

La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos

Nestor García Canclini

Universidad Autónoma Metropolitana - México

Vivimos una época donde todo está tan interconectado que aun las explicaciones más sutiles de los procesos locales nos dejan insatisfechos si no logran vincularlos inteligiblemente con tendencias transnacionales. Pero a la vez el desmoronamiento de paradigmas vuelve difícil entender por qué y cómo ocurren los acontecimientos globales, por ejemplo la reciente crisis financiera del sureste asiático o la redistribución del poder cultural bajo la hegemonía mediática. Sólo contamos con un conjunto de narrativas poco consistentes, que no reúnen los requisitos para ser aceptadas como paradigmas, pero alrededor de las cuales se forman círculos de creencias con una sorprendente capacidad de extraer interpretaciones para los hechos más diversos. Al leer diarios de Argentina, Brasil y Perú, México y Estados Unidos, y también revistas culturales de divulgación científica, tengo la impresión de que en el último semestre hay dos relatos a partir de los cuales es posible pensar cualquier acontecimiento: lo que no puede explicarse por el fenómeno de El Niño se explica por la globalización.

El interés por entender de qué modo funciona la globalización me condujo a estudiar cómo se forman y circulan las narraciones sobre ella. Aquí voy a detenerme en la manera en que están modificándose los relatos antropológicos y las metáforas artísticas para intentar dar cuenta de los cambios de la interculturalidad en medio de los procesos globalizadores.

ANTROPOLOGÍA: LAS NARRATIVAS QUE NOS SEPARAN DE LOS DEMÁS

Una manera posible de leer la historia de la antropología es verla como un pensamiento que ha intentado, una y otra vez, conocer y exaltar lo que la modernidad excluyó para constituirse. Los antropólogos se ocuparon de encontrarle valor a cuanto grupo extraoccidental había sido colonizado y sometido, olvidado o subordinado por el desarrollo moderno. Esa actitud se trasladó a los estudios sobre las propias sociedades complejas, tanto europeas y norteamericanas como latinoamericanas: se reconocieron las contribuciones de los indígenas, de los migrantes y las capas populares urbanas, y también de mujeres, homosexuales y otros grupos excluidos. Con frecuencia, el interés científico por estos sectores se carga con intenciones éticas: se elogian sus saberes y técnicas antiguos, sus formas comunitarias más cooperativas, hábitos sexuales y económicos menos destructivos, en fin, todo lo que occidente se pierde por no tomar en cuenta esas formas heterodoxas de desarrollo.

No hay duda del enorme aporte que la antropología ha hecho con estos trabajos para ampliar el horizonte de lo posible. También para exhibir los límites y las contradicciones del pensamiento y la vida en occidente bajo la dominación capitalista. Los problemas comienzan cuando los antropólogos intentan pensar qué hacer con tanta diversidad. Dos soluciones han sido las más transitadas: a) subordinar a los excluidos al modo de existencia occidental, a la nación, al capitalismo, al modo masculino de pensar y sentir; b) reconocer *in extremis* el carácter irreductible de la diferencia, y consagrar la identidad y la libertad de cada grupo bajo la “teoría” del relativismo cultural.

No voy a extenderme sobre la primera vertiente, porque ha sido cuestionada en las últimas décadas desde muchos frentes. Entiendo que las dificultades más engorrosas se hallan ahora en la segunda tendencia, o sea la que centra el análisis antropológico en el estudio de la identidad y la diferencia. No puedo retomar aquí la discusión de la caudalosa bibliografía sobre relativismo cultural, pero me detendré en un aspecto que considero un obstáculo clave para elaborar las condiciones actuales

de la interculturalidad. Me refiero a la colocación de la identidad como objeto central de estudio, y la dedicación de la antropología a exaltar y reivindicar la pluralidad de identidades por separado.

Para encarar este problema voy a ocuparme de dos narrativas presentadas por Claude Lévi-Strauss, que tienen el atractivo de haber sido formuladas para la UNESCO, en estudios y de haber avanzado más que otras sociedades en el aprovechamiento de la naturaleza, en la racionalidad y el pensamiento científico. A fin de refutar las concepciones que ven la historia como un solo movimiento lineal y progresivo, citó múltiples ejemplos de las culturas americanas que habían domesticado especies animales y vegetales, obtenido medicinas y desarrollado industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo con metales preciosos antes que en Europa. Su antievolucionismo lo llevó a negar cualquier posibilidad de explicación unificada de la historia. Según él, sólo sería posible afirmar la unidad de todas las sociedades, porque comparten una lógica social e intelectual común. La magia y la ciencia suponen operaciones mentales semejantes, con validez equivalente en distintas estrategias de conocimiento; los mitos o el parentesco pueden diferir en aspectos anecdóticos, pero se construyen en todas las sociedades a partir de estructuras análogas. Esa coincidencia, que sería de lógicas sincrónicas y no de avances desiguales o procesos convergentes, le hizo pensar que al relacionar diversas culturas es mejor extenderlas en el espacio que ordenarlas en el tiempo.

Como alternativa al evolucionismo que la historia y la antropología adoptaron de la biología del siglo XIX, Lévi-Strauss propone otros esquemas basados en las concepciones probabilistas, del azar y la necesidad, tomadas de la física y la biología contemporáneas. Sugiere concebir, entonces, el desarrollo histórico a la manera del caballo de ajedrez que tiene siempre a su disposición muchos avances, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad no se asemeja a un personaje que trepa una escalera, agregando por cada movimiento un escalón nuevo a los que ya había conquistado; evoca más bien al jugador cuyas posibilidades están repartidas entre muchos dados y que, cada vez que los lanza, los ve desparramarse sobre la mesa, dando lugar a resultados diferentes. Lo que gana por un lado está siempre expuesto a perderlo por otro, y sólo de tiempo en tiempo la historia es acumulativa, o sea que los resultados se suman para formar una combinación favorable (317).

La teoría levistraussiana, al buscar una concepción multicentrada de la historia, entiende las diferencias como producto del azar, con la

trivialidad de quien dispersa dados sobre una mesa de juego. Quizá su otra metáfora, la del caballo de ajedrez que tiene a su disposición muchos avances pero nunca en el mismo sentido, por las implicaciones políticas de este juego, podría haberle hecho preguntarse si la elección de una dirección u otra en el desarrollo social no dependerá de los que mueven los caballos y los peones. Pero la teoría estructuralista de la sociedad se parece demasiado en este punto a las del culturalismo y el funcionalismo; la omnideterminación sincrónica de la estructura en una no está lejos de la teoría del consenso y la interdependencia armónica de las funciones en las otras. Las tres encuentran difícil, por tanto, pensar las transformaciones y los conflictos. Ese modo de filosofar antropológico juega al ajedrez con distintas piezas y estrategias variadas, pero se las arregla ingeniosamente a fin de que el funcionalismo, el culturalismo y el estructuralismo se sumen al final "para formar una combinación favorable".

Veinte años después, en 1971, la UNESCO volvió a invitar a Lévi Strauss para inaugurar el "Año Internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación racial". Entonces, el ilustre pensador confesó que en su intervención anterior había exagerado un poco su misión de suministrar a los funcionarios de la UNESCO argumentos contra el racismo, oponiéndose a "actitudes que son normales, incluso legítimas, y, en todo caso, inevitables". En síntesis, Lévi-Strauss les dijo que su saber antropológico lo llevaba a concluir que el etnocentrismo no es malo en sí mismo, y hasta puede ser útil si no lo usamos mal. Es posible, afirmó, que "colocar una manera de vivir o pensar por encima de todas las demás"... "sea, incluso el precio a pagar para que los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad se preserven y encuentren en sí mismos los recursos necesarios para su renovación. Si... las sociedades humanas exhiben una cierta diversidad óptima más allá de la cual no pueden ir, pero también por debajo de la cual no pueden descender sin peligro, entonces debemos reconocer que, en gran medida, esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas -dicho brevemente, de ser ellas mismas-" (1985).

Para acabar de sorprenderlos, Lévi Strauss les dijo a los funcionarios de la UNESCO que no sólo el etnocentrismo es "consustancial a nuestra especie", sino que hasta puede ser necesario para desarrollar la creatividad: "nos hacemos falsas ilusiones cuando creemos que la igualdad y la fraternidad reinarán entre los seres humanos sin comprometer su

diversidad. Sin embargo, si la humanidad no se resigna a convertirse en la estéril consumidora de los valores que logró crear en el pasado... capaz únicamente de alumbrar obras bastardas, invenciones burdas y pueriles, [entonces] ella debe aprender una vez más que toda verdadera creación implica cierta sordera hacia la llamada de otros valores, pudiendo incluso rechazarlos, cuando no negarlos, en su conjunto. Porque uno no puede fundirse plenamente en el disfrute del otro, identificarse con él, y, al mismo tiempo, permanecer diferente. Cuando se alcanza una comunicación integral con el otro, se presagia tarde o temprano un desastre tanto para su creatividad como para la mía. Las grandes épocas creadoras fueron aquellas en las que la comunicación logró ser la mutua estimulación entre interlocutores alejados, pero donde aún no era tan frecuente o tan rápida como para hacer peligrar los obstáculos indispensables entre individuos y grupos, o como para reducirlos hasta el punto de que una excesiva accesibilidad en los intercambios pudiera igualar y anular su diversidad" (1985).

En esta ocasión, para justificar esta impermeabilidad a los otros, como consecuencia del relativismo cultural, comparó la historia humana con los ferrocarriles. Según Lévi Strauss, "somos como pasajeros de los trenes que son nuestras culturas, cada uno viaja sobre sus propios raíles, con su propia velocidad y en su propia dirección. Los trenes que corren junto al nuestro, en direcciones similares y a velocidades no muy distintas a la nuestra, nos son al menos visibles cuando los miramos desde nuestros comportamientos. Pero aquellos trenes que van por vía oblicua o paralela y circulan en dirección opuesta, no lo son. '[Nosotros] percibimos una imagen vaga, fugaz, apenas identificable, normalmente un contorno borroso en nuestro campo visual, que no nos proporciona ninguna información sobre sí misma y solamente nos irrita porque interrumpe nuestra plácida contemplación del paisaje que sirve de telón de fondo a nuestra ensoñación'" (1985).

Me parece útil referir estas narrativas, porque son características de posiciones muy extendidas en la antropología en una época en que la diversidad cultural podía pensarse como algo que ocurría entre grupos separados, que sólo tenían contactos ocasionales. Ese modo esporádico y distante de interrelación hizo visibles problemas de comparabilidad entre culturas diversas y desafió las pretensiones de las sociedades occidentales —y de otras— de valorarse como la cúspide del desarrollo histórico. Pero dejó subsistir el principio de que la antropología podía considerar a cada identidad en sí misma, como el objeto central de estudio.

Las culturas serían universos aislados, cuya autonomía sería uno de los bienes más deseables.

En México y en América Latina, este modo de practicar la antropología tuvo y tiene vasta vigencia. Se observa en el predominio de descripciones etnográficas de pequeñas comunidades, tanto en el campo como en la ciudad, guiadas por la preocupación de mostrar la continuidad de los grupos y sus resistencias a la modernización más que el entrelazamiento con otras culturas y sus transformaciones. Cuando se considera la incorporación de mensajes y bienes externos, o las modificaciones de costumbres y fiestas tradicionales, la mayoría tiende a ver estos procesos como pérdida de identidades profundas u originarias. Las identidades que se defienden pueden ser las de origen indígena, la del barrio tradicional o la de la nación. Cualquiera de las tres, en cualquier país latinoamericano, es hoy el resultado de muchos procesos de adaptación a la industrialización, las migraciones, las comunicaciones masivas y transnacionales, pero se supone que la tarea de antropólogo es encontrar alguna sedimentación antigua de la identidad, declararla originaria y narrarla como auténtica. Roger Bartra ha mostrado cómo en México la recreación idealizada de la historia agraria y étnica para "trazar el perfil de la nacionalidad cohesionadora" y "poner orden en una sociedad convulsionada" "por las contradicciones de la nueva vida industrial", ha contribuido a encerrarse en lo que él llama "la jaula de la melancolía" (Bartra: 33-34).

DECONSTRUIR EL RELATIVISMO

Por supuesto, hay reacciones recientes contra esta tendencia que encapsula a la antropología en lo local y la convierte, a menudo, en celebración de fundamentalismos. Entre los mayores autores de la antropología contemporánea es interesante seguir el movimiento, por ejemplo, de Clifford Geertz, quien en *La interpretación de las culturas* defendía aún la descripción "microscópica", no "de la aldea" sino "en la aldea", y limitaba el trabajo teórico a la elaboración conceptual de las intermediaciones en que cada grupo establece su lógica interna. (1973, cap. 1). En cambio, en textos de la última década critica a quienes centran los estudios en "totalidades sociales absortas en sí mismas", (1996: 84) en las "propias clasificaciones que nos separan de los demás", obsesionados por "defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él"; "La etnografía es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Ya que a lo que capacita, cuando lo hace, es a un contacto fructífero con

una subjetividad variante”. Los relatos y escenarios que el antropólogo comunica no tienen por finalidad ofrecer “una revisión autocomplaciente y aceptable” (87), sino permitir “vernors, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos” (88).

Por eso, en su texto de 1994, *Anti-antirrelativismo*, se dedica a desbaratar a la sociobiología y el neorracionalismo, que, en vez de enfrentar las nuevas complicaciones de la diversidad, prefieren refugiarse en la búsqueda de una naturaleza humana descontextualizada. La sociobiología, apoyada en avances de la genética y la teoría de la evolución, pretende encontrar constantes naturales que establecerían criterios de normalidad aplicables a las distintas culturas, con lo cual convierte lo demás en “desviaciones”. Los neoevolucionistas, a partir de hallazgos de la lingüística, la informática y la psicología del conocimiento, creen que se puede reinstalar una concepción fundacionalista de la mente desde la cual se fijen verdades universales. El precio que pagan ambas fugas de las dificultades relativistas, explica Geertz, “es la desconstrucción de la alteridad” (1996;122).

¿Cómo hacernos cargo de un mundo donde la diversidad no está sólo en tierras lejanas sino aquí mismo, en “los modales de los japoneses a la hora de negociar”, en la migración de cocinas, vestimentas, mobiliario y decoración que llegan a nuestro barrio, cuando es igualmente probable que la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos” provenga de Corea que de Iowa; la de la oficina de correos puede venir de Argelia como de Auvernia; la del banco, de Bombay como de Liverpool. Ni siquiera los parajes rurales, donde las semejanzas suelen estar más atrincheradas, son inmunes: granjeros mexicanos en el Suroeste, pescadores vietnamitas a lo largo de la costa del Golfo, médicos iraníes en el Mediooeste” (1996: 90).

Geertz propone entender estos cruces interculturales con una nueva narrativa construida a partir de la metáfora del *collage*. Para vivir en esta época en que las diversidades se mezclan, estamos obligados a pensar en la diversidad sin dulcificar lo que nos seguirá siendo ajeno “con vacuas cantinelas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del “a-cada-uno-lo-suyo”, ni minusvalorarlo tildándolo de encantador” (1996: 91-92). Se trata, en suma, de no instalarnos en las autocertezas de nuestra propia cultura, ni en las convicciones de excluidos (indígenas, feministas, jóvenes, etc.) que adoptamos como nuestra nueva casa por generosidad militante. No es esto lo que se espera de una

disciplina como la antropología, construida a través de viajes laboriosos por el mundo. Dice Geertz: "Si lo que queríamos eran verdades caseras, debíamos habernos quedado en casa" (1996, 124).

DE LAS IDENTIDADES A LA INTERCULTURALIDAD

Si uno mira, más que los libros clásicos con los que aún se estudia la antropología en México y América Latina, lo que investigan muchos profesores y los temas de tesis de los alumnos, encuentra que el objeto de estudio de nuestra disciplina está alejándose de la visión del relativismo funcionalista o levistraussiano y coincidiendo con la dirección sugerida por el último Geertz. Aceptamos la necesidad de investigar por qué tantos grupos indígenas adoptan formas de producción modernas, asimilan con gusto los bienes de consumo y la simbólica difundidos por los medios masivos. Crecen los estudios que tratan de entender cómo los campesinos usan los créditos bancarios, los artesanos se relacionan con el imaginario turístico y televisivo, los migrantes reformulan sus tradiciones para que coexistan con las relaciones industriales y el espacio urbano, los jóvenes populares combinan las viejas melodías regionales con la música transnacional (Arizpe, Carvalho, Ortiz).

Así se ha ido reubicando nuestro objeto de estudio como parte de la modernidad. Pero entonces descubrimos que esta modernidad no sólo se configura por la inercia y renovación de tradiciones aisladas, sino por su interrelación con nuevos procesos de industrialización de la cultura, interacción masificada con otras sociedades y reformulación de las identidades "propias" en medio de la globalización.

Para ver más específicamente qué desafíos coloca trabajar con las narrativas y metáforas de la interculturalidad en esta época, voy a compartir algunos avances del estudio que estoy realizando sobre lo que ocurre entre estadounidenses y latinoamericanos. A fin de no perdernos en discursos generalizantes, conviene ver cómo la globalización se estaciona y entra en contradicciones con procesos específicos de libre comercio e integración regional.

La larga historia de suspicacias entre América Latina y Estados Unidos, se sitúa ahora dentro de las narraciones de la economía y la cultura globales. Sobre todo en los años noventa, con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el impulso reciente de ALCA, la asociación que propone Clinton para liberalizar el intercambio a lo largo de las Américas, se destacan los datos de la integración. Cada vez es más difícil asociar en forma exclusiva las empresas y los capitales con un país

particular: marcas de autos y de ropa que acostumbrábamos identificar con Estados Unidos pueden indicar en la etiqueta “made in Salvador” o “in México”, o “in Hong Kong”. La globalización tecnológica y comunicacional, que hace circular mensajes por satélite y fusiona empresas de distintos continentes, vuelve poco eficaces las aduanas y las políticas culturales que limitaban el ingreso de películas o música extranjera. Al mismo tiempo, las migraciones que instalaron casi 30 millones de latinoamericanos en EU (la quinta parte de la población mexicana, la cuarta parte de la población cubana) vuelven difícil establecer correspondencias estrictas entre naciones y territorios: los envíos constantes de dinero de esos migrantes (unos 4.000 millones por año hacia México, por ejemplo) y los mensajes diarios o semanales con que informan de sus vidas a la otra parte de su familia y de su pueblo, que está a 2,000, 5,000 ó 10,000 Km., crean circuitos comunitarios transnacionales. “Miembros ausentes que regresan regularmente, personas que van y vienen entre el pueblo y Estados Unidos, migrantes de retorno, han poco a poco ido ocupando un lugar central” en ciudades de México, los países centroamericanos, Colombia y Venezuela: las redes transnacionales influyen en la alimentación, la escolarización de los hijos y las distracciones (Faret). En parte se parecen a las comunidades de consumidores que en cualquier ciudad grande o mediana se apropian diariamente de bienes y mensajes deslocalizados, tienen su soporte menos en territorios geográficos que en circuitos de mercancías y comunicaciones.

¿Qué sucede con las fronteras y las diferencias cuando las relaciones internacionales se intensifican bajo este régimen de flujos multidireccionales? Una de las metáforas más potentes para expresar este proceso es la propuesta por Yukinori Yanagi en la muestra multinacional de arte urbano *In site*, realizada en 1994 en Tijuana y San Diego. Con variaciones, este artista japonés expuso obras basadas en el mismo concepto visual en la Bienal de Venecia de 1993 y en la de Sao Paulo en 1996. La experiencia consistía en colocar sobre una pared unas 100 banderas de países del mundo, hechas con cajitas de acrílico llenas de arena coloreada. Las banderas estaban interconectadas por tubos de plástico dentro de los cuales viajaban hormigas que iban corroyendo y confundiendo cada una de esas banderas nacionales. Después de dos o tres meses todas las banderas se volvieron irreconocibles. Puede interpretarse la obra de Yanagi como metáfora de los trabajadores que, al migrar por el mundo, van descomponiendo los nacionalismos e

imperialismos. Pero no todos los receptores se fijaron en eso. Cuando el artista presentó esta obra en la Bienal de Venecia de 1993, la Sociedad Protectora de Animales logró clausurarla por unos días para que Yanagi no continuara con la 'explotación de las hormigas'. Otras reacciones se debían a que los espectadores no aceptaban ver desestabilizadas las diferencias entre naciones. El artista, en cambio, intentaba llevar su experiencia hasta la disolución de las marcas identitarias: la especie de hormiga conseguida en Brasil le parecía a Yanagi demasiado lenta, y él manifestó al comienzo de la exhibición su temor de que no llegara a trastornar suficientemente las banderas nacionales.

Este juego transformacional de Yanagi coincide con los relatos que presentan la globalización como un sistema de flujos e interactividad que coloca a todos los pueblos en situación de copresencia. Algunos antropólogos han adoptado esta narrativa, pero con la advertencia de que la interacción no es indiscriminada. Ulf Hannerz admitió, en una conferencia en Brasil, que el imaginario mundial podría formularse ahora como un "flujograma cultural global", aclarando que "los flujos tienen direcciones" y escenarios preponderantes: él citó a "Nueva York, Hollywood y la sede del Banco Mundial" (Hannerz, 1997:13). Podríamos ampliar la lista, pero seguimos comprobando que los símbolos mayores de la globalización se encuentran casi todos en Estados Unidos y Japón, algunos todavía en Europa y casi ninguno en América Latina. Hannerz señaló también que hay contraflujos, por ejemplo exposiciones de artistas africanos en Londres y grupos terapéuticos de Oslo que se basan en técnicas malayas de interpretación de los sueños. Pero estos y otros reconocimientos a las artesanías, la literatura y los saberes periféricos no permiten olvidar las "asimetrías de los flujos", manifestadas en la diseminación desigual de habilidades fundamentales y formas institucionales modernas, de la educación básica y superior de tipo occidental, de prácticas administrativas y saberes biomédicos. Por eso, Hannerz sostiene que la fluidez con que circulan y contracirculan los bienes y mensajes no clausura la distinción entre los centros y las periferias.

Las ásperas contradicciones que emergen en las asimetrías globales a veces se condensan en metáforas artísticas o literarias, que sirven para hacer visibles las nuevas condiciones de interacción en la diversidad cultural del mundo. Sin embargo, necesitamos situar estas imágenes en relación con datos duros, macrosociales, para saber cuál es el horizonte de inteligibilidad de la metáfora y dónde su potencial imaginativo pierde valor heurístico.

AMERICANIZACIÓN DE LOS LATINOS, LATINIZACIÓN DE ESTADOS UNIDOS

Con este fin es útil seguir el itinerario de un relato que desde hace varias décadas trata de dar cuenta de la interacciones entre las culturas norte y latinoamericanas. Sin negar la inconmensurabilidad ideológica entre los pobladores de ambas regiones, se registra la creciente "americanización" de la cultura en México y en América Latina, y, a la inversa, la latinización y mexicanización de algunas zonas de Estados Unidos, sobre todo en el sur de este país. Carlos Monsiváis, uno de los especialistas más acucioso sobre estos temas, ha escrito que la preocupación por defender la especificidad de cada cultura es tardía, porque América Latina viene americanizándose desde hace muchas décadas y esta americanización ha sido "las más de las veces fallida y epidérmica" (Monsiváis, 1994). En una conferencia reciente en Tijuana (septiembre de 1997), Monsiváis sugirió que tal vez, más que americanización, lo que está sucediendo con los latinoamericanos es una chicanización: se adoptan signos ostentarios del *american way of life* exagerándolos con cierto fervor cursi.

Varios analistas observan que este proceso se ha acentuado con la dependencia tecnológica y económica, pero ello no elimina la conservación de una lengua diferente en América Latina —por más palabras inglesas que se incorporen—, ni la fidelidad a tradiciones religiosas, gastronómicas y formas de organización familiar diferentes de las que existen en Estados Unidos. Por otra parte, también toman en cuenta las crecientes migraciones de latinoamericanos a Estados Unidos, que influyen en la cultura política y jurídica, los hábitos de consumo y las estrategias educativas, artísticas y comunicacionales de estados como California, Arizona y Texas. Sin embargo, la discriminación, las deportaciones y la exclusión cada vez más severa de migrantes latinos de los beneficios del *american way of life* desalientan la presencia "hispana": o sea que no permiten pronosticar un avance ilimitado y unidireccional de los grupos mexicanos y latinoamericanos en Estados Unidos, ni asegurar que la cultura latina vaya a trascender su lugar periférico dentro de ese país.

Simultáneamente con el proceso de gestión, aprobación y desarrollo del TLC, en los últimos cinco años se acentuaron barreras de todo tipo a la entrada de latinoamericanos. La ley 187, aprobada el año pasado en California, quita a los migrantes indocumentados derechos a usar servicios básicos, como los escolares y de salud, obliga a los médicos y maestros a denunciar a las autoridades migratorias a solicitantes de

servicios que no muestren documentos, y establece la noción de “sospecha razonable” que hace vulnerables al conjunto de los extranjeros, sobre la base de dos signos: el color de la piel y el lenguaje (Valenzuela, 1997). El argumento principal para justificar la ley 187 fue que los migrantes indocumentados son una carga económica para la economía estadounidense, pese a que varios estudios de la Comisión Nacional para la Reforma de la Inmigración de Estados Unidos muestran que las aportaciones de ellos (unos diez mil millones de dólares anuales) son mayores que los beneficios que reciben. Pero la narración que sostiene los prejuicios y la discriminación sigue imponiéndose sobre los datos objetivos.

Otro cambio significativo es que la “línea” de alambre que separaba el territorio de EU de los países del sur ha sido sustituido por un símbolo rotundo: las planchas de acero que se usaron para pistas de aterrizaje en el desierto durante la Guerra del Golfo, reconvertidas ahora en kilómetros y kilómetros de un muro, apenas un metro más bajo del que hubo en Berlín. Respaldado en los tramos más vulnerables por una segunda barrera de columnas de cemento, por coches de la Border Patrol y helicópteros, desanima la creatividad, como se ve por los graffittis más escasos que en aquel monumento europeo.

Del lado mexicano, el endurecimiento del chauvinismo y la discriminación estadounidenses también fomenta reacciones nacionalistas. Más que en el gobierno, cuya acentuada dependencia económica de EU estrechó en las dos últimas décadas la posibilidad de enfrentar la hostilidad estadounidense, brotan en la sociedad muchas afirmaciones nacionalistas: desde el triunfo de la oposición, que en el caso de los votos del PRD expresan —entre otros rechazos al gobierno— la crítica a la subordinación económica y política a EU, hasta iniciativas regionales en la misma dirección. A veces, son intentos de defender la producción nacional y los derechos humanos en medio de las condiciones reales de interacción; en otros casos, parece haber dificultades para imaginar qué actos pueden ser eficaces en las complejas encrucijadas de la frontera, ante las multitudes que llegan de todas las regiones de México, en medio de la lucha entre carteles que hacen de este punto el lugar de mayor narcotráfico hacia Estados Unidos, los asesinatos frecuentes de políticos, policías y ciudadanos comunes, casi nunca esclarecidos.

Un caso sintomático de esta dificultad para elaborar posiciones de “defensa de lo propio” en un contexto de globalización es el de Tijuana. Esta ciudad, que se concentró en el turismo y la diversión desde los años

veinte, en la época de la ley seca en Estados Unidos, y dejó luego proliferar casas de juego, cabarets y otras actividades perseguidas en la sociedad estadounidense, adquirió una "leyenda negra" que la hacía sinónimo de vicio, prostitución y narcotráfico. La imagen negativa se cargó también con la afluencia de migrantes de todo México que, si no podían pasar a Estados Unidos, iban formando barrios precarios en esta ciudad fronteriza. En las tres últimas décadas la instalación de industrias, sobre todo maquiladoras, generó un extraordinario desarrollo industrial: uno de los principales rubros es la producción de electrodomésticos y bienes audiovisuales, entre los que destaca la fabricación del 70 por ciento de los televisores producidos en el mundo. (Campbell:31). Se modernizaron el comercio y la urbanización de Tijuana, y se va uniendo a San Diego configurando una "metrópoli transfronteriza" (Herzog). Los 1600 agentes de la patrulla de Estados Unidos que controlan los 65 millones de cruces de personas por año entre estas dos ciudades no confían que esas actividades "modernas" puedan distinguirse del narcotráfico y otras prácticas que hacen prevalecer la visión peyorativa en el imaginario estadounidense. Por eso aplican más o menos el mismo rigor a los tijuanaenses que cruzan para comprar en los centros comerciales de San Diego, los periodistas, los choferes de camiones comerciales, los marinos y jóvenes estadounidenses que vuelven de divertirse en Tijuana, los funcionarios, los trabajadores que viven del lado mexicano y cruzan todos los días para trabajar en San Diego o San Isidro.

En vista de la cantidad de películas, relatos periodísticos y la próxima filmación de una telenovela basada en los aspectos escandalosos de Tijuana, el Ayuntamiento conservador de esta ciudad consiguió a fin de agosto pasado del Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial el registro del "buen nombre de la ciudad" para protegerlo de quienes deseen usarlo en "publicidad y negocios, difusión de material publicitario, folletos, prospectos, impresos, muestras, películas, novelas, videograbaciones y documentales". No es difícil imaginar los trastornos que hubieran sufrido con políticas semejantes escritores como Shakespeare por situar sus crímenes en Dinamarca, o Bertold Brecht y tantos otros que también ubicaron historias espinosas en países que no eran el propio. Pero la pretensión de controlar el uso del patrimonio simbólico de una ciudad fronteriza, apenas a dos horas de Hollywood, se ha vuelto aún más extravagante en esta época globalizada, en que gran parte del patrimonio se forma y difunde más allá del territorio local, en las redes invisibles de los medios.

La persistencia de los enfrentamientos binacionales en los que reaparece diariamente la inconmensurabilidad de estilos de vida, instala dudas sobre los acuerdos de libre comercio y lo que quizá traigan de integración económica y política interamericana. Algunos economistas y políticos de México y EU confían que la compatibilidad de estilos culturales, necesaria para realizar cualquier integración multinacional, se desenvuelva con éxito gracias a "la similitud en las orientaciones hacia la democracia" y la coincidencia o convergencia de las modalidades de desarrollo económico, según, dicen Inglehart, Basañez y Nevitte. En el libro de estos autores publicado hace cinco años, se insiste en el desacuerdo entre la tradición protestante de Estados Unidos y Canadá y la tradición católica de México y América Latina (la ética del trabajo frente a la moral de "la recreación, la grandiosidad, la generosidad, la desigualdad y la hombría"). Pero los mismos autores sostienen que quizá tales divergencias históricas no sean tan importantes si pensamos que el mismo proceso de integración transnacional favorece la apertura de las sociedades y lleva a aceptar nuevos marcos conceptuales para transformarlas. En los países de Norteamérica la convergencia se lograría al tener intereses compartidos por desarrollar economías de libre mercado y formas políticas democráticas, y reducir el peso de las instituciones nacionales en beneficio de la globalización. Pero sabemos que estos tres puntos supuestamente comunes motivan controversias en las tres naciones que participan del TLC: su cuestionamiento se acentuó durante los debates sobre si se firmaba o no el TLC, y en los cuatro primeros años de su aplicación. Los autores citados, pese a su visión optimista de la liberalización comercial, reconocen que ésta "produce oposición política porque atrae claramente la atención hacia dilemas antiguos o de reciente aparición". La agudización de conflictos fronterizos y migratorios en los años recientes pone en evidencia dilemas culturales irresueltos, por ejemplo la integración multiétnica en Estados Unidos y en las naciones latinoamericanas, la coexistencia de nuevos migrantes con residentes antiguos, y el reconocimiento pleno de los derechos de las minorías y de las regiones dentro de cada país. La narrativa sobre la inconmensurabilidad ideológica sigue conservando cierta vigencia y reinventando fronteras que debemos examinar como parte de la globalización.

¿POR QUÉ YA NO SIRVE EL CABALLO DE TROYA?

El análisis de las contradicciones entre estas narrativas, y entre ellas y las descripciones basadas en datos duros, permite avanzar hacia una reconceptualización de cómo están reordenándose las fronteras en los procesos globalizadores. Necesitamos reformular el objeto de estudio antropológico —de las identidades discretas a la heterogeneidad multicultural— y extraer nuevas conclusiones de estos cambios para el diseño de políticas basadas en una concepción flexible y multinacional de la ciudadanía.

Quiero aclarar que no enfrento narrativas a conocimiento científico, como si los relatos sociales fueran sólo versiones distorsionadas por las subjetividades que los enuncian, en oposición al discurso de las ciencias que describiría el sentido objetivo. La pluralidad de paradigmas coexistentes en los discursos científicos, que invita también a hablar de narrativas en las ciencias sociales, no autoriza esa antinomia. A la vez, encuentro en relatos y metáforas de artistas, escritores y habitantes comunes de la frontera la emergencia de concepciones que renuevan la mirada social sobre las transformaciones citadas.

Por eso, deseo colocar como epígrafe de esta sección final una obra artística en exhibición actualmente como parte del programa *In site*, que presenta instalaciones en San Diego y Tijuana, con la participación de 42 artistas procedentes de casi todos los países americanos, desde Canadá hasta Argentina. Me refiero al enorme caballo de Troya que Marcos Ramírez Erre colocó desde septiembre pasado, a pocos metros de las casetas de la frontera, con dos cabezas, una hacia Estados Unidos, otra hacia México. Evita así el estereotipo de la penetración unidireccional del norte al sur. También se aleja de las ilusiones opuestas de quienes afirman que las migraciones del sur están contrabandeando lo que en EU no aceptan, sin que se den cuenta. Me decía el artista que este "antimonumento" frágil y efímero es "translúcido porque ya sabemos todas las intenciones de ellos hacia nosotros, y ellos las de nosotros hacia ellos". En medio de los vendedores mexicanos circulando entre autos aglomerados frente a las casetas, que antes ofrecían calendarios aztecas o artesanías mexicanas y ahora "al hombre araña y los monitos del Walt Disney", Ramírez Erre no presenta una obra de afirmación nacionalista sino un símbolo universal modificado. La alteración de ese lugar común de la iconografía histórica que es el caballo de Troya busca indicar la multidireccionalidad de los mensajes y las ambigüedades que

provoca su utilización mediática. El proyecto incluye reproducir el caballo en camisetas y postales para que se vendan junto a los calendarios aztecas y “los monitos de Disney” junto a las casetas; también cuatro trajes de troyanos para que se los pongan quienes deseen fotografiarse junto al “monumento”, “como cuando vas a Chichén Itzá y te venden tu piramidita, tu camiseta y tu fotito, que sales igual en cualquier parte del mundo”.

1. La doble agenda de la globalización y las fronteras móviles. En cierto modo, es posible afirmar que la transnacionalización económica y cultural desdibujó las fronteras nacionales o las volvió porosas, pero con la condición de registrar en la definición misma de globalización lo que las fronteras políticas y culturales le hacen a ese proceso globalizador. Entonces la globalización no puede ser vista como un simple orden social hegemónico, o un único proceso de homogeneización, sino como resultado de múltiples movimientos, en parte contradictorios, con resultados abiertos, que implican diversas conexiones “local-global y local-local” (Mato).

Dicho sintéticamente, la globalización es tanto un conjunto de procesos de homogeneización como de fraccionamiento articulado del mundo, que reordenan las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas. O sea que estamos identificando una doble agenda de la globalización: por una parte, integra y comunica; por otra, segrega y dispersa.

El relato más reiterado sobre la globalización es el que narra la expansión del capitalismo posindustrial y de las comunicaciones masivas como un proceso de unificación y/o articulación de empresas productivas, sistemas financieros, regímenes de información y entretenimiento. Wall Street, el Bundesbank, Microsoft, Hollywood, CNN y MTV, serían algunos de los personajes organizadores de esta narración. Si bien no son simples aliados, comparten la tendencia a trascender los contextos nacionales en los que nacieron y coordinar, con relativa competencia, un sistema mundial. El correlato de esa convergencia global en la vida cotidiana se halla, según varios estudios antropológicos y comunicacionales, en los consumidores, integrados como comunidades transnacionales de poseedores de tarjetas de crédito, servicios de computación, películas, información y videoclips (Alvarez, Appadurai, Escobar, Lins-Ribeiro, Ortiz).

Pero al mismo tiempo esta unificación mundial de los mercados materiales y simbólicos es, como lo enuncia Lawrence Grossberg, una “máquina estratificante”, que opera no tanto para borrar las diferencias

como para reordenarlas a fin de producir nuevas fronteras, menos ligadas a los territorios que a la distribución desigual en los mercados. Agregaré que además la globalización —o más bien las estrategias globales de las corporaciones y de muchos Estados— configuran máquinas segregantes y dispersadoras: producen desafiliación a sindicatos, mercados informales conectados por redes de corrupción y lumpenización, culturas audiovisuales opuestas a la cultura letrada. Dividen la cultura letrada en profunda y light, agudizan las oposiciones entre nacionalismos y hacen que consuman su folclor, en condiciones equívocas, los que siguen viviendo en el país natal y las masas que lo añoran desde otro. Así como unifican vastas capas de consumidores transnacionalizados, engendran asalariados empobrecidos que ven sin poder consumir, migrantes temporales que oscilan entre una cultura y otra, indocumentados con derechos restringidos, consumidores y televidentes reclusos en la vida doméstica, sin capacidad de responder en forma colectiva a las políticas hegemónicas. No sólo crean nuevas fronteras en el trabajo y en el consumo: les aumentan la eficacia al desconectar a los que podrían organizarse para atravesarlas o derrumbarlas.

Esta revisión del concepto de globalización necesita que reformulemos, al mismo tiempo, la noción de frontera. El estudio de las interacciones entre México y EU me llevó a ampliar la caracterización de fronteras móviles, que se me había ocurrido al vivir usos peculiares del documento de identidad para circular por el propio país, incluso en la propia ciudad, durante los años setenta y principios de los ochenta en la Argentina. Como en otros países latinoamericanos, la dictadura militar había establecido un régimen de disciplinamiento autoritario con controles móviles. Las fronteras, en el sentido de lugares donde se piden documentos para poder seguir circulando, estaban dentro del propio territorio nacional, pero no siempre en el mismo lugar: se podía encontrar un puesto militar al cambiar de provincia, al salir de una ciudad, y también al pasar de una zona de la ciudad a otra, o en cualquier cruce de calles en que antes no había habido control y de pronto se establecía por unas horas o unos días. En algunos puestos de vigilancia había patrullas equipadas con un equipo electrónico que captaba el número del documento de identidad, lo transmitía a la central del servicio de inteligencia y de allí devolvían la foto que correspondía a ese nombre, la imagen se reproducía en la pantalla de la patrulla y los policías o el ejército comprobaban si el documento había sido adulterado o robado. Estos procedimientos continúan usándose, con variantes, después de las

dictaduras militares, en países donde aún hay movimientos guerrilleros, o para combatir el narcotráfico, y también en medio de una huelga o de movimientos de protesta que transitan por una ciudad o entre distintas ciudades. La combinación de grupos de vigilancia física móviles y de procedimientos electrónicos que efectúan controles deslocalizados puede hacer que nos sintamos indocumentados en el propio país. También las fronteras pueden ser nómades, como les ocurre a los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos, que no son detenidos siempre en la línea oficial que limita con México, pero pueden ser apresados en ciudades lejanas de la frontera, en la puerta de un hospital o de una escuela, en cualquier calle o institución donde alguien sospecha de su condición legal o racial.

Sabemos que estas fronteras no sólo son móviles porque se desplazan dentro del propio país. Además, mediante alianzas de los sistemas policiales y militares, se extienden a varias naciones. Llegamos así a este doble movimiento que parece paradójico: la globalización que debilita las fronteras, en un proceso complementario las reinstaura, las exporta e importa, las reproduce engendrando nuevas barreras, no tanto para las mercancías y el dinero como para la circulación de personas.

Entre la globalización de las fronteras y los procesos que colocan fronteras a la globalización se desenvuelven las modalidades actuales de concentración del poder y la riqueza, de estratificación dentro de las naciones y entre ellas. La asimetría entre países metropolitanos y periféricos se acentúa con nuevas diferenciaciones y barreras. Ni la lógica binaria que separa a las clases dominantes de las subalternas, ni la que opone imperialismo a nacionalismo son útiles ahora para comprender una trama más compleja, multidireccional, de las hegemonías, las resistencias y las transacciones que ocurren entre unas y otras, como han observado autores de los dos lados de la frontera estadounidense-mexicana (Fox, Valenzuela, 1996). Necesitamos nuevos conceptos, narrativas y metáforas para ordenar estas diferencias y desigualdades inestables.

2. Identificaciones híbridas. Decíamos que uno de los cambios principales que estas transformaciones inducen en el pensamiento antropológico es el pasaje de la noción de identidad a las de heterogeneidad, interculturalidad e hibridación. Desde hace unos años se volvió claro, contra el sustancialismo folclorista, que no hay identidades caracterizables por esencias autocontenidas y ahistóricas, por lo cual se

trata de entenderlas como las maneras en que las comunidades se imaginan y construyen relatos sobre su origen y desarrollo. Pero a medida que el mundo se interconecta con más fluidez, las sedimentaciones identitarias organizadas en conjuntos históricos más o menos durables (etnias, naciones, clases) van reestructurándose en conjuntos interétnicos, transclasis y transnacionales. Las maneras diversas en que los consumidores y ciudadanos se apropian de los repertorios heterogéneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales generan nuevas formas de segmentación. Estudiar procesos culturales es, entonces, más que afirmar una identidad autosuficiente, conocer formas de situarse en medio de la heterogeneidad y entender cómo se producen las hibridaciones, cómo se remodelan una y otra vez en los circuitos con fronteras inestables.

En una línea semejante a la noción de fronteras móviles que estamos proponiendo, James Clifford sugiere la ampliación transnacional del trabajo de campo e incorpora las nociones de viaje y sociedad móvil para redefinir lo que ha venido entendiéndose por lugar antropológico, su “adentro” y su “afuera”. En un tiempo en el que cada vez existen menos posiciones “nativas” simples, indivisas, arraigadas en un sólo territorio, necesitamos “etnografías multilocales”, que abarquen los viajes y los regresos, la desterritorialización y la reterritorialización. Como dicen Gupta y Ferguson, las “localizaciones cambiantes” y no sólo “campos delimitados”. O sea estudiar, más que identidades, formas de identificación que se combinan y mezclan, actos de relación en lugar de estructuras predeterminadas.

3. Ciudadanías flexibles.- Las naciones y etnias siguen existiendo, nada indica que vayan a desaparecer en los próximos años, y por tanto sus alteraciones requieren que la antropología siga ocupándose de ellas. Pero varios autores están llamando la atención al hecho de que las comunidades diaspóricas o multilocalizadas abren esferas públicas, formas de conciencia y redes de solidaridad no reductibles al Estado-nación ni a las demandas de autonomía indígena. Paul Gilroy, cuyo estudio *The Black Atlantic* relee las figuras canónicas de la negritud en la perspectiva transoceánica adquirida por la dispersión de los negros en Africa, Europa y las Américas, muestra la necesidad de ocuparse de barcos, grabaciones fonográficas y tecnologías que cruzan mares y continentes. Ni el “absolutismo étnico” ni el “paradigma nacional” sirven para abarcar la cultura “utópica-diaspórica” a través de la cual se mantiene una comunidad

diseminada, se preservan selectivamente tradiciones y se hibridizan con la simbólica de los países adoptivos. Varios estudios sobre migrantes mexicanos a Estados Unidos (Rouse) y de bolivianos a la Argentina (Grimson), entre otros, revelan que la circulación continua de personas, dinero, mercancías e información entre los asentamientos originarios y los nuevos crean comunidades económicas y simbólicas multiterritoriales, regímenes diversificados de pertenencia entre mexicanos y entre bolivianos mucho más concretos que la cohesión abstracta del Estado-nación. ¿Por qué si miles de miembros de estas comunidades diaspóricas rigen sus conductas según estas cartografías multinacionales no pueden tener expresiones políticas y jurídicas que representen su cultura transfronteriza?

José Manuel Valenzuela ha reflexionado sobre los nuevos límites y posibilidades de adscripción identitaria desde que el Congreso de México aprobó, en diciembre de 1996, reformas constitucionales que garantizan a las personas nacidas en territorio mexicano y a los hijos de padres o madres mexicanas nacidos en el mismo país no ser privados de la nacionalidad en caso de adoptar otra. Esta decisión fue tomada, sobre todo, pensando en los millones de mexicanos residentes en Estados Unidos que están pidiendo la ciudadanía estadounidense para evitar agresiones a su frágil condición de migrantes. Señala Valenzuela el cambio que este reconocimiento constituye respecto de la expulsión simbólica de la comunidad nacional sufrida por los mexicanos que migran a EU, a los cuales se ha identificado como “desnacionalizados”, “pochos” y “agringados”. Implica también redefinir el concepto de soberanía, ya que se permite a mexicanos residentes en el extranjero y que adoptaron otra nacionalidad participar en actividades económicas, pero aún no se aprueba —aunque ha sido mencionado— el derecho a que voten en las elecciones mexicanas.

En otros países latinoamericanos, donde la nacionalidad no es renunciable, se conserva al adquirir una nueva, como tienen oportunidad de comprobarlo muchos exiliados políticos y migrantes económicos argentinos y uruguayos que en las últimas décadas se volvieron también mexicanos, españoles o italianos. Sin embargo, esta flexibilización no cuenta aún con nuevas figuras legales internacionales acordes con los procesos de liberalización comercial e integración económica entre países latinoamericanos. Estamos lejos de la construcción de una ciudadanía continental o regional, como ha ocurrido en la Unión Europea.

Quizá la investigación antropológica comparativa sobre el ejercicio transnacional de la “ciudadanía cultural” pueda hacer visible la necesidad jurídico-política, los riesgos y las oportunidades de la construcción de una ciudadanía latinoamericana. Intervenir respecto de una de las experiencias de mayor desprotección e irregularidad vivida por millones de latinoamericanos es uno de los estímulos para que los antropólogos nos ocupemos de este asunto. Su importancia, además, se aprecia cuando nos preguntamos qué tipo de unión se está construyendo en América Latina y con Estados Unidos. Los estudios de los acuerdos establecidos en el Mercosur y Nafta (Recondo y otros, García Canclini y otros) indican que la integración de estas regiones se circunscribe casi exclusivamente a dos campos:

a) Una coordinación de intereses empresariales altamente concentrados (la “patria grande” exaltada en la retórica diplomática es ahora una ampliación de la “patria financiera”).

b) Una coordinación de dispositivos de seguridad, administrados por órganos policiales y militares.

Quizá no se puede esperar mucho más que esto mientras la integración latinoamericana no sea entendida como unión de los ciudadanos, como relaciones de solidaridad entre trabajadores, artistas, científicos y medios de comunicación expresivos de las culturas cotidianas. Sólo se registran unos pocos acuerdos en estas áreas (Red Cultural del Mercosur, Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos, reuniones de rectores universitarios, de antropólogos y artistas), surgidas de la sociedad civil y con escaso apoyo gubernamental.

Sin duda, hay razones para mantener las fronteras y las nacionalidades diferenciadas entre los países latinoamericanos, por ejemplo, para proteger el patrimonio natural, histórico y económico, regular los flujos migratorios, controlar el narcotráfico y otras modalidades de la globalización criminal, y por supuesto defender la continuidad de las culturas locales. Pero estos motivos de prevención han tenido poco peso en los apurados acuerdos de libre comercio entre los países del Mercosur, los de Nafta y otros establecidos entre naciones latinoamericanas, así como en la privatización transnacional de empresas de interés geopolítico, entre ellas las de comunicaciones (teléfonos, televisión).

Es urgente que para pensar nuestra participación en mercados globales y para flexibilizar la ciudadanía entre muchos países, estudiemos

cuidadosamente las consecuencias políticas y económicas desde una visión renovada de la interculturalidad. Puede ayudar en este trabajo que, exilios y migraciones mediante, exista un alto número de científicos sociales que hemos estudiado, investigamos o enseñamos en países latinoamericanos diferentes de aquél en que nacimos. A esto se agrega la construcción de redes fluidas de comunicación intralatinoamericana y con EU. Hay que celebrar, además, que por primera vez contemos con dos generaciones de antropólogos, sociólogos, historiadores y comunicólogos que —más que argentinos, brasileños, colombianos o mexicanos— sentimos que nuestra comunidad imaginada es América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe, Lourdes, (Editora), *The cultural dimensions of global change: an anthropological approach*, Paris, Unesco Publishing, 1996.
- Appadurai, Arjun., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996
- Bartra, Roger., *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987
- Campbell, Federico, "Nuevas fronteras, nuevos lenguajes", *Revista de diálogo cultural entre las FRONTERAS de México*, México, DF, año 2, vol. 2, 4, primavera de 1997, pp.29-31.
- Clifford, James., *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1997.
- De Carvalho, José Jorge, "Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea", Serie Antropología, Brasilia, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, 1995.
- Escobar, Arturo, "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture" en *Current Anthropology*, 35: 211-231. 1994
- Faret, Laurent, "El territorio transnacional de los migrantes mexicanos en Estados Unidos: redes y circulación", ponencia en el XX Congreso de la Latin American Studies Association, Guadalajara, México, 17 al 19 de abril de 1997
- Fox, Claire, "The Fence and River: Representations of the US-México Border in Art and Video", *Discourse*, 18-1-2, fall-winter 1995-1996, pp.69-70.
- García Canclini, Néstor (coord.), *Culturas en globalización*, Caracas, Nueva Sociedad-CNCA-CLACSO, 1996.
- Geertz, Clifford., *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Gilroy Paul., *The Black Atlantic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994
- Grimson, Alejandro, "Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires", en *Nueva Sociedad*, no. 147, enero-febrero 1997.

- Grossberg, Lawrence, "Cultural studies, modern logics, and theories of globalisation, en Angela McRobbie (ed.), *Back to Reality: Social Experience and Cultural Studies*, Manchester University Press, 1997.
- Gupta, Akhil, "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism". *Cultural Anthropology*, 7 (1): 63-79, 1992.
- Hannerz, Ulf, "The Global Ecumene", in *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York. Columbia University Press. pp. 271-267. 1992.
- Hannerz, Ulf., "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", en *Maná* 3(1): 7-39, 1997
- Herzog, Lawrence, *Where north meets south*, Texas, Austin University Press, 1990
- Inglehart, Ronald, Miguel Basañez y Neil Nevitte, *Convergencia en Norteamérica, política y cultura*, México, Siglo XXI-Este País, 1994.
- Klahn, Norma, " La frontera imaginada, inventada o de la geopolítica de la literatura a la nada", en Schumacher Ma. Esther (comp.), *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*, México, FCE-SRE, 1994
- Lévi-Strauss, Claude., "Raza e historia" en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979
- La mirada alejada*, Madrid, Argos Vergara, 1985.
- Lins, Ribeiro, Gustavo, "Cybercultural politics. Political activism at distance in a transnational world." (edición mimeográfica) preparada para el libro *The Cultural and the Political in Latin American Social Movements*, editado por Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, Westview Press, Boulder, Colorado. Brasília 1996.
- Mato, Daniel, "Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América "Latina" en tiempos de globalización" en Mato, Daniel, Montero, Maritza, Arnodio, Manuel (coords.) *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*, Caracas, UNESCO-ALAS-UCV, 1996.
- Monsiváis, Carlos, "Interrelación cultural entre México y Estados Unidos" en Shumacher, Ma. Esther, op.cit, pp. 435-459.
- Ortiz, Renato, *Mundializacao e Cultura*. Sao Paulo. Editora Brasiliense. 1994
- Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Rouse, Roger, "Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States". *Public Culture* 7: 353-402, 1992
- "Mexicano, Chicano, Pocho. la migración mexicana y el espacio social del posmodernismo" en *Página Uno*, suplemento de *Unomasuno*, 31 de diciembre de 1988.
- Recondo, Gregorio (comp.), *Mercosur: la dimensión cultural de la integración*, Buenos Aires, CICCUS, 1997
- Valenzuela, José Manuel "Etnia y nación en la frontera México-Estados Unidos", en García Canclini, Néstor (coord), op.cit. pp.215-244.
- "Diáspora social y doble nacionalidad", ponencia presentada en el simposio "*Identidades*", UNAM, septiembre de 1997.