

Sobre las diversas maneras del migrar

On the different ways of migrating

Abril Trigo*

Resumen

El autor propone diferenciar las distintas dimensiones que han de ser consideradas al aproximarse al fenómeno de la migración. A partir de ello establece un contraste crítico entre la migrancia y la diáspora como figuras que parecen muchas veces superpuestas. Sin embargo, se propone considerar dicha diferencia en el contexto de sus consecuencias, pues en principio ambas se remiten a distintas fases del capitalismo e indican distintos procesos relacionales. Si no se las distingue, se corre el riesgo de perder de vista la especificidad de cada una de ellas y, en igual medida, se tiende a 'naturalizar' la realidad que indican. Para enfrentar dicho riesgo, se propone desarrollar la idea de una *transmigrancia*, que debiera aludir a los modos de vivir específicos implicados en el migrar, intentando reconocer específicamente los costos sociales, culturales, políticos y humanos que el fenómeno acarrea, así como los procesos identitarios de reconocimiento y de memoria que implica.

Palabras clave: migración, diáspora, memoria, exilio, transmigración.

Abstract

The author attempts to differentiate the various dimensions that must be considered in approaching the migration phenomena. Then provides a critical contrast between migrating and diaspora, as figures that seem to be overlapped. However, is proposed to consider such difference within the context of its consequences, as in the beginning both refers to different stages of capitalism and suggest various relational processes. If they are not differentiated from each other, we risk losing sight of the specificity of them and, to the same extent, we tend to naturalize the reality which they indicates. In order to face this risk, he develops the idea of transmigration, which should refer to specific lifestyles involved in migrating, and attempting to recognize specifically the social, cultural, political, and human costs that the phenomenon carries and also the identity processes of recognition and memory involved.

Keywords: Migration, Diaspora, Memory, Exile, Transmigration.

¹ Distinguished Humanities Professor of Latin American Cultures, The Ohio State University. Email: trigo.1@osu.edu

Comencemos por señalar las diferencias entre la migrancia y la diáspora transnacionales, fenómenos contemporáneos vinculados al carácter intensivo e implosivo del capitalismo flexible en su fase global, y las migraciones internacionales, características del período expansivo del capitalismo industrial en su fase imperial-colonialista. Estas últimas configuraron un dispositivo íntimamente imbricado a los modos de producción económica, demográfica y cultural de la modernidad, pero con la globalización del capital y la flexibilización de los mercados, la reducción de la soberanía de los estados nacionales y la revolución de los medios de comunicación y de transporte, se desarrolló un nuevo modo de migración que invierte la dirección y la intención de las migraciones modernas, que en lugar de expulsar los excedentes humanos de las metrópolis para colonizar “zonas vacías” de la periferia, succionan el capital humano, social y cultural de las periferias para satisfacer las necesidades de mano de obra barata en las economías más avanzadas.

Aun cuando toda migración es por lo general una experiencia traumática cuyos efectos, no siempre visibles, promueven una “crisis radical de la identidad” (Viñar y Viñar, 1993, p. 60), al desgajar al sujeto de sus referentes familiares, sociales, culturales y afectivos (Grinberg y Grinberg, 1984, p. 39-40), la migrancia transnacional –subproducto perverso, funcional y disolvente a un tiempo, de la globalización, que abre todas las fronteras al libre flujo de capitales y mercancías mientras levanta fronteras cada vez más brutales a la libre circulación de personas– constituye una experiencia radicalmente distinta del migrar. Por ello, puede decirse que los migrantes transnacionales representan la emergencia de un nuevo sujeto social, político y cultural de naturaleza transnacional, que pone en cuestión y obliga a repensar los límites y las atribuciones de la noción de ciudadanía (civil, política y social) en términos de ciudadanía cultural y derechos humanos, así como dramatiza la crisis de los estados nacionales y obliga a redefinir el alcance y la índole de las identidades nacionales. ¿Dónde comienza hoy y dónde acaba el estado nación? ¿Dónde situar sus fronteras, en sus límites territoriales o en su dispersión demográfica? ¿En los que se quedan o con los que se van? ¿Qué lugar ocupan los millones de migrantes transnacionales en el mundo de hoy?

El exilio: tropo de la modernidad

El exilio, nimbado por el aura de la persecución, la soledad y el destierro, ha erigido mitos y nutrido literaturas, en tanto tropo de la modernidad que celebra la singularidad, la alienación y el individualismo del artista vanguardista, incomprendido y distante, cosmopolita a la fuerza condenado a la melancolía y la nostalgia por el hogar y la patria perdidos irremisiblemente. Caren Kaplan analiza la manera en que

el tropo del exilio mistifica toda especificidad histórico-social: "Normalizando el exilio, estetizando la falta de vivienda, la mitologización crítica del 'artista en exilio' se moviliza desde un comentario sobre la producción cultural basada en experiencias de desplazamiento fundadas históricamente a la producción de un *estilo* que emula los efectos de los exilios" (Kaplan, 1996, p. 40). Pero el tropo ha fetichizado también la peculiar productividad ética, política e intelectual del exilio, productividad que proviene de esa particular posicionalidad liminar e intersticial, sobre el filo que le caracteriza. Esto es lo que sostienen Edward Said (1984) y Julia Kristeva (1986) a partir de las angustiadas reflexiones de Theodor Adorno, realizadas bajo el triple efecto del fascismo, la guerra y la sociedad de consumo. "Ya no es posible lo que se llama propiamente habitar. [...] La casa ha pasado. [...] 'Por fortuna para mí, no soy propietario de ninguna casa', escribía ya Nietzsche en la *Gaya ciencia*. A lo que habría que añadir hoy: es un principio moral no hacer de uno mismo su propia casa." (Adorno, 2003, pp. 43-44) Por lo cual, agrega luego, "Quien ya no tiene ninguna patria, halla en el escribir su lugar de residencia." (2003, p. 91).

Estas reflexiones, que constituyen las bases éticas y epistémicas sobre las que Adorno fundamenta la autonomía del arte y la dialéctica negativa desde las cuales efectuar una eficiente crítica de la cultura burguesa, corroborarían la superioridad cognitiva otorgada por el distanciamiento y el perspectivismo de la experiencia del "exilio", y confirmarían así la excepcionalidad de la escritura como único y auténtico espacio de libertad. Aquí se origina la subrepticia canonización del "intelectual disidente" que formula Kristeva. Pero ¿qué ocurre si el exiliado no es un intelectual y tampoco escribe? ¿Pierde entonces el exilio su carácter liminar y productivo? ¿Solamente el exilio otorgaría esta suerte de productividad liminar? Se pregunta Kaplan:

Los discursos euro-americanos modernistas sobre el desplazamiento mistifican y homogeneizan los términos históricamente específicos de estos intercambios, viajes y circulaciones. Enmascaran las diferencias económicas y sociales entre tipos de desplazamiento en un 'cosmopolitismo' homogeneizado y generalizan la nostalgia por medio de la celebración de la condición del exilio. [...] ¿Cómo *opera* la metáfora del exilio en tipos particulares de crítica cultural, y para qué (o cuáles) fines? ¿Cómo la articulación crítica de la subjetividad diaspórica sostiene o desestabiliza el discurso euro-americano sobre el exilio? Además, ¿cómo pueden hacerse significativas, específicamente en términos históricos y culturales, las distinciones entre el exilio, la expatriación, la diáspora y la inmigración? (Kaplan, 1996, pp. 102-103)

Entre quienes más han contribuido a la posmodernización del tropo del exilio se cuenta Edward Said, quien parte de la premisa, en "Reflections on Exile", de la naturaleza universal y trans-histórica del exilio, al cual define como "la brecha imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y un lugar natal, entre el sí-mismo y su verdadero hogar", cuya "esencial tristeza nunca puede ser superada" (Said, 1984, p. 159). La diferencia entre el exilio individual (e individualizado) de antaño y el exilio masivo (y masificante) de hogaño sería de escala, por lo cual la individualidad del exiliado cosmopolita de tiempos modernos saldría enriquecida, magnificada casi, merced a su homologación con las masas de refugiados, desplazados y migrantes actuales. En su desarraigo trascendental, el exiliado desarrolla su capacidad creativa, pues solo él disfruta de la condición intransferible de cruzar fronteras y romper barreras de pensamiento. Ello permite a Said sostener en *Cultura e imperialismo* que "como misión intelectual [...] la liberación se ha desplazado, abandonado la dinámica establecida, fijada y centrada de la cultura, en favor de las energías sin hogar, descentradas y exiliadas, cuya encarnación es hoy el emigrante y cuya conciencia es el intelectual y el artista en el exilio" (Said, 1996, p. 510). Aun siendo consciente de que la experiencia de cada migrante responde a circunstancias históricas concretas, Said transfiere la mística *avant-garde* del exiliado moderno y la dramaticidad a flor de piel del refugiado contemporáneo a la nueva figura –complejamente intermedia y mediadora– del intelectual poscolonial en la diáspora, de tal modo que "el discurso crítico del intelectual diaspórico cosmopolita se apoye tanto en las formulaciones modernistas euro-americanas sobre el exilio como en las teorías posmodernas sobre la localización, que la mayoría de las veces deshistorizan los contextos específicos mediante una celebración de la migración y del desplazamiento" (Kaplan, 1996, 112). Esto motiva la vitriólica crítica de Aijaz Ahmad, que aunque por momentos desmesurada y en exceso principista, pinta en un par de brochazos la "inflación retórica", el abuso epistémico y la impostura ideológica de muchos migrantes instalados hoy en universidades metropolitanas, que en un muy oportuno reajuste a las demandas del mercado teórico transnacional, se han auto-asignado el manto –la cómoda representatividad no-representacional– del intelectual diaspórico poscolonial y posmoderno (Ahmad, 1992).

La diáspora: metáfora postcolonial

El término *diáspora* es así privilegiado en el entendido de que "comparte significados con un dominio semántico amplio, que incluye palabras como inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador extranjero, comunidad exiliada, comunidad extranjera, y comunidad étnica" (Tölölian, 1991, pp. 4-5). Los desplazamientos

masivos de refugiados efectuados por catástrofes ecológicas, militares o políticas 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 haya sido resuelto. Las diásporas –exilios masivos de una comunidad–, cuyos paradigmas históricos serían la judía y la armenia, tienen también un prestigio secular que la crítica postcolonial procura hacer extensivo a comunidades lisas y llanamente migrantes que, al disfrutar, al menos en teoría, de la posibilidad del regreso, carecerían del prestigio épico y el halo trágico del exilio o la diáspora.

Esta alta cotización de la metáfora de la diáspora en el mercado teórico poscolonial tiene un obvio sentido político, asociado laxamente a las políticas identitarias, aunque en última instancia proviene del desplazamiento posmodernista de la estetización del exilio vanguardista. Como sostiene James Clifford: “el lenguaje de la diáspora es invocado de forma creciente por pueblos desplazados quienes sienten (mantienen, reviven, inventan) una conexión con un hogar previo [...] Muchos grupos minoritarios que previamente no fueron identificados de esta manera están ahora reclamando orígenes y afiliaciones diaspóricas [...] La expresión *comunidad diaspórica* transmite un sentido más fuerte de la diferencia de lo que, por ejemplo, la expresión *barrio étnico* hizo en el lenguaje del nacionalismo pluralista” (1994, p. 310). La amplitud conceptual del término acabaría por debilitarlo, en tanto que herramienta hermenéutica; su amplitud devendría ambigüedad, al punto que los afro-norteamericanos o los *Hispanics* en Estados Unidos podrían calificar como comunidades en la diáspora.

Una de las diferencias más descollantes entre la inmigración y la diáspora reside en que el sujeto diaspórico, a diferencia del inmigrante, resistiría ser asimilado a la sociedad anfitriona persistiendo en su identificación vicaria con una nación cada vez más imaginada (memoria mediante) a través de la vida cotidiana en comunidad (experiencia de la diáspora). Es por ello que las identidades diaspóricas zafarían a la normatividad territorial e histórica de toda pedagogía nacional, según Clifford (1994, p. 307). Esta diferencia sería producto del aceleramiento, la masificación y la complejización de los flujos migratorios generados por la explosión demográfica y la implosión del capital transnacional en las zonas neocoloniales, la agudización de los desniveles socio-económicos, y el desplazamiento de los mercados nacionales por un mercado global, en el cual los flujos migratorios responden, como un eco, al libre movimiento del capital, produciendo comunidades enteras de migrantes zafrales que, contrariando los intereses coyunturales de las sociedades anfitrionas, terminan afinándose (Castles, 1993, p. 51). En tal sentido, dicha diferencia señalaría el pasaje de las migraciones internacionales características de la modernidad a las transmigraciones, o migraciones transnacionales de la (post)modernidad global, lo que explica la preferencia de la crítica postcolonial por el término “diáspora”.

Mientras el inmigrante “moderno” estaba predispuesto a la asimilación, el diaspórico “posmoderno, poscolonial y posnacional” parece resistirse a la asimilación, a pesar de su enorme adaptabilidad. Señala Clifford: “Cualesquiera que sean sus aspiraciones escatológicas, las comunidades en diáspora ‘no-están-aquí’ para quedarse. *Las culturas en diáspora median, por lo tanto, en una tensión vivida, la experiencia de separación y enredo, de vivir aquí y recordar/desear otro lugar* [cursiva nuestra]” (1994, 311).

Toda comunidad en la diáspora, entonces, al igual que el imaginario diaspórico del que ella se nutre, funcionaría como amortiguador de la experiencia migrante –como lo podrían ser la familia, un club deportivo, una red de Internet– lugar de estadía y momento transicional necesarios para la supervivencia en el espacio-tiempo ajeno. Pero más importante aún, la experiencia de la diáspora operaría sobre la retroalimentación permanente de la disociación –mediada por la comunidad y la experiencia cotidiana de ghetto– entre el distópico *aquí-ahora* y el *entonces-allá* de la utopía. Por eso, a diferencia del inmigrante, el migrante en la diáspora viviría en constante estado de duelo, que sólo sería resuelto con la realización o la sublimación de la utopía, es decir, con el regreso a la patria o la resignación a su condición de migrante. La diáspora sería, así, una suerte de disociación utópico-distópica colectiva permanentemente prorrogada.

Ahora bien, ¿da cuenta esta concepción de la *diáspora* de la heterogénea variedad de migraciones contemporáneas? ¿No es un término que, al igual que el de *exilio*, viene sobredeterminado por pautas ideológicas de la modernidad occidental? Como analiza Kaplan, aun cuando Clifford se cuida de caer en simplificaciones, su argumento rearticula el paradigma del exilio modernista en un envoltorio posmoderno, en cuanto su concepción de diáspora es construida en implícito contraste con el cuidadosamente omitido concepto de inmigración. La representación de la inmigración y de la diáspora como dos modelos histórica y culturalmente asociados a los nacionalismos modernos la primera, y a la globalización transnacional la segunda, implica un subterfugio ideológico, según el cual los sujetos diaspóricos posmodernos disfrutarían de la libertad de forjarse identidades híbridas y desterritorializadas (gracias a la mayor movilidad y comunicabilidad que ofrece la globalización) en tanto los sujetos inmigrantes modernos permanecían maniatados a la arbitrariedad de la filiación nacionalista. Dicho en otras palabras, la globalización liberaría a los individuos de su sujeción a la tiranía del estado-nación. “Esta valoración de la hibridez generalizada se supone que construirá una serie de identidades globales o cosmopolitas, que son superiores a las convenciones del siglo diecinueve sobre la nación, la raza y el género, y que los inmigrantes negociaban en sus esfuerzos por asimilarse” (Kaplan, 1996, p. 136). Lo que se escamotea, entre otras cosas, es la concreta realidad de millones de transmigrantes: los peligros a que se exponen en el viaje, su vulnerabilidad a todo

tipo de discriminación, exclusión y explotación, al carecer de derechos políticos y sociales, su desgarramiento cultural, su condición de parias globalizados, realidad que filtrada por el cedazo teórico del intelectual poscolonial cosmopolita, es comprimida, literalmente, en un Real lacaniano, inaprehensible, innombrable, más allá de toda representación.

Ontología de la migrancia

Este escamoteo alcanza un carácter celebrante en el concepto de migrancia manejado por buena parte de la crítica posmoderna. Iain Chambers, por ejemplo, lo define en directo contraste con el tropo del viaje, que implica siempre precisos puntos de partida y de arribo, así como la certeza del regreso: “Por el contrario, la migrancia implica un movimiento en el cual ni los puntos de partida ni los de llegada son inmutables o certeros. Apela a una morada en un lenguaje, unas historias y unas identidades que están constantemente sujetas a mutación. Siempre en tránsito, la promesa de un retorno a casa –completando la historia, domesticando la desviación– se convierte en una imposibilidad” (1994, p. 5). El tono poético de la prosa de Chambers, preñado de nostálgica indolencia y el vago regusto de profética melancolía, reproduce magníficamente, en clave posmoderna, todos los gestos de las vanguardias modernistas. ¿Qué puedo leer en el *nosotros* desarraigado de Chambers sino la atribulada nostalgia del Sujeto occidental, civilizado y moderno por su caduco mundo de certezas, contaminado ahora irreversiblemente por las hordas invasoras?

A las migraciones de esclavos, campesinos y pobres, inducidas a la fuerza, y al mundo ex-colonial [...] también *podemos* agregar el nomadismo creciente del pensamiento moderno. Ahora que el antiguo hogar de la crítica, de la historiografía y de la certeza intelectual se encuentra en ruinas, todos *nos* encontramos en el camino. Enfrentados a la pérdida de las raíces, y al consiguiente debilitamiento de la gramática de la ‘autenticidad’, *nos* movemos en un paisaje más vasto. (Chambers, 1994, p. 18)

¿Es el nomadismo del pensamiento moderno epistemológica, política y éticamente equivalente a la desesperada migración de desocupados, al tráfico de mujeres, niños y mano de obra barata, a la solapada esclavitud de las maquilas? ¿A quienes remite el *nosotros* de Chambers? ¿A quienes incluye y desde qué punto de enunciación? Responde, obviamente, a esa presencia “que ya no yace en ninguna parte: el retorno de lo reprimido, de lo subordinado y lo olvidado en las músicas, literaturas, pobrezas y poblaciones del ‘Tercer Mundo’, a medida que ellas vienen a

ocupar las economías, las ciudades, las instituciones, los medios y el tiempo libre del Primer Mundo” (1994, p. 3). Su elegante discurso despliega un sofisticado turismo teórico, raudamente eurocéntrico y culturalista, cuyo autor presenta y birla –flotante y ausente, alude y elude– como pura textura textual. De tal modo teorizada, la migrancia transnacional resulta un fenómeno transhistórico y universal, acotado a lo cultural, que al trascender toda circunstancia específica –intrínseca, como es, a la naturaleza humana– se vuelve ontológica, una matriz existencial del Ser filosóficamente sustentada en una lectura tendenciosa de una cita amputada de Heidegger con la cual Chambers abre su libro: “El desterramiento está llegando a ser el destino del mundo” (Chambers, 1994, p. 1). La cita completa adquiere un sentido muy distinto: “El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias” (Heidegger, 2000, p. 53).

Es cierto que “todos somos migrantes”, como sostiene Said, pero atribuirle a la migrancia ese carácter ontológico ¿no resulta en una banalización de las condiciones históricas concretas? (Ahmad, 1992, p. 154). ¿Qué valor epistémico tiene decir que “La historia de la migración humana bien podría haber comenzado con la expulsión del paraíso”?; ¿que “laborar, parir y migrar –tres variedades del dolor– han sido, desde aquel cruce primordial de frontera, signos distintivos del luto humano”? (Ferrer, 1993, p. 60). Este tipo de barrida ontológica, formulada al amparo de un discurso retóricamente poético, es escasamente filosófica y comprometidamente mistificatoria.

La migrancia de Chambers se monta sobre el concepto de nomadología propuesto por Deleuze y Guattari, sin duda la estrategia de guerrilla cultural más radicalmente subversiva en haber surgido de la *intelligentsia* occidental posmoderna, estrategia no obstante que se sustenta en el tropo anarco-vanguardista de la automarginación y el autodesplazamiento del sujeto artístico-literario. Las metáforas centrales del discurso deleuziano, tramadas a contrapelo de la racionalidad moderna occidental (rizoma > árbol, esquizoanálisis > psicoanálisis, desterritorialización > estado capitalista), tienen un profundo sentido disolvente en su concreto contexto de enunciación (Europa, Francia, París), pero ¿qué pasa cuando el mismo arsenal teórico es traspuesto a una situación neocolonial o periférica? ¿Qué ocurre con la

energía disolvente de la desterritorialización cuando debe ser traducida de su formulación original (dislocamiento y dispersión del deseo en la sociedad capitalista de consumo) a sociedades periféricas y dependientes? ¿Sigue teniendo la misma carga política y el mismo sentido ideológico, sin importar la situación, los sujetos involucrados y las fuerzas en juego? ¿Es siempre deseable la desterritorialización del estado-nación y del sujeto, independientemente de las circunstancias? ¿Es posible dicha desterritorialización así como evitable su reterritorialización? ¿Qué opinaría un nómada, un gitano, un beduino, si les propusiéramos las ventajas políticas que les ofrece su desterritorialización? Como argumenta Radhakrishnan, lo que el migrante busca es, antes que nada, adquirir plena ciudadanía civil, social y política, y preservar su cultura y su identidad (1996, pp. 174-5).

Estos deslizamientos no son ponderados por Deleuze y Guattari, y por ello su teoría, la más radical en provenir del posmodernismo occidental, y que posee una indudable capacidad crítica, adolece del doble defecto del antihistoricismo y el universalismo, defectos que provienen, en última instancia, de aquellas mismas matrices que paradójicamente pretende socavar: la modernidad y el eurocentrismo. Ello explica su incapacidad para explicar –menos aún resolver– las relaciones de poder transnacional bajo las cuales se construyen los sujetos globalizados. Dudo mucho que el beduino sea un nómada vocacional; a la primera oportunidad el gitano se radica, aun cuando siga viviendo en una carpa montada en el patio de su casa. Solamente desde el punto de vista de las instituciones que sustentan el status quo (punto de vista que sin percibirlo adoptan Deleuze y Guattari) es posible ver al nómada como un agente desterritorializador, como un sujeto peligroso. El nómada resiste ser desterritorializado por las instituciones del estado mediante parciales e intermitentes reterritorializaciones tácticas; por ello, para la periferia importa más su capacidad de reterritorializar que su condición desterritorializada. El desierto como espacio de libertad sin límites es una metáfora que sólo tiene sentido en la celebración primitivista de cierto orientalismo; una metáfora muy útil para el descentramiento del sujeto occidental, pero de escasa utilidad para el sujeto periférico que vive en un desierto, ese *otro* cuya posición –un locus puramente imaginario para el sujeto metropolitano– funciona como metáfora del margen con la cual este último construye su estrategia de crítica del centro desde el centro. El nómada es teóricamente fascinante siempre que sea mantenido a distancia como un *otro*, pero nos causa horror cuando se viene a vivir entre nosotros, razón por la cual es preciso mantenerlo siempre como *otro*, como nuestro horizonte, pero fuera de él (Fabian, 1983). “De este modo, cuando Deleuze y Guattari plantean una ‘nomadología’ contra la ‘historia’, dan cuenta de la nostalgia por un espacio y un sujeto fuera de la modernidad occidental [...] El movimiento de desterritorialización *coloniza*, se apropia, e incluso allana *otros espacios* [...] La desterritorialización

siempre es una reterritorialización, un aumento de territorio y una imperialización.” (Kaplan, 1996, p. 89). Al transferir las metáforas del nómada y la desterritorialización al migrante transnacional, como hace Chambers, sus marcas ideológicas y epistémicas adquieren una historicidad espesa y tangible, pues en rigor el nómada deleuziano se define precisamente por su libertad de movimientos, su vagancia sin límites, su irrespetuosidad por toda frontera, cosa que no ocurre –ni puede ocurrir, ni se le puede ocurrir– a ningún migrante. Como dice Stuart Hall, la nomadología puede llegar a nombrar, así entendida, otra dimensión de la globalización, una variante del turismo cultural del intelectual metropolitano posmoderno (Hall, 1991, p. 33).

Migrancia y memoria

Si no parece legítimo considerar a todo migrante en tiempos de globalización como miembro de una diáspora, aun cuando el volumen, los circuitos y la concentración de migrantes en determinadas localidades faciliten la formación de comunidades diaspóricas, es igualmente inadmisibles cualquier versión ontológica de la migrancia. Resulta imprescindible, por consiguiente, elaborar una categoría capaz de dar cuenta de fenómenos más vastos y más laxos que el exilio y la diáspora, pero que atienda a la especificidad histórico-social de los grandes desplazamientos humanos bajo el capitalismo transnacional. La *transmigrancia*, o migrancia transnacional, así considerada, debe aludir no sólo al acontecimiento del migrar, sino a los modos de vivir específicos y a la plasmación de una cultura del migrar, así como debe eludir toda mistificación de los costos sociales, culturales, políticos y humanos que el fenómeno acarrea.

El emigrante moderno internacional era generalmente un sedentario que, para protegerse del dolor de la pérdida y la ansiedad por lo desconocido, procedía a una disociación, sublimando el *allá-entonces* e identificándose con el *aquí-ahora*, o demonizando a este e idealizando a aquel. Utopía y distopía: dos caras vacías de un signo por llenar. El hacer las paces con ambos mundos luego de un doloroso trabajo de duelo por la pérdida y de desprendimiento de parte de sí mismo, permitía al emigrante asumir su condición de inmigrante, efectuando un decantamiento de experiencias, una fusión afectiva, una síntesis cultural, asumiendo la verdad y la responsabilidad inherentes a esa condición (Grinberg y Grinberg, 1984, pp. 81-2). Este migrante internacional, aun cuando partiera soñando en el regreso, debido al horizonte imaginario y las posibilidades tecnológicas y materiales de la época, se embarcaba siempre en un proyecto de vida, en un viaje de improbable retorno, lo cual determinaba un fuerte sentimiento de pérdida por el mundo familiar abandonado y una elevada disponibilidad a afincarse, a asimilarse, a hacerse inmigrante (Safran 1991, p. 85).

El migrante transnacional, como los trabajadores zafreros o golondrinas de principios del siglo XX, 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 de la época moderna, al concentrar sus energías en un eventual regreso no necesariamente supeditado a la realización de una utopía nacional, se siente siempre en tránsito, entre dos mundos (Chambers, 1994, p. 27). El migrante transnacional construye su *aquí-ahora* asediado por las múltiples discontinuidades de un espacio-tiempo homogéneo y vacío, abstracto y neutro, nunca neutral, un territorio ajeno en el cual deambula, sin llegar a pertenecer. Este permanente extrañamiento le obliga a una necesaria bifocalidad desde la cual negocia cada uno de sus actos, pergeña estrategias cotidianas, otorga sentido a prácticas en las cuales se ensamblan, necesariamente, el *aquí-ahora* y el *entonces-allá*, suspendidos ambos en tensa sincronía (Clifford, 1994, p. 318). Esta tensión produce, obviamente, una identidad esquizo, escindida, conflictiva si no conflictuada; una identidad flexible malamente ajustada a la acumulación flexible del capital transnacional; una identidad en *nepantla* forzada a operar, por necesidad, como si fuera perfecta, monolítica, inalterable (Ong, 1993). Tal identidad, como dice Stuart Hall, “está formada en el punto inestable en que las historias ‘indecibles’ de la subjetividad se encuentran con las narrativas de la historia y de una cultura” (Hall, 1987, p. 44), y por ello su conjugación en subjuntivo permite una sutura estrictamente estratégica –una afiliación más que una filiación–, sin la cual el sujeto se extraviaría en el autismo o la esquizofrenia.

Este migrante transnacional habita su tiempo-espacio como si se tratara de un habitat móvil, porque la migrancia, en su transitoriedad, es también transitividad que termina por disolver la identificación inalienable y certera con un espacio-tiempo particular, de tal modo que la promesa del regreso a casa se vuelve imposible: “La migración es un viaje de ida. No hay un ‘hogar al cual regresar’” (Hall, 1987, p. 44). Y esto es así porque el transmigrante termina enajenándose de ambos mundos, experiencia que se caracteriza por un vital sentimiento de forasterismo, de extrañamiento social, cultural y existencial por el cual ya no se está en casa en parte alguna, a diferencia del cosmopolita celebrado por Said, Chambers y compañía, quien se siente siempre en casa en cualquier parte.¹ Quiero decir que la necesaria flexibilización de la identidad que produce la experiencia de la migrancia transnacional no se puede captar con la metáfora de la desterritorialización, puesto que implica siempre una necesaria reterritorialización en la memoria.

¹ Quizá nada celebre más sugestivamente la tradición occidental del tropo del exilio cosmopolita que la triple citación del monje del siglo XII Hugo de Saint Victor, quien escribió –de acuerdo a Todorov, quien lo cita de Said, quien lo cita de Auerbach– que “El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquel para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte, pero sólo es perfecto aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero.” [Todorov 1989, 259].

No estoy seguro si la migrancia transnacional proporciona una experiencia más sabia o más trágica que otras formas de migrar o de vivir, pero sin duda adquiere una particular intensidad cuando se materializa la fantasía del regreso. Es en esa circunstancia límite que el *entonces-allá* preservado en la memoria se hace irreconocible 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: “La casa que fue del emigrante ya no lo es más: otra gente vive en ella; su sitio de trabajo también está ocupado por otros; las cosas que amó y fueron suyas están desperdigadas (como parte de su propio *self* escindido y disperso, pero que no ha podido recoger y llevar consigo)” (Grinberg y Grinberg, 1984, p. 218). He ahí lo siniestro, la *unheimlich*, el encuentro con lo real, el horror ante lo familiar desconocido (Freud, 1976). La incubada ansiedad por la prevista pérdida da lugar, de golpe, al horror de no pertenecer, a tener que asumir una escisión irremediable que sólo es aceptada como enriquecimiento, aun cuando doloroso, al comprender que ya no se es el que se fue, y aquel que se era es ahora 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 y Viñar, 1993, pp. 90-91).

Antonio Cornejo Polar, procurando superar el determinismo epistémico de la metáfora del mestizaje (la concreción de una identidad en una síntesis dialéctica), propuso el análisis de “la condición migrante” a partir de la idea de “forasterismo” de José María Arguedas. El migrante, dice Cornejo, si bien vive en un presente que parece amalgamar los muchos trajines previos, ni puede ni quiere fundir sus experiencias de vida “porque su naturaleza discontinua pone énfasis en la múltiple diversidad de esos tiempos y de esos espacios” (1995, pp. 103-4). De tal modo, “mientras que el mestizo [léase aquí inmigrante] trataría de articular su doble ancestro en una coherencia inestable y precaria, el migrante [transnacional], en cambio, se instalaría en dos mundos de cierta manera antagónicos 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 comprometedoramente aún– duplica (o multiplica) la índole misma de su condición de sujeto” (Cornejo Polar, 1994, p. 209).

Esto es, a mi entender, absolutamente aplicable a la experiencia transnacional de la migrancia, que a diferencia de la inmigración internacional de tiempos modernos, no conduce a síntesis dialécticas, a fusiones e identidades estables, sino que mantiene en suspenso culturas diferentes, a veces antagónicas, en las cuales el transmigrante

es un ave de paso. Y si admitimos que el lenguaje es un ámbito medular de gestación, condensación y disputa de la identidad, cuán sagaz resulta la observación de Cornejo respecto a los dos modos de producción lingüística en juego. En tanto la inmigración, como el mestizaje, operaría metafóricamente, la transmigrancia lo haría en forma metonímica. De este modo, el discurso del migrante yuxtapone mundos e imaginarios en una dinámica centrífuga, expansiva, que contamina el lenguaje con tiempos y espacios otros, con experiencias otras que lo atraviesan en múltiples sentidos, desgarrado por la vigencia del *aquí-ahora* y el *entonces-allá*, “casi como un acto simbólico que en el instante mismo en que afirma la rotundidad de una frontera la está burlando” (Cornejo, 1995, p.106). Este modo metonímico de producción social y cultural promueve una identidad esquizo, “una doble conciencia”, dijera Du Bois, como si el sujeto –un marginal– estuviese situado “simultáneamente entre dos espejos, cada uno de ellos presentando una imagen nítidamente diferente de sí mismo” (Stonequist, 1961, p. 145).

Sobre la territorialización de la memoria

La subjetividad, individual y social, cobra forma en la intersección del tiempo y el espacio, no en tanto categorías abstractas, sino materializadas en la conjunción de la praxis social (*aquí-ahora*) y en el ejercicio de la memoria (*entonces-allá*). Ambas coordenadas se articulan, según Henri Lefebvre, en tres experiencias del espacio interconectadas: como “práctica espacial” (percepción y *sensorium* mediante), como “representaciones del espacio” (el espacio dominante en toda sociedad) y como “espacio representacional” (el espacio dominado, *vivido* simbólicamente, que la imaginación procura cambiar) (1968, pp. 38-9). O en otras palabras, como *espacio práctico*, producido en los flujos físicos y materiales que aseguran su reproducción (mercados, transportes, comunicaciones, demarcaciones territoriales, policía); como *espacio estratégico-hegemónico*, conceptualizado en tanto ciencia y tecnología (cartografía, física social, semiótica, geopolítica, ideologías); y como *espacio táctico-subalterno*, vivido a través de la cultura y la imaginación (familia, casa, pago; rituales, tradiciones y deseos cotidianos) (Harvey, 1995, pp. 218-219). Aun cuando los límites entre estas categorías resulten nebulosos, es posible especular que el *espacio práctico* es aquel biunívocamente constituido por y constituyente de la praxis social, sobre la cual actúan los otros dos: el *espacio estratégico-hegemónico*, ámbito de lo simbólico y de la producción, y el *espacio táctico-subalterno*, reducto de las prácticas cotidianas del usuario y de la memoria: “Impregnados con elementos imaginarios y simbólicos [los espacios táctico-subalternos] tienen su fuente en la historia –en la historia de un pueblo y en la historia de cada individuo que pertenece a dicho pueblo. [...] El

espacio representacional está vivo: habla. Tiene un núcleo o centro afectivo: Yo, cama, dormitorio, residencia, casa. O bien: edificio, iglesia, cementerio. Abarca los lugares de la pasión, de la acción, y de las situaciones vividas, y así inmediatamente implica tiempo" (Lefebvre, 1968, pp. 41-2).

La casa en la memoria y la memoria como casa son precisamente los ejes de la poética del espacio de Bachelard, para quien la casa es "nuestro rincón del mundo", "nuestro primer universo", "región lejana [donde] memoria e imaginación no permiten que se las disocie" (1983, pp. 34-35): "un lugar donde cada día es multiplicado por todos los días" (Yi-Fu Tuan, 1977, p. 144). Mediante el topoanálisis Bachelard propone develar las profundidades del ser, allí donde "el espacio lo es todo, porque el tiempo no anima ya la memoria", dado que esta "no registra la duración en el sentido bergsonian". Esa es la paradoja de la memoria. Su forma es el tiempo, pero un tiempo desmaterializado, que carece de duración, de densidad, de textura, y por ello sólo es aprehensible mediante su anclaje a lo espacial. "Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias", donde el inconsciente reside, dice Bachelard (1983, p. 39). Puede ser una casa, una calle o un barrio, un rostro o un objeto, un sabor o un aroma, sin duda una voz, donde descansa el verdadero sentido de la *patria*. Es el *pago* –pueblo, aldea, comarca– "el objeto nostálgico" del migrante, suspendido en la memoria donde sigue palpitando sin poder acceder en forma plena 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, 1993, p. 9).

A pesar del giro metafísico que confiere Bachelard a su memoria-casa, sus descripciones concretas refieren a experiencias cotidianas, 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 grabados en el cuerpo. No me refiero solamente a memorias físicas, sino al conocimiento del espacio por el cuerpo y a su transformación mediante el movimiento. La memoria cultural está inscrita en la piel, en los sentidos, en "la resonancia de la ausencia en el cuerpo": en los olores, las texturas, los sonidos extrañados, "en la geografía del cuerpo sensible y erótico" (Viñar y Viñar, 1993, p. 88). No en la memoria "automática" que, de acuerdo a Bergson, responde espontáneamente a los estímulos externos en forma refleja, sino en la "imagen-memoria" que actualiza, en el presente de la praxis, el archivo de la "memoria pura", activado por la percepción de la realidad circundante (1950, pp. 163-171). Es precisamente esta interpelación de la "memoria pura" por las circunstancias concretas del *aquí-ahora* lo que activa la evocación de las experiencias del *entonces-allá*, y es en el encuentro del *presente*

del ahora [*Jetztzeit*] con el pasado de la *experiencia acumulada* [*Erfahrung*] donde se produce la *experiencia vivida* [*Erlebnis*] como *duración*: es decir, como presente concreto, ahora, mientras escribo estas palabras, con un pie en el pasado y otro pie en el futuro (Benjamin 1969a; 1969b; 1999).

Así entendida, la id/entidad (del) migrante se produce en la intersección de la *experiencia vivida* [*Erlebnis*] durante el *presente del ahora* [*Jetztzeit*] –aquí-ahora– con la *experiencia acumulada* [*Erfahrung*] en la memoria del *entonces-allá*. No se trata, claro está, de una memoria estrictamente personal ni de una experiencia solipsista, sino de una memoria cultural-performativa, producida por y productora de una comunidad concreta [*Gemeinschaft*] a través de la experiencia colectiva acumulada [*Erfahrung*]. La memoria cultural-performativa se distingue, así, de la memoria histórica, instrumental y pedagógica al servicio de los imaginarios nacionales, que es construida sobre los despojos de la memoria cultural-performativa con el explícito objetivo de vaciarla de la *Jetztzeit*, hacer tabula rasa e inscribir sobre ella el presente vacío y homogéneo del estado-nación (Halbwachs 1980; Toennies 1971; Bhabha 1990). Así como la experiencia más solitaria está siempre condicionada por e inserta en un contexto socio-cultural específico, en la memoria cultural-performativa converge un amasijo de experiencias y discursos individuales y colectivos, propios y ajenos, coetáneos y antiguos, reales e imaginarios. Esto permite a Benjamin localizar en ella las tradiciones colectivas y las artes del cuentacuentos que compendian los ritos y los mitos, las fiestas y los duelos, la codificación y la improvisación (1969a). Es así que el presente, definido arbitrariamente como *lo que es*, debería mejor ser entendido como *lo que está siendo*, porque el presente no *es nada*, sino puro *devenir* que no acaba de ser cuando ya ha comenzado a desaparecer. La *experiencia vivida* en lo cotidiano es la duración de la memoria cultural-performativa en el *presente del ahora*; la confluencia del *ser* (lo pasado es idéntico a sí mismo ineluctablemente) con el *devenir* (el flujo del presente).

La identidad transmigrante se realiza, en conclusión, mediante un muchas veces doloroso desprendimiento del sujeto de su comfortable identificación en/con lo simbólico (el imaginario social nacional y la memoria histórico-pedagógica) para asumir la inquietante certeza de la responsabilidad que le compete en el quehacer histórico (la comunidad como performance en un doble sentido, como teatralización y como praxis social) (Bhabha, p. 1990). Pero si la experiencia de la migrancia se funda en el tránsito y en la transitividad identitarias, en la articulación necesariamente conflictiva de la ecuación performatividad social/memoria cultural, acarrea también un doble riesgo: si el migrante no vive el *aquí-ahora* como su realidad social concreta y la experimenta en cambio como hiperreal, tenderá a reificar el *entonces-allá* alojado en su memoria como *lo Real*, anclaje identitario exclusivo y excluyente; si, por el

contrario, convierte el *entonces-allá* de la memoria en una reminiscencia hiperreal, puede alienarse en un *aquí-ahora* que, amputado de la experiencia acumulada y despojado de la duración que otorga densidad a la *experiencia vivida*, resulte, deshistorizado, fetichizado como *lo Real*. Una adecuada negociación y reconversión de la subjetividad implica necesariamente procesar las memorias como instancias imbricadas dialécticamente al presente en duración, como *experiencias vividas* en la práctica.

¿Qué ocurre, entonces, a la memoria histórico-pedagógica que sustenta el imaginario social nacional, al ser sacudida por los procesos de globalización, en el torbellino de los cuales acaece la migrancia transnacional? En muchos casos puede salir reforzada, llegando al reforzamiento o la emergencia de nacionalismos de corte racista y fundamentalista; los ejemplos abundan. Por lo general, sin embargo, la memoria histórico-pedagógica, necesariamente sostenida mediante la ritualizada repetición de mitos y ceremonias, discursos e instituciones, resulta fatalmente erosionada, perdiendo eficacia ideológica y vigencia histórica. Las presiones del *aquí-ahora* ajeno, extraño e inhóspito del medio social a que el migrante está expuesto, ponen en crisis su identidad y le empujan a refugiarse en el *entonces-allá* familiar, íntimo y acogedor alojado en la memoria cultural-performativa, donde parece encontrar sus últimas reservas. ¿Qué identidad es ésta? ¿La identidad abstracta de la patria? La identidad que le queda al migrante es el producto decantado de la pena, el desgaste de la lucha contra el olvido, elixir de una pérdida más acá de los discursos y las ideologías, un dolor en las tripas por cosas muy concretas y nimias ante el cual cualquier imaginario resulta irrisorio: la identidad del pago. Como dice Hall: "Frente a una cultura, una economía y a una serie de historias que parecen estar escritas o inscritas en otra parte, y las cuales son tan inmensas, transmitidas desde un continente a otro con una extraordinaria rapidez, los sujetos de lo local, del margen, solo pueden entrar en representación, por así decir, a partir de la recuperación de sus historias ocultas" (1991, pp. 34-5). Dicho de otro modo, inmerso de pleno en la vorágine de los flujos transnacionales y fuertemente interpelado por el imaginario *pop* global, que supera su cultura nacional por arriba, el migrante se escabulle por debajo en el reencuentro con lo más local. Ante la proliferación de la diferencia, apropiada y promovida por el capitalismo como mercancía multicultural (la *exotic cuisine* y la *World Music* características de lo que Hall denomina "lo posmoderno global" (1991, p. 32), el migrante se refugia en las casi intransferibles memorias del pago. Esas memorias, las más de las veces ni siquiera formalizadas en forma discursiva, son recuperadas en prácticas concretas que actualizan y actúan las matrices culturales alojadas en la memoria cultural.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2003). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa*, 4. Madrid: Akal.
- Ahmad, A. (1992). In *Theory. Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Bachelard, G. (1983). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1969a). "On Some Motifs in Baudelaire". *Illuminations. Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed.; Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. (1969b) "Thesis on the Philosophy of History". *Illuminations. Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed.; Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. (1999). *The Arcades Project*. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, trads. Cambridge, MA-London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bergson, H. (1950). *Matter and Memory*. London: George Allen & Unwin Ltd / New York: MacMillan Co.
- Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Castles, S. (1993). La era inmigratoria. Cultura, incertidumbre y racismo. *Nueva Sociedad*, 127, 48-59.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9 (3), 302-338.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso Arguedas, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (42), 101-109.
- Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Ferrer, C. (1993). Los intrusos. Frontera y cicatriz. *Nueva Sociedad*, 127, 60-67.
- Freud, S. (1976). Lo ominoso. En *Las obras completas de Sigmund Freud. Volumen 17 (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gil, D. (1993). Memorias del horror. En Maren Viñar y Marcelo Viñar. *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce.

- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Hall, S. (1991). The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. En A. D. King. *Culture, Globalization and The World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: SUNY.
- Hall, S. (1993). Minimal Selves. En A. Grey y J. McGuigan. *Studying Culture*. London: Edward Arnold.
- Harvey, D. (1995). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawn, E. (1989). *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Vintage Books.
- Kaplan, C. (1996). *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke University Press.
- Kristeva, J. (1986). A new type of intellectual: the dissident. En T. Moi (Ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Ong, A. (1993). *On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora. Positions, 1*, 745-778.
- Radhakrishnan, R. (1996). *Diasporic Mediations. Between Home and Location*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora, 1 (1)*, 83-99.
- Said, E. W. (1984). Reflections on Exile. *Granta, 13*, 159-172.
- Said, E. W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Stonequist, E. V. (1961). *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell & Russell.
- Todorov, T. (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Toennies, F. (1971). *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tölölian, K. (1991). The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora, 1 (1)*, 3-7.
- Tuan, Yi-Fu. (1977). *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viñar, Maren y Viñar, Marcelo (1993). *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce, 1993.