

**Más allá de la “cultura”:
Espacio, identidad, y la política de la diferencia**

Akhil Gupta
James Ferguson*

Para un tema cuyo rito central de paso es el trabajo de campo, cuyo romance se ha quedado en la exploración de lo remoto (“lo más otro que lo otro” [Hannerz 1986]), cuya función crítica se ve recaer en la yuxtaposición de maneras de ser radicalmente diferentes (localizadas “en algún otro lugar”) con aquella de los antropólogos¹, usualmente en la cultura Occidental, ha existido sorprendentemente poca auto-conciencia sobre el tema del espacio en la teoría antropológica. (Algunas excepciones notables son Appadurai 1986 y 1988b, Hannerz 1987, Rosaldo 1988 y 1989a). Este ensayo apunta hacia una exploración crítica de la manera en que las ideas recibidas sobre el espacio y el lugar han dado forma y han continuado dando forma al sentido común antropológico. En particular, deseamos explorar cómo el renovado interés por la teorización del espacio en la teoría posmodernista y feminista (por ejemplo, en Foucault 1980, Jameson 1984, Baudrillard 1988c, Deleuze y Guattari 1987, Anzaldúa 1987, Kaplan 1987, Martín y Mohatny 1986) – manifestado en nociones como vigilancia, panopticismo, simulacro, desterritorialización, hiperespacio posmoderno, tierras limítrofes, y marginalidad – nos obligan a reevaluar conceptos analíticos tan centrales en antropología como el de “cultura” y, por extensión, la idea de “diferencia cultural”.

Representaciones en el espacio en las ciencias sociales son notablemente dependientes de imágenes de rompimiento, de ruptura, de desunión. La habilidad de las

* Akhil Gupta y James Ferguson, "Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press, Durham and London, 1997, pp. 33-51. Este documento fue originalmente publicado en *Antropología Cultural (Cultural Anthropology)* 7 (1): 6-23. Ya que nuestros pensamientos más recientes sobre cuestiones como espacio, lugar, e identidad han sido expuestos en el ensayo previo, no hemos revisado el presente documento sino que lo hemos reimpresso (aparte de unas pocas correcciones y actualizaciones) tal como apareció en 1992. Traducción de Warren Stowe.

¹ Esto obviamente no es cierto en la literatura del “nuevo etnicismo”, véase textos como el de Anzaldúa 1987 y Radhakrishnan 1987.

sociedades, naciones y culturas de distinguirse unas de otras se predica basándose en una división del espacio aparentemente no problemática, en el hecho de que ocupan espacios “naturalmente” discontinuos. La premisa de la discontinuidad forma el punto de partida desde el cual se teoriza el contacto, el conflicto, y la contradicción entre las culturas y sociedades.

Por ejemplo, la representación del mundo como una colección de “países”, como en la mayoría de los mapas del mundo, lo presenta como un espacio inherentemente fragmentado, dividido por diferentes colores en diversas sociedades nacionales, cada una “enraizada” en su propio sitio (compárese con Malkki 1997). Tanto se ha dado por sentado que cada país encarna sus propias cultura y sociedad distintivas, que los términos “sociedad” y “cultura” son anexados de modo rutinario a los nombres de los Estados-naciones, como cuando un turista visita la India para entender la “cultura India” y la “sociedad de india” o visita Tailandia para experimentar la “cultura tai” o los Estados Unidos para tener una idea de la “cultura norteamericana”.

Por supuesto, los territorios geográficos en los que las culturas y sociedades deben encajar no necesariamente deben ser naciones. Por ejemplo, sí tenemos una idea sobre las áreas culturales que yuxtaponen varias naciones-estados, o sobre naciones multiculturales. Tal vez en una escala más pequeña se encuentren nuestras suposiciones disciplinarias sobre la asociación de grupos culturalmente unitarios (tribus o pueblos) con “sus” territorios: por ende, “los Nuer” viven en “Nuerlandia”, y así sucesivamente. La ilustración más clara de este tipo de pensamiento son los clásicos “mapas etnográficos” que profesan desplegar la distribución espacial de los pueblos, tribus y culturas. Pero en todos estos casos, el espacio en sí mismo se convierte en una especie de cuadrícula neutral en la que la diferencia cultural, la memoria histórica, y la organización social se inscriben. Y es de esta manera que el espacio funciona como un principio central de organización en las ciencias sociales al mismo tiempo que desaparece del panorama analítico.

Este isomorfismo asumido del espacio, el lugar y la cultura da lugar a algunos problemas significativos. Primero, está el tema de los que habitan la frontera, aquella “franja estrecha entre filos abruptos” (Anzaldúa 1987:3) de los límites nacionales. La ficción de las culturas como un fenómeno discreto, como un objeto que ocupa espacios discretos, se vuelve intangible para los que habitan las tierras fronterizas. En relación con los habitantes de las fronteras están aquellos que viven de cruzarlas – trabajadores emigrantes, nómadas

y miembros de negocios transnacionales y de la élite profesional. ¿Cuál es la “cultura” de los trabajadores del campo que pasan la mitad de un año en México y la otra mitad en los Estados Unidos? Finalmente, están quienes cruzan las fronteras más o menos permanentemente –migrantes, refugiados, exiliados y expatriados. En su caso, la separación entre lugar y cultura es especialmente clara: los refugiados de Khmer en los Estados Unidos llevan la “cultura Khmer” consigo del mismo modo complicado en que los inmigrantes de la India en Inglaterra transportan la “cultura de India” hacia su nuevo país de residencia.

Un segundo grupo de problemas originado por el mapeo implícito de las culturas en los lugares es que las diferencias culturales son tomadas en cuenta *dentro* de una localidad. El “Multiculturalismo” es, al mismo tiempo, un débil reconocimiento del hecho de que las culturas han perdido sus amarras en sitios definidos, y un intento de someter esta pluralidad de culturas dentro del marco de una identidad nacional. De manera similar, la idea de “subculturas” trata de preservar la idea de distintas “culturas” mientras que reconoce la relación de diferentes culturas hacia una cultura dominante dentro del mismo espacio geográfico y territorial. Relatos convencionales de lo étnico, incluso cuando son utilizados para describir diferencias culturales en ambientes donde gente de diferentes regiones vive lado a lado, se apoyan en un vínculo no-problemático entre la identidad y el lugar¹. Mientras que dichos conceptos son sugestivos porque se empeñan en dilatar la asociación naturalizada de cultura con lugar, fallan en el intento de cuestionar esta suposición de una manera verdaderamente fundamental. Necesitamos preguntar cómo tratar con la diferencia cultural, a medida que abandonamos las ideas recibidas de cultura (localizada).

Tercero, existe la tan importante cuestión del poscolonialismo. ¿A qué lugares pertenecen las culturas del poscolonialismo? ¿El encuentro colonial crea una “nueva cultura” tanto en el país colonizado como en el país colonizador, o acaso esto desestabiliza la noción de que las naciones y las culturas son isomórficas? Como se discutió arriba, el poscolonialismo problematiza aún más la relación entre el espacio y la cultura.

Por último y con mayor importancia, al desafiar el paisaje fraccionado de naciones independientes y culturas autónomas surge la cuestión del entender el cambio social y la transformación cultural como si éstos se encontrasen situados dentro de espacios interconectados. La suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía disimule victorioso la topografía del poder. El espacio inherentemente

fragmentado asumido en la definición de la antropología como el estudio de las culturas (en plural) puede haber sido una de las razones detrás del perpetuo fracaso en el intento de escribir la historia de la antropología como una biografía del imperialismo. Ya que si uno comienza con la premisa de que los espacios *siempre* han estado jerárquicamente interconectados, en vez de naturalmente desconectados, entonces el cambio cultural y social no se convierte en una cuestión de contacto y articulación cultural, sino en una cuestión de repensar la diferencia *a través* de la conexión.

Para ilustrar esto, examinemos un poderoso modelo de cambio cultural que trata de relacionar dialécticamente lo local con escenarios espaciales mayores: la articulación. Los modelos de articulación, sea que provengan del estructuralismo marxista o de la “economía moral”, postulan un estado primario de autonomía (usualmente etiquetado como “precapitalista”) que luego es violado por el capitalismo global. El resultado es que tanto los escenarios locales como los espacios mayores se transforman, ciertamente los locales más que los globales, pero no necesariamente en una dirección predeterminada. Esta noción de articulación le permite a uno explorar las abundantes consecuencias no intencionadas de, digamos, el capitalismo colonial, con el cual la pérdida ocurre paralelamente a la invención. Aún así, si tomamos una “comunidad” preexistente, localizada, como un punto de partida determinado, fracasamos en examinar suficientemente los procesos (como las estructuras de sentimiento que saturan la noción de comunidad) que van insertos en la construcción del espacio como sitio o localidad en una primera instancia. En otras palabras, en vez de asumir la autonomía de la comunidad primitiva (primeval community), necesitamos examinar cómo ésta se formó *como una comunidad* fuera del espacio interconectado que ya había siempre existido. Entonces el colonialismo representa el desplazamiento de una forma de interconexión por otra. Esto no significa negar que el colonialismo o que el capitalismo en expansión en realidad tengan efectos profundamente dislocantes en las sociedades existentes. Pero, al poner siempre en primer plano la distribución espacial de las relaciones jerárquicas de poder, podemos entender de mejor manera los procesos por los que un espacio adquiere una *identidad* distintiva como lugar. Teniendo en cuenta que las nociones de localidad o comunidad se refieren ambas a un espacio físicamente demarcado y a grupos de interacción, podemos ver que la identidad de un lugar emerge a través de la intersección de su participación específica en un sistema de espacios jerárquicamente organizados con su construcción cultural como una comunidad o localidad.

Es por esta razón que lo que Fredric Jameson (1984) ha denominado “hiperespacio posmoderno” ha desafiado tan fundamentalmente la conveniente ficción que mapeaba las culturas en lugares y pueblos. En el Occidente capitalista, un régimen fordista de acumulación, que enfatiza en la necesidad de una infraestructura de producción extremadamente grande, una fuerza de trabajo relativamente estable, y el estado de bienestar social se combinaron para crear “comunidades” urbanas cuyos perfiles eran más claramente visibles “en pueblos dominados por ciertas empresas” (Harvey 1989, Mike Davis 1986, Mandel 1975). La contraparte de esto en la arena internacional fue que las corporaciones multinacionales, bajo el liderazgo de los Estados Unidos, explotaron permanentemente la materia prima, los bienes primarios y la mano de obra barata de las naciones-estados independientes del “Tercer Mundo” poscolonial. Agencias multilaterales y poderosos estados Occidentales predicaron y, donde fue necesario, reforzaron militarmente, las “leyes” del mercado para estimular el flujo internacional del capital, mientras que las políticas nacionales de inmigración garantizaron que no existiera un flujo libre (es decir, anárquico, disruptivo) de mano de obra hacia las islas donde se pagan buenos salarios en el centro capitalista.

Los patrones fordistas de acumulación ahora han sido reemplazados por un régimen de acumulación flexible – caracterizado por la producción a pequeña escala, cambios rápidos en las líneas de producción, movimientos de capital extremadamente rápidos para explotar los mínimos diferenciales entre los costos de mano de obra y de materia prima – construido sobre una red más sofisticada de comunicaciones e información y sobre mejores modos de transportar bienes y gente. Al mismo tiempo, la producción industrial de cultura, entretenimiento, y ocio que fue la primera en alcanzar algo muy cercano a la distribución global durante la era fordista, llevó, paradójicamente, hacia la invención de nuevas formas de diferencia cultural y nuevas formas de noción de comunidad. Algo así como una esfera pública transnacional ha transformado ciertamente cualquier sentido estrictamente limitado de comunidad o localidad en algo obsoleto. Al mismo tiempo, esto ha permitido la creación de formas de solidaridad e identidad que no descansan en la apropiación de un espacio donde la contigüidad y el contacto cara a cara son fundamentales. En el espacio pulverizado de la posmodernidad, el espacio no se ha vuelto irrelevante: ha sido *re-territorializado* de un modo que no se conforma a la experiencia del espacio que caracterizó la era de alta modernidad. Es esta *re-territorialización* del espacio que nos obliga a re-conceptuar fundamentalmente la política de comunidad, solidaridad, identidad, y diferencia cultural.

Comunidades imaginadas, lugares imaginados

Sin duda la gente siempre ha sido más móvil y las identidades han sido menos fijas de lo que sugieren las aproximaciones estáticas y tipificantes de la antropología clásica. Pero hoy en día, la movilidad rápidamente expansiva y acelerada de la gente se combina con el rechazo de los productos y las prácticas culturales de suspensión (*stay put*) para dar un profundo sentido a la pérdida de raíces territoriales, a la erosión de la discriminación cultural de los lugares, y a la fermentación en la teoría antropológica. La aparente desterritorialización en la identidad que acompaña a tales procesos ha hecho de la pregunta de James Clifford (1988:275) una pregunta clave para la indagación antropológica reciente: “¿Qué significa, al final del siglo veinte, hablar (...) de una ‘tierra natal’? ¿Qué procesos, más que qué esencias, están involucrados en las experiencias presentes de la identidad cultural?”

Tales preguntas, por supuesto, no son completamente nuevas, pero los temas sobre la identidad colectiva sí parecen tomar un carácter especial hoy en día, cuando cada vez más de nosotros vivimos en lo que Edward Said (1979:18) ha llamado “una condición generalizada de orfandad” (*homelessness*), un mundo en donde las identidades están siendo cada vez más, si no totalmente desterritorializadas, por lo menos diferentemente territorializadas. Refugiados, migrantes, desplazados, y pueblos sin estado – estos son tal vez los primeros en vivenciar estas realidades en su forma más completa, pero el problema es más general. En un mundo de diáspora, flujos culturales transnacionales, y movimientos masivos de poblaciones, los anticuados intentos de mapear el globo como un juego de regiones culturales o patrias, son desconcertados por un deslumbrante conjunto de simulacros poscoloniales, doblajes y redoblajes, como India y Pakistán, que parecen reaparecer en una simulación poscolonial en Londres, como el Teherán de la prerrevolución se levanta de las cenizas en Los Ángeles, y como miles de dramas culturales similares que son puestos en escena en ambientes urbanos y rurales alrededor del globo. En esta obra cultural de la diáspora, las líneas familiares entre “aquí” y “allá”, centro y periferia, colonia y metrópoli se han tornado difusas.

Donde el “aquí” y el “allá” se hacen difusos de esta manera, las certezas y las fijaciones culturales de la metrópolis son alteradas seguramente -aunque no de la misma manera- como lo son las de la periferia colonizada. En este sentido, no son solamente los

desplazados quienes experimentan un desplazamiento (compárese con Bhabha 1989:66). Incluso la gente que permanece en sitios familiares y ancestrales piensa que la naturaleza de su relación con el lugar ineluctablemente ha cambiado y la ilusión de una conexión natural y esencial entre el lugar y la cultura se ha fraccionado. “Lo inglés”, por ejemplo, en la Inglaterra contemporánea e internacionalizada es una noción simplemente tan complicada y casi tan desterritorializada como lo es la de “lo palestino” o “lo armenio”, ya que “Inglaterra” (“la verdadera Inglaterra”) se refiere mucho menos a un sitio limitado que a una manera de ser imaginada o una locación moral. Considérese, por ejemplo, la siguiente cita de un joven blanco fan del *reggae* en el vecindario étnicamente caótico de Balsall Heath en Birmingham:

“Ya no existe nada que se pueda llamar ‘Inglaterra’ ... ¡Bienvenidos a la India hermanos! ¡Este es el Caribe!... ¡Nigeria!... Ya no existe Inglaterra, hombre. Esto es lo que se viene. Balsall Heath es el centro del crisol, porque todo lo que veo cuando salgo a la calle es medio-árabe, medio-palestino, medio-jamaicano, medio-escocés, medio-irlandés. Yo sé, porque yo soy [medio-escocés / medio-irlandés] ... ¿quién soy yo? ... Dime, ¿a quién pertenezco? Ellos me critican, la Inglaterra de siempre. Bueno, ¿a dónde pertenezco? Ya sabes, fui criado con negros, pakistaníes, africanos, asiáticos, todo lo que puedas nombrar ... ¿a quién pertenezco? ... Simplemente soy una persona enseñada. La Tierra es mía ... ya sabes, no nacimos en Jamaica, no nacimos en “Inglaterra”. Nacimos aquí, hombre. Es nuestro derecho. Así es como yo lo veo. Así es como lo manejo”. (En Hebdige 1987:158 – 59)

La aceptación con mente abierta del cosmopolitismo que parece estar implicada aquí es tal vez más la excepción que la regla, pero quedan pocas dudas de que la explosión de una Inglaterra culturalmente estable y unitaria en un “aquí” cortado y mezclado del Balsall Heath contemporáneo es el ejemplo de un fenómeno que es real y que se está expandiendo. Está claro que la erosión de tales conexiones supuestamente naturales entre pueblos y lugares, no ha llevado al espectro modernista de la homogenización global cultural (Clifford 1988). Pero las “culturas” y los “pueblos”, por más persistentes que pudieran ser, dejan de ser plausiblemente identificables como puntos en un mapa.

Pero la ironía de estos tiempos es que a medida que los lugares y las localidades actuales se vuelven cada vez más opacos e indeterminados, las *ideas* de los lugares culturalmente y étnicamente distintos se vuelven tal vez aún más prominentes. Es aquí que se vuelve más visible cómo las comunidades imaginadas (Anderson 1983) se vuelven más sujetas a los lugares imaginados, así como los pueblos desplazados se juntan alrededor de patrias, lugares o comunidades recordadas o imaginadas, en un mundo que parece negar

crecientemente esas anclas tan firmemente territorializadas en la actualidad. En un mundo tal, se ha hecho cada vez más importante entrenar al ojo antropológico sobre los procesos de construcción del lugar y la patria por gente móvil y desplazada.

Los lugares recordados, por supuesto, a menudo han servido a los pueblos dispersos como anclas simbólicas de una comunidad. Esto ha sido cierto por mucho tiempo para los inmigrantes, quienes utilizan su memoria del lugar para construir su nuevo mundo vivido imaginativamente. “Patria” en este sentido permanece como uno de los símbolos más poderosamente unificadores para los pueblos móviles y desplazados, a pesar de que la relación con la patria puede ser construida de manera muy diferente en distintos ambientes. Más aún, incluso en tiempos y ambientes más completamente desterritorializados – ambientes en donde el “hogar” no solamente está distante sino también donde la misma noción de “hogar” como un lugar duraderamente fijo está en tela de juicio – los aspectos de nuestras vidas permanecen altamente “localizados” en un sentido social. Debemos abandonar ideas ingenuas de que existen comunidades como entidades literales (compárese con Anthony Cohen 1985), pero debemos permanecer sensibles al profundo “bifocalismo” que caracteriza las existencias vividas localmente en un mundo globalmente interconectado y al poderoso papel que juega el lugar en la “observación cercana” de la experiencia vivida (Peters 1997).

Sin embargo, la erosión parcial de los mundos sociales espacialmente limitados y el creciente papel de la imaginación de lugares desde la distancia, deben ser por sí mismos situados dentro de los términos altamente especializados de una economía global capitalista. Aquí, el desafío especial es el de utilizar un enfoque de una manera en que el espacio es imaginado (pero no *imaginario*) como un modo de explorar los mecanismos a partir de los cuales tales procesos conceptuales relacionados con la creación de lugares se encuentran con las cambiantes condiciones económicas y políticas globales de los espacios vividos – la relación, podríamos decir, entre el lugar y el espacio. Se debe tomar en cuenta que importantes tensiones pueden surgir cuando los lugares que han sido imaginados desde la distancia deben convertirse en espacios vividos. Los lugares, después de todo, son siempre imaginados en el contexto de las determinaciones político-económicas que tienen su propia lógica. El territorialismo es por lo tanto reinscrito exactamente en el punto en donde existe la amenaza de que sea borrado.

La idea de que el espacio se hace significativo es, por supuesto, una idea familiar para los antropólogos: de hecho, difícilmente existe una verdad antropológica que sea más antigua o esté mejor establecida. Al oriente o al occidente, dentro o fuera, a la izquierda o a la derecha, montaña o valle – desde por lo menos los tiempos de Durkheim-, los antropólogos han sabido que la experiencia del espacio siempre es construida socialmente. La tarea más urgente parecería ser el politizar esta observación tan incontestable. Si se entiende el crear-hacer (meaning-making) como una práctica, ¿cómo se establecen los significados espaciales? ¿Quién tiene el poder de hacer de los lugares espacios? ¿Quién contesta esto? ¿Qué está en juego?

Tales preguntas son particularmente importantes en lo que concierne a la asociación significativa entre lugares y pueblos. Como Malkki lo demuestra (Malkki 1997), aquí dos naturalismos deben ser desafiados. El primero es el que llamaremos el hábito etnológico de aceptar la asociación de un grupo culturalmente unitario (la “tribu” o “pueblo”) y “su” territorio como natural, lo que hemos discutido en la sección previa. Un segundo y más cercanamente relacionado naturalismo es el que vamos a denominar el hábito nacional de aceptar la asociación de los ciudadanos de los estados y sus territorios como naturales. Aquí la imagen ejemplar es la del convencional mapa del mundo de las estados-naciones, a través del cual a los niños en las escuelas se les enseña creencias tan decepcionantemente sencillas como que Francia es donde viven los franceses, Estados Unidos es donde viven los estadounidenses, y así sucesivamente. Incluso un observador casual sabe que no solamente estadounidenses viven en Estados Unidos, y está claro que la pregunta ¿qué es un “verdadero estadounidense?” es “en gran parte un incógnito”. Pero incluso un antropólogo habla de la “cultura norteamericana” sin tener un entendimiento muy claro de lo que una frase así puede significar, porque asumimos una asociación natural entre una cultura (la “cultura norteamericana”), un pueblo (“los estadounidenses”), y un lugar (“los Estados Unidos de América”). Tanto el naturalismo etnológico como el nacional presentan a las asociaciones entre lugar y gente como algo tan sólido, tan de sentido común, y tan acordado, cuando en realidad y de hecho son algo contestado, incierto, y de cambio continuo.

Una gran parte del trabajo más reciente en antropología y áreas de estudio relacionadas se ha enfocado en el proceso mediante el cual representaciones nacionales tan glorificadas y naturalizadas son construidas y mantenidas por estados y *élites* nacionales (véase, por ejemplo, Anderson 1983, Kapferer 1988, Handler 1988, Herzfeld 1987,

Hobsbawm y Ranger 1983, y Wright 1985). Tales análisis del nacionalismo no dejan duda de que los estados juegan un papel crucial en las políticas populares de la creación de lugares y en la creación de vínculos naturalizados entre los lugares y los pueblos. Pero es importante anotar que las ideologías de estado están muy lejos de ser el único punto en donde la imaginación de lugar es politizada. Imágenes contrapuestas de lugar han sido, por supuesto, extremadamente importantes en los movimientos nacionalistas anticolonialistas, así como en las campañas para la auto-determinación y soberanía por parte de las naciones contestatarias como el Hutu (Malkki 1997), los eritreos, los qrménios, o los palestinos (Bisharat 1997). Tales instancias pueden servir como un recordatorio útil, a la luz de las connotaciones a menudo reaccionarias del nacionalismo en el mundo Occidental, de cuán a menudo las nociones de hogar y de “lugar propio” se han ido empobreciendo en los contextos anti-imperialistas.

En verdad, los observadores futuros de las revoluciones del siglo veinte probablemente estarán conmocionados por la dificultad de formular movimientos políticos a gran escala *sin* una referencia a las patrias nacionales. Sea que estemos hablando del movimiento no-alineado (Gupta 1997) o del movimiento internacionalista proletario, lo que sobresale es la extraordinaria dificultad en el intento de reunir a la gente alrededor de colectividades tan no-nacionales. En verdad, las tendencias internacionalistas hacia el nacionalismo basadas en clases (como en la historia de la Segunda Internacional o la de la URSS) y hacia el utopismo imaginado en términos locales más que universales (como en “*News from nowhere*” – (*Noticias desde ninguna parte*) de William Morris [1970 / 1890], en donde “ninguna parte” [utopía] viene a ser un “lugar” específicamente inglés) muestran con especial claridad la importancia de ligar causas a lugares y la ubicuidad de la creación de lugares en la movilización política colectiva.

Tal creación de lugares, sin embargo, no necesita encontrarse en la escala nacional. Un ejemplo de esto es la manera en que las nociones idealizadas del campo han sido utilizadas en ambientes urbanos para construir críticas del capitalismo industrial (compárese, para Bretaña, Raymond Williams 1973; para Zambia, Ferguson 1997). Otro caso es el replanteamiento de ideas de “hogar” y “comunidad” por feministas tales como Bidy Martin y Chandra Talpade Mohanty (1986) y Caren Kaplan (1987). Aún así debe anotarse que tales políticas populares sobre el lugar pueden fácilmente ser tan conservadoras como progresistas. Lo suficientemente a menudo, como en los Estados Unidos contemporáneos, la asociación de lugar con memoria, pérdida y nostalgia se da directamente en las manos de

los movimientos populares reaccionarios. Esto es verdad no solamente para las imágenes explícitamente nacionales asociadas con el derecho, sino también para los sitios imaginados y ambientes nostálgicos tales como “la vida insuperable de los pequeños pueblos en los Estados Unidos” o “la frontera”, los cuales a menudo se dan en y complementan las idealizaciones antifeministas de “hogar” y “familia”².

Espacio, política y representación antropológica

El cambiar nuestras concepciones de la relación entre espacio y diferencia cultural ofrece una nueva perspectiva en los debates recientes alrededor de temas sobre representación y escritura antropológicas. La nueva atención que se le ha dado a las prácticas representacionales ya ha llevado a un entendimiento más sofisticado de los procesos de objetivación y de construcción de la alteridad en la escritura antropológica. Dicho esto, sin embargo, también nos parece que nociones más recientes de “crítica cultural” (Marcus y Fischer 1986) dependen de un entendimiento especializado de la diferencia cultural que necesita ser problematizado.

La fundación de la crítica cultural – una relación dialógica con “otra” cultura que produce un punto de vista crítico sobre “nuestra propia cultura” – asume un mundo ya existente de muchas “culturas” diferentes y distintas y una distinción no problemática entre “nuestra propia sociedad” y una sociedad “otra”. Como propusieron George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, el propósito de la crítica cultural es el de “generar preguntas críticas de una sociedad para examinar otra”; la meta es “aplicar tanto los resultados sustantivos como las lecciones epistemológicas aprendidas desde la etnografía en el extranjero para renovar la función crítica de la antropología, como es lo que se busca en los proyectos etnográficos casa adentro” (Marcus y Fischer 1986:117 y 112).

Marcus y Fischer son sensibles al hecho de que la diferencia cultural está presente también “aquí en casa” y que “lo otro” no necesita ser exótico o alejado para ser *otro*. Pero la concepción fundamental de la crítica cultural como una relación entre “sociedades diferentes” se agota, tal vez en contra de las intenciones de los autores, al espacializar la diferencia cultural de modos familiares, a medida que la etnografía se transforma en un vínculo entre un “hogar” no problematizado y “el extranjero”. La relación antropológica no es

² Véase también Jennifer Roberston (1988, 1991) sobre las políticas de la nostalgia y “la creación de lugares nativos” en Japón.

simplemente con la gente que es diferente sino con “una sociedad diferente”, “una cultura diferente”, y por ende, inevitablemente, una relación entre “aquí” y “allá”. En todo esto, los términos de la oposición (“aquí” y “allá”, “nosotros” y “ellos”, “nuestras” y “las otras” sociedades) se toman como algo recibido: el problema para los antropólogos es el de utilizar nuestro encuentro con “ellos”, “allá”, y es él de construir una crítica de “nuestra propia sociedad”, “aquí”.

Existe una serie de problemas con esta manera de conceptualizar el proyecto antropológico. Tal vez, el más obvio es la cuestión de la identidad de “nosotros” que sigue apareciendo en frases como “nosotros mismos” y “nuestra sociedad”. ¿Quién es este “nosotros”? Si la respuesta es, como lo tememos, “el Occidente”, entonces debemos preguntarnos precisamente quién debe ser incluido y quién debe ser excluido de este club. El problema tampoco se soluciona con la simple sustitución de “la sociedad del etnógrafo” por “nuestra propia sociedad”. Para los etnógrafos así como para otros nativos, el mundo poscolonial es un espacio social interconectado; para muchos antropólogos – y tal vez especialmente para los académicos del Tercer Mundo desplazados – la identidad de “la sociedad de uno” es una pregunta abierta.

Un segundo problema con la manera en que la diferencia cultural ha sido conceptualizada dentro del proyecto de la “crítica cultural” es que, una vez que “nuestra propia sociedad” ha sido excluida de ese dominio privilegiado, “la otra” es sutilmente nativizada – ubicada en un marco separado del análisis y “especialmente encarcelada” (Appadurai 1988b) en ese “otro lugar” que es el propio de “otra cultura”. La crítica cultural asume una separación original, la cual es anexada en el momento de la iniciación del antropólogo en su trabajo de campo. La problemática tiene que ver con el “contacto”, la comunicación no dentro de un mundo social y económico compartido sino “a través de las culturas” y “entre sociedades”.

Como una alternativa a esta manera de pensar sobre la diferencia cultural, queremos problematizar la unidad de “nosotros” y la alteridad del “otro” y cuestionar la separación radical entre los dos que hace que la oposición sea posible en primera instancia. Estamos menos interesados en establecer una relación dialógica entre sociedades geográficamente distintas que en explorar los procesos de *producción* de la diferencia en un mundo de espacios cultural, social y económicamente interconectados e interdependientes. La

diferencia es fundamental y puede ser ilustrada por un breve examen de un texto que ha sido altamente alabado dentro del movimiento de la “crítica cultural”.

La *Nisa: Vida y Palabras de una Mujer !Kung* (*Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, 1981) de Marjorie Shostak ha sido ampliamente admirado por su uso innovador de la historia de vida y ha llamado la atención por ser un ejemplo notable de experimentación polifónica en la escritura etnográfica (Marcus y Fischer 1986:58-59, Mary Louise Pratt 1986a, Clifford 1986b, Clifford 1988:42). Pero con relación a los temas que hemos tratado aquí, *Nisa* es un trabajo muy convencional y profundamente defectuoso. Al individuo, Nisa, se le da un grado de singularidad, pero ella es utilizada principalmente como la muestra de un tipo: “los !Kung”. “Los !Kung de Botswana que hablan San” (los “Bushmen”) son presentados como un “pueblo” distinto, “otro”, y aparentemente primordial. Shostak trata a los Dobe !Kung esencialmente como sobrevivientes de una edad evolutiva previa: ellos son “una de las últimas sociedades colectoras-cazadoras tradicionales que quedan”, racialmente distintas, tradicionales y aisladas (Shostak 1981:4). Su experiencia del “cambio cultural” es “aún bastante reciente y sutil” y su sistema tradicional de valores permanece “mayormente intacto” (ib:6). “El contacto” con “otros grupos” de pueblos agrícolas y pastorales ha ocurrido, según Shostak, únicamente desde los años veinte, y solamente desde los sesentas el aislamiento de los !Kung se quebró en verdad, surgiendo por primera vez el tema de “cambio”, “adaptación”, y “contacto cultural” (ib:346).

El espacio que los !Kung habitan, el desierto de Kalahari, es clara y radicalmente diferente y separado del nuestro. Una y otra vez la narrativa vuelve al tema del aislamiento: en un ambiente ecológico adverso, durante miles de años una manera de vivir ha sido preservada únicamente a través de su extraordinaria separación espacial. La tarea antropológica, como Shostak lo concibe, es cruzar esta división espacial, ingresar en esta tierra que el tiempo olvidó, una tierra (como Edwin Wilsem [1989:10] señala) con antigüedad pero sin historia, para escuchar las voces de las mujeres que podrían revelar “lo que han sido sus vidas durante generaciones, posiblemente incluso durante miles de años” (Shostak 1981:6)

La exotización implícita en este retrato, en el que los !Kung aparecen casi como habitantes de otro planeta, sorprendentemente no ha motivado casi ninguna crítica por la parte de los teorizadores de la etnografía. Mary Louise Pratt ha hecho notar acertadamente la “contradicción bastante subrayada” entre el retrato de seres primitivos intocados por la

historia y la historia genocida de la “conquista-blanca-de los Bushmen” (1986a:48). Como ella dice, “¿Qué cuadro de los !Kung pintaría uno si en vez de definirlos como los sobrevivientes de la edad de piedra y una delicada y compleja adaptación al desierto de Kalahari, uno los mirara como sobrevivientes a la expansión capitalista, y una delicada y compleja adaptación a tres siglos de violencia e intimidación?” (1986a:49). Pero incluso Pratt retiene la noción de “los !Kung” como una entidad ontológica preexistente – “sobrevivientes”, no productos (y aún menos, productores) de la historia. “Ellos” son víctimas, que han sufrido el proceso mortal del “contacto” con “nosotros”.

Una manera muy diferente y mucho más iluminadora de conceptualizar la diferencia cultural en la región puede encontrarse en la devastadora crítica de Wilmsen del culto antropológico de los “Bushman” (Wilmsen 1989). Wilmsen muestra cómo, en una interacción constante con una red más amplia de relaciones sociales, la diferencia que Shostak toma como punto de partida vino a ser producida en primer lugar – cómo, uno puede decir, “los Bushmen” llegaron a ser los Bushmen. Él demuestra que los pueblos que hablan San han estado en continua interacción con otros grupos por tanto tiempo cuanto tenemos evidencia; que relaciones políticas y económicas vinculaban a los supuestamente aislados Kalahari con una economía política regional tanto en la era colonial como precolonial; que el pueblo que habla San a menudo criaba ganado y que no se puede mantener una separación estricta entre quienes pastoreaban y forrajeaban. Él argumenta poderosamente que los Zhu (!Kung) nunca han sido una sociedad sin clases y que si dan esa impresión, “es porque han sido incorporados como una sub-clase en una formación social más amplia que incluye a los Batswana, Ovaherero, y otros” (ib:270). Más aún, él demuestra que la etiqueta de “Bushman / San” ha existido apenas medio siglo, y que esta categoría había sido producida a través de la “retribalización” del período colonial (ib:280), y que “el conservacionismo cultural uniformemente atribuido a esta gente por casi todos los antropólogos que han trabajado con ellos hasta hace muy poco, es una consecuencia – no una causa – de la manera en que han sido integrados a las economías capitalistas modernas de Botswana y Namibia” (ib:12).

Con relación al espacio, Wilmsen es inequívoco: “No es posible hablar del aislamiento del Kalahari, protegido por sus propias vastas distancias. Para los que están dentro, afuera – o sea lo que fuere que estuviese ‘afuera’ en el momento – siempre estuvo presente. La apariencia del aislamiento y su realidad de pobreza desposeída son productos recientes de un proceso desplegado durante dos siglos y que culminó en los últimos momentos de la era colonial” (ib:157). El proceso de la producción de la diferencia cultural,

como lo demuestra Wilmsen, ocurre en un espacio continuo y conectado, traspasado por las relaciones económicas y políticas de la desigualdad. Allí donde Shostak toma a la diferencia como algo dado y se concentra en escuchar “a través de las culturas”, Wilmsen realiza la operación más radical de interrogar la “alteridad” de lo otro, situando la producción de diferencia cultural dentro de los procesos históricos de un mundo socialmente y espacialmente interconectado.

Entonces, lo que se necesita es más que un oído atento y una mano editorial sorda para capturar y orquestar las voces de “otros”; lo que se necesita es la voluntad de interrogar, política e históricamente, lo que está aparentemente “dado” en un mundo que en primera instancia está dividido entre “nosotros” y “los otros”. Un primer paso en esta vía es el de moverse más allá de las concepciones naturalizadas de las “culturas” espacializadas y el de más bien explorar la producción de la diferencia dentro de espacios comunes, compartidos y conectados – “los San”, por ejemplo, no como “un pueblo”, “nativo” al desierto, sino como una categoría históricamente constituida y expropiada que ha sido sistemáticamente relegada al desierto.

El movimiento que estamos necesitando, más generalmente, está lejos de ver la diferencia cultural como la correlación de un mundo de “pueblos” cuyas historias separadas esperan ser conectadas por el antropólogo y más bien está cerca de verla como un producto de un proceso histórico compartido que diferencia al mundo a medida que lo conecta. Para quienes proponen la “crítica cultural”, la diferencia es tomada como punto de partida, no como el producto final. Dado un mundo de “sociedades diferentes”, ellos se preguntan, ¿cómo podemos utilizar la experiencia en una para comentar otra? Pero si cuestionamos un mundo preestablecido de “pueblos y culturas” discretos y separados y en su lugar vemos un juego de relaciones productoras de diferencias, damos un giro desde un proyecto de yuxtaposición de las diferencias preexistentes hacia un proyecto de exploración de la construcción de diferencias en el proceso histórico.

Bajo esta perspectiva, el poder no sólo ingresa en el cuadro antropológico en el momento de la representación, ya que la distinción cultural que el antropólogo trata de representar siempre ha sido ya producida dentro del campo de relaciones de poder. Por lo tanto, existe una política de la alteridad que no es reductible a la política de la representación. Las estrategias textuales pueden llamar la atención de la política de la representación, pero el tema de la alteridad en sí mismo no está realmente dirigido por los

dispositivos de la construcción textual polifónica o por la colaboración de escritores-informantes, como parecen sugerirlo autores como Clifford y Vincent Crapanzano (1980).

Entonces, además de (¡y no en vez de!) la experimentación textual, está la necesidad de dirigirse hacia el tema de “el Occidente” y sus “otros” de una manera que reconoce las raíces extra-textuales del problema. Por ejemplo, el área de la inmigración y de la ley de inmigración es un área práctica en donde la política del espacio y la política de la alteridad se conectan muy directamente. En verdad, si el estado de separación de lugares espaciados no es una condición dada naturalmente pero un problema antropológico, es notable cuán poco los antropólogos han tenido que decir sobre los temas políticos contemporáneos conectados con la inmigración en los Estados Unidos³. Si aceptamos un mundo de lugares originalmente separados y culturalmente distintos, entonces la cuestión de la política de inmigración es simplemente una cuestión de cuánto nos debemos esforzar para mantener este orden original. Bajo esta perspectiva, las prohibiciones de la inmigración son un problema relativamente menor. En verdad, al operar con un entendimiento espacialmente naturalizado de la diferencia cultural, la inmigración incontrolada debe incluso aparecer como un peligro para la antropología, uno que amenaza opacar o borrar la distintividad cultural de los lugares. Si, por otro lado, se reconoce que la diferencia cultural es producida y mantenida en un campo de relaciones de poder en un mundo que siempre ha sido ya interconectado espacialmente, entonces la restricción de la inmigración se vuelve visible como uno de los medios principales a través del cual a quienes no tienen el poder se los mantiene de ese modo.

La “diferencia” reforzada de los lugares se vuelve, en esta perspectiva, parte y parcela de un sistema global de dominación. La tarea antropológica de desnaturalizar las divisiones culturales y espaciales en este punto se vincula con la tarea política de combatir una muy literal “encarcelación espacial de lo nativo” (Appadurai 1988b) dentro de espacios económicos establecidos, como lo ha sido en el caso de la pobreza. En este sentido, el

³ Estamos, por supuesto, conscientes de que una cantidad considerable de trabajos más recientes en antropología se han centrado en la inmigración. Pero pensamos que demasiados de ellos permanecen en el nivel de describir y documentar patrones y tendencias de la migración, a menudo con un enfoque en la política de la ciencia. Tales trabajos son indudablemente importantes, y a menudo estratégicamente más efectivos en el escenario político formal. Aún así, queda el desafío de apropiarse de los temas culturales que rodean al mapeo de la alteridad en el espacio, como hemos sugerido que es necesario. Un área en donde por lo menos algunos antropólogos han tomado con seriedad tales temas es el de la inmigración mexicana hacia los Estados Unidos; véase, por ejemplo, Rouse (1991), Chavez (1991), Kearney (1986 y 1990), Kearney y Nagengast (1989), Álvarez (1987), y Bustamante (1987). Otro ejemplo es Borneman (1986), quien es digno de atención por demostrar los vínculos específicos entre la ley de inmigración y la homofobia – entre el nacionalismo y la sexualidad – en el caso de los inmigrantes Cubanos “Marielito” hacia los Estados Unidos.

cambiar de la manera como pensamos acerca de las relaciones de cultura, poder, y espacio abre la posibilidad de cambiar más que nuestros textos. Hay mucho campo, por ejemplo, para una mucho mayor participación antropológica, tanto teórica como práctica, en las políticas fronterizas entre Estados Unidos y México, en los derechos políticos y de organización de los trabajadores inmigrantes, y en la apropiación de los conceptos antropológicos de “cultura” y “diferencia” dentro del aparato ideológico represivo de la ley de inmigración y las percepciones populares sobre los “extranjeros” y “alienígenas”.

Hace mucho tiempo se ha asumido una cierta unidad entre lugar y gente en el concepto antropológico de cultura. Pero a pesar de las representaciones antropológicas y las leyes de inmigración, “lo nativo” está “espacialmente encarcelado” sólo en parte. La habilidad de la gente de confundir los ordenes espaciales establecidos, sea a través del movimiento físico o a través de sus propios actos conceptuales y políticos de reinmigración, quiere decir que el espacio y el lugar nunca pueden ser “dados” y que el proceso de su construcción socio-política siempre debe ser considerado. Una antropología cuyos objetos ya no son automáticamente concebidos y naturalmente anclados en el espacio necesitará prestarle particular atención a la manera en que los espacios y los lugares son creados, imaginados, contestados, e impuestos. En este sentido, no es una paradoja decir que las cuestiones del espacio y el lugar son, en esta época desterritorializada, más centrales a la representación antropológica que nunca.

Al sugerir que se dé un replanteamiento de las suposiciones espaciales implícitas en los conceptos más fundamentales y aparentemente inocuos en las ciencias sociales como “cultura”, “sociedad”, “comunidad” y “nación”, no presumimos trazar un anteproyecto detallado de un aparato conceptual alternativo. Sin embargo, sí deseamos resaltar algunas direcciones prometedoras para el futuro.

Una veta extremadamente rica ha sido aprovechada por aquellos que intentan teorizar la intersticialidad y la hibridez: en la situación poscolonial (Bhabha 1989, Rushdie 1989, Hannerz 1987); por aquellos que viven en las fronteras culturales y nacionales (Anzaldúa 1987, Rosaldo 1987, 1988 y 1989a); por los refugiados y los pueblos desplazados (Malkki en este volumen, 1995a y 1995b, Ghosh 1989); y en el caso de los migrantes y trabajadores (Leonard 1997 y 1992). Lo “sincrético, políticas y culturas adaptativas” de la hibridez, como lo señala Homi K. Bhabha (1989:64), origina preguntas sobre “las nociones imperialistas y colonialistas de pureza tanto como cuestiona las nociones nacionalistas”. Quedaría por

verse qué tipo de políticas son permitidas por una teorización tal de la hibridez y hasta qué punto puede acabar con todas las exigencias de autenticidad, con todas las formas de esencialismo, sea o no estratégico (véase especialmente Radhakrishnan 1987).

Bhabha señala la conexión problemática entre las exigencias de pureza y teleología utópica al describir cómo llegó a darse cuenta de que “el único lugar en el mundo desde el que se puede hablar estuvo hasta cierto punto de acuerdo con la contradicción, el antagonismo; los híbridos de la influencia cultural, las fronteras de las naciones, no estuvieron “sublated” dentro de algún sentido utópico de liberación o retorno. El lugar, desde el que se puede hablar estuvo al otro lado de esas contradicciones inconmensurables y dentro de las cuales la gente sobrevive, es políticamente activa, y cambia” (Bhabha 1989:67). Las fronteras crean justamente tal sitio de contradicciones inconmensurables. El término no indica un sitio topográfico fijo entre dos sitios fijos más (naciones, sociedades, culturas) sino una zona intersticial de desplazamiento y desterritorialización que da forma a la identidad del sujeto hibridizado. Más que descartarlas como insignificantes, como zonas marginales, como delgadas mangas de tierra entre lugares estables, queremos sostener que la noción de frontera es una conceptualización más adecuada del sitio “normal” del sujeto posmoderno.

Otra dirección prometedora que nos lleva más allá de la cultura como un fenómeno espacialmente localizado ha sido proporcionado por el análisis de lo que variadamente se denomina “medios masivos”, “cultura pública”, y la “industria de la cultura”. (Especialmente influyente aquí ha sido el diario *Public Culture – (Cultura Pública)*. Existiendo simbióticamente con las formas de comodidad, influenciando profundamente incluso a la gente más remota que el antropólogo ha convertido en semejante fetiche de estudio, los medios masivos plantean el desafío más claro a las nociones ortodoxas de cultura. Las fronteras nacionales, regionales, y aldeanas, por supuesto, nunca han contenido cultura de la manera en que las representaciones antropológicas han implicado a menudo. Pero la existencia de una esfera pública transnacional significa que la ficción de que tales fronteras encierran culturas y regulan el intercambio cultural ya no puede ser sostenida.

La producción y la distribución de cultura masiva – películas, programas de radio y televisión, periódicos y servicios de cable, música pregrabada, libros, conciertos en vivo – están ampliamente controladas por aquellas organizaciones notablemente **sin lugar**: las corporaciones multinacionales. La “esfera pública” es por lo tanto difícilmente “pública” con

relación al control sobre las representaciones que circulan en ella. Trabajos recientes en estudios culturales han enfatizado sobre los peligros de reducir la recepción de producción cultural multinacional al acto pasivo del consumo, sin dejar espacio para la creación activa, por parte de agentes de disyuntura y dislocación, entre el flujo de las comodidades industriales y los productos culturales. Sin embargo, nosotros nos preocupamos, por lo menos en igual magnitud, por el peligro opuesto de *celebrar* la inventiva de aquellos “consumidores” de la industria de la cultura (especialmente en la periferia) quienes moldean algo totalmente diferente a los productos mercantilizados para ellos, reinterpretándolos y rehaciéndolos, a veces de manera bastante radical y otras veces en una dirección que promueve la resistencia más que el conformismo. Aquí el peligro es la tentación de utilizar ejemplos aislados de los flujos culturales que chorrean desde la “periferia” hacia los centros principales de la industria de la cultura como una manera de destituir la “gran narrativa” del capitalismo (especialmente la narrativa “totalizadora” del capitalismo tardío o *late capitalism*) y por lo tanto de evadir los poderosos temas políticos asociados con la hegemonía global Occidental.

La re-conceptuación del espacio implícita en las teorías de intersticialidad y cultura pública ha promovido esfuerzos por conceptualizar la diferencia cultural sin recurrir a la idea ortodoxa de “cultura”. Esta es hasta ahora un área ampliamente inexplorada y subdesarrollada. Eso sí, encontramos claramente el agrupamiento de las prácticas culturales que no “pertenecen” a un “pueblo” en particular o a un lugar determinado. Jameson (1984) ha tratado de capturar la distintividad de estas prácticas en la noción de un “dominante cultural”, mientras que Ferguson (que viene a continuación) propone una idea de “estilo cultural” que busca una lógica en las prácticas superficiales sin necesariamente mapear tales prácticas dentro de una “total manera de vivir” que engloba valores, creencias, actitudes y así sucesivamente, como en el concepto usual de cultura. Necesitamos explorar lo que Bhabha llama “lo pavoroso, lo extraño de la diferencia cultural”: “La diferencia cultural se convierte en un problema no cuando uno puede señalar al Hottentot Venus, o al *punk* cuyo cabello se levanta seis pies sobre su cabeza; esta no tiene ese tipo de visibilidad fija. Es en la extrañeza de lo familiar, donde se hace más problemático, tanto política como conceptualmente (...) cuando el problema de la diferencia cultural es nosotros-como-otros, otros-como-nosotros, esa línea divisoria ” (1989:72).

¿Por qué concentrarse en esa línea divisoria? Hemos argumentado que la desterritorialización ha desestabilizado la fijeza de “nosotros” y “otros”. Pero por el contrario

no ha creado sujetos que sean mónadas libremente flotantes, a pesar de lo que a veces es implicado por aquellos que están ansiosos por celebrar la libertad y la animosidad de la condición posmoderna. Como señalan Martin y Mohanty (1986:194), también la indeterminación tiene sus límites políticos, los cuales se suceden desde la negación del propio posicionamiento crítico en múltiples campos de poder. En vez de detenernos con la noción de desterritorialización, de la pulverización del espacio de la alta modernidad, necesitamos teorizar cómo el espacio está siendo *re-territorializado* en el mundo contemporáneo. Necesitamos explicar sociológicamente el hecho de que la “distancia” entre los ricos en Bombay y los que están en Londres puede ser mucho más corta que la distancia entre diferentes clases en “la misma” ciudad. El posicionamiento físico y el territorio físico, por tanto tiempo la *única* cuadrícula en la que la diferencia cultural podía ser mapeada, debe ser reemplazada por enrejados múltiples que nos permitan ver que esa conexión y esa contigüidad –más generalmente, la representación del territorio– que varían considerablemente por factores tales como la clase, el género, la raza, y la sexualidad y que son diferencialmente asequibles a aquellos que se encuentran en distintas posiciones en el campo del poder.

Bibliografía citada

Álvarez, Robert R, Jr.

1987 *Familia: Migration and adaptation in Baja and Alta California, 1800-1975*. University of California Press, Berkeley.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.

Anzaldúa, Gloria

1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Spinters/Aunt Lute, San Francisco.

Appadurai, Arjun

1986a “Theory in Anthropology: Center and Periphery”. *Comparative Studies in Society and History* 28 (1): 356-61.

- 1988b "Putting Hierarchy in Its Place" *Cultural Anthropology* 3 (1): 36-49.
- Baudrillard, Jean
1988c *Jean Baudrillard. Selected Writings*, ed. Mark Poster. Stanford University Press, Stanford.
- Bhabha, Homi
1989 "Location, Intervention, Incommensurability: A conversation with Homi Bhabha". *Emergences* 1 (1): 63-88.
- Bisharat, George E.
1997 "Exile to Compatriot: Transformations in the Social Identity of Palestinian Refugees in the West Bank". En: *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson (eds.) Duke University Press
- Borneman, John
1986 "Emigres as Bullets/ Immigration and Penetration: Perception of the Marielitos". *Journal of Popular Culture* 20 (3): 73-92.
- Bustamante, Jorge
1987 "Mexican Immigration: A domestic Issue or an International reality". En *Hispanic Migration and the United States: A study in Politics*, ed. Gastón Fernández, Beverly Nagel y León Narváez. Bristol, Ind.: Wyndham Hall.
- Clifford, James
1986b "On Ethnographic Allegory" En *Writing Culture: The poetics and politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus, 1-26. University of Berkeley Press, Berkeley.
1988 *The predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge
- Cohen, Anthony
1985 *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock, New York.

- Crapanzano, Vincent
1980 *Tuhani, Portrait of a Moroccan*. University of Chicago Press, Chicago.
- Chavez, Leo
1991 "Outside of Imagined Community: Undocumented Settlers and Experiences of Incorporation" *American Ethnologist* 18 (2): 257-78.
- Davis, Mike
1986 "The political Economy of Late-Imperial America." En *Prisoners of the American Dream: Politics and Economy in the History of The US Working Class*. Verso, New York.
- Deleuze, Giles y Guattari, Félix
1987 *A thousand Plateaus: Capitalism and Schizofrenia*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ferguson, James
1997 "The Country and The City on the Copperbelt". En: *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson (eds.) Duke University Press
- Foucault, Michel
1980 *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*. Ed. Colin Gordon. Pantheon, New York.
- Ghosh, Amitav
1989 *The Shadow Lines*, Viking, New York.
- Gupta, Akhil
1997 The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. En: *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson (eds.) Duke University Press
- Handler, Richard

- 1988 *Nationalism and politics of Culture in Quebec*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Hannerz, Ulf
- 1986 "Small is Beautiful?" *Comparative Studies in Society and History* 28 (1).
- 1987 "The World in Creolisation" *Africa* 57 (4): 546-59
- Harvey, David
- 1989 *The condition of Posmodernity and Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell, New York.
- Hebdige, Dick
- 1987 *Cut'n Mix: Culture, Identity, and Caribbean Music*. Methuen, London.
- Herzfeld, Michael.
- 1987 *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in The margins of Europe*. Cambridge University Press, New York.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.)
- 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, New York.
- Jameson, Fredric
- 1984 "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism" *New Left Review*, nº 146: 53-92.
- Kapferer, Bruce
- 1988 *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Smithsonian Institute Press, Washington D.C.
- Kaplan, Caren
- 1987 "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminism Discourse". *Cultural Critique* 6: 187-98.
- Kearney, Michael

- 1986 "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development" *Annual Review of Anthropology* 15: 331-61.
- 1991 "Borders and Boundaries of State and Self at The End of Empire." *Journal of Historical Sociology* 4 (1): 52-74.
- Kearney, Michael y Nagengast, Carol
- 1989 "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California". *Working Paper* nº 3. Working-Group on Farm Labor and Rural Poverty. California Institute for Rural Studies, Davis, California.
- Leonard, Karen
- 1992 *Making Ethnic Choices: California's Punjabi Mexican Americans*. Temple University Press, Philadelphia.
- 1997 "Finding One's Own Place: Asian Landscape re-visioned in Rural California". En: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson (eds.) Duke University Press
- Malkki, Liisa
- 1995a *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. University of Chicago Press, Chicago.
- 1995b "Refugees and Exile: From 'Refuge Studies' to the National Order of Things." *Annual Review of Anthropology* 24: 495-523.
- 1997 "National Geographic: The rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees". En: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson (eds.) Duke University Press
- Mandel, Ernest
- 1975 *Late Capitalism*. Trans Joris de Bres. New York: Verso.
- Marcus, George y Fischer, Michael, M.J.
- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago.

Martin, Bidy y Mohanty, Chandra Talpade

- 1986 "Feminist Politics: What's Home got to do with It?" En *Feminist Studies / Critical Studies*, ed. Teresa de Lauretis, 191-212. Indiana University Press, Bloomington.

Morris, William

- 1970 *News from Nowhere*. Reprint, Routledge and Kegan Paul, London.

Peters, John Durkham

- 1997 "Seeing Bifocally: Media, Place, Culture". En: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson (eds.) Duke University Press

Pratt, Mary Louise

- 1986a "Fieldwork in Common Places." En *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*, Ed. James Clifford y George E. Marcus, 27-50. University of California Press, Berkeley.

Radhakrishnan, Rajagopalan

- 1987 "Ethnic Identity and post-Structuralist Difference. *Cultural Critique* 6: 199-220.

Roberston, Jennifer

- 1988 "Furusato Japan: The Culture and Politics of Nostalgia." *Politics, Culture, and Society* I (4): 494-518
- 1991 *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City*. University of California Press, Berkeley.

Rosaldo, Renato

- 1987 "Politics, Patriarchs, and Laughter." *Cultural Critique* 6:65-86.
- 1988 "Ideology, Place, and People without Culture" *Cultural Anthropology* 3 (I): 77-87.
- 1989a *Culture and Truth: The remaking of Social Analysis*. Beacon, Boston.

- Rouse, Roger
1991 "Mexican Migration and the Social Space of Posmodernism" *Diáspora* I (I): 8-23.
- Rushdie, Salman
1989 *The Satanic Verses*. Viking, New York.
- Said, Edward
1979 "Zionism from the Standpoint of It's Victims." *Social Test* 1: 7-58.
- Shostak, Marjorie
1981 *Nisa: The Life and Works of a !Kung Woman*. Harvard University Press, Cambridge.
- Williams, Raymond
1973 *The Country and The City*. Oxford University Press, New York.
- Wilmsen, Edwin
1989 *Land filled with Filies: A political Economy of the Kalahari*. University of Chicago Press, Chicago.
- Wright, Patrick
1985 *On Living in an Old Country: The National Past in Contemporary Britain*. Verso, London.