



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La alteridad lejana como utopía en el mito de la Tierra Prometida

Autor: Aínsa, Fernando

Forma sugerida de citar: Aínsa, F. (1988). La alteridad lejana como utopía en el mito de la Tierra Prometida. *Cuadernos Americanos*, 4(10), 55-80.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año II, Núm. 10, (julio-agosto de 1988).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional
Autónoma
de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510,
México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y
el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad
Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA ALTERIDAD LEJANA COMO UTOPIA EN EL MITO DE LA TIERRA PROMETIDA

Por Fernando AINSA
CRICCAL, FRANCIA

TODAS LAS sociedades se definen en función de su situación en el espacio: extensión, apertura y cierre, intercambio y aislamiento. El espacio no puede ser nunca neutro o indiferente, lo que implica que las relaciones del hombre con su contorno, hechas de un juego refinado de envíos y correspondencias entre los múltiples componentes de la naturaleza y de la cultura, del individuo y de la sociedad, se estructuran como *armónicas* o *disociadas*.¹ Si las primeras pueden reflejarse en la vida conformada del hombre con su medio —Arcadia, Paraíso, Edad de Oro y todas las formas que ha asumido "el espacio feliz" en la historia de la humanidad— son las segundas las que nos interesan a efectos del discurso *alternativo* y dual de la utopía.

La utopía y los mitos que la sustentan —la Tierra Prometida, la Ciudad-Ideal o los "paraísos de los pobres" como Jauja— sólo pueden proyectarse a partir de la *disociación*. El discurso alternativo se basa en la relación binaria del hombre con un espacio antinómico: el *real* del cual se siente alienado, opuesto al *anelado*² que aspira y que proyecta a partir de los arquetipos del imaginario utópico. Al mismo tiempo, presupone un rechazo radical del presente (tiempo)³ y del lugar (espacio) en que se vive. Para su

¹ El estudio de las relaciones del hombre y el espacio ha adquirido importancia en los últimos años. La *antropología del espacio* es la disciplina que recoge esta inquietud a través de una copiosa bibliografía y de estudios especializados sobre diferentes civilizaciones.

² Ernst Bloch, en *El principio esperanza*, consagra un capítulo a las utopías geográficas, que funda en la noción de "espacio del anhelo", es decir, el espacio deseado.

³ El rechazo del tiempo presente es característico de la utopía. La utopía reivindica el pasado de la Edad de Oro o un paraíso perdido *illo tempore*, pero también apuesta con esperanza a un mundo mejor que

representación en el tiempo o en el espacio es necesaria la construcción volitiva de *otra* realidad cualitativamente diferente. Ese *otro mundo*, en cuanto *alteridad*, representa una *contra-imagen* crítica de este mundo, debe corregirlo y supone modificaciones a lo injusto de su estructura. La utopía es, pues, siempre dualista en cuanto concibe y representa una *contra-imagen*, lo *otro* que es, fue o será posible.

La *ciudad real*, con todos sus males perceptibles, muchos de los cuales aparecen sin remedio, ha estado siempre enfrentada a la *ciudad ideal*. Desde la Antigüedad se ha contrapuesto a la ciudad de los mortales "la República de los sabios" o la ciudad "de los filósofos". En la escatología cristiana el dualismo se ha dado en la representación de las *Civitas Dei*. Pero, a diferencia de la escatología, cuyo dualismo opone un espacio temporal y un tiempo intemporal, un espacio cósmico y un Reino de Dios, en la utopía:

La separación es siempre inmanente al mundo; el otro tiempo se concibe como existente *en* el tiempo histórico, el otro espacio como existente *en* el espacio geográfico.⁴

La noción de *espacio disociado* además es importante porque, a diferencia de la ideología, la utopía necesita desde su misma concepción teórica de un territorio y de una geografía donde situar ese *otro lugar*, alteridad lejana separada del *aquí y ahora* por la *frontera* de lo posible. La función utópica incorpora esas líneas de fuga de lo *inmediato* y de *transgresión* del límite de la frontera existente. Sobre ellas edifica la *contra-imagen* propuesta y ensalza la *alteridad* a que la disociación la conduce.

El dispositivo simbólico que permite ir creando a través del lenguaje los espacios domesticados de inserción social en los que el hombre despliega su actividad no puede funcionar sino a partir de la noción de lo *discontinuo*, de la noción de *frontera*. En el espacio configurado por la utopía esta discontinuidad es esencialmente *cualitativa*. La distancia geográfica, la *lejanía*, no bastan. El espacio utópico tiene que ser esencialmente *diferente*, alteridad que le confiere el carácter de modelo alternativo. De ahí que hablemos de *alteridad lejana*.

En este ensayo nos proponemos analizar cómo el espacio *diso-* podrá organizarse en el futuro. Son "los tiempos ideales" o "tiempos del anhelo", pasados o futuros, sobre los que hablan filósofos, escritores y políticos.

⁴ Fred Polak, *The image of the future*, Leyden-New York, 1961, vol. I, p. 456.

ciado de la utopía ha incidido en la motivación de la emigración (mito de la Tierra Prometida), en la confrontación con la *alteridad lejana* y, finalmente, en la nostalgia y recuperación de los orígenes (mito del Paraíso Perdido) que caracteriza la inversión del signo utópico.

1. La tierra prometida como motivo

Espacio disociado y frontera

Lo que separa el espacio ideal del espacio real es la *frontera* noción que se establece gracias al *límite*, es decir, hasta dónde llega un orden y dónde empieza *otro*. Si bien "la frontera contiene en el ámbito que ella perfila, las esencias peculiares que constituyen lo diferencial de su personalidad, los legítimos objetos de su amor propio", desde nuestro punto de vista —en cuanto que *zona de tensión* que define lo que está en su interior— la frontera implica también una *situación-límite*, ya que en ella se extreman las circunstancias, los intereses y los problemas comunes a su *hinterland*, es decir, a toda la "persona histórica a la cual le sirve como de rostro o frente".⁶

El perímetro fronterizo representa "la zona de más aguda sensibilidad de cada pueblo: algo así como la piel de su cuerpo colectivo",⁶ en la medida en que la *alteridad* que está más allá de su *límite*, es la *contra-imagen* de lo conocido. La frontera es un campo de experimentación para contemplar, relativizar y aprovechar repertorios distintos de valores. Las relaciones fronterizas que se derivan son generalmente de *tensión* cultural e histórica, idea que aparece en todo planteamiento utópico.⁷

El extremo de la frontera es el *confín*. El confín de los unos, no es el de los *otros*, noción relativa que ha fundado, sin embargo,

⁶ Jorge Mañach, en *Teoría de la frontera*, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1970, afirma que la función de la frontera no es sólo de defensa, sino también de preservación de las tradiciones y valores propios (p. 55).

⁶ Mañach, *op. cit.*, p. 41. Una frontera geográfica no es sino un frente de avance que se ha estabilizado. El límite funciona como *otro lugar*. La frontera política es "el lugar hasta donde el querer lleva el poder de que dispone" (p. 31).

⁷ La *tensión* entre la "realidad actual" y "el paradigma del futuro" inscribe a la utopía en la historicidad y la enraza en las condiciones de su época (creencias, rechazos y aspiraciones). En nuestro ensayo "Notas para un estudio de la función utópica en la historia de América Latina", en *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México), núm. 16 (1983), destacamos la íntima relación entre utopía y proceso histórico en Latinoamérica.

las ordenaciones fundamentales de la cartografía: el Norte arriba, el Sur abajo, las nociones de Próximo, Medio y Lejano Oriente, pero también las de *cercanía* y *lejanía* que estructuran el absolutismo eurocentrista de la geografía espiritual de la civilización occidental.

Sin embargo, aunque la utopía necesita de la frontera para diferenciarse del espacio real, prefiere abolirla como superficie de fricción, punto de relación u oposición, límite donde empiezan las diferencias o la abierta oposición de intereses. El aislamiento propugnado por la utopía quiere evitar la influencia o el contagio del *otro*, por lo que prescinde de las situaciones fronterizas que impliquen relaciones de contigüidad física. Aparecen entonces los *arquetipos espaciales* de la utopía como la *isla*,⁸ los territorios lejanos e inaccesibles (claros de la selva y cumbres de montañas), donde se garantiza la intangibilidad del orden instituido y se evita toda interdependencia con otros espacios. Los caracteres del territorio utópico son:

— el *insularismo*: ficción geográfica por la que se pretende preservar una comunidad de la corrupción exterior, al mismo tiempo que se presenta un mundo cerrado, cosmos miniaturizado regido por leyes específicas que escapan al "magnetismo de lo real".

— la *acronía*: la ausencia de un tiempo histórico. La utopía *es* un presente definitivo que no cambiará y que no ha tenido un pasado. No hay pasado, no hay futuro, porque no hay *evolución* posible. El eterno presente, tiempo estático común a todas las visiones paradisíacas, reina para siempre una vez instaurada la utopía. La ausencia de evolución elimina el problema de la *causalidad histórica*. No hay posibilidad de plantearse *cómo* se instaura la utopía.

— la *autarquía económica*: relaciones económicas reducidas al mínimo llevan a que la mayoría de las utopías propugnen la autosuficiencia y sean contrarias al intercambio y la interdependencia.

— La utopía es *totalista* en la medida en que pretende organizar la armonía total a través de una síntesis global e integral. La obsesión de lo *definitivo* lleva a la formulación de un sistema en el cual todo ha sido resuelto de una vez para siempre.

⁸ Los territorios de la utopía son preferentemente islas, arquetipo "póticamente activo" que se remonta a la Antigüedad. Ezequiel Martínez Estrada llega a afirmar que la isla de la utopía es Cuba, y el "comunismo-comunitario" de Tomás Moro está implícito en el Movimiento 26 de Julio de Fidel Castro (en *El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba*, ensayo incluido en *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelona, Seix-Barral, 1967, p. 221).

Distancia y alteridad

EL dualismo de la utopía se funda en el hecho que el hombre no es capaz de concebir la felicidad en el lugar y en el tiempo en que vive. El ser humano ha imaginado siempre la felicidad fuera del lugar donde está o en un tiempo pasado o futuro, pero difícilmente en el *aquí y ahora*. Como ha escrito Ernst Bloch: "Nada más simple que desear partir de un lugar donde todo va mal", aunque el camino que permite la evasión no sea siempre fácil de encontrar porque, en realidad, hay que trazarlo, lo que implica la posibilidad de no encontrarlo, de perderse, el riesgo que se paga para llegar a lo Nuevo: "Hay que zambullirse en lo desconocido para encontrar lo nuevo", poetiza Baudelaire.

En efecto, es la distancia entre *los dos mundos* la que otorga al espacio su condición utópica, ya que la idealización del espacio lejano es proporcional, a la distancia. Es siempre lejos de *aquí* que todo parece mejor, noción de *là-bas, allá* indefinido de profundas raíces míticas y larga tradición literaria. Basta recordar la "invitación al viaje" de Baudelaire —"Mon enfant, ma soeur, / songe à la douceur / d'aller là-bas vivre ensemble!"⁹ o la exclamación de Mallarmé: "Fuir là-bas, fuir. . .!",¹⁰ anhelos que no son totalmente ajenos a la atracción del *exotismo* implícita en la "segunda vida" soñada por Gérard de Nerval: "Qu'en seconde vie s'il en est une autre, les tropiques m'accueillent" o a las canciones de la opereta la *Vie parisienne*.¹¹

El espacio se idealiza, entonces, no sólo por las virtudes que pueden serle intrínsecas —Paraíso terrestre, Edad de Oro o Jauja—

⁹ La temática del viaje como huida y acceso al *exotismo* es una constante poética en Baudelaire, combinada en algún caso, como en *L'emigrant de Landor Road*, con la idea de Tierra Prometida: "Mon bateau partira demain pour l'Amérique / Et je ne reviendrai jamais / Avec l'argent gagné dans les prairies lyriques / Guider mon ombre aveugle en ces rues que j'amaï".

¹⁰ Este verso del poema *Brise marine* de Mallarmé se cita generalmente fuera de su contexto. Es interesante anotar que el poema se construye sobre la antinomia realidad deprimente / navegación exaltante hacia un paraje exótico. "La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres" se dice antes de proponer "Fuir! là-bas fuir!" porque siente que "des oiseaux sont ivres / D'être parmi l'écume inconnue entre les cieux". La decisión es terminante: nada lo puede retener *aquí* ("Je partirai!") y da la orden. "Lève l'ancre pour une exotique nature!". (Mallarmé, *Poésies*, N.R.F., 1945).

¹¹ En la opereta la *Vie parisienne*, de Offenbach, se canta: "Elle es là-bas, cette contrée, Adorée, / Où l'on voudrait vivre toujours! / Filons vers la terre promise! / Bonne brise! Allons au pays de l'amour!".

sino por el hecho mismo de estar lejos de *aquí*. En el caso de América, la fractura topográfica y topológica que separa el continente de Europa permite que la distancia se convierta en *alteridad lejana*. La diversidad americana, la diferencia *cualitativa*, se consagra gracias a la separación del océano.

La representación arquetípica elaborada a partir del corte topológico del océano Atlántico convierte al continente americano en *isla* simbólica de vastas connotaciones utópicas. En este caso, la *distancia* que se pone entre el mundo de origen y la Tierra Prometida debe entenderse no solamente como una separación espacial (frontera geográfica), sino como una separación de formas visibles al ojo desnudo e irreductibles a todo ordenamiento de la naturaleza: la que otorga una *alteridad radical*, contra-imagen de la realidad inmediata, la única que puede permitir proyectar libremente una sociedad *alternativa* (frontera cultural, social y política). La garantía del espacio ideal está dada por la distancia y la lejanía, dimensión míticoespacial que aparece en las nociones del *ailleurs* y del *là-bas*, ese *otro lugar* del imaginario poético.

De ahí la importancia de los arquetipos "poéticamente activos" que subyacen en las representaciones utópicas. Sólo gracias a la condición de espacio remoto y aislado en el que se escenifica la utopía puede garantizarse su viabilidad teórica, imposible de imaginar en el centro de la sociedad desde la cual se proyecta. Para fundar un pueblo feliz hay que irse "lejos de la tierra", en el medio del mar como propone Diderot en su *Entretien sur le fils naturel*:

Ah! mes amis, si nous allons jamais a Lampédouse fonder, loin de la terre, au milieu des flots de la mer, un petit peuple d'heureux. . .¹²

Se puede hablar así de una auténtica *terapia de la lejanía* que opera en la motivación de la emigración. Empezar desde cero, lejos de aquí", ha funcionado como estímulo e impulso para la idealización del espacio americano. Thomas Paine afirmaba en 1776 que

No hay lugar en la tierra que pueda ser tan feliz como América. Su posición la aleja de todas las querellas del mundo. América no tiene más que comenzar con los unos y los otros.¹³

La constante de *alteridad lejana* se reitera en cada crisis europea. El ejemplo reciente de la Guerra Civil española y la Segunda

¹² Diderot, *Entretien sur le fils naturel*, Paris, Flammarion, 1972.

¹³ Citado por Daniel J. Boorstin en *The Exploring spirit: América, the World, then, now*, New York, Random House, 1976.

Guerra Mundial lo ratifica. América es refugio para "el espíritu expulsado de Europa" y aparece como "una síntesis superadora de Oriente y Occidente" (Juan Larrea) o se proyecta nuevamente como continente del futuro (Stefan Zweig, Waldo Frank...).

Emigración y utopía

EL deseo de establecer una distancia entre el lugar de residencia rutinaria y cotidiana y el de una nueva vida, se presenta como un anhelo natural a todo hombre que quiere romper la circunstancia histórica que lo determina o condena. No es, pues, exagerado decir que todo ser humano, hasta el más sedentario, es un emigrante en potencia. Hay en el hombre un deseo insaciable de ocupar el espacio virgen, geográfico y cognoscitivo, de apropiarse de tierras, y de hombres, de la cultura y de los conceptos de los otros que está en la base de toda *conquista*, pero también de toda *emigración*.

Sin embargo, antes de seguir adelante, debe precisarse la diferencia existente entre *emigrantes* y *conquistadores*. El primero busca la utopía en el espacio, huyendo generalmente de realidades que lo impulsan a abandonar el lugar nativo sin poder llevar pertenencias ni títulos; el segundo lleva consigo "la bandera" de su país de origen para imponerla en territorio ajeno. El diseño imperial (imperialista) del conquistador nada tiene que ver con la modestia, la miseria o la búsqueda de otros horizontes del simple migrante. Del mismo modo, tampoco puede hablarse de emigración en el caso del traslado masivo de esclavos desde África o en el caso de tráfico de mano de obra asiática que caracterizan buena parte de los procesos de población de los países de América Latina y el Caribe entre el siglo XVI y mediados del XIX.

Por el contrario, en el origen de la emigración hay una *decisión* personal o familiar motivada por una *insatisfacción* derivada de la *disociación* del hombre con su espacio cotidiano.

Todo hombre alimenta en secreto el sueño o la utopía de una tierra prometida, de un lugar donde, sin obstáculos, pueda llegar a ser lo que es o lo que cree ser, desarrollar su identidad personal y cultural sin presiones.¹⁴

Se afirma, en este sentido, que el ser humano sólo concibe la felicidad en "el lugar donde no está"¹⁵ y se ha convertido en dicho

¹⁴ Selim Abou, "Mythe et réalité dans l'émigration", en *Cultures* (UNESCO), núm. 2 (1980), p. 83.

¹⁵ Ernst Bloch, "Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer

popular la frase "nadie es profeta en su tierra". Sin embargo, el verdadero origen de casi todas las migraciones es una infelicidad que proviene de la opresión. "Cuando la escasez es grande, abundan los deseos", recuerda Ernst Bloch, al explicar por qué el ser humano desea "construir el cielo en la tierra".¹⁶ Esta opresión puede darse en el pueblo natal o derivar de una rígida tradición familiar, un sistema político tiránico o una religión dogmática, pero en todo caso la miseria es el gran auxiliar del utopista, la materia sobre la que trabaja, la sustancia que nutre sus pensamientos e impulsa al hombre a dejar su tierra. ¿Acaso Campanella no concibe su *Città del Sole* a partir de la mísera región de Calabria en que nació y donde, de acuerdo con la tradición milenarista en la que creía, debía empezar en el año 1600 la era conducida por un *Novus Dux* capaz de inspirar a la humanidad sentimientos superiores?

Si se considera que el *homo utopicus* ha existido siempre, los reinos de la abundancia que poblaron la fantasía de los campesinos hambrientos de la Edad Media, como el país de Pomona, Lubberland, Schlaraffenland, La montaña de azúcar y la famosa Jauja y Cucaña, se inscriben en una corriente de *utopías populares* o *paraísos de los pobres*,¹⁷ cuya base utópica es "la imagen de un deseo real", de una *necesidad* básica. Son los reinos de la revancha social donde se proyecta la contra-imagen de una realidad de hambre y escasez:

El delirio de los indigentes es un generador de acontecimientos, fuente de historia; una multitud de seres febriles que quieren otro mundo, aquí abajo y al instante. Son ellos los que inspiran las utopías, es para ellos que se escriben.¹⁸

No es de extrañar, entonces, que las migraciones estén compuestas por "los grupos sociales más pobres, desprotegidos y explotables", incluidos —como lo hace la UNESCO— todos aquellos que "han emigrado por razones políticas".¹⁹ En este sentido,

Reich", en *Utopía*, antología preparada por Arnhelm Neuss, Barcelona, Barral, 1970, p. 108.

¹⁶ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷ A. L. Morton, en *Las utopías socialistas*, Buenos Aires, Ediciones Martínez Roca, 1952, explica el origen de la utopía a partir del "paraíso de los pobres", "la razón desesperada" y "la razón sublevada".

¹⁸ Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 106.

¹⁹ Definición adoptada por la UNESCO en la consulta de expertos sobre "Los aportes culturales de los emigrantes a América Latina y el Caribe desde comienzos del siglo XIX" celebrada en Panamá del 19 al 23 de noviembre de 1979 (UNESCO, CC-79/ Conf. 619/ 17).

debe distinguirse entre el emigrante y el exiliado. El emigrante apuesta más o menos libremente a la Tierra Prometida de su elección. El exiliado no tiene otra alternativa que asilarse en el país que lo acoge para salvarse de la persecución, de la cárcel o de la muerte. El primero busca con esperanza un futuro diferente; el segundo huye de un pasado en el que su utopía social ha sido derrotada. La actitud de ambos será, por lo tanto, diferente en el país al que llegan: tierra prometida y patria definitiva para el emigrante, *tierra de asilo* y refugio provisorio para el exiliado.

Aun limitados a un concepto estricto de emigración, es interesante recordar que, entre 1824 y 1924, cincuenta y dos millones de personas dejaron Europa, y de ellas el 93% vino a América (un 72% a los Estados Unidos y un 21% a América Latina) y el 7% restante se fue a Australia. De los once millones que emigran a América Latina, más del 50% es absorbido por un solo país —la Argentina— un 36% por el Brasil, un 5% por el Uruguay y el 9% restante se reparte entre los otros países del hemisferio.²⁰

En muchos casos esa emigración se acompaña del plan concreto de construcción de una ciudad-ideal en tierra americana. En este sentido, el período del socialismo utópico del siglo XIX es pródigo en proyectos y *utopías vividas* cuyo inventario y estudio es apasionante. Son interesantes los ejemplos prácticos de Robert Owen, quien solicita en 1828 al gobierno mexicano la provincia de Texas "para llevar a cabo las tentativas morales que tienen por objeto abolir las rivalidades comerciales, los odios políticos y religiosos y de fijar por la paz y la abundancia..." y Albert Owen en 1872 que establece en la Bahía de Ohuira Topolobampo la "Metrópolis socialista de Occidente", empresa utópica de gran envergadura. En 1881, México otorga a Owen una concesión por 99 años para construir un ferrocarril trascontinental y levantar la ciudad de La Paz en la bahía, a la que en 1889 llegan los primeros habitantes. Años después, Ricardo Flores Magón, promotor de un movimiento revolucionario en Baja California proclama la República Socialista de la Baja California. Otros ejemplos interesantes son los de William Lane, quien funda en 1896, en Paraguay, la comunidad cooperativa de tendencia comunista de la Nueva Australia. Deben también mencionarse los proyectos de Eugène Tandonnet en la Argen-

²⁰ Magnus Mörner, "La inmigración desde mediados del siglo XIX: una nueva América Latina", en *Cultura* (UNESCO), núm. 3 (1978), p. 60. Aun simple o motivada ingenuamente, la función de la utopía es particularmente significativa en la consolidación nacional de Estados Unidos, Argentina, Brasil, Uruguay y, más recientemente, Venezuela.

tina del período de Rosas, Abreu e Lima en Brasil, Rhodakanaty y Víctor Considerant en México.

Ninguno de ellos —tal vez— ofrece los caracteres paradigmáticos de la colonia Cecilia fundada en el estado de Paraná, Brasil, en 1892 por un grupo de anarquistas italianos conducidos por Giovanni Rossi. En la canción libertaria que oficia de himno de la colonia se afirma alegremente:

Te dejo Italia, tierra de ladrones,
con mis compañeros me voy al exilio,
y todos unidos trabajaremos
y formaremos la colonia social...

La disociación antinómica realidad/utopía se plantea con claridad: lo que ya no es posible en Italia, tierra "dominada por ladrones, burgueses, el rey y el papa", debe serlo en "una isla de anarquía rodeada por el Brasil".

Alteridad lejana como evasión y reconstrucción

PARA emigrar hay que romper con "los límites de una pequeña existencia cuyas líneas están trazadas de antemano"²² y salir del "estrato de la sociedad cristalizada a la que se pertenece".²³ Es comprensible, entonces, que desde una situación de opresión se idealice un territorio lejano donde todo parece todavía posible.

La utopía "como frontera" es una esperanza de escapar al presente, no gracias a una confianza ilimitada en el futuro, sino gracias al *viaje* que permite el acceso a esa Tierra Prometida, permeable, donde una nueva realidad puede ser forjada *ahora mismo* a la medida de los deseos del emigrante. En general, toda emigración *in terram utopicam* se proyecta más allá de la *res finita* con base en esta esperanza de encontrar lo *nuevo-posible*, el *novum* que está latente en la realidad de *otro lugar*. Pese a todo, no es siempre fácil establecer el *hacia dónde* de lo real. Esta noción está vinculada estrechamente con la de *praxis*, en la medida en que, más allá de los mitos que operan en el sub-

²¹ "Te lascio Italia, terra di ladri, / Coi miei compagni vado in esilio, / E tutti uniti a laborare, / E formerem' la colonia social" ...Canciones anarquistas, en *La Cecilia* de Jean Louis Comolli (Dossier d'un film), Paris, Daniel Co., 1976, p. 9.

²² Naim Kattan, *L'immigrant de langue française et son integration a la vie canadienne*, CIRB, Quebec, Universidad de Laval.

²³ Arturo Jauretche, *El medio pelo en la sociedad argentina*, Buenos Aires, 1974, p. 158.

consciente y el proyecto utópico, hay una opción concreta: la del territorio elegido para emigrar, la frontera que hay que *transgredir* para tener acceso al *otro* espacio.

Aunque la vocación del *límite* es la de ser infranqueable, ninguna frontera puede escapar al tema de su penetración. Ningún territorio puede cerrarse completamente al *otro*. Todo *límite* supone su *transgresión*, por lo que deben organizarse los lugares de *entrada*: puertos, aduanas, caminos, pasos. Por ellos penetran siempre, legal o clandestinamente, los inmigrantes.

En este sentido, la utopía que *ya está dada en otro lugar, alteridad lejana* identificada con la Tierra Prometida, parece más atractiva que asumir los riesgos de intentar cambiar radicalmente las costumbres y las instituciones en el país donde se vive. Emigrar es una forma de escapar —generalmente la única— a un destino predeterminado y tener acceso a una vida *alternativa* sin tener que pasar por la dolorosa y ardua tarea de demoler lo existente. La Tierra Prometida constituye, en cuanto que otro-espacio, refugio y *tierra de asilo* para toda suerte de perseguidos. Emigrar permite renacer como *otro* en la *alteridad lejana* situada más allá de la frontera.

La clasificación del género utópico recoge esta ambivalencia del signo de la emigración. Se habla así de *utopías de evasión* y de *utopías de reconstrucción*. Las primeras corresponden a esa necesidad de huir de una realidad construyendo un mundo de sueño "en otro lado" y las segundas a la crítica política y social de un *modelo existente* y la propuesta de su sustitución por uno *alternativo*. Sin embargo, es de preguntarse si no hay en toda utopía ingredientes de las dos.²⁴ La *evasión* es al mismo tiempo crítica y de reconstrucción, es decir, crítica de la tradición económica ancestral y de reconstrucción de un mundo nuevo y diferente del anterior. En el caso de la emigración europea hacia América es evidente el doble componente de *evasión* de una realidad de sometimiento y miseria, cuando no de persecución, hacia otros espacios idealizados por la distancia (Jauja y Tierra Prometida) y el anhelo simultáneo de *reconstrucción* en otro territorio de una nueva realidad, intrínsecamente crítica (en la medida que se propone como *alternativa*) de la anterior.

En cualquiera de los casos, la decisión de emigrar necesita de un gran coraje, como fue subrayado por ensayistas y poetas.

²⁴ Para Roger Bastide la evasión tiene, desde el punto de vista económico y social, aspectos positivos en la medida en que lleva consigo impulsos de desarrollo y progreso hacia otros espacios. *Le prochain et le lointain*, Paris, Éditions Cujas, 1970, p. 285.

No hay nada más extraordinario que la decisión de emigrar, nada más extraordinario que esta acumulación de sentimientos y de reflexiones que llevan finalmente a una familia a despedirse de la comunidad en cuyo seno ha vivido durante siglos, a romper los antiguos lazos, a dejar los paisajes familiares y a lanzarse a los mares amenazantes hacia una tierra desconocida.²⁶

Hay que lanzarse al "negro océano sin límites, / sin dimensiones, / donde se pierden lo largo, lo ancho, lo profundo, / el tiempo y el espacio", sobre el que poetiza Milton. Para ello hay que disipar la profunda angustia de la partida, esa "venganza" de la casa hogareña que nunca quisiera verse abandonada²⁶ y darse los ánimos sobre los que versifica Rosalía de Castro:

Animo, compañeros!, toda terra é d'os homes! Aquel que non ven nunca mais que a propia iñorancia o consome. Animo! A quen se muda Dio l'ó axuda.²⁷

Para darse coraje, el emigrante vuelca toda su esperanza en el país al que ha apostado, como si la fe pudiera ayudarlo a autoconvencerse de lo atinado de su resolución.

Mitificación de la Tierra Prometida

"VAMOS a un país de futuro", a "una verdadera Tierra Prometida", han declarado muchos emigrantes antes de partir hacia Canadá, Estados Unidos, Argentina o Brasil, esperanza desproporcionada que ha tenido, en algunas ocasiones, una raíz religiosa, como en la bíblica emigración del pueblo judío o en la reciente a Israel y aun en la colonización de los Estados Unidos.²⁸

La utopía espacial se sustenta pues en un territorio idealizado por la distancia o por lo poco que se sabe de él. Puede ser la

²⁵ Ha escrito J. F. Kennedy, él mismo nieto de emigrantes en *A nation of immigrants*, New York, Harper and Row, 1964, p. 5

²⁶ Baldomero Fernández Moreno, "Adiós", poema incluido en J. Salvador y Conde, *El libro de los viajes*, Madrid, Studium, 1970.

²⁷ Rosalía de Castro, "As viudas dos vivos e as viudas dos mortos", en *Obra poética*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 126.

²⁸ Mircea Eliade sostiene en *La nostalgia de los orígenes*, Gallimard, Paris, 1971, el signo escatológico del proceso de colonización del Nuevo Mundo. En la misma dirección, las obras de Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise*, Urbana, 1961, y de George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York, 1962, analizan el sentido religioso de esta marcha progresiva del este hacia el oeste iniciada "en el desierto de Sinaí".

gran capital para el poblador rural sujeto a un sistema de explotación feudal, "luces de la ciudad" que han motivado vastos movimientos migratorios internos en casi todos los países. Son los El Dorado de los campesinos del nordeste de Brasil que noveliza Jorge Amado en *Los caminos del hambre*, que creen que, por el mero hecho de atravesar el desierto, dejarán atrás la miseria y la falta de alimentos. A la inversa, la crisis urbana contemporánea ha impulsado un "retorno a la tierra" y una revalorización de la vida arcádica en comunas como contra-imagen de la contaminación del medio ambiente y el deterioro social en las grandes ciudades. Las *ecotopías* norteamericanas y algunos ejemplos latinoamericanos recientes son ilustrativos.

La mitificación de la Tierra Prometida ha sido, en muchos casos, ingenua. Los emigrantes americanos cantaron a las *big rock candy mountains* donde "nunca hay que cambiarse de calcetines" y donde se puede recorrer en canoa "un lago de whisky".²⁹ Con palabras más simples no hacían sino repetir el escenario de esos países de la abundancia —la Cocagne, la Lubberland, el Bigoudi, etcétera—, que poblaron las febriles imaginaciones de los campesinos hambrientos de Europa medieval y que tan espléndidamente representó Peter Brueghel en sus cuadros. Son las ilusiones de quien va a las Indias a hacer fortuna, repetidas a través de los siglos:

Carcas de canela allí
daré a la lumbre por cebo,
fabricando catre nuevo
del ágata y el coral,
que tenga cada puntal
un topacio como un huevo.³⁰

La noción geográfica del horizonte distante americano como "tierra de la fortuna", aparece representada gráficamente en el diálogo del escritor Camilo José Cela con un pescador, frente al océano Atlántico que baña las costas de Galicia:

²⁹ Colin Ward, *Utopia*, United Kingdom, Penguin Education Book, 1974, incluye el texto de la canción "The big rock candy mountains" (p. 10) donde se afirma que "the sun shines every day" y "you sleep all day", al pie de "the cigarette trees", cerca de las "sodawater fountains" y los "lemonade springs", en un paisaje que se extiende sobre un "lake of stew, and whiskey, too".

³⁰ Eugenio Gerardo Lobo. "Ilusiones de quien va a las Indias a hacer Fortuna", en *Poetas líricos del siglo XVIII*, Zaragoza, Ediciones Ebro, 1965, p. 71.

- ¿Qué queda detrás de la Marola?
 —Inglaterra, que es un país de marineros.
 —¿Y allá enfrente?
 —Allí enfrente, La Habana, que es un país al que llevé muchos que se hicieron ricos y volvieron con reloj de oro.⁸¹

La publicidad ha sabido explotar esos sentimientos. Para seducir a los posibles emigrantes al oeste americano, la prensa de la época publicaba anuncios que destacaban las virtudes de la tierra de los indios Navajos: "el clima es tan sano que sólo pegándole un tiro a un hombre se puede inaugurar una tumba". Esta tierra americana era *la* utopía, donde no había "aristócratas" y la gente "no tiene que trabajar mucho para tener de todo".

La misma exaltada publicidad es propuesta por el socialista utópico Victor Considerant en su folleto *Au Texas*, donde se afirma que la prodigalidad de la naturaleza hace en Texas las diecinueve de las veinteavas partes de lo que el hombre debe trabajar.

Para los campesinos polacos, esta vez radicados en el Paraná, la publicidad se revistió de un pretendido milagro: la Virgen María había disipado las brumas y convertido la tierra de la Mesopotamia argentina en un fértil paraíso destinado a los "buenos católicos".⁸²

Pero como ha escenificado una reciente película *Heaven gate*, de Michael Cimino—, detrás de estos proyectos publicitarios que arrastraban a pobres campesinos europeos tras un engañoso sueño de Tierra Prometida "al alcance de la mano", se escondía la cruda realidad hecha de explotación y miseria. El emigrante descubriría tristemente que no viviría mejor en esa tierra que el indio al que había despojado de su "Paraíso" natural.

II. La fundación del nuevo territorio

Delimitación de la otredad

EL sueño *fundacional*, inscrito en la motivación de la emigración, es inherente a la intención utópica. Para vivir en el mundo hay que *fundarlo*, ha escrito Mircea Eliade,⁸³ por lo que todo hombre tiende a construir su espacio *sagrado*, el centro desde el cual elabora su propia geografía individual, proporcionada a su experien-

⁸¹ *Del Niño al Bidasoa (Notas de un vagabundaje)*, Barcelona, Noguer, 1956, p. 41.

⁸² Selim Abou, *op. cit.*, p. 78.

⁸³ *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1973, p. 25.

cia vital. Al instalarse en un territorio, el emigrante espera *consagrarlo*, organizarlo a su medida, habitar con plenitud el nuevo espacio.

En la medida en que toda organización espacial requiere *límites* para definirse, la *delimitación* constituye un elemento fundamental en la constitución y representación de los sistemas espaciales de las sociedades.³⁴ El proceso de *fundación* traza límites orientados a separar el cosmos del caos, lo civilizado de lo salvaje, lo que se conoce y que es "propio" separado con nitidez de la *alteridad*, de lo que es "ajeno".³⁵

Para *distinguirse* del caos y *reconocerse* en un mundo propio, el emigrante lleva consigo el modelo de origen, al que trata generalmente de *reproducir* en el nuevo territorio. La ciudad, el barrio o la casa natal se convierten en una *representación* de base del *imago mundi* personal a partir del cual se *funda* el "nuevo mundo" y al cual se añaden los elementos volitivos del proyecto utópico alternativo. De ahí la importancia de lo arquitectónico y urbanístico en la utopía.³⁶

Sin embargo, todo emigrante, al desembarcar en "el nuevo mundo", percibe que lo que era prometido ya está dado o desmentido para *otros* y que la sociedad a la que intenta integrarse, por muy permeable y abierta que sea, siempre parece excluirlo,

³⁴ Es interesante recordar que Américo Vespucio se sorprende de que en América no haya "fronteras entre provincias y reinos".

³⁵ Los chinos se organizan explícitamente alrededor de la oposición *espacio civilizado/espacio salvaje*; el límite entre uno y otro permite identificar territorio chino con espacio humanizado. Estar del "otro lado" es estar despojado de calidades espaciales y humanas. En el propio espacio humanizado se repiten los límites (cuyo mejor ejemplo es la Ciudad Prohibida de Beijing) en sucesivas murallas que encierran las otras y marcan, al mismo tiempo, diferencias.

³⁶ David Riesman, en "Some observations of Community Plans and Utopia", en *The Yale Law Journal*, núm. 2 (1947), al estudiar el pensamiento utópico en América, destaca la función social que han cumplido los arquitectos progresistas como Charles Ascher, Catherine Bauer y el propio Lewis Mumford, autor de *The story of Utopias*, Londres, 1923. La bibliografía sobre la arquitectura utópica es enorme. Basta pensar en que casi todas las utopías noveladas, de Moro a la fecha, incluyen abundantes detalles urbanísticos y en que todos los proyectos sociales del "socialismo utópico" se basan, en buena parte, en una arquitectura funcional. Por su parte, Pierluigi Giordani, en *Il futuro dell'utopia*, Bologna, 1973, estudia las utopías espaciales, especialmente las urbanas, y sostiene que no tiene objeto hablar hoy en día de utopías situadas *Nowhere* (en ninguna parte). Insiste sobre el carácter social de la utopía urbana contemporánea y analiza el contenido y la preocupación de muchas utopías aparentemente formales del Renacimiento a nuestros días, a través de la confrontación permanente entre la ciudad-real y la ciudad-ideal.

marginándolo. El mundo al que tiene acceso está siempre poblado por *otro*, alguien que residía en él antes de su llegada.

La *alteridad* se mide en relaciones de fuerza y resistencia entre los *unos* y los *otros*. Otro idioma, otras leyes, otras costumbres, otra cultura, otro clima, otras dimensiones, otros habitantes. El carácter de *otredad* marca una primera e inevitable decepción: "el nuevo mundo" es más viejo de lo que parece.³⁷ Esta tensión del encuentro cultural aparece en todas las emigraciones de la historia de la humanidad, tanto la de quienes "robaron" un espacio vital a los indios nativos de las Américas, como la contemporánea de los portorriqueños luchando por un territorio propio en el West Side de Nueva York o la de los trabajadores argelinos en el *XXème arrondissement* de París. Del resultado de esta relación de fuerza surgen culturas dominantes y dominadas, conquistadores y sometidos y buena parte del *discurso marginal* del emigrante.

Enalzamiento del espacio y negación del "otro"

Es interesante anotar cómo —a través de la utopía— América se aparece con un signo ambiguo desde su descubrimiento. Mientras por un lado se ensalza el espacio para identificarlo con el Paraíso o la Tierra Prometida, por el otro se subestima al nativo, alteridad social que no se reconoce explícitamente. El proceso de reducción del *otro* por la supresión física, su marginalización o su "expulsión del paraíso" se opera paralelamente a la identificación del Nuevo Mundo con "el espacio del anhelo". La reducción se efectúa muchas veces a través de sutiles procesos *clasificatorios* axiológicos, jerarquizados social y étnicamente.

Este distinguo cualitativo esencial entre *alteridad geográfica espacial* y *alteridad social* puede ser rastreado en el imaginario que precede al descubrimiento de América. De la antinomia *maravilla/monstruosidad*, representada en el sustrato mítico de la utopía de la literatura de viajes medievales, donde se combina ambigüamente lo monstruoso por una parte, la bondad y la belleza paradisíaca por la otra, surge la ambigüedad del signo del descubrimiento de América. La imagería maravillosa y la monstruosa son proporcionales al alejamiento e inaccesibilidad del *otro*. Las anomalías imaginadas se miden inversamente. Estas cualidades son necesariamente

³⁷ Son interesantes los trabajos de Curt Nimuendaju, Alfred Métraux y Mircea Eliade sobre los movimientos migratorios de los tupí-guaraníes en Brasil, en búsqueda "del Paraíso perdido", una búsqueda que, aparentemente, ya se había iniciado antes de la llegada de los portugueses y que ahora se ha revestido de una trágica urgencia.

ambivalentes: cruel y dulce, bello y hermoso, blanco y mestizo, bruto y humanizado. A través de esta doble visión analítica de la *alteridad* se forjan los símbolos emblemáticos bajo los cuales el *otro* es percibido o concebido. La *binariedad* y las antinomias consiguientes del discurso en que se traducen —*semejante/extraño, mismo/otro, idéntico/diferente*— pueden rastrearse desde el *Diario* de Cristóbal Colón hasta la fecha y subyacen en las contradicciones del mito de la Tierra Prometida, tal como es estructurado por la inmigración europea en tierra americana: atracción por el territorio y menosprecio por el nativo.

La desvalorización del *otro* a través del sistema clasificatorio que se instaura se puede rastrear desde los textos de Cristóbal Colón y es flagrante en Gonzalo Fernández de Oviedo, quien acuñula en la *Historia General y Natural de las Indias* juicios sobre "estas gentes" menores en estatura, perezosas, viciosas, poco trabajadoras, mentirosas, sucias, de poca memoria y nula constancia o firmeza, mientras simultáneamente se hace eco de los mitos paradisiacos y de la Edad de Oro, reencontrados en América. Por su parte, Pedro Mártir de Anglería utiliza la escala del reino animal como criterio clasificatorio de los *otros* (americanos).³⁸

El Nuevo Mundo es, al mismo tiempo, contra-imagen de Europa, Edad de Oro recuperada, Tierra Prometida y Jauja donde es posible "hacerse la América". Para que esto sea *realmente* posible, el *otro* —el nativo— no puede ser más que un instrumento para crear una sociedad diferente, *diferencia* que no supone el reconocimiento de la *alteridad* más allá de su carácter utilitario.

El proceso se completa con la *conversión* del otro al sistema propio, un modo de reducir su *alteridad*. Se trata, sobre todo, de la conversión religiosa que guía los primeros esfuerzos de la Conquista, proceso de uniformización de lo diverso que resulta radicalmente brutal, pero al cual no es ajeno el proyecto utópico, evidente a través de las experiencias del cristianismo social en América a lo largo del siglo XVI. Tal es el caso de Bartolomé de las Casas, quien parte de la reducción clasificatoria que percibe al *otro* como la "blanda masa humana de los indios", para crear "una república perfecta".³⁹

La historia de la alteridad de América está marcada por este triple fenómeno que opera sutilmente, a veces en forma combinada. Se subestima al clasificar la nueva realidad, se margina y se *convierte*.

³⁸ Pedro Mártir de Anglería, *Primera década*, pp. 13, 24 y 27.

³⁹ Francis Affergan, en *Exotisme et alterité*, París, PUF, 1987, estudia el proceso de conversión religiosa como esfuerzo de eliminación de lo diverso por parte del conquistador español.

La utopía perdida

EN este primer choque cultural la utopía tiende a desdibujarse en una realidad hostil. El emigrante puede tener el sentimiento de que la utopía se convierte en caos. Al no conocer y no comprender el *nuevo orden* al que se ha tenido acceso, el paraíso buscado puede ser momentáneamente un infierno. Las imágenes del proyecto utópico original, de la Tierra Prometida y del Paraíso Perdido se debaten antagónicamente.

¿Qué hacer, pues, cuando la utopía no ha sido posible en el origen y tampoco es posible en el nuevo *aquí y ahora*? El inventario de las actitudes y las decepciones que siguen a este primer confrontamiento cultural condiciona en buena parte el catálogo de las utopías repetidas a lo largo de la historia con formas diversas pero con idéntica *intención*.⁴⁰

Pero también en esta decepción están los gérmenes de proyectos utópicos futuros, de nuevos *topos* de la imaginación forjados a partir de la "negación de lo que no se quiere".⁴¹

La sociedad que recibe al inmigrante o al exiliado puede ser abierta o cerrada, con posibilidades o sin posibilidades económicas, con ideologías a favor de la inmigración, indiferentes o xenófobas. Por su parte, el migrante voluntario, o el exiliado forzoso, puede llegar al país solo, con su familia o con un grupo no familiar de su mismo origen étnico, religioso o político. Podrá ser el primero de un grupo o podrá llegar a un país donde ya existan otros de los suyos como minoría étnica, política o religiosa más o menos integrada al país.

Del juego y de la interdependencia de todos estos factores surgen los diferentes comportamientos posibles que irán de la *asimilación* a la *transculturación*, en una gama de actitudes⁴² no siempre

⁴⁰ Arnhelm Neuss, en su obra *Utopie*, Hermann Luchterband Verlag, 1968, define el concepto de "la intención utópica" como lo común a las imágenes que del futuro elaboran las utopías por muy diversas que sean esas formulaciones en su contenido. La intención utópica se concreta con una mayor precisión en la negación de lo que no se quiere más que en la determinación positiva de lo que se propone.

⁴¹ "La lucha contra la utopía se basa no tanto en las imágenes de un futuro mejor que ésta pueda concebir, sino en la crítica que la utopía practica contra la mala realidad existente. No se denuncia a las imágenes de un algo mejor, sino a la crítica que todas estas imágenes hacen de la realidad existente. Así lo utópico se refleja más claramente allí donde es combatido: en la controversia por lo que pretende significar".

⁴² La actitud más radical es la de la *asimilación*, entendida como "el proceso negativo por el cual un individuo adopta los modelos culturales de la sociedad receptora y reprime los anteriores, pero adopta aquéllos

determinadas por la voluntad del emigrante o del exiliado. No obstante, aún el emigrante que se adapta, divide generalmente en forma defensiva su mundo en dos zonas bien delimitadas:

Confía sus relaciones primarias (emocionales) al círculo familiar y al de la colectividad étnica, y con la comunidad receptora sólo mantiene relaciones secundarias, de negocios. A partir de esta división, se contenta con adoptar los medios de conducta exigidos por la vía pública en el nuevo país y mantiene intactos los modos de pensar y de sentir heredados de su cultura original. Lo que busca en el medio familiar o étnico son apoyos afectivos sólidos que le permitan enfrentar sin excesiva angustia el proceso conflictivo que le provoca la necesidad imperiosa de aprender un código cultural en un clima de presión emocional pronunciado.⁴³

En este momento se comprueba la fuerza del *patrimonio espiritual* que forman las tradiciones y costumbres de los grupos de migrantes o de exiliados: modos de pensar, lengua, religiones e ideas que se injertan, tratando de sobrevivir en territorio extranjero:⁴⁴ Lugares privilegiados del pasado emergen con fuerza: el paisaje natal, el escenario de un primer amor, el hogar de los padres, las condiciones de vida de una época pasada se idealizan para asumir con fuerza una forma de nostalgia. Porque toda emigración, al establecer una distancia entre el sujeto y su universo familiar de origen, provoca la *nostalgia* como efecto secundario. Cantada por poetas como Luis Cernuda,⁴⁵ José Santos Chocano,⁴⁶ la nostalgia es el deseo de retornar al hogar⁴⁷ o los "aires de la tierra mía":

como una mera imitación formal" (definición aceptada en la reunión de la UNESCO citada más arriba). Aquí se incluyen los casos límites de despersonalización y deculturación, expresados en el cambio de apellido, en la negación del origen, patetismo ridiculizado en la película *Pan y chocolate*: el inmigrante italiano que se tiñe el pelo de rubio y aparenta leer diarios en el alemán que no entiende y frecuenta bares locales como un *nativo*.

⁴³ Selim Abou, art. cit.

⁴⁴ A este patrimonio espiritual debe conferírsele un lugar importante como lo ha reclamado la iglesia católica en diversas oportunidades a partir de la *Pastoral Migratorum Cura*, de 1969.

⁴⁵ Luis Cernuda, "Peregrino (Desolación de la quimera)", en Vicente Gaos, *Antología del grupo poético de 1927*, Salamanca, Anaya, 1965, p. 143.

⁴⁶ José Santos Chocano, en su poema "Nostalgia", sostiene que "Hace diez años / que recorro el mundo. / ¡He vivido poco! / ¡Me ha cansado mucho! / Quien vive de prisa / no vive de veras, / quien no echa raíces / no puede dar frutos. . . / ¡He vivido poco! / ¡Me he cansado mucho!"

⁴⁷ Ludwig Uhland, en "Regreso al hogar", exclama impaciente: "No te

Airiños, airiños, aires
 airiños d'a miña terra.
 Airiños, airiños, aires
 airiños, levaima a ella.
 Si pronto non me levades
 ai morreiré de tristeza,
 soya n'unha terra extraña
 donde extraña m'alomean,
 donde todo canto miro
 todo me dice: extranxeira!⁴⁸

El esquema del *Paraíso Perdido* tiende a sustituir la imagen de la inexistente *tierra prometida*. Los mitos invierten su signo para seguir operando en el espacio disociado de la utopía.

III. La inversión del mito: el Paraíso Perdido

El espacio recreado en la alteridad

CUANDO el emigrante comprueba que la esperada Tierra Prometida no existe tal como le fue contada o tal como su desmesurada esperanza la imaginó, tiende a reproducir en el nuevo territorio una imagen idealizada de *su* viejo mundo, algo del paraíso perdido.

El esquema va más allá de la marginalización en que se refugiaron algunos. Este es el momento cuando se fundan localidades con el nombre de las que se dejaron atrás, pero precedidas de un auspicioso *nuevo*: Nuevo Hamburgo, Nueva Orleans, Nueva Granada, Nueva York o, simplemente, Barcelona, Valencia.

Surgen también nuevos en las grandes metrópolis: chinos, judíos, italianos, árabes, africanos, japoneses, que se agrupan en la *Little Italy*, en las múltiples *China Town*, en las juderías, en las medinas, auténticos microcosmos marginales que importan y reproducen un paisaje urbano y social. Se instalan colonias agrarias trasponiendo cultos, costumbres y una arquitectura diferenciada. Alemanes en Brasil y Chile, rusos en Uruguay y Argentina, suizos

rompas, sendero: que ya tiembles demasiado! No te precipites, roca: amenazas muy duramente! Mundo, no vayas al ocaso: cielo, no te desplomes antes de que pueda estar con mis seres queridos" (*Heinkebr Deutsche Gedichte*).

⁴⁸ Rosalía de Castro, en "Cantares gallegos" contrapone los "airiños d'a miña terra" a la "terra extraña", antinomia que anuncia la inversión del mito de Tierra Prometida en Paraíso perdido" (*De Obra poética*, p. 51).

en Venezuela. Los ejemplos y las experiencias se multiplican en todos los países, lo que aparece reflejado en la narrativa.⁴⁹ En esta fundación, el hombre busca reconstruir los muros que han protegido su infancia y juventud. El nuevo espacio creado da seguridad, envuelve la historia vivida y reenvía fácilmente a los recuerdos que emergen sin dificultad.⁵⁰

A las ciudades de nombres originarios se añaden localidades de nombres mítico-utópicos evocadores: Porto Alegre, Valparaíso, Jardín América, Florida, Antillas, Brasil, Perú, Paraíso, Puerto Edén, California (*Karr-Farn* en persa, lo que quiere decir Montaña del Paraíso).

Para el exiliado, la experiencia puede ser aún más dura. Generalmente ha dejado detrás de sí un proyecto frustrado de utopía social al que difícilmente quiere renunciar. A diferencia del emigrante, se niega a elaborar proyectos nuevos en la tierra que lo ha acogido, porque mantiene viva la esperanza de que "las cosas van a cambiar", que "no pueden durar". Para el exiliado el nuevo espacio es hostil porque es diferente y le ha sido impuesto. El nuevo tiempo es provisorio porque tiene la esperanza de que bien pronto todo cambiará en su país y la utopía original volverá a ser posible. ¿No esperó el español durante cuarenta largos años la caída "inminente" de Franco? ¿No cree el exiliado chileno el próximo fin de la dictadura de Pinochet a través de la lectura de un breve artículo publicado en un periódico editado en una lengua que no es la suya?

Es por ello que el exiliado tiende, más que el emigrante, a refugiarse en la marginalidad cultural y política. La memoria está inmovilizada en el tiempo de la derrota del proyecto utópico y de la ruptura con el medio de origen. De allí las *Casas* de España que se multiplicaron con desgarrada nostalgia en toda América Latina a partir de la Guerra Civil Española de 1936-1939; de allí las *Casas* del Uruguay, de la Argentina, de Chile, en las capitales europeas que han recibido en estos últimos años las oleadas de exiliados de América Latina. Todos, de un modo u otro, tratando de salvar

⁴⁹ Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos*; Benito Lynch, *El inglés de los güesos*; Graça Aranha, *Canaan*; Marx Dickmann, *Madre América*; Luis María Albamonte, *Puerto América* constituyen interesantes ejemplos de la narrativa sobre el mito de la Tierra Prometida en la literatura latinoamericana.

⁵⁰ Machado de Assis, en *Don Casmurro*, cuenta cómo un hombre enfermo reconstruye la casa de su infancia para reencontrar los seres que lo rodearon en el pasado. En esa reproducción exacta, espacio recreado en el que se incluyen las decoraciones de las paredes y cielos rasos, Don Casmurro recupera el tiempo perdido.

algo del proyecto original, negándose a aceptar el paso del tiempo y el cambio forzado del país.

La adaptación al nuevo medio queda reducida a un mínimo de supervivencia y, aunque sea progresiva y natural, nunca se la quiere reconocer. "Apenas pueda me voy de este país", se dice, sin percibir cómo sus raíces se van hundiendo naturalmente en el nuevo medio y cómo, de una simple adaptación se va pasando a la *integración*.

Neutralización de las decepciones

LA integración constituye el nivel más importante de los que se llaman *procesos positivos* de los contactos culturales de la migración, y supone una verdadera inserción en las estructuras de la sociedad receptora. El emigrante está motivado a emprender el viaje a la Tierra Prometida y dispuesto a dejarse seducir por las costumbres del país al que tiene acceso, al punto de cambiar, si es necesario, de nacionalidad. Pero esta integración "pasa por la neutralización de las decepciones";⁵¹ una neutralización que es aún más dolorosa en el exiliado.

Neutralizar las decepciones, integrarse, sólo es posible a costa de muchas concesiones en que van quedando los jirones de la concepción utópica original. Porque, aunque se integren y aun cuando triunfen, emigrados y exiliados nunca pueden llegar a sentirse totalmente aceptados o reconocidos. Detrás de cualquier gesto descubren el reflejo de su condición de *extranjero*. Su acento y sus costumbres provocan reacciones positivas o negativas según el tipo de sociedad, abierta o cerrada, donde vivan. Saben que determinados círculos o niveles de decisión les estarán vedados por su acento, su raza, su origen *distinto*.

Es importante recordar que el hombre que emigra abandona el *espacio identitario* conocido, lo que se llama identidad cultural o "modo de vivir", peculiaridad o idiosincrasia. La conquista de la *alteridad* implica, pues, una aventura desrealizante que supone la destrucción o el abandono del espacio y del tiempo identitario y la aceptación de otros valores. Todo descubrimiento del *otro* se convierte en un corte radical y una conmoción de los propios signos de identidad. Paradójicamente, el reconocimiento de la propia alteridad modifica lo esencial de la identidad. De simple extranjero

⁵¹ Pierre George, *Les migrations internationales*, Paris, PUF, 1976, p. 1. La definición de emigrante es mucho más restrictiva que la aceptada por la UNESCO.

con nacionalidad reconocida, se pasa a ser en la nueva sociedad un "meteco", "diferente" (*endógeno*), cuando no un marginal.

Este desajuste se traduce en una especie de complejo de inferioridad o de marginalización especialmente entre aquellos que provienen de los países llamados en vías de desarrollo y que viven en las presuntas sociedades desarrolladas. En estos casos, el emigrante no tiene conciencia de ser *importador* de valores culturales que contribuirán al enriquecimiento de la nueva sociedad.

Por otra parte, este complejo de inferioridad no lo lleva inevitablemente a aprender el idioma y las costumbres del nuevo medio y la integración en aquellos factores que se consideran positivos es difícil de mantener. Más difícil aún es imaginar a un emigrante de un grupo étnico o cultural que se aproxime a otros grupos migrantes provenientes de horizontes y culturas diversas. Los contactos entre comunidades minoritarias distintas, aunque tengan los mismos problemas, son prácticamente inexistentes y, en muchos casos, conflictivos. Basta pensar en las batallas campales entre barrios y comunidades étnicas de emigrantes en ciudades como Londres y Nueva York.

La idealización de los orígenes

EN buena parte, la superación de estas dificultades se produce a través de los hijos que el emigrante da al país que los ha acogido. Ya lo decía José Martí:

Se viene de padre de Valencia y de madre de Canarias y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paramaconi y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas.⁵²

Sin llegar a este apasionado extremo, es evidente que el hijo del emigrante, al no haber nacido en tierra de la utopía, se siente *naturalmente* integrado a su país. Si el dicho latino afirma *Ubi bene, ibi patria*, Borges recuerda como "una amistad hicieron mis abuelos con esta lejanía y conquistaron la intimidad de los campos y ligaron a su baquía la tierra, el fuego, el aire, el agua".⁵³

⁵² José Martí, "Autores americanos abrigenes", en *Obras Completas*, La Habana, vol. 8, pp. 336-337.

⁵³ Jorge Luis Borges, "Dulcía linquínus arva", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 68.

Sin embargo, la integración no se da sin ciertas dificultades. Al crecer, el hijo del emigrante siente que lo *extraño* es su familia, la lengua de sus padres, muchas de sus costumbres. Su afirmación en la sociedad en que ha nacido, pasa por un renegar parte de la cultura familiar, una negación que no siempre es consciente o absoluta. Discusiones familiares, una cierta vergüenza al comprobar los *desajustes* de los padres con el medio, caracterizan la adolescencia de muchos de los hijos de emigrantes y exiliados. El movimiento migratorio en el espacio geográfico que llevaron a cabo los padres continúa en el espacio mental de los hijos. Éste es el tiempo de la autoafirmación y el reconocimiento que busca en el país donde vive. No es ruptura, sino metamorfosis. Bien pronto el hijo de emigrantes siente cómo una secreta solidaridad se establece entre su vida y la remota tierra de sus antepasados. No se trata de un amor profano por una patria que no se conoce, pero sí de una cierta *idealización de los orígenes*.

La utopía se invierte en el espacio. No está *aquí* —en el Nuevo Mundo— está *allá* en un pueblo castellano, a orillas del mar, en Galicia o Irlanda, entre montañas en un valle italiano, en una aldea perfumada por los manzanos en el sur de Polonia. Muchas veces, gracias a objetos sacralizados (fotos amarillentas de paisajes remotos, cuadros, recuerdos, cartas, libros, etcétera), se reconstruye a través de los hijos la perdida Edad de Oro de los padres y se establece "una experiencia mística de autoctonía" al decir de Eliade.

Esta nueva utopía se puede traducir en una *peregrinación* a los orígenes. Son los descendientes de italianos e irlandeses que visitan las aldeas de sus antepasados, son los *indianos* que llegan a perdidos pueblos de Aragón o Extremadura, con un corazón lleno de nostalgia por un pasado que no han conocido. Porque si todo viaje de emigración es nostálgico de los orígenes perdidos, es apasionante poder rehacer sus pasos y reencontrar los lugares que se han dejado. El espacio recuperado es también la historia recuperada. Son el reverso de una misma medalla y una repetición de un esquema fatal de la utopía: la felicidad sigue estando donde *uno no está*.

Mestizaje y transformación de la sociedad

LA emigración y el exilio no deben mirarse a la luz de la utopía perdida en la tierra de origen o en la Tierra Prometida, sino a la luz de un resultado mucho más modesto, pero mucho más notorio y palpable: la *transculturación*, verdadera interacción entre las culturas en contacto.

Lo que unos y otros creen ver como una ruptura total no es más que una forma de metamorfosis; lo que se cree pérdida de una identidad cultural de origen puede ser el enriquecimiento *por* la nueva sociedad o *de* la nueva sociedad, una alternativa de pluralismo cultural, de mestizaje y de diversificación siempre positivos y, sobre todo, dinamizantes. Como ha escrito Roger Bastide, es

La aculturación que transforma las sociedades cerradas en sociedades abiertas, el encuentro de las civilizaciones, sus mestizajes, sus interpretaciones son factores de progreso, y la enfermedad, cuando hay enfermedad, no es sino el revés de la dinámica social o cultural.⁵⁴

Una variante de este proceso se da en el caso de aquellos exiliados políticos que, tras haberse *integrado* a la sociedad donde se han asilado, vuelven al país de origen provistos de una visión global de la problemática nacional gracias a la *distancia* en que han vivido. Basta pensar en la positiva experiencia de exilio europeo de muchos héroes de la Independencia americana: Andrés Bello, Miranda, Bolívar, O'Higgins, y en el exilio entre los países de América del Sur, de hombres como Sarmiento, Mitre, Alberdi, Gabriel Ocampo, José Gervasio de Artigas y el mismo Bello.⁵⁵

El tema del retorno al país de origen se plantea en otras ocasiones en términos de claudicación o de entrega. El debate se generó entre los exiliados latinoamericanos en Europa antes del retorno a la democracia en Argentina y Uruguay y sigue planteado en el caso de Chile y Paraguay. La revista *Comunidad*, editada en Estocolmo, abrió la discusión sobre el tema del *regreso*, diciendo:

En el exilio —agotadas ya las reservas para adaptarse a un medio que finalmente resulta hostil e inadecuado— volver es la expresión de los deseos de muchos que vieron arriar sus banderas, desparmarse a sus defensores o las notas destiñéndose y sin resistencia frente a lo nuevos vientos. Así, desilusión y deseos se suman para añorar un regreso al suelo, a los modos particulares y conocidos. Un regreso a la seguridad de la patria.⁵⁶

Un regreso que supone paralelamente "un regreso en lo ideológico", riesgo subrayado y experimentado como una utopía regre-

⁵⁴ Roger Bastide, *Le rêve, la trance et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 231.

⁵⁵ Felipe Herrera lo ha recordado en *Presencia de Bello en la integración cultural latinoamericana*. (Conferencia pronunciada en la UNESCO el 21 de octubre de 1981, en ocasión del bicentenario del nacimiento de Andrés Bello).

⁵⁶ Boletín *Comunidad* (Estocolmo), núm. 26 (1981).

siva. Sin embargo, tal como se propone al final de ese mismo artículo, lo que importa es "regresar a la participación significativa, aquí y allá, en la concreción de nuestro propio y colectivo destino social".

Este planteamiento final se une al tema inicial de nuestro trabajo. Las frustraciones, las decepciones de emigrantes y exiliados con relación a la Tierra Prometida buscada, son el estímulo imprescindible para nuevas utopías posibles. El hombre *disociado* del espacio real proyectará instancias renovadas de espacios anhelados. ¿Cuántos hijos de exiliados españoles en América son hoy exiliados latinoamericanos en Europa? ¿Cuántos hijos de estos hijos buscarán o se verán obligados a volcar sus esperanzas en una *alteridad* desconocida?

Emigración y exilio han hecho la historia de la humanidad; emigración y exilio seguirán haciendo, por suerte, la historia de la utopía.