

ESCENAS SIN TERRITORIO*

Cultura de los migrantes e identidades en transición

Néstor García Canclini*

¿Cómo está cambiando la definición de las identidades sociales? ¿Qué consecuencias tienen estos cambios en las prácticas culturales y estéticas? Voy a sugerir dos líneas para responder a estas preguntas que surgen de investigaciones sobre la recepción-apropiación de bienes simbólicos y sobre los procesos interculturales en la frontera de México con los Estados Unidos. Dos palabras pueden sintetizar los procesos a los que quiero referirme: descolección y desterritorialización.

Hubo una época en que las identidades de los grupos se formaban a través de dos movimientos: ocupar un territorio y constituir colecciones -de objetos, de monumentos, de rituales- mediante las cuales se afirmaban y celebraban los signos que distinguían a cada grupo. Tener una *identidad* era, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una *entidad* donde todo lo compartido por quienes habitaban ese **lugar** se volvía idéntico o intercambiable. Los que no compartían ese territorio, no tenían por lo tanto los mismos objetos y símbolos, los mismos rituales y costumbres, eran los otros, los diferentes. Esa manera de definir la cultura propia está en la base de muchos antagonismos de la modernidad: colonizadores vs. colonizados, cosmopolitismo vs. nacionalismo, centro vs. periferia.

¿Qué queda de ese paradigma en la época de descentrali-

* Profesor e investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

zación y expansión planetaria de las grandes empresas, transnacionalización de las comunicaciones y migraciones multidireccionales? ¿Para qué sirve seguir pensando la cultura en el sentido etimológico, como "cultivo" de un territorio, cuando las fronteras nacionales se vuelven porosas, cuando la desarticulación de lo urbano y de lo campesino pone en duda que los sistemas culturales encuentren su clave en las relaciones de la población con cierto tipo de territorio que generaría comportamientos específicos?

Tanto en las ciencias sociales como en las políticas culturales se ha trabajado sobre la base de colecciones -de objetos, de datos- que representaban la relación peculiar con un territorio. Los folcloristas definen la identidad de los grupos que estudian siguiendo repertorios de objetos y relatos que tendrían una correspondencia específica con las formas locales que adopta la vida de una comunidad. Desde los sociólogos urbanos hasta quienes promueven la investigación participativa se cree encontrar en ciertas formas de organizar la trama del barrio o la ciudad la gramática que distinguiría a sus habitantes. Los nacionalismos y populismos sostienen todavía que afirmar la identidad de un pueblo requiere recuperar su soberanía sobre los espacios en que se constituiría su modo peculiar de existencia.

Es evidente que estas definiciones basadas en territorios y colecciones conservan consistencia para muchos grupos, y que la defensa o reconquista del propio patrimonio sigue siendo una tarea clave en países tan despojados como los latinoamericanos. Pero al mismo tiempo debemos reconocer que la pérdida de arraigo de las prácticas culturales respecto de espacios cerrados y de repertorios locales o nacionales es mucho más que la consecuencia del llamado imperialismo cultural. Deriva de la radical reorganización de las formas de producción y circulación de los bienes simbólicos generada por cambios tecnológicos, por la fluidez de las comunicaciones y las migraciones.

Los dos lugares más comunes de la bibliografía sobre comunicación masiva en las últimas décadas -que los medios serían los principales agentes de la dominación metropolitana y que su misión histórica sería sustituir las culturas tradicionales y locales- son vistos hoy como representaciones maniqueas, elementales, de procesos mucho más complejos. La televisión, la radio y la reproducción industrial de la música en discos y casetes han amplificado internacionalmente la difusión de géneros tradicionales que sólo tenían alcance local: el valse criollo y la chicha peruanos, la música gaucha brasileña, el chamané y los cuartetos argentinos. Cualquier habitante de cualquier gran ciudad latinoamericana muestra en sus hábitos de consumo el carácter intercultural e híbrido que las condiciones actuales de producción y circulación propician en los gustos: nuestras colecciones de discos mezclan música clásica y jazz, folclor, tango y salsa, incluyendo a compositores como Piazzola, Caetano Veloso y Rubén Blades que fusionaron esos géneros y las culturas que representan.

Para demostrar que no se trata sólo de estrategias de las instituciones hegemónicas de la estética de los sectores cultos, quiero referirme al modo en que esta hibridación se produce en las migraciones y reformulaciones de la identidad en sectores populares. Las migraciones dan un espacio propicio para entender el sentido de la desterritorialización de la cultura.

CULTURAS DESTERRITORIALIZADAS

A fines de siglo, el acceso a perspectivas multiculturales no es exclusivo de escritores, artistas y políticos exiliados, sino de pobladores de todos los estratos. ¿Cómo explicar sólo con el esquema unidireccional de la dominación imperialista los flujos de circulación cultural suscitados en los trasplantes de latinoamericanos hacia los Estados Unidos y Europa, de los

países menos desarrollados hacia los más prósperos de nuestro continente, de las regiones pobres a los centros urbanos? ¿Son dos millones, según las cifras más tímidas, los sudamericanos que por persecución ideológica y ahogo económico abandonaron en los setenta la Argentina, Chile, Brasil y Uruguay? No es casual que la reflexión más innovadora sobre la desterritorialización se esté desplegando en la principal área de migraciones del continente, la frontera de México con los Estados Unidos.

De los dos lados de esa frontera, los movimientos interculturales muestran su rostro doloroso: el subempleo y el desarraigo de campesinos e indígenas que debieron salir de sus tierras para sobrevivir. Pero también está creciendo allí una producción cultural muy dinámica. Si en los Estados Unidos existen más de 250 estaciones de radio y televisión en castellano, más de 1,500 publicaciones en nuestra lengua y un alto interés por la literatura y la música latinoamericanas, no es sólo porque hay un mercado de 20 millones de "hispanos", o sea el 8% de la población estadounidense (38% en Nuevo México, 25% en Texas y 23% en California). También se debe a que la llamada cultura latina produce películas como *Zoot suit* y *La bamba*, las canciones de Rubén Blades y Los Lobos, teatros de avanzada estética y cultural como el de Luis Valdez, artistas plásticos cuya calidad y aptitud para hacer interactuar la cultura popular con la simbólica moderna y posmoderna los incorpora al "mainstream" norteamericano.¹

Quien conozca estos movimientos artísticos sabe que muchos están arraigados en las experiencias cotidianas de los sectores populares. Para que no queden dudas de la extensión transclasista del fenómeno de desterritorialización es útil referirse a las investigaciones antropológicas sobre migrantes. Roger Rouse estudió a los pobladores de Aguililla, un municipio rural del suroeste de Michoacán, aparentemente sólo comunicado por un camino de tierra. Sus dos principales actividades siguen siendo la agricultura y la cría de ganado

para autosubsistencia, pero la emigración iniciada en los cuarenta se incentivó a tal punto que casi todas las familias tienen ahora miembros que viven o vivieron en el extranjero. La declinante economía local se sostiene por el flujo de dólares enviados desde California, especialmente de Redwood City, ese núcleo de la microelectrónica y la cultura postindustrial norteamericana en el valle de Silicon, donde los michoacanos trabajan como obreros y en servicios. La mayoría permanece períodos breves en los Estados Unidos, y quienes duran más tiempo conservan relaciones constantes con su pueblo de origen. Son tantos los que están fuera de Aguililla, tan frecuentes sus vínculos con los que permanecen allí, que ya no puede concebirse ambos conjuntos como comunidades separadas: "mediante la constante migración de ida y vuelta, y el uso creciente de teléfonos, los aguillenses suelen estar reproduciendo sus lazos con gente que está a 2 mil millas de distancia tan activamente como mantienen relaciones con los vecinos inmediatos. Más aún, y más en general, por medio de la circulación continua de personas, dinero, mercancías e información, los diversos asentamientos se han entrelazado con tal fuerza que probablemente se comprendan mejor como formando una sola comunidad dispersa en una variedad de lugares.²

Dos nociones convencionales de la teoría social caen ante estas "economías cruzadas, sistemas de significados que se intersectan y personalidades fragmentadas". Una es la de "comunidad" empleada tanto para poblaciones campesinas aisladas como para expresar la cohesión abstracta de un Estado nacional compacto, en ambos casos definibles por su relación con un territorio específico. Se suponía que los vínculos entre los miembros de esas comunidades serían más intensos dentro que fuera de su espacio, y que los miembros tratan la comunidad como el medio principal al que ajustan sus acciones. La segunda imagen es la que opone centro y periferia, también "expresión abstracta de un sistema imperial idealiza-

do", en el que las gradaciones de poder y riqueza estarían distribuidas concéntricamente: lo mayor en el centro y una disminución creciente a medida que nos movemos hacia zonas circundantes. El mundo funciona cada vez menos de este modo, dice Rouse; necesitamos "una cartografía alternativa del espacio social", basada más bien sobre las nociones de "circuito" y "frontera".

Tampoco debe suponerse, agrega, que este reordenamiento sólo abarca a los marginales. Se advierte una desarticulación semejante en la economía estadounidense, dominada antes por capitales autónomos. En el área central de Los Angeles, el 75% de los edificios pertenece ahora a capitales extranjeros; en el conjunto de centros urbanos, el 40% de la población está compuesto por minorías étnicas procedentes de Asia y América Latina, y "se calcula que la cifra se aproximará al 60 por ciento en el año 2010"³. Hay una "implosión del Tercer Mundo en el Primero"⁴, según Renato Rosaldo; "la noción de una cultura auténtica como un universo autónomo internamente coherente no es más sostenible" en ninguno de los dos mundos, "excepto quizá como una 'ficción útil' o una distorsión reveladora".⁵

Cuando en los últimos años de su vida Michel de Certeau enseñaba en San Diego, decía que en California la mezcla de inmigrantes mexicanos, colombianos, noruegos, rusos, italianos y del Este de los EU hacía pensar que "la vida consiste en pasar constantemente fronteras". Los oficios se toman y se cambian con la misma versatilidad que los coches y las casas. "Esta movilidad descansa sobre el postulado de que uno no es identificado ni por el nacimiento, ni por la familia, ni por el estatuto profesional, ni por las relaciones amistosas o amorosas, ni por la propiedad. Parece que toda identidad definida por el estatuto y por el lugar (de origen, de trabajo, de habitat, etc.) fuera reducida, si no barrida, por la velocidad de todos los movimientos. Se sabe que no hay documento de identidad en los EU; se lo reemplaza por la licencia para conducir y la

tarjeta de crédito, es decir por la capacidad de atravesar el espacio y por la participación en un juego de contratos fiduciarios entre ciudadanos norteamericanos".⁶

Durante los dos períodos en que estudié los conflictos interculturales del lado mexicano de la frontera, en Tijuana, en 1985 y 1988, varias veces pensé que esta ciudad es, junto a Nueva York, uno de los mayores laboratorios de la posmodernidad.⁷ No tenía en 1950 más de 60,000 habitantes; hoy supera el millón con los migrantes de casi todas las regiones de México (principalmente Oaxaca, Puebla, Michoacán y el Distrito Federal) que se instalaron en estos años. Algunos pasan diariamente a los EU para trabajar, otros cruzan la frontera en los meses de la siembra y la cosecha. Aún los que se quedan en Tijuana están vinculados a intercambios comerciales entre los dos países, a maquiladoras norteamericanas ubicadas en la frontera de México o a servicios turísticos para los tres o cuatro millones de estadounidenses que llegan por año a esta ciudad.

Desde principio de siglo hasta hace unos 15 años, Tijuana había sido conocida por un casino (abolido en el gobierno de Cárdenas), *cabarets*, *dancing halls*, *liquor stores*, a donde los norteamericanos llegaban para eludir las prohibiciones sexuales, de juegos de azar y bebidas alcohólicas de su país. La instalación reciente de fábricas, hoteles modernos, centros culturales y el acceso a una amplia información internacional la volvieron una ciudad moderna y contradictoria, cosmopolita y con una fuerte definición propia.

En las entrevistas que hicimos a alumnos de escuelas primarias, secundarias y universitarias, a artistas y promotores culturales de todos los estratos, no había tema más central para la autodefinición que la vida fronteriza y los contactos interculturales. Una de las técnicas de investigación fue pedirles que nombraran los lugares más representativos de la vida y la cultura de Tijuana, para luego fotografiarlos; tomamos también imágenes de otros escenarios que parecían condensar



el sentido de la ciudad (carteles publicitarios, encuentros ocasionales, grafitis), y seleccionamos 50 fotos para mostrárselas a 14 grupos de diversos niveles económicos y culturales. Dos tercios de las imágenes que juzgaron más representativas de la ciudad, de las que hablaban con más énfasis, eran los lugares que vinculan a Tijuana con lo que está más allá de ella: la Av. Revolución, sus tiendas y centros de diversión para turistas, el minarete que testimonia dónde estuvo el casino, las antenas parabólicas, los pasos legales e ilegales en la frontera, los barrios donde se concentran los que vienen de distintas zonas del país, la tumba de Juan Soldado, "señor de los emigrados", al que van a pedir que les arregle "los papeles" o a agradecerle que no los haya agarrado "la migra".

El carácter multicultural de la ciudad se expresa en el uso del español, el inglés, y también en las lenguas indígenas habladas en los barrios y las maquiladoras, o entre quienes venden artesanías en el centro. Esa pluralidad se reduce cuando pasamos de las interacciones privadas a los lenguajes públicos, los de la radio, la televisión y la publicidad urbana, donde el inglés y el español predominan y coexisten "naturalmente".

Junto al cartel que recomienda el club-discoteca y la radio donde se escucha "rock en tu idioma", otro anuncia un licor mexicano en inglés. La música y la bebida alcohólica, dos símbolos de Tijuana, conviven bajo esta dualidad lingüística. "The other choice" es explícitamente el licor, pero la continuidad de los mensajes vuelve posible que sea también el rock en español. La ambivalencia de la imagen, que los entrevistados consideraron analógica de la vida en la ciudad, también permite concluir, según el orden de lectura, que la otra elección sea el inglés.

La incertidumbre generada por las oscilaciones bilingüísticas, biculturales y binacionales tiene su equivalencia en las relaciones con la propia historia. Algunas de las fotos fueron elegidas precisamente por aludir el carácter simulado de bue-





na parte de la cultura tijuanense. La Torre de Agua Caliente, quemada en la década de los 60, con la pretensión de olvidar el casino que representaba, fue reconstruida hace pocos años y ahora se le exhibe con orgullo en portadas de revistas y propagandas; pero los entrevistados, al hacer notar que la torre actual está en un sitio distinto, argumentan que el cambio es un modo de desplazar y reubicar el pasado.

En varias esquinas de la Av. Revolución hay cebras. En realidad, son burros pintados. Sirven para que los turistas norteamericanos se fotografíen con un paisaje detrás, en el que se aglomeran imágenes de varias regiones de México: volcanes, figuras aztecas, nopales, el águila con la serpiente. "Ante la falta de otro tipo de cosas, como en el sur, que hay pirámides, aquí no hay nada de eso... como que algo hay que inventarle a los gringos" -dijeron en uno de los grupos. En otro, señalaban que "también remite a este mito que traen los



Nos dijo un entrevistado: "El alambre que separa a México de los Estados Unidos podría ser el principal monumento de la cultura en la frontera".



Al llegar a la playa "la línea" se cae y deja una zona de tránsito, usada a veces por los migrantes indocumentados. Los domingos las familias fragmentadas a ambos lados de la frontera se encuentran en los pic-nics.

norteamericanos, que tiene que ver con cruzar la frontera hacia el pasado, hacia lo salvaje, hacia la onda de poder montar”.

LA SIMULACIÓN DE LA CIUDAD

Donde las fronteras se mueven, pueden estar rígidas o caídas, donde los edificios son evocados en otro lugar que el que representan, todos los días se renueva y amplía la invención espectacular de la propia ciudad. El simulacro pasa a ser una categoría central de la cultura. No sólo se relativiza lo “auténtico”. La ilusión evidente, ostentosa, como las cebras que todos saben falsas o los juegos de ocultamiento de migrantes ilegales “tolerados” por la policía norteamericana, se vuelve un recurso para definir la identidad y comunicarse con los otros.

A estos productos híbridos, simulados, los artistas y escritores de la frontera agregan su propio laboratorio intelectual. En una entrevista radial se le preguntó a Guillermo Gómez-Peña, editor de la revista bilingüe *La línea quebrada/The broken line*, con sede en Tijuana y San Diego.

- Reportero: Si ama tanto a nuestro país como usted dice ¿por qué vive en California?
- Gómez-Peña: Me estoy desmexicanizando para mexicomprenderme...
- Reportero: ¿Qué se considera usted, pues?
- Gómez-Peña: Posmexica, prechicano, panlatino, transterrado, arteamericano... depende del día de la semana o del proyecto en cuestión.

Varias revistas de Tijuana están dedicadas a reelaborar las definiciones de identidad y cultura a partir de la experiencia fronteriza. *La línea quebrada*, que es la más radical, dice expre-

sar a una generación que creció “viendo películas de charros y de ciencia ficción, escuchando cumbias y rolas del Moody Blues, construyendo altares y filmando en Super 8, leyendo *El Corno Emplumado* y *Art Forum*. Ya que viven en lo intermedio, “en la grieta entre dos mundos”, ya que son “los que no fuimos porque no cabíamos, los que aún no llegamos o no sabemos a dónde llegar”, deciden asumir todas las identidades disponibles: “cuando me preguntar por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi ‘identidad’ ya posee repertorios múltiples: soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen “chilango” o “mexiquillo”; en la capital “pocho” o “norteño” y en Europa “sudaca”. Los anglosajones me llaman “hispanic” o “latinou” y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano”. Con una frase que le queda bien a un migrante lo mismo que a un joven rockero, Gómez-Peña explica que “nuestro sentimiento generacional más hondo es el de la pérdida que surge de la partida”. Pero también son lo que han ganado: “una visión de la cultura más experimental, es decir multifocal y tolerante”.⁸

Otros artistas escritores de Tijuana cuestionan la visión eufemizada de las contradicciones y el desarraigo que perciben en el grupo de *La línea quebrada*. Rechazan la celebración de las migraciones causadas muchas veces por la pobreza en el lugar originario, que se repite en el nuevo destino. No faltan los que, pese a no haber nacido en Tijuana, en nombre de sus 15 ó 20 años en la ciudad, impugnan la insolencia paródica y desapegada: “gente que recién llega y quiere descubrirnos y decirnos quienes somos”.

Tanto en esta polémica como en otras manifestaciones de fuerte afectividad al referirse a las fotos de Tijuana, vimos un movimiento complejo que llamaríamos de *reterritorialización*. Los mismos que elogian a la ciudad por ser abierta y cosmopolita quieren fijar signos de identificación, rituales que los diferencien de los que sólo están de paso, son turistas o ...

antropólogos curiosos por entender los cruces interculturales.

Los editores de otra revista tijuanense, *Esquina baja*, dedicaron un largo rato a explicarnos por qué querían, además de tener un órgano para expresarse, "generar un público de lectores", "una revista local de calidad en todos los aspectos, de diseño, de presentación"... "para contrarrestar un poco esa tendencia centrista que existe en el país, porque lo que hay en la provincia no logra trascender, se ve minimizado, si no pasa primero por el tamiz del Distrito Federal.

Algo semejante encontramos en la vehemencia con que todos rechazaron los criterios "misioneros" de actividades culturales propiciadas por el gobierno central. Ante los programas nacionales destinados a "afirmar la identidad mexicana" en la frontera norte, los bajacalifornianos argumentan que ellos son tan mexicanos como los demás, aunque de un modo diferente. Sobre la "amenaza de penetración cultural norteamericana" dicen que, pese a la cercanía geográfica y comunicacional con los Estados Unidos, los intercambios comerciales y culturales diarios les hacen vivir intensamente la desigualdad y por lo tanto tener una imagen menos idealizada que quienes reciben una influencia parecida en la capital mediante mensajes televisivos y bienes de consumo importados.

PREGUNTAS EN VEZ DE CONCLUSIONES

1. Se observa tanto en los procesos de la cultura popular como en los grupos artísticos que acabamos de describir un doble movimiento: de desterritorialización y de reterritorialización. No es fácil valorar a uno ni a otro, ni estimar sus consecuencias en la redefinición de las identidades y de las prácticas culturales.

Es claro que ciertos modos sustancialistas de delimitar lo nacional en relación con un territorio, con colecciones de objetos y símbolos "eternos", se desvanecen cuando las tradi-

ciones migran e interactúan con las industrias culturales. Pero los cruzamientos de los circuitos simbólicos no eliminan las preguntas por la identidad y lo nacional, por la defensa de la soberanía y la desigual apropiación del saber y el arte. No se borran los conflictos, ni las parcialidades ideológicas, como pretenden las tendencias neoconservadoras. Se colocan en otro registro, multifocal y más tolerante, se repiensa la autonomía de la cultura -a veces- con menores riesgos fundamentalistas. Sin embargo, la incertidumbre y la inestabilidad engendran también prácticas violentas de autoafirmación: es sabido cómo se prolonga hasta nuestros días la **larga** historia de agresiones de los estadounidenses del sur a los extranjeros en el trabajo y en las escuelas; también del lado mexicano de la frontera han crecido en los últimos años el antichilanguismo y el racismo. La hibridación de las tradiciones y los grupos étnicos puede ser base de una apertura valorativa, pero en condiciones de intensa competencia laboral puede ser, asimismo, fuente de prejuicios y enfrentamientos.

2. Por otra parte, la multietnicidad y la hibridación intercultural fomentan un acceso más fluido de sectores populares a bienes simbólicos diversos, a experiencias más cosmopolitas. Pero al mismo tiempo la atomización de los grupos y aun de las familias -especialmente en grandes ciudades- parece dificultar la formación de nuevas identidades y, sobre todo, de sujetos capaces de intervenir eficazmente en la recomposición del tejido social. Estamos lejos de responder a la pregunta de cómo pueden organizarse, en estas sociedades fragmentadas y heteróclitas que genera la interculturalidad, acciones adecuadas al grado de concentración y acumulación del poder. ¿Cómo repensar la constitución y el papel de nuevos sujetos sociales en esta tensión entre relaciones sociales culturales abiertas y plurales, y, a la vez, controladas por empresas monopólicas?

Como se ve resurge aquí el conflicto entre lo local y las totalizaciones macrosociales. Sabemos que las integraciones románticas de los nacionalismos se han vuelto menos convincentes, tanto como las integraciones neoclásicas del racionalismo hegeliano o de los marxismos compactos, pero nos negamos a admitir la despreocupación posmoderna por la totalidad social. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad.

3. Conviene señalar que los problemas teóricos y políticos de la cultura suscitados por esta conformación transcultural de las identidades no son excepcionales en América Latina, ni ajenos a otras zonas de los Estados Unidos lejanas de la frontera. Semejantes reformulaciones de las nociones de territorio, comunidad y colección se necesitan en muchas otras regiones donde las tradiciones inestables están en constante transacción con diversos estilos de modernización. En múltiples lugares se construyen altares y se les filma en Super 8, se inventan simulacros para arraigar de algún modo las hibridaciones fugaces. La frontera de México-EU es apenas un laboratorio entre otros de las estrategias de los migrantes que atraviesan cualquier ciudad latinoamericana e instalan, precisamente en los cruces, sus puestos barrocos de artesanías regionales y radios de contrabando, hierbas medicinales y video casetes.

4. Por último, cabe decir que el carácter generalizado de estos procesos de hibridación incita a reorganizar nuestras estrategias de estudio. Para aprehender esta reconstitución compleja de las identidades, se requiere una teoría de los flujos y los circuitos interculturales, una metodología multifocal, nutrida en varias disciplinas. El estudio de lo tradicional y lo local ya no puede hacerse sólo con los instrumentos antropológicos: observación intensiva de pequeños conjuntos sociales, entre-

vistas en profundidad, historias de vida. Tampoco la investigación macrosocial debe limitarse a los recursos exclusivos de la sociología: censos, estadísticas, encuestas. La reformulación de las nociones de comunidad y nación, de centro y periferia, replantea una vez más el tajo entre lo micro y lo macro, así como la compartimentación de las disciplinas que se especializaron en uno y en otro. Necesitamos estudios transdisciplinarios, saberes diagonales, para captar los procesos interculturales donde se forman las identidades híbridas de este fin de siglo.

NOTAS

* Este texto forma parte del libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, en prensa.

1. Dos historiadores del arte chicano, Shifra M. Goldman y Tomás Ybarra-Frausto, han documentado esta producción cultural y reflexionado originalmente sobre ella. Véase, por ejemplo, las introducciones a su libro *Arte chicano. A Comprehensive annotated bibliography of Chicano Art, 1965-1981*. Chicano Studies Library Publications Unit-University of California, Berkeley, 1985; también los artículos de ambos en Ida Rodríguez Prampolini (coord.), *A través de la frontera*, México, UNAM-CEESTEM, 1983.

2. Roger Rouse, "Mexicano, Chicano, Pocho. La migración mexicana y el espacio social del posmodernismo", *Página Uno*, suplemento de *Unomásuno*, 31-12-88, pp. 1-2.

3. *Idem*, p. 2.

4. Renato Rosaldo, *Ideology, Place, and People Without Culture*, Universidad de Stanford, Dpto. de Antropología, p. 9.

5. R. Rosaldo, *Culture and Truth, The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989, p. 217.

6. Michel de Certeau, "California, un théâtre de passants", *Autrement*, No. 31, abril de 1981, pp. 10-18. Cabe aclarar que la concepción de la vida como paso constante de fronteras, no es tan fácil como la enuncia Michel de Certeau cuando se trata de ciudadanos norteamericanos "de segunda", por ejemplo los negros, los puertorriqueños y los chicanos.

7. El informe de la investigación puede leerse en N. García Canclini y Patricia Safa, *Tijuana: la casa de toda la gente*, México INAH-ENAH-UAM-Programa Cultural de las Fronteras, 1989. Fotos de Lourdes Grobet. Colaboraron en el estudio Jennifer Metcalfe, Federico Rosas y Ernesto Bermejillo.

8. Guillermo Gómez-Peña, "Wacha ese border, son", *La Jornada Semanal*, No. 162, 25-10-87, pp. 3-5. Respecto de la hibridación intercultural en los rockeros, los cholos y los punks -que editan revistas, discos y casetes con información y música de varios continentes- véase el libro de José Manuel Valenzuela, *A la brava ése! Cholos, punks, chavos banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1988.

LOS COMUNICOLOGOS: "DE INTERMEDIARIOS A MEDIADORES"

Jesús Luis García*

"To abstract from existence
is to remove the difficulty"
Kierkegaard

Quisiera recuperar la preocupación original del Programa Institucional de Investigación en Comunicación y Prácticas Sociales al convocar hoy a una discusión precisamente sobre el estudio de la comunicación. Mi intención inicial es hacer una comparación entre lo que creo que se plantea en el campo de la comunicación y lo que ocurre en el de la sociología y otras Ciencias Sociales. Me interesa abordar algunos problemas teóricos, metodológicos e institucionales que deben ser tomados en cuenta cuando se plantean reconstrucciones de campos científicos y prácticas profesionales.

Comienzo sugiriendo que hay actualmente un gran consenso tanto entre los comunicólogos como entre los científicos sociales con respecto de la ocurrencia de cambios fundamentales en la organización social contemporánea, pero que no es totalmente claro para los investigadores lo que esto significa, ni menos aún los métodos requeridos para abordar esos cambios. No es sencillo entablar un diálogo interdisciplinario que nos permita arribar a significados colectivos comunes. Esto no obstante el uso que en el pasado hemos hecho de métodos y técnicas de investigación y en particular de herramientas ana-

* Director de Investigación y profesor del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana, México.