



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Aportes de la antropología contemporánea a los estudios sobre las
migraciones en los albores del SXXI**

Joselin Barja Coria

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

México, D.F.

Julio de 2013

"En África empezó el viaje humano en el mundo. Desde allí emprendieron nuestros abuelos la conquista del planeta. Los diversos caminos fundaron diversos destinos, y el sol se ocupó del reparto de colores. Ahora las mujeres y los hombres, arcoíris de la tierra, tenemos mas colores que el arcoíris del cielo; pero somos todos africanos emigrados. Hasta los blancos blanquísimos vienen de África. Quizás nos negamos a recordar nuestro origen común porque el racismo produce amnesia, o porque nos resulta imposible creer que en aquellos tiempos remotos el mundo entero era nuestro reino, inmenso mapa sin fronteras, y nuestras piernas eran el único pasaporte exigido."

Eduardo Galeano (2008: 6)

"Las diferencias que acaban siendo significativas e importantes a causa de la naturaleza de la frontera, y de las intenciones que hay detrás de esa frontera, son las diferencias atribuidas a las personas que tienen la indecente tendencia a cruzar las fronteras y aparecer por sorpresa en sitios a los que no han sido invitados".

Zygmunt Bauman (2006: 63)

Estudiar la migración en nuestros tiempos requiere debatir sobre los efectos de la colisión del mundo global y los mundos locales. En las siguientes líneas busco proponer ideas que abonen al estudio de las migraciones, desde el objeto de estudio de la antropología, la cultura inserta en el mundo de la modernidad.

Para lograr dicho objetivo, he organizado el texto en seis apartados. El primero consiste en una reseña breve de los estudios sobre migraciones en México; el segundo presenta una reflexión básica en antropología: ¿Cómo se construye la pregunta antropológica y cuál es su vínculo con la noción de otredad?; en el tercero abordo la otredad inserta en la cultura para lo cual considero oportuno referirme al desarrollo histórico del constructo 'cultura' y algunas complicaciones que resultan de su polisemia; una vez habiendo hecho explícita la noción cultural con que argumento mi postura sobre los estudios de las migraciones procederé al cuarto subtema, los retos de la antropología en los estudios de las migraciones y en su interés por teorizar dentro del mundo globalizado. En el quinto, justificaré los motivos por los que las migraciones y el desarrollo tecnológico son hoy en día referentes centrales en los encuentros y desencuentros humanos y la gestación de culturas híbridas. Esta sección se contextualizará dentro de la controvertida

relación entre Estado-nación, mercados globales y fronteras que se desterritorializan. En la última sección expondré mis reflexiones finales sobre una propuesta cosmopolita de antropología que considere el enfoque de la interculturalidad para dar respuesta a ¿Cómo entender los procesos de migración en el mundo globalizado, sus creaciones y disputas culturales?, ¿desde que marcos conceptuales?, ¿cuál es la postura ética y política del antropólogo contemporáneo en dicha labor?

Breve reseña de los estudios sobre migraciones en México

La experiencia de las migraciones es casi tan antigua como la historia misma de la humanidad. Las ciencias sociales se han interesado por su estudio desde diferentes enfoques según el objeto de interés de conocimiento prevaleciente para cada momento histórico, político y social.

En el caso de la antropología, podemos rastrear tendencias de investigación que se han ido desplazando gradualmente desde el microanálisis hacia los enfoques estructurales y posteriormente a la perspectiva de los estudios transnacionales.

Concretamente en México, la historia de estos trabajos se caracterizó en los años 30s y 40s por un interés en la migración de poblaciones rurales hacia las grandes urbes con el ideal de que la transición de la vida campesina a la modernidad se materializaría tarde o temprano. A partir de la década de los 50s, los estudios antropológicos se enfocaron en los procesos de adaptación social de migrantes, un análisis de carácter individual con elementos de la microeconomía y una predilección por el estudio de las identidades como entes sólidos anclados en lo tradicional, esencias inmutables amenazada por los procesos de asimilación.

Como contraposición a esta tendencia surgirían estudios de procesos macroestructurales que explicaron la migración a través de mecanismos de expulsión y atracción (factores demográficos crecientes, carencia de oportunidades *versus* demanda de fuerza de trabajo y mejores opciones de

vida). En los 90s, los transnacionalistas cuestionarían estos modelos sobre todo por estar territorialmente restringidos. Su enfoque aportaría la reformulación de conceptos como 'frontera', 'Estado-nación', 'identidad', 'redes sociales' y 'comunidad' a partir de un carácter más dinámico (Garduño, 2003: 67). Si la migración es movimiento, sus formas de estudio y análisis también debían ser móviles, anti-estáticas. Adicionalmente, se puso en el centro de debate la agencia de migrantes en la era de la globalización produciendo un continuo de procesos múltiples de creación y reconstitución cultural.

El análisis que presento a continuación se sitúa en el momento actual, el de comienzos del SXXI, denominado por algunos 'modernidad tardía', 'modernidad desbordada' o 'hipermodernidad'¹, un periodo caracterizado por movimientos vertiginosos multidireccionales y heterogéneos de personas, objetos, capitales, mercancías, saberes, creación estética, consumo y reapropiación de recursos simbólicos insertos en una comunicación globalizada que configura nuestras prácticas cotidianas y las dota de sentido.

Cuestionamiento antropológico y construcción de otredad: una inquietud de antaño vigente.

Indagar sobre los aportes de la antropología contemporánea en los estudios de las migraciones requiere situar su campo de acción orientándonos por el cuestionamiento ¿qué es aquello que estudia la antropología que la hace distinta del resto de las ciencias sociales?

Como el resto de las humanidades en los tiempos modernos, la antropología no puede eludir una fuerte influencia de otras disciplinas afines como la lingüística, la sociología, la historia y la psicología. Vivimos la transición de una época que se empeñaba en estudiar las diferencias a través de estudios específicos hacia un momento que flexibiliza los límites ortodoxos disciplinarios y nos ofrece la

¹ El lector que desee profundizar en dichos conceptos puede revisar a Anthony Giddens, Arjun Appadurai y Gilles Lipovetsky.

permisividad de crear nuevos híbridos de conocimientos, de ahí que escuchemos que las disciplinas divergen a su vez en ramas como la antropología física, la antropología social, la antropología económica, la psicología social, la psicología cultural, la lingüística antropológica y la antropología lingüística por citar algunas. Esto ofrece un enriquecimiento al conocimiento del mundo pero a su vez plantea el reto de redefinir los campos de estudio de cada ciencia a medida que las diferencias entre una y otra se diluyen.

Respecto a la antropología hay varias ideas sobre nuestra labor. Por un lado, es común que aun hoy algunas personas ubiquen su objeto de estudio en 'lo primitivo', estereotipo asociado a las obras que fundaron su origen como ciencia formal en Estados Unidos y Europa, los trabajos de Edward Tylor, *Cultura Primitiva: Investigaciones sobre el desarrollo de la mitología, la filosofía, la religión, el lenguaje, el arte y las costumbres* en 1871 y Lewis Morgan, *La sociedad primitiva* en 1877. Por otro lado, existen sectores que reconocen ampliamente la aplicabilidad de la antropología en los estudios del mundo contemporáneo en sociedades grandes o pequeñas, pero sucede entonces que no queda clara la diferencia con la sociología.

Esteban Krotz reconoce esta 'maraña de denominaciones' que generan confusión con respecto a las disciplinas vecinas(1994: 6). En un artículo sobre alteridad, explicita el problema de la polisemia de la antropología en distintos idiomas, como en Alemania donde su conceptualización se asocia con la arqueología.

Para dilucidar el núcleo semántico que da respuesta a ¿cuál es el objeto de estudio de la antropología contemporánea?, Krotz nos traslada en el tiempo al origen de los pueblos humanos y un asunto en cierto sentido universal, ¿quién es 'el otro'? Una pregunta surgida del encuentro entre uno o varios miembros de los grupos con otros que pudieran ser categorizados como 'otros iguales', es decir, humanos de acuerdo a la observación detallada pero al mismo tiempo 'otros diferentes' por no ser parte del grupo referente identitario. En palabras de Krotz

se trata de “la pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad” (1994: 7), en otros términos, la pregunta antropológica que guía nuestra disciplina es la que tiene que ver con la cuestión de la alteridad, un constructo del otro (otredad) que no es abstracto sino histórico y se define en el contacto cultural, por lo que el otro gran rasgo definitorio de la antropología es el estudio de la cultura. En el siguiente apartado profundizaré sobre su concepción pero antes valga la pena dejar claro que la alteridad “es un tipo particular de diferenciación que tiene que ver con la experiencia de lo extraño” (1994: 9), característica no menor pues esa categorización usualmente se traduce en una relación institucional y jerárquica con los otros donde unos grupos son dominantes y otros son dominados.

Cultura: Implicaciones y complicaciones de su polisemia en el estudio de la otredad.

Ya he mencionado que el origen del estudio de la cultura se relaciona con el encuentro con los *otros*, ahora bien, ¿como podemos puntualizar el contenido semántico de uno de los términos que más metamorfosis ha sufrido a lo largo de la historia? Es conocido que muchos estudiosos de la cultura postulan que el primer problema epistemológico que encuentran es el concerniente a su definición. “Hace décadas que quienes estudian la cultura experimentan el vértigo de las imprecisiones”, afirma Néstor García Canclini en un texto acertadamente llamado *La cultura extraviada en sus definiciones*. (2004: 29).

Edward Tylor es reconocido por ser el primero en dar una definición antropológica formal: “La cultura es todo ese complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en sociedad” ([1872] en Fábregas, 2005). Pero si la cultura es todo un cúmulo de saberes históricos compartidos en las sociedades, estamos frente a la paradoja de adoptar una definición única y totalizadora o perdernos en la multiplicidad de sus contenidos. Por un lado, la

sociosemiótica de la cultura se atraviesa por la historia y por otro parte de ontologías plurales de las sociedades. Veamos un par de ejemplos.

Cultura proviene del latín *colere* que significa cultivar, que tenía relación con el mundo del campo en contraposición con el término civilización que aludía a las urbes. Esta dicotomía tuvo mucha fuerza en el S.XIX, durante el periodo de la Ilustración, forjando una de las tres grandes contraposiciones sobre cultura en el mundo moderno (cultura *versus* civilización, naturaleza *versus* cultura y sociedad *versus* cultura). Pero fue muchos siglos atrás, que se le dio este significado. Cicerón es a quien se atribuye el primer uso de cultura como cultivo – en su *cultura animus* - refiriéndose propiamente a una práctica orientada a transformar el espíritu humano. En el caso de Occidente, esta concepción centrada en el individuo estuvo presente en el imaginario social hasta prácticamente el S.XVIII, cuando los filósofos alemanes del romanticismo dieron un giro hacia el ámbito colectivo a través de su movimiento ideológico contra el culto o cultivo a la razón. La cultura comienza a ligarse a lenguaje, pensamiento, costumbres y espíritu de los pueblos. Los diez volúmenes de la *Psicología de los pueblos* que Wilhelm Wundt publicara entre 1900 y 1920 son un claro ejemplo de esta época.

El interés por lo colectivo situado a su vez dentro de la organización política del Estado-Nación derivó en la noción de cultura entendida como una identidad común que intentó borrar las diferencias y sacralizarse en una especie de autoadoración hacia los símbolos nacionales. Ernest Gellner (1989) nos recuerda que este proceso solo fue posible mediante la invención del nacionalismo y la activación del olvido social o ‘amnesia colectiva’. Un olvido que ocurría por coacción mediante una maquinaria de organización social dirigida a crear unidades mediante la definición de fronteras territoriales y fronteras simbólicas que trazaran límites culturales entre lo propios y lo otro. La proliferación de museos, teatros y universidades nacionales fue una de las herramientas comunes para generar arraigo identitario nacional. Una noción de cultura que además de establecer una relación territorial de personas con un lugar definido, se intentó

transpolar en estudios antropológicos de sociedades en las que el estado no era una figura organizativa.

En el vaivén entre naturaleza *versus* espíritu como nociones centrales de la cultura, para finales del S.XX, se buscaba una versión más integradora. Johann Herder habría expuesto tiempo atrás que 'lo cultural' era posible en la medida en que había progreso intelectual y científico y por lo tanto se podía aplicar a todo el género humano. Utilizó el término 'culturas' para poder acercarse a la variación cultural. Este término es comúnmente utilizado hoy en día para referirse a la diversidad de organizaciones, costumbres y prácticas de los grupos humanos.

Podemos decir metafóricamente que la acepción cultura ha cumplido la función de ser un contenedor a llenar con múltiples significados, en muchos momentos un contenedor hegemónico, en otros momentos, múltiples contenedores que reflejan la diversidad del mundo o las culturas que lo pueblan.

Sin embargo, aún la concepción de 'culturas' que buscó ser diversa y caracterizar las diferencias de los grupos y dotarlos de identidad, no resuelve una cuestión central: que dichos grupos o culturas están en constante circulación, contacto, conflicto y negociación, y que en los espacios intersticiales reconfiguran constantemente sus representaciones del mundo, sus formas de interactuar y sus estrategias de diferenciación y fusión.

Esta disyuntiva nos lleva al momento actual y las nuevas propuestas sobre como abordar el estudio de la cultura. Primero, a partir de elementos que no sean únicamente descriptores sino constructos explicativos de cómo se forjan las significaciones y el sentido que damos al mundo. Para ello, resultan operativas las definiciones que vinculan la capacidad creativa de los grupos humanos en su carácter histórico, simbólico y práctico. *E.g.* "Parto de la idea de una representación de cultura amplia, abarcadora de los aspectos de producción, apropiación y transformación de sentido que resultan significativos en el desarrollo

de cualquier tipo de práctica social” (Mato, 2009: 28) o “La cultura se refiere a la totalidad de prácticas, a toda la producción simbólica o material resultante de la praxis que el ser humano realiza en la sociedad dentro de un proceso histórico concreto” (Guerrero Arias, 2002: 35).

Pero aún queda pendiente por definir como abordar la influencia de la interacción de grupos que deviene en encuentros y desencuentros en el mundo globalizado. Arjun Appadurai (2001) lo resuelve proponiendo un giro discursivo y de acción: hablar de estas concepciones en términos de adjetivos más que de sustantivos u objetos, rescatando la cuestión de la diferencia con ‘el otro’, siendo este uno de los principales aportes de las concepciones sobre cultura. Utilizar ‘lo cultural’ como un recurso heurístico para hablar de esos encuentros, diferencias, contrastes y comparaciones. ‘Lo cultural’ serían los procesos a través de los cuales los grupos representan lo social, conciben sus relaciones con los otros, gestionan sus diferencias y ordenan su dispersión (su fluctuar relacional entre conflicto y negociación):

Lo cultural nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones y por lo tanto es más fructífero... claro que en el mundo existen muchos tipos de diferencias, de las cuales sólo algunas son culturales... sugiero que tomemos como culturales solo aquellas que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y la movilización de identidades de grupo (Appadurai, 2001: 28).

Una vez definido ‘lo cultural’ será este el enfoque con el que asumo que los estudios de las migraciones en el mundo moderno pueden tener un mayor alcance en cuanto a su capacidad de explicar las imbricaciones y transformaciones dentro y entre los grupos. La antropología del mundo contemporáneo no debe obstinarse en la discusión de la permanencia o pérdida de la tradición como producto de la globalización, sino abrir su panorama para aceptar que ni lo uno ni lo otro ocurre de forma tajante. Aferrarnos a la permanencia de la tradición equivaldría a

estudiar sistemas cerrados, estáticos, sin capacidad de agencia y renovación por parte de sus actores. Por el contrario, aceptar de forma pesimista la profecía antineoliberal de que el mundo capitalista diluiría toda diferencia identitaria y homogeneizaría a la humanidad es cegar la existencia de las estrategias de resistencia que ocurren en el terreno local entre los grupos desiguales siempre en interacción con el mundo globalizado y con los grupos dominantes locales o globales.

Esta perspectiva nos acercará más a un estudio de la otredad a partir de un 'otro' que no resulta distinto radicalmente y con el cual incluso compartimos luchas por el reconocimiento jurídico y social de la diversidad.

Antropología contemporánea y migraciones: un quehacer inserto en el mundo globalizado

Estamos ya ubicados en el quehacer antropológico del mundo moderno. Pero, no aludo al mundo moderno del ideal de razón y progreso que se proyectaba desde la ilustración sino al del mundo actual, el de las secuelas de muchos de los fracasos de lo que fuera originalmente ese proyecto. Siguiendo nuevamente a Appadurai (2001), el momento actual es caracterizado como una *modernidad desbordada*, un ahora global determinado por las frustraciones de las aspiraciones de la modernidad que nunca lograron sincronizar en el mundo sus relojes históricos, cuyas consecuencias fueron un quiebre que trazó la idea reforzada del mundo moderno *versus* el mundo tradicional como ocurriera en el pasado con la dicotomía pueblos primitivos y pueblos civilizados. Una modernidad que se desborda por su irregularidad y se vive dispareja, incluso hay quienes afirman que no podemos hablar de posmodernidad cuando para algunos pueblos la modernidad no ha llegado siquiera a ser comprendida o vivida.

Corral Quintero (2007: 42) nos narra como el mismo Lipovetsky, uno de los pensadores representativos del *boom* de los 80's del movimiento posmoderno como crítica a la modernidad reconocería casi 25 años después de que en 1983

se publicara su obra cumbre, *la Era del Vacío*, que la posmodernidad era un concepto falso que proclamaba el presentismo subjetivo y el fin de la historia, y que más bien los tiempos contemporáneos eran una segunda revolución moderna 'tiempos hipermodernos' caracterizados por el hiperconsumo, una tendencia mercantil excesiva que ha trasminado nuestra concepción sobre los otros y nuestras relaciones.

De forma más provocadora, Bruno Latour (1991) invita a dejar de hacer una antropología moderna (al menos como la hemos concebido) puesto que considera que la idea del estudio de 'lo moderno', conlleva paralelamente a la exclusión del 'otro no moderno', una visión de vencedores y vencidos que surge desde los orígenes de la alteridad, una necesidad de dividir los nosotros occidentales contra los otros exóticos. Con un título polémico, en su obra afirma *Nunca fuimos modernos* y luego puntualiza que la concepción de una antropología creada por los modernos para estudiar a los no modernos, no puede ser nuestro enfoque de estudio en la actualidad pues el estudio del otro, requiere situaciones más simétricas. Afirma también que la modernidad empeñada en segregar a los unos de los otros, tiene como mayor paradoja haber creado un sinfín de híbridos en el mundo de lo global.

Los híbridos globales a su vez están marcados por flujos de movimientos de personas y objetos que circulan rápidamente en el mundo: 214 millones de personas en movimiento a nivel mundial (OIM, 2010), 96% de penetración tecnológica proyectada para finales de 2013, vía celular, a nivel global (ITU,2013). Las telecomunicaciones, el desarrollo tecnológico y la migración son referentes centrales en las configuraciones del mundo actual. Arjun Appadurai y Ulf Hannerz, antropólogos de oriente y occidente, coinciden al respecto.

La subjetividad moderna se constituye a través del trabajo de la imaginación impactado por la combinación de las migraciones y el desarrollo tecnológico de las comunicaciones:

Los medios de comunicación electrónicos transforman el campo de la mediación masiva porque ofrecen nuevos recursos y nuevas disciplinas para la construcción de la imagen de uno mismo y de una imagen del mundo... lo mismo ocurre con el movimiento...esto da lugar a la creación de esferas públicas en diáspora, fenómeno que hace entrar en corto circuito las teorías que dependen de la continuidad de la importancia del Estado-nación como el árbitro fundamental de los grandes cambios sociales.

(Appadurai, 2001:18)

En palabras de Ulf Hannerz :

Hay dos aspectos que parecen establecer especialmente las reglas del juego en la organización cultural, en este final del S.XX, y son bastante diferentes de lo que habían sido hasta ahora: la movilidad de los seres humanos y la movilidad de los significados y las formas significativas a través de los medios de comunicación” (1996: 36).

El énfasis que da Hannerz a la combinación de desarrollo tecnológico y migración radica en la ‘imprevisibilidad’ de la organización cultural y social que puede dar como resultado. Este planteamiento aunado a la agencia y capacidad de uso cuestionador y subversivo de los medios electrónicos que se contraponen a las formas expresivas dominantes (planteado por Appadurai, 2001: 19) transforman la concepción del Estado-nación como figura central organizativa con límites y fronteras definidos. Si bien, esta figura no ha desaparecido y las fronteras territoriales entre naciones son parte del mundo moderno, estamos en una suerte de transformación simbólica en la que las fronteras se erosionan a partir de la potencialización de procesos de interconexión. Sin embargo, asumo que el acceso a los medios que permiten tal flujo comunicativo global no es homogéneo para todas las sociedades, que la desigualdad está en medio de estos procesos y que hay casos donde el proceso incluso se revierte, como bien lo plantea el mismo Hannerz al hablar de desglobalización por políticas de aislamiento o porque los países no pueden mantener la interconexión (1996: 35).

Circuitos migratorios: encuentros, desencuentros e intersecciones.

La interconexión que caracteriza al mundo globalizado ha sido abordada por estudios sociológicos, antropológicos, comunicativos y lingüísticos con un enfoque transnacional que enfatiza la circulación de personas, ideas, objetos y mercancías entre territorios reconfigurando aspectos políticos y simbólicos que forjan en las personas un sentido de pertenencia que es dinámico y va mas allá de las fronteras.

Dichos procesos reconstituyentes de sentido, ocurren dentro de lo que Pierre Bourdieu (1981) denomina *campos* entre fuerzas dominantes y dominadas que luchan por el control y la reproducción cultural. Me detendré aquí para citar algunas de sus características y justificar porque los circuitos migratorios pueden ser explicados desde este concepto.

Para Bourdieu, los campos son espacios estructurados de posiciones, estados de relación de fuerzas entre quienes intervienen en una lucha por la distribución de capital, por lo tanto en un campo siempre hay reglas del juego y convergencia de intereses comunes e intereses específicos sobre lo común que buscan conservar o subvertir la estructura de distribución del capital en juego: “Para que funcione un campo, es necesario que la gente esté dispuesta a jugar ... el recién llegado que trata de romper los cerrojos del derecho de entrada, y el dominante trata de defender su monopolio y de excluir a la competencia” (1981: 120).

De forma tal que una premisa de la convivencia global es que esta fluye pero no necesariamente de forma armoniosa y unidireccional. Las tensiones se gestan entre grupos y dentro de ellos. Los circuitos migratorios insertos en la convivencia global están caracterizados por diversos campos de juego de capital simbólico.

Hablo de circuitos para enfatizar el carácter dinámico-espacial de las relaciones de quienes migran con quienes se quedan en su comunidad de origen, quienes los guían a donde van y con los nuevos grupos con quienes construirán comunidad y reformularan sus prácticas.

Para poner un par de ejemplos pienso en los miles de personas indocumentadas provenientes de África que viajan hacia Europa en pateras por el mar mediterráneo o los centroamericanos y mexicanos que año con año buscan cruzar la frontera de los Estados Unidos en busca de acceder al llamado *American Dream*. Estados receptores, Estados expulsores, migrantes, guías, polleros o coyotes², grupos delictivos y grupos solidarios emprenden las reglas del juego, entretejen redes desiguales y relaciones de disputa entre quienes buscan fortalecer las fronteras nacionales a través de la implementación de políticas antiinmigrantes, quienes buscan apropiarse de los espacios porosos de las fronteras y penetrar en las mismas a través de amplias redes transnacionales de apoyo con otros migrantes u organizaciones, y quienes han capitalizado económicamente esta tensión de fuerzas a través de la mercantilización del cuerpo mismo de los migrantes, es decir el crimen organizado.

De igual forma podemos pensar las tensiones y luchas que ocurren entre quienes cohabitan las ciudades globales, espacios que, “por una parte concentran una participación desproporcionada del poder de las grandes empresas y son uno de los emplazamientos fundamentales para la valorización excesiva de su economía; por otra, concentran una participación desproporcionada de los desfavorecidos y son uno de los emplazamientos fundamentales para su desvalorización”. (Sassen, 1999: 43).

Las ciudades globales están fuertemente marcadas por la inmigración, el dominio empresarial del sector privado transnacional y en consecuencia por la diversidad.

² Con este nombre se designa a los guías o *smugglers* en el argot mexicano. Coyote por ser un individuo listo y hábil para garantizar el cruce de indocumentados y pollero aludiendo a la fila que forman los migrantes para seguir a su guía e internarse en los senderos rumbo a Estados Unidos. La imagen metafórica es la de la gallina que guía a sus pollitos, o en este caso el pollero que guía a sus pollos (migrantes).

En ellas entran en juego lo local y lo global, lo hegemónico y lo subalterno. La disputa por parte del capital mundializado hace uso de la ciudad concebida como una mercancía organizativa mientras que los desfavorecidos pugnan sus reivindicaciones a través de una presencia internacionalizada, se apropian de un espacio que es transterritorial: “En la red mundial, no se produce solo la trasmigración del capital, sino también la de las personas, tanto las ricas - nueva fuerza laboral profesional transnacional - como las pobres - la mayoría de los trabajadores migrantes-, y es un espacio para la trasmigración de las formas culturales o la reterritorialización de subculturas locales” (Sassen, 1999: 44).

Ahora bien, una vez he abordado el campo de lucha de las ciudades globales a partir de la mundialización económica, me gustaría llevar la discusión al contacto cotidiano de la experiencia de convivencia o cohabitación en las grandes urbes cuyas aglomeraciones de desconocidos engendran temores hacia el otro, particularmente hacia esos que han logrado permear las fronteras, de forma que sus costumbres inquietantes, raras o impenetrables se corporizan en sentimientos de rechazo, o como diría Zygmunt Bauman en su ensayo *Confianza y temor en la ciudad, vivir con extranjeros* (2006), un sentimiento de mixofobia.

Para Bauman (2006) nuestras diferencias se confrontan en las calles y se ven amenazadas en espacios arquitectónicos restringidos. El efecto es un constante sentimiento de intimidación del otro que nos orienta a construir fronteras y legitimizar nuestras diferencias; al encontrarnos inmersos en ciudades globales donde convergen los poderes mundiales y las razones de ser de sus habitantes se materializan sentimientos encontrados de atracción y repulsión, mixofilia y mixofobia respectivamente.

Ulrich Beck (2006) señala en la misma dirección que, “Vivimos en una comunidad de vecinos mezclados que se ven a si mismos como extraños, incomprendidos y amenazados” (en García Canclini, 2011:).

Para el caso de México los resultados de la investigación *México, las Américas y el Mundo: política exterior, opinión pública y líderes* (González, Schiavon, Crow, y Maldonado, 2011) ejemplifican esta tendencia. Cuando los mexicanos entrevistados señalaron su posición frente a la migración resaltaron algunas contradicciones: una gran proporción se identifica con lo latino (51%) y el 27% hablan de una identidad colectiva mundial, ser 'ciudadano del mundo'. Una aparente apertura, en la que los mexicanos se declaran dispuestos a recibir inmigrantes de países culturalmente afines. No obstante, el perfil de extranjeros que peor evalúan son los latinoamericanos en contraste con europeos, particularmente españoles por la relación histórica de ambas naciones, y con los norteamericanos por su cercanía geográfica y relación política-mercantil.

La atracción o repudio por la diferencia que representa el extranjero es como podemos ver selectiva y genera seducción, indiferencia o en casos extremos repulsión, pues mientras muchos mexicanos se solidarizan a favor de una reforma incluyente en los Estados Unidos que beneficie la regularización de casi 11 millones de indocumentados, al mismo tiempo se declaran a favor de la deportación de "ilegales" y una quinta parte de los encuestados piensa útil la construcción de una frontera en el sur de México para frenar los flujos migratorios.

Mil ciento veinticinco kilómetros metálicos recorren la frontera entre México y Estados Unidos para frenar el ingreso irregular de migrantes, 709 kilómetros conforman la barrera israelí de Cisjordania entre Israel y los territorios palestinos para evitar el paso de estos últimos, ocho muros de 2, 720 kilómetros construidos en el territorio invadido por Marruecos en el Sahara Occidental evitan la vuelta de los refugiados saharauis, 814 kilómetros construidos por Arabia Saudita forman una gruesa frontera con Iraq para incluir bases militares, 3, 286 kilómetros de malla de alambre dividen el territorio entre India y Bangladesh (Editorial Quo, 2012), 120 kilómetros conforman el proyecto de la valla antiinmigrante que construye Grecia en su frontera con Turquía una barrera construida por el gobierno de Israel que evita el paso de palestinos a su territorio (Castiella, 2011).

El mundo hipermoderno se caracteriza por fronteras entre identidades nacionales que se diluyen, fronteras culturales imbricadas en procesos generadores de nuevas representaciones, y al mismo tiempo fronteras territoriales que se abren para la circulación de industrias mercantiles y se cierran mediante la edificación de muros que sirven de contenedores y freno de ciertos flujos migratorios, al tiempo que otros espacios fronterizos difusos se disputan el trazo divisorio, clasificatorio que les permitan consolidar su poder político y religioso.

Se trata de diferencias extremas y males interculturales que generan un impacto mayor que nos remite a lo que Freud estudiara hace ya casi un siglo: el malestar en la cultura. Un malestar reinterpretado por Gutiérrez Estévez como el efecto de desencuentros y desencantos de los grandes conflictos interculturales en la vida intracultural. Aunque cabe destacar que el apelativo de intercultural engloba fenómenos diversos y no solo los de las relaciones entre naciones o etnias. El nuevo malestar en la cultura se caracteriza por un momento histórico acerca de un futuro desolador compartido entre los grupos cuyo punto en común es su convergencia ante dicha amenaza globalizada. “Los miedos se reproducen, habitamos un mundo global donde nos revolvemos incómodos, con profundo malestar ante tanta teología” (2011: 97).

Y es en este malestar o turbulencia cultural donde Jean Pierre Warnier nos invita a enfocar nuestra atención como antropólogos, en los espacios de contacto intercomunitario, en sus reacciones diversas, en el desprecio, incomprensión, xenofobia y aniquilamiento, pero también en la atracción por el otro (2002: 16), un sentimiento de atracción previamente mencionado al que Bauman caracteriza como mixofilia en contraste con la mixofobia (2006). Un ejemplo de empatía hacia los migrantes indocumentados que transitan por México es el de un grupo de mujeres conocidas como ‘las patronas’, que se encuentran en Veracruz y que al paso del tren conocido como ‘La Bestia’ o ‘tren de la muerte’ lanzan bolsas de alimento y agua a migrantes centroamericanos que viajan sobre el toldo del tren

que los lleva desde la frontera sur con Guatemala hasta la ciudad de México para avanzar su camino.

En medio de la mixofilia, mixofobia, malestar cultural, encuentro, desencuentro e intersección, varias posturas aparecen con respecto a la fragmentación o mezcla cultural, la tradición local o la homogeneización global, la aculturación de los inmigrantes o la defensa por su identidad diaspórica por lo que haré algunas puntualizaciones.

Iniciaré por la cuestión identitaria. En el caso de la inmigración, hace medio siglo muchos discursos plantearon la asimilación del migrante como una meta para garantizar su integración en una nueva sociedad de llegada, posteriormente en una especie de reacción surgieron voces en defensa del derecho a mantener la identidad cultural fuera de los países de origen, una postura aun defendida por académicos, organizaciones civiles e instituciones gubernamentales encargadas de crear políticas públicas.

A favor podemos decir que los argumentos culturalistas centrados en la diferencia han contribuido a la reivindicación de los grupos que emigran al exaltar el derecho a ser libres de mantener prácticas, lengua, rituales, y una serie de códigos vernáculos que mantienen la cohesión de los grupos en las comunidades de origen y las comunidades de llegada. Un impacto político concreto ha sido haber puesto a discusión la posibilidad de acceder a ciudadanía cultural entendiendo estas como vías participativas de acceso sustantivo a derechos mediante la relación entre Estado-ciudadano y ciudadano-ciudadano. La ciudadanía cultural está relacionada con el reconocimiento al sentido de pertenencia, el mantenimiento, desarrollo e intercambio del linaje cultural y la celebración de la diferencia que es a su vez crítica del *statu quo* (Miller, 2009; Rosaldo, 2000).

Esta propuesta tiene valor político al exigir la igualdad económica y política para las minorías en contraposición con el enfoque asimilacionista. Renato Rosaldo, ha

sido uno de sus defensores más fuertes en los Estados Unidos fundamentado su propuesta en el trabajo que hace con grupos de inmigrantes latinos de diferentes etnias. Pero aún queda a discusión que dentro del enfoque que defiende la diversidad cultural entre los grupos de migrantes, se consideran mayoritariamente sus elementos de pertenencia étnica o nacionalidad –una especie de nacionalismos y etnocentrismos transnacionales en microescala - y poco o nada se habla de la diversidad y conflicto cultural intragrupo relacionado con género, edad y religión entre otros.

La tendencia a homogeneizar grupos y pugnar por el derecho a “mantener sus tradiciones culturales” continúa, entonces proponemos estudios sobre las diásporas mexicanas en Estados Unidos, las ecuatorianas en España, las turcas en Alemania, y en poca medida se propone incorporar los diversos repertorios culturales intragrupos asociados a las formas en que las tradiciones culturales se han transformado o renovado en relación al mundo interconectado.

Estamos ante la confrontación de dos discursos políticos antagónicos, asimilación versus identidad cultural, cuando en la cotidianidad, lo que cristaliza es un proceso híbrido, resultado del contacto, conflicto, confrontación, negociación, apropiación y reconfiguración de elementos culturales de unos grupos y otros.

La idea romántica de la nostalgia permanente de migrantes hacia sus connacionales, costumbres, territorios de origen y prácticas festivas no siempre coincide con la experiencia personal. Como ejemplo, haré referencia a la opinión de un grupo de migrantes y refugiados de América Latina y África asentados en la Ciudad de México, con quienes trabajé en 2010 en un estudio sobre integración extranjera en nuestro país. Al indagar como vivían su proceso de acogida hubo frases recurrentes: “Yo más bien me considero ciudadano del mundo”, “Uno nunca se integra al nuevo país del todo”, “Todos los días despierto con un pie aquí y otro allá”, “El país al que vuelve uno ya no es el mismo”, “Tengo como una

ambigüedad, si me preguntan '¿te vas a regresar?' Les digo, 'no, todavía no', si me preguntan '¿te vas a quedar?' Les digo, 'no se, aun no lo sé'.

Estas frases ilustran que la tradición no es una característica inamovible, como tampoco lo es la identidad. Algunos autores ven prioritario reformular este último concepto, hacerlo más holgado y abarcativo. García Canclini (2004: 36) se refiere a la metáfora de las 'camisas' usada por Hobsbawm para hablar de las identidades colectivas de forma más flexible, camisas que son variables, que se cambian, que son opcionales y no la piel misma que acompaña al cuerpo en todo momento. Warnier usa la expresión 'identificaciones' pues para él, la identidad incluye: "el conjunto de repertorios de acción lengua y cultura que le permiten a una persona reconocer que pertenece a cierto grupo social e identificarse con él" (2002: 15). Pero para él, la identidad en su sentido político no es solo nuestro sentido de pertenencia sino la asignación que nos dan los otros, a través de ciertos prototipos o representaciones, por lo que sería mas adecuado hablar de identificaciones considerando que formamos parte de varios grupos sociales y podemos recurrir a varios elementos lingüísticos, religiosos y culturales en función del contexto en el que nos encontremos.

Gutiérrez Estévez (2011: 100) hace una crítica a quienes hablan de la identidad diaspórica, pues las diásporas no son entidades fijas de personas, pensamientos, ideas y acciones que se desterritorializan hacia un nuevo punto geográfico. Si algo han demostrado los estudios transnacionales de las diásporas migratorias es que ni los migrantes reproducen sus referentes culturales de la misma manera una vez están en otro espacio, ni sus referentes se diluyen en medio del choque cultural.

Algunos investigadores de la cultura en el ámbito global como Lins Ribeiro actualmente teorizan dentro de una perspectiva menos relativista y más cosmopolita por lo que podemos observar que hay un campo de tensión entre especialistas 'localistas' y 'cosmopolitas'. Los detractores de esta última inclinación objetan la viabilidad de alcanzar el ideal cosmopolita del sujeto, piensan que es

sólo una utopía que contrasta fuertemente con la realidad cotidiana de las ciudades multiculturales en las que fronteras étnicas y nacionales se reproducen a microescala a través de la conformación de ghettos y la nostalgia ante la desaparición de rasgos distintivamente culturales es una constante.

González Alcantaud, antropólogo defensor de esta orientación, afirma que es más fuerte la “tozudez” con que se defienden los núcleos de identidad que la hibridación de los procesos culturales que generan nuevos objetos y prácticas descrita por García Canclini y que “el individuo medio no es normalmente híbrido aunque en las grandes ciudades de hoy tengamos numerosos fenómenos de hibridación urbana, sino que propende a dotarse de identidad” (2009:49).

La lectura que podemos hacer al respecto es que existe también una nostalgia académica hacia uno de los constructos operativos que consolidaron a la antropología y la diferenciaron de otras disciplinas: el concepto de identidad. Sería soberbio de mi parte asumir que los estudios sobre identidad son obsoletos, pero lo que quiero decir es que hoy en día, el concepto de identidad nos coloca en un terreno “jabonoso” y poco claro si pretendemos hacer estudios que integren lo local y lo global.

Es probable que las reticencias a reconocer el efecto *boomerang* de la globalización en el terreno de la producción cultural se asocien a una lectura parcial sobre el papel de lo local en el mundo contemporáneo. Warnier (2002) aporta claridad cuando posiciona lúcidamente la labor antropológica desde el lugar de la recepción localizada de la cultura mundializada, esto es, desde su reapropiación y no solo desde el análisis de quienes y como la emiten (comúnmente asociado a las grandes industrias culturales y de mercado).

Esto explicaría que lo global y lo local están en contacto constante sin que lo primero se ‘trague’ o ‘devore’ por completo a lo segundo. En tal caso, las diferencias culturales se erosionan pero no se destruyen, sino que se revitalizan.

Reconocer esto, es a su vez dar un valor a la agencia de los grupos desiguales y excluidos, a su capacidad de resistencia y transformación. Warnier (2002: 110) habla de la presencia de la coca-globalización en los lugares más recónditos para argumentar como el consumo de productos globales de las grandes transnacionales ha penetrado en resquicios impensables en los que las tradiciones se cultivan día con día sin que esto se traduzca en una catástrofe hacia los referentes culturales.

En el caso de México podemos observarlo en el consumo de la coca-cola dentro de los rituales religiosos de los chamulas en Chiapas. Es probable que muchas opiniones deriven en una fuerte crítica hacia la intromisión capitalista del producto y omitan abordar analíticamente el proceso mismo de hibridación del contacto global con el local. ¿Será que al consumir coca-cola, los chamulas han perdido los núcleos semánticos que dan sentido a sus ritos religiosos? Warnier (2002: 109) retoma al historiador Fernand Braudel para recordarnos que las civilizaciones construyen estructuras de larga duración y por ello dejan huella en los hábitos, practicas discursivas, cuerpos y cultura material de los sujetos. Esto no implica que asuman de forma conformista las practicas en que fueron formados. La reflexión que hace Gutiérrez Estévez es muy próxima: “En medio de múltiples procesos de hibridación se piensa que la identidad cultural es algo irrenunciable, aspecto central de nuestras raíces y por lo tanto debemos lealtad a nuestra cultura, los procesos de hibridación se interpretan como traición” (2011:95).

En resumen, en el mundo contemporáneo es útil desprendernos de la ‘fidelidad’ que guardamos hacia el estudio de las diferencias aisladas. Las situaciones locales siguen siendo centrales en la labor antropológica pero deben contextualizarse en un proceso mayor, el de la recreación de sus referentes a partir de las redes relacionales mundiales.

Reflexiones finales: La interculturalidad como propuesta en el estudio de las migraciones.

El estudio de las migraciones como circuitos transnacionales seguirá requiriendo del histórico enfoque de otredad, un interés 'intercultural' por la diferencia pero también por la desigualdad, uno de los aportes vitales de la antropología en los albores del S.XXI.

¿Por qué hacerlo dentro de la interculturalidad y no de la multiculturalidad? Una revisión conceptual es necesaria como sugiere Bal (2009) pues los conceptos viajan entre disciplinas y adquieren un carácter ambiguo. Al ser los elementos dentro de los cuales anclamos nuestra labor para dar fruto en el campo de los conocimientos es importante definirlos, hacerlos explícitos y claros pues son las herramientas básicas de la intersubjetividad y a partir de nuestras posturas académicas se generan propuestas que impactan las distintas formas de ver el mundo y actuar sobre el.

Las imprecisiones sobre la semántica de la cultura han impactado sus conceptos asociados. Multiculturalismo, multiculturalidad, interculturalidad e interculturalismo son en ocasiones utilizados asumiendo una postura política definida, pero no siempre es así y hay momentos en que se recurre a su uso de forma indistinta como si estuviéramos hablando de constructos abstractos sin historia.

Gutiérrez Martínez compiló una serie de textos sobre los desafíos y perspectivas del multiculturalismo afirmando que éste y otras variaciones de relativismo cultural no son creaciones recientes y pensarlo así sería una negación inútil del pasado. Lo que es característico del multiculturalismo actual es "su ideal por un programa político de acción y no una característica de nuestras sociedades pues ellas han sido siempre diversas... el multiculturalismo no refleja más que una invención contemporánea de las sociedades democráticas cuya legitimidad se sustenta en la capacidad de ligar justicia social, pluralidad y respeto a las diferencias" (2006:10).

Para este antropólogo, el ideal democrático de legitimar la diversidad debe reflexionarse críticamente en torno a tres elementos: mestizaje y pluralismo (fusión de culturas en un mundo globalizado), la manipulación de la concientización e instrumentalización de este proceso, y la consideración del multiculturalismo como concepto anglosajón lleno de intereses que concibe a la sociedad como la suma de un compuesto de grupos o civilizaciones en conflicto, esquema bajo el cual se plantea el respeto desde la cohabitación y se olvida la discusión de la interculturalidad de la vida.

El anterior es un eje central de su análisis aunque llama la atención que el autor no define que es eso que denomina 'interculturalidad' y en que sentido tendría que ser diferente de sus conceptos asociados.

En *Diferentes, Desiguales y Desconectados*, García Canclini (2004) clarifica la construcción conceptual afirmando que es importante diferenciar entre los programas de cuotas de representatividad como exaltación indiferenciada de los aciertos y penurias de quienes comparten la misma etnia o el mismo género - postura que no facilita el análisis de la unidad social compleja y se arrincona en lo local (multiculturalismo) - y la abundancia de propuestas simbólicas que propician fusiones e innovaciones (multiculturalidad).

Evidentemente, la última es una visión más integradora y ayuda dar un paso más en la comprensión de una tercera categoría semántica: la 'intercultural'. En una crítica a la multiculturalidad, García Canclini expone la falta de potencia heurística del concepto al no resultar suficiente para explicar el mar de interacciones entre grupos e individuos diversos, desiguales y en conexión o desconexión. El autor nos confronta ante el reto de hacer estudios con enfoque de interculturalidad y asumir el desafío de inmiscuirnos en la complejidad resultante del encuentro de los diferentes, en su conflicto, negociación y préstamos recíprocos (2011:106).

Un último concepto a definir sería 'interculturalismo' en contraste con 'interculturalidad'. Mientras la última promueve la construcción de la equidad, el 'interculturalismo' sería un conjunto de políticas y prácticas gubernamentales que se orientan básicamente a la construcción de un orden social (Mato, 2009: 29).

Por ello, la propuesta intercultural sobre los estudios de las migraciones debe permitir un acercamiento y producción dialógica de conocimiento no sólo a partir de la comprensión de la organización social sino del contacto con los grupos locales en movimiento interesándonos en señalar los espacios de diferencia y desigualdad que permitan revertir las consecuencias negativas de los procesos de globalización económica, resaltar la experiencia creativa de los mecanismos de enfrentamiento de los subalternos y contribuir en la búsqueda de condiciones más equitativas para la convivencia humana.

La interculturalidad no solo es un constructo teórico sino una forma de instrumentalizar nuestra labor de antropólogos como ciudadanos, tal como proponen Jimeno, Varela y Castillo, al destacar que nuestro trabajo es político y puede contribuir en un proyecto más incluyente: "es una forma de ejercicio de ciudadanía pues apunta a hacer etnografía en medio de las relaciones de poder en que están inmersos los grupos sociales con que se trabaja en el marco más amplio de la sociedad, el Estado nacional y el contexto global" (2011: 277)

La labor académica y su producción de discursos esta inserta en el entretejido de relaciones de poder y no podemos evadirnos de ello. Nuestro trabajo debe ser ético al respecto y proyectar los posibles efectos de nuestras conclusiones, propuestas y opiniones. Hacerlo desde una postura que apuesta por la reformulación y fortalecimiento institucional exclusivamente ligado a las decisiones de quien gobierna; y a la figura Estado-nación, o bien, a través del vínculo del trabajo antropológico con diversos sectores ciudadanos mediante acciones públicas de denuncia, es una decisión personal ineludible.

En este actuar académico-político, Lins Ribeiro sugiere que en la esfera global y ante “el bravo mundo moderno de la sociedad civil internacional” habremos de apostar por un mundo cosmopolita – volviendo al viejo ideal de los griegos y romanos estoicos de una ciudadanía universal – y por la creación de políticas cosmopolitas que “provean una perspectiva crítica y plural, articulada a nivel transnacional... discursos contrahegemónicos que se relacionen con particularidades... para ser eficaces tendrán que articularse en red”. (2003:25).

La práctica cosmopolita se sitúa en los esfuerzos de mediar prejuicios derivados del particularismo a través de aspiraciones universales que surgen de los arraigos y las aperturas hacia la diferencia cultural (Rapport, 2012). Es a su vez un ejercicio multisituado y hay quienes abrazan la posibilidad de hacer un proyecto de antropología cosmopolita, o desde la tradición latinoamericana, un proyecto de antropologías del mundo.

La primera propuesta se vincularía con el deseo de hacer de la antropología una labor científica que permita clarificar las condiciones en las que los individuos pueden ejecutar sus capacidades humanas al máximo, una labor promotora de la dignidad humana y la integridad individual. La segunda busca vincular en red la diversidad de antropologías que se practican en el mundo, las formas en que la pluralidad de la globalización pueden contribuir en distintos puntos geográficos al conocimiento antropológico democrático, heteroglósico y transnacional. En cierto sentido, unas formas de ejercer la antropología con enfoque intercultural que develen las desigualdades y transformen el futuro, un proyecto que para Lins Ribeiro, tiene fundamentos en las aseveraciones de Paul Ricoeur sobre las luchas del presente como utopías capaces de cambiar las condiciones que vivimos, por lo que nuevamente volvemos hacia el argumento del proyecto intelectual como proyecto político.

Aunque con sus respectivas diferencias locales, uno con mayor énfasis en el desarrollo individual pleno y el otro en la dignidad de los colectivos, el proyecto

anglosajón cosmopolita y el latino de las antropologías del mundo coinciden en la búsqueda de 'hacer interculturalidad', un entendimiento de los otros en un marco de referencia de reconocimiento de derechos humanos.

En conclusión, si nuestra tarea busca ser integral, podemos acercarnos a estas aproximaciones inclusivas, críticas y globales de hacer antropología, y estudiar las 'zonas de contacto' donde se generan los conflictos para elaborar etnografías 'glocales' o los 'global ethnoscapes' propuestos por Appadurai (1991).

Hacer antropología en los estudios de migraciones requiere orientar la atención hacia los espacios no territorializados donde hay fusión o divergencia, negociación e intercambio simbólico-cultural, y en dicha acción no podemos ser meramente descriptivos sino cuestionadores o al menos curiosos de los circuitos que estamos estudiando, aquella 'extrañeza' fundamental de la antropología planteada por Krotz (1994).

Además, debemos transparentar nuestro trabajo a sabiendas de que lo hacemos dentro de redes de poder en las que el conocimiento científico tiene una jerarquía y suele ser visto como 'más válido' que otros saberes. Por ello, mínimamente hay que buscar develar 'quien construye la mirada sobre el otro' en dos sentidos: el investigador que hace su trabajo en el contexto social elegido (pues a pesar de la empatía por el otro, el sesgo etnocentrista siempre esta presente), y los actores con quienes hacemos investigación (como se sitúan con respecto a los 'otros' de su contexto cercano y el 'otro' investigador).

El interés por la alteridad es el gran aporte que trajo la antropología cuando se definió como disciplina, es el constructo histórico que debe permanecer en los albores del S.XXI reformulado ante las condiciones actuales, las de la globalidad, la interconexión y la permanencia de las localidades creativas, transformativas, generadoras de sentido y en consecuencia de aquello que llamamos 'lo cultural' en un mundo repleto de moviidades humanas y tecnológicas

Referencias:

- Appadurai, Arjun (1991). Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. En: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Fox, Richard, G. (Ed.), pp. 48-65. Santa Fe, N.M., School of American Research Press.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trad. G. Remedi. Buenos Aires: Trilce/Fondo de Cultura Económica).
- Bal, Mieke (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*. Murcia: Cendeac.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Trad. J. Martí. Barcelona : Arcadia
- Bourdieu, Pierre (1981) Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto. Trad. Ezcurdia, A. Buenos Aires: Fontamara
- Castiella, Begoña (2011). "Grecia construye un foso antiinmigrantes en la frontera con Turquía". ABC, España. 04/08/2011. Disponible en: <http://www.abc.es/20110804/internacional/abci-grecia-foso-antiinmigrante-201108041318.html>
- Corral Quintero, Raúl (2007). Gilles Lipovetsky: una sociología del presente pos(hiper)moderno. *Revista Casa del Tiempo. No.1, octubre-noviembre, pp.41-46*
- Editorial Quo (2012). "23 años de la caída del Muro". *Revista Quo*, España, 09/11/12. Disponible en: <http://quo.mx/2012/11/09/pragmatas/5-muros-que-aun-dividen-al-mundo> última revisión 20/06/13
- Fabregas, Andrés (2005). Prólogo. En: *Teoría y análisis de la cultura. Volumen Uno*. Giménez Montiel, Gilberto, pp. 19-27. México: Conaculta.
- Galeano, Eduardo (2008). *Espejos. Una historia casi universal*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- (2011). De la diversidad a la interculturalidad. En: *Conflictos Interculturales*. García Canclini, Néstor (Coord.), pp.103-113. Barcelona: Gedisa
- Garduño, Everardo (2003). Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. *Frontera Norte*, vol. 15, num. 30, julio-diciembre, pp.65-89.
- Gellner, Ernest (1989). *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Trad. Bixio, A. Barcelona: Gedisa.
- González Guadalupe, Schiavon Jorge, Crow David y Maldonado Gerardo (2011). *México, las Américas y el Mundo. Política exterior: opinión pública y líderes*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Disponible

en:

<http://mexicoyelmundo.cide.edu/2010/reportemexicolasamericasyelmundo10.pdf> última revisión 29/11/12.

- González Alcantaud, José Antonio (2009). Deslizamientos y encabalgamientos culturales en un mundo de fronteras diáfnas. En: *Los nuevos objetos culturales en Iberoamérica*. Del Palacio Montiel, Celia (Coord.), pp. 45-68. Xalapa: Universidad Veracruzana / Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación.
- Guerrero Arias, Patricio (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Ediciones Abya-yala / Escuela de Antropología Aplicada UPS Quito.
- Gutiérrez Estévez, Manuel (2011). La antropología y los conflictos interculturales. *En: Conflictos Interculturales*. En: García Canclini, Néstor (Coord.), P.93-101. Barcelona: Gedisa.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2006). Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje. En: *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. Gutiérrez Martínez, Daniel (Coord.), México: Siglo XXI.
- Hannerz, Ulf (1996). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Trad. Gomis, M. Madrid: Cátedra.
- International Technology Union [ITU] (2013). *World Telecommunication/ICT indicators database 2013*. Press Release. Disponible en: http://www.itu.int/net/pressoffice/press_releases/2013/05.aspx#.UcfZFndtZfp última revisión 20/06/13
- Jimeno Myriam, Varela Daniel y Castillo Ángela (2011). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Soc. e Cult.*, Goiania, V.14, N. 2, jul-diez, pp. 275-285. Disponible en: <http://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2009/10/17604-72736-1-PB.pdf> última revisión 20/06/13
- Krotz, Esteban (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Revista Alteridades*, 4 (8), pp. 5-11.
- Latour, Bruno (1991). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. Golstein, V. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lins Ribeiro (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa
- Mato, Daniel (2009). Contextos, conceptualizaciones y usos de la idea de interculturalidad. En: *pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Aguilar Miguel Ángel, Nivon Eduardo, Portal María Ana, Winicour Rosalía (Coords.) pp. 28-50. Barcelona: Anthropos-UAMI
- Miller, Toby (2009). Ciudadanía cultural. Disponible en:

http://www.tobymiller.org/images/espanol/ciudadania_cultural_toby_miller.pdf

- Organización Internacional para las Migraciones [OIM] (2010). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2010. El futuro de la migración. Creación de capacidades para el cambio*. Ginebra: OIM
- Rapport, Nigel (2012). The Cosmopolitan World. En: *The Sage Handbook of Social Anthropology*. Fardon R., Harris, O., Marchand, T., Shore, C., Strang V., and Wilson, R.. United Kingdom: Sage Publications.
- Rosaldo, Renato (2000). La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural. *Desacatos, num. 2, primavera, pp. 39-49*.
- Sassen, Saskia (1999). *La ciudad global*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Warnier, Jean-Pierre (2002). *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Gedisa.