, forma la substancia en torno de la

cual se realizan y desenvuelven todos los fenómenos de la economía social. Por ella y para ella todo se agita y realiza en el mundo de los hechos económicos. Principal instrumento de la producción, cede en su beneficio la distribución de la riqueza nacional. La población es el *fin* y es el *medio* al mismo tiempo. En este sentido, la ciencia económica, según la palabra de uno de sus grandes órganos, pudiera resumirse entera en la ciencia de la población [...] Es, pues, esencialmente económico el fin de la política constitucional y del gobierno en América. Así, en América, gobernar es poblar (p. 238).

La consigna alberdiana –conjuro de deseos y diseño de políticas destinadas a plasmar la realidad– condensa ejemplarmente la centralidad de la inmigración en los procesos de modernización, pues detrás del proyecto modernizador en sí mismo, y del *télos* civilizador que lo recubre, es posible entrever en el discurso de Alberdi una visión global materialista e histórica, comprehensiva y dialéctica de la modernidad, solamente concebible, quizá, desde la periferia.

El papel protagónico del migrante como agente modernizador ha sido anotado, desde el otro lado del mundo y desde otro momento histórico, por Raymond Williams. Su hipótesis, en lo que atañe a este punto, parte de una revisión y un ajuste de la benjaminiana interpretación acerca de la formación social del modernismo del XIX. Según Benjamin, el modernismo, arquetípicamente representado por Baudelaire, se origina en la doble y complementaria actividad de la bohemia y la *flâneurie*. Para Williams, en cambio, la verdadera base formativa del modernismo reside en la función y el papel que tienen los inmigrantes provincianos en las metrópolis, verdaderos gestores de los movimientos vanguardistas y su visión distanciada, marginal, extranjera. El cubismo y su dislocación del espacio organizado por la perspectiva se produce en la confluencia del polaco Wilhelm Apollinaris de Kostrowitzki, alias Guillaume Apollinaire y los españoles Juan Gris y Pablo Picasso. El sentido mismo de *metrópolis* varía. París, Viena, Berlín, Londres, Nueva York adquieren carácter metropolitano no sólo por su importancia política imperial y su concentración de capitales y tecnología, sino por promoverse como capitales transnacionales de un arte sin fronteras, por convertirse en *ciudades de extranjeros*, “the most appropriate locale for art made by the restlessly mobile *émigré* or exile, the internationally anti-bourgeois artist. From Apollinaire and Joyce to Beckett and Ionesco, writers were continuously moving to Paris, Vienna and Berlin, meeting there exiles from the Revolution coming the other way, bringing with them the manifestos of post-revolutionary formation” (Williams, p. 34). Estos viajes permanentes y sus constantes cruces de fronteras en tiempos en que las fronteras comenzaban a controlarse más que nunca (el pasaporte se institucionaliza durante la Primera Guerra), así como la experiencia cotidiana de la otredad física, étnica y lingüística, promovieron una atmósfera de desarraigo que se incorporaría como subtexto vital a la modernidad. Es la confluencia de extranjeros emigrados de diversos rincones periféricos lo que hace de una ciudad una metrópolis. Esas comunidades de emigrados, exiliados y refugiados provenientes de regiones, culturas o clases subalternas, constituyen el auténtico caldo de cultivo de la productividad (disidente) modernista, en tanto que, portadores de culturas diferentes, tradiciones diferentes, lenguas diferentes, son capaces de producir, desde su diferencia, una visión a contrapelo de y desde la modernidad misma, la contracara complementaria de la cultura hegemónica. Y así como la verdadera base social de las vanguardias tempranas fue a un tiempo cosmopolita y metropolitana, migrante y extranjera, la índole profunda del modernismo fue precisamente esta movilidad a través de fronteras estatales, ideológicas, culturales, institucionales en fin.

El alcance de la hipótesis de Williams es limitado a la esfera de la estética *avant-garde*,

a un circuito eurocéntrico que se extiende, a lo sumo, a Nueva York, y a un momento histórico acotado a principios de siglo. Pretende tan sólo explicar la moderna antimodernidad del modernismo. Pero, admitiendo que sea atinada la observación de Williams, ¿se trata tan sólo de un fenómeno puntual? ¿No sería extrapolable a otros contextos y a otras circunstancias históricas? ¿No estaríamos entonces frente a un fenómeno de validez más general? ¿Y si no se tratase de un fenómeno limitado a la esfera del arte y la literatura? ¿Si ese protagonismo o gestoría o productividad del (in)migrante proviniera de su misma condición de (in)migrante? ¿Y si ese papel gestor del (in)migrante fuera inherente a la modernidad?

Quizá una respuesta podría ensayarse a partir de la idea de modernidad que propone Perry Anderson en su polémica con Marshall Berman, a quien formula tres críticas: 1) no es posible hablar de un modernismo, puesto que hay una multiplicidad de modernismos, estética, ideológica y políticamente disímiles; 2) cada modernismo es históricamente determinado; y 3) los modernismos se distribuyen geográficamente en forma desigual. A partir de estas correcciones, Anderson formula su hipótesis sobre la índole coyuntural del modernismo que, a su entender, debe entenderse como un campo de fuerzas triangulado por la simultánea existencia de tres coordenadas en tensión: 1) la persistencia de un academicismo cultural institucionalizado dentro de regímenes todavía imbuidos de valores aristocráticos; 2) la incipiente y novedosa emergencia de las tecnologías de la segunda revolución industrial y la industria cultural de masas; 3) la proximidad imaginaria de la revolución social. En síntesis, "European modernism in the first years of this century thus flowered in the space between a still usable classical past, a still indeterminate technical present, and a still unpredictable political future. Or, put another way, it arose at the intersection between a semi-aristocratic ruling order, a semi-industrialized capitalist economy, and a semi-emergent, or -insurgent, labour movement" (p. 105). O dicho en otros términos, el modernismo brotaría de y en la conflictiva simultaneidad de distintas temporalidades históricas (un pasado cristalizado en tradiciones, un presente aún no consolidado, un futuro apenas imaginable) representadas por modos de producción, distribución y consumo cultural correspondientes a otras tantas modernidades. La hipótesis tiene mucho paño, porque si extremamos la línea propuesta por Anderson, podría aventurarse que los vanguardismos responsables de las propuestas más radicales de renovación y crítica, o sea, las propuestas estéticas que cuestionan la modernidad desde la modernidad misma, se originarían no en las sociedades paradigmáticamente modernas, sino en aquellas atravesadas por modernidades disímiles y contradictorias: en una palabra, heteróclitas, heterónomas y heterogéneas. Heteróclita, en el sentido de "discontinuidad simultánea" que le atribuye Martín-Barbero, de no-contemporaneidad producto de una diferencia (deformidad, atraso, anomalía) históricamente instrumentada desde una modernidad modelo; heterónoma, a lo Brunner, para quien es subproducto de la inserción segmentada y diferencial en un mercado internacional que penetra las culturas locales; heterogénea que resulta de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de diversas etnoculturas, en la perspectiva a un tiempo antropológica y social de Cornejo Polar. O, volviendo a Williams, en la praxis creativa de artistas e intelectuales migrantes que, portadores de dicha heterogeneidad al interior de la cultura hegemónica modelo, introducen la novedad de lo viejo (lo primitivo, lo antiguo, lo excéntrico) en la cultura hegemónica. Las huellas de sus culturas de origen en la obra de arte (la memoria de una premodernidad) producirían la diferencia ultramoderna en/con la cultura receptora. Y así Tony Pinkney, en un nuevo giro benjaminiano, puede ensamblar ambas hipótesis. La del papel protagónico del (in)migrante en la metrópolis, de Williams, y la de las modernidades desiguales y combinadas de Anderson, para concluir que la modernidad resultaría de un cortocircuito entre la memoria del *entonces-ahí* precapitalista incrustada por el

inmigrante provinciano al interior del *aquí-ahora* de la cultura hegemónica, y las estratégicas apropiaciones de dicha memoria instrumentadas por la tecnología de punta del capitalismo (p. 16). La memoria migrante actúa como una suerte de catalizador de las energías desencadenadas primero, mas luego contenidas, por el capitalismo.

Ahora bien. De acuerdo a lo anterior podríamos concluir que, en primer lugar, la modernidad en la esfera cultural no es ni homóloga ni homogénea a la modernidad en los planos económico y social, por cuanto se genera no en correspondencia a un modelo acabado y perfecto, sino en relación a sus fallas; en el desfase y en los desajustes, precisamente, entre modernidades disímiles. Este desfase se manifiesta en la praxis creativa de artistas e intelectuales (in)migrantes, que operan como una cuña mediante la irrupción en el *aquí-ahora* de memorias pertinentes a un *entonces-ahí* de signo diferente, lo que provoca la cosmopolitización de la metrópolis (caso París), o la metropolización de la cosmópolis (caso Buenos Aires). Dicho de otro modo, la metrópolis parisiense se cosmopolitiza y la cosmópolis porteña se convierte en metrópolis merced a la afluencia de inmigrantes, y no a la inversa. Los migrantes dinamizan, en la ciudad, la productividad cosmopolita-metropolitana que destaca Williams. Si esta praxis artística es producto de la confrontación de la memoria migrante del artista (de un espacio *otro*, un tiempo *otro*, una cultura, una lengua, una modernidad *otras*) con la realidad concreta de la sociedad receptora, es posible concluir que la memoria (del) (in)migrante: 1) está instalada en las fallas constitutivas de la modernidad (memorias del pasado, del presente, del futuro); 2) articula la diferencia y promueve la negociación entre modernidades heterogéneas (tradiciones y culturas residuales, culturas emergentes, horizontes utópicos); 3) condensa y aglutina la moderna productividad de modernidad.

Esto nos trae una vez más a nuestro planteo inicial acerca de la centralidad del (in)migrante como agente modernizador. Entre el economicismo geopolítico del proyecto alberdiano y el culturalismo historicista de la reflexión de Williams se sitúan todas las dimensiones de dicha centralidad. A nivel económico, y en adición a la importación de capitales que preocupaba tanto a Alberdi, el migrante cumple un papel fundamental tanto en el desarrollo de las fuerzas productivas (como fuerza de trabajo, por su capital técnico acumulado y por su imaginación y su espíritu de empresa), como en el desarrollo y la ampliación de mercados (como consumidor directo y como diversificador de la oferta y la demanda, al introducir nuevas modas y nuevos modos de producción, circulación y consumo). A nivel cultural, baste señalar que la homogeneidad supuestamente necesaria para la existencia de los estados nacionales modernos resulta impensable sin la bulente heterogeneidad de que se nutre. Quiero decir que aun cuando la mayoría de los estudios sobre la formación de los estados nacionales privilegia el análisis de las instituciones, los discursos y los imaginarios pedagógicamente homogeneizantes, dichas formaciones son material y simbólicamente imposibles sin la contribución de contingentes migrantes. La mayoría de los estados nacionales modernos -y esto es particularmente agudo para el caso de América Latina- es impensable sin el aporte demográfico, económico, étnico, cultural y político de contingentes migrantes. El migrante produce un plusvalor, tanto en la adición como en la diferencia, y aquí es donde entra la función directamente transculturadora del migrante, como traductor, como intermediario, como puente entre comunidades y culturas, entre lo viejo y lo nuevo, entre lo próximo y lo distante, entre lo presente y lo ausente. Porque la memoria -y aquí entra el meollo de la productividad localizada en la condición de migrante-, donde reside el *ser*, está cargada de la diferencia gestada en el *devenir*, y por ello la memoria es una dimensión tan ambigua de la existencia, en la cual buscamos lo que ya no somos: "No longer a genesis, but the deciphering of what we are in the light of what we are no longer" (Augé, pp. 25-26). Esa misma función diferencial, tanto en un

plano sincrónico como diacrónico, cumple el migrante al interior del corpus social. Por ello, la productividad de la memoria (in)migrante no es reducible a la práctica artística (y menos aún vanguardista), en tanto es constitutiva de la "condición migrante", condición caracterizada por un *locus* flotante, una experiencia (existencial) de "unhomeliness" y una praxis fisurada. Todo (in)migrante es siempre, desde su propio cuerpo y en su praxis cotidiana, un modernizador, lo que equivale a decir, como he discutido en otra parte, un transculturador, cuyas características específicas dependerán de las circunstancias históricas concretas. Quedaría por analizar los modos concretos en que las distintas modalidades de migrancia producen otras tantas formas de modernidad y, por supuesto, cómo estas últimas condicionan a aquéllas, así como las formas específicas en que la memoria actúa sobre la modernidad a través de la experiencia migrante, pero también como ésta nutre, bloquea y selecciona las memorias efectivamente actualizadas; en una palabra, el elemento diferencial que genera a cada modernidad desde una específica articulación de migrancia y memoria. Pero eso, obviamente, excede este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1981.
- Allen, Terry. *Juárez*. [1975]. California: Fate Records, 1991.
- Anderson, Perry. "Modernity and Revolution". *New Left Review*, 144 (1984): pp. 96-113.
- Augé, Marc. *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Londres: Verso, 1995.
- Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Balibar, Etienne. "Citizen Subject". Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?* Londres: Routledge, 1991.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books, 1968.
- Bergson, Henri. *Matter and Memory*. Londres: George Allen & Unwin Ltd/Nueva York: MacMillan Co, 1950.
- Berman, Marshall. *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Nueva York: Penguin, 1988.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- (ed.) *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990.
- Bourdieu, Pierre. "Distinction". *A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Brunner, José Joaquín. *Los debates sobre la modernidad y América Latina*. Santiago: FLACSO, 1986.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. Londres: Routledge, 1994.
- Clifford, James. "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9/3 (1994): pp. 302-338.
- Cornojo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- "Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso Arguedas". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21/42 (1995): pp. 101-110.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonism*. Nueva York: Zone Books, 1991.

- Dutrénit Bielous, Silvia. "¿Es la diáspora uruguaya una otredad para la historia nacional?". *Cuadernos de Marcha*, 12/136 (febrero 1998): pp. 15-20.
- Freud, Sigmund. "The Uncanny". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tomo XVII. Londres: The Hogarth Press, 1955.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Gil, Daniel. "Memorias del horror". Prólogo a Maren y Marcelo Viñar. *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce, 1993.
- Grinberg, Leon y Rebeca Grinberg. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Heidegger, Martin. "Building Dwelling Thinking". *Basic Writings*. Nueva York: Harper & Row, 1977.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Empire, 1875-1914*. Nueva York: Vintage Books, 1989.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche*. Nueva York: The Modern Library, 1968.
- Ong, Aiwah. "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese on Diaspora". *Positions*, 1/3 (1993): pp. 745-778.
- Pinkey, Tony. "Editor's Introduction: Modernism and Cultural Theory". Raymond Williams. *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*. Londres: Verso, 1996.
- Rodaway, Paul. "Exploring the Subject in Hyper-reality". Steve Pile y Nigel Thrift (eds.), *Mapping the Subject. Geographies of Cultural Transformation*. Londres: Routledge, 1995.
- Rouse, Roger. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diaspora*, 1/1 (1991): pp. 8-23.
- Said, Edward. "Reflections on Exile". *Granta*, 13 (1984): pp. 159-172.
- Safran, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora*, 1/1 (1991): pp. 83-99.
- Simmel, Georg. *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950.
- Sloterdijk, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Stonquist, Everett V. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. Nueva York: Russell & Russell, 1961.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1989.
- Tófolian, Khachig. "The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface". *Diaspora*, 1/1 (1991): pp. 3-7.
- Trigo, Abril. *¿Cultura uruguaya o culturas linyeras? (Para una cartografía de la neomodernidad posuruguaya)*. Montevideo: Vinten, 1997.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- Viñar, Maren y Marcelo. *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Ediciones Trilce, 1993.
- Williams, Raymond. *Culture*. Londres: Fontana, 1981.
- *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*. Londres: Verso, 1996.