

LAS CULTURAS SON MÁS HÍBRIDAS QUE LAS IDENTIFICACIONES DIÁLOGOS INTER-ANTROPOLÓGICOS*

ALEJANDRO GRIMSON

Instituto de Altos Estudios Sociales
Universidad Nacional de San Martín. CONICET.

A Roberto Cardoso de Oliveira quien trabajó sobre múltiples fronteras y nos impulsó a llegar hasta el límite y más allá.

Este texto constituye un diálogo con las teorías estadounidenses de las fronteras a partir de la antropología de las fronteras del cono sur. Pretendo sugerir que un conjunto de estudios etnográficos desarrollados en los límites entre Argentina, Brasil, Chile, Bolivia, Paraguay y Uruguay tienen aportes para realizar al debate internacional. Esa contribución podría sintetizarse en la afirmación, por cierto esquemática, de que las culturas son más híbridas que las identificaciones.

Evidentemente, esto implica distinguir con claridad un concepto de otro, es decir, los dos tipos de frontera que más se confunden en el debate actual: las fronteras culturales de las fronteras identitarias; las fronteras de significados de las fronteras de sentimientos de pertenencia.

Este texto comenzó a ser escrito en Brasilia, cuando formulaba mis preguntas sobre las fronteras, bajo la orientación de Roberto

* Este texto retoma diversos textos escritos sobre las fronteras buscando situarlos en un diálogo crítico. Se trata de una síntesis de textos dispersos, básicamente todos aquellos de mi autoría citados en la bibliografía.

Cardoso de Oliveira. La etnografía prolongada nunca es benigna con las formulaciones previas y este texto es el resultado de ese proceso, además del diálogo con otros colegas que trabajaban en otras fronteras y con mi orientador, extremadamente dedicado, a la vez crítico y respetuoso.

Cuando a fines de los años noventa viajé desde Buenos Aires a Brasília para realizar mi doctorado y tuve la oportunidad de profundizar de manera sistemática en la antropología brasileña, pude percibir la relevancia teórica no sólo de las célebres contribuciones de Cardoso de Oliveira, sino de todo el debate sobre etnicidad y fronteras en la antropología indígena. Encontraba, simultáneamente, dos curiosidades teóricas. Una, la llamativa contemporaneidad entre debates y aportes teóricos no siempre conectados entre Europa y América Latina, de la cual obviamente *O Índio e o mundo dos brancos* es un excelente ejemplo.

Segunda, el paralelismo entre, por una parte, la historia de la antropología y las trayectorias conceptuales en la disciplina y, por otra, la historia específica de la antropología brasileña y la trayectoria de conceptos como fronteras, cultura, identidad, etnicidad. En otras palabras, la antropología, como disciplina que en el pasado estudiaba empíricamente sólo a las sociedades “no occidentales”, en sus búsquedas sistemáticas y problemáticas por comprender a esos “otros”, construyó andamiajes teóricos y metodológicos muy específicos: perspectivas, lugares de observación, posiciones de enunciación. Cuando la antropología comenzó a proyectarse empírica e interpretativamente sobre las sociedades de los propios antropólogos, ese desarrollo teórico y metodológico específico se reveló verdaderamente crucial. El distanciamiento y la familiarización, la “interculturalidad”, la pretensión de traductibilidad con todas sus dificultades, produjo una mirada muy distinta que la de otras disciplinas y permitió (y aún permite) comprender aspectos de nuestras sociedades que no son analizados ni comprendidos desde otras perspectivas.

La nociones de identidad, etnicidad, frontera en la antropología brasileña justamente no fueron pensadas y problematizadas para analizar ni a la sociedad nacional ni a la sociedad indígena, sino al encuentro y la interacción entre ambas. Sobre ese contacto se producen los primeros ajustes, los primeros debates teóricos y metodológicos. Por eso, en la actualidad, cuando pretendemos no sólo analizar la frontera en expansión del estado nación, sino que buscamos también analizar los límites políticos, haya o no poblaciones indígenas, contamos con un capital teórico y metodológico específico, construido inicialmente a partir de estudios empíricos en la región amazónica.

En esas trayectorias de la teoría, desde el estudio exclusivo de las sociedades no occidentales a la incorporación del análisis de nuestras sociedades, necesariamente (se trata de antropología!) se producen significativos desplazamientos, trastocamientos. Así sucede también con las fronteras. Dicho de otra manera, mi viaje a Brasil buscó comprender las herramientas teóricas y metodológicas construidas por la antropología para el estudio de las fronteras interétnicas y preguntarme hasta que punto y de qué manera esto permitiría leer de un modo distinto las fronteras interestatales. Ciertamente, en una antropología como la brasileña, actualmente volcada al estudio de fenómenos múltiples, el derrotero implicado en ese desplazamiento era contemporáneo de un estudio de las últimas contribuciones sobre nación, transnacionalismo, hibridación o cosmopolitismo.

Recordemos sintéticamente uno de los modos en que Cardoso de Oliveira definía la situación de fricción interétnica: “situação de contato entre duas populações ‘dialecticamente unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes” (1962:127-8). Al pasar de la “situación de frontera” específicamente interétnica a la situación de frontera interestatal encontramos dos poblaciones interdependientes y “dialécticamente unificadas”, pero enfrentamos un primer problema: cómo comprender la noción de

intereses. La complejidad de las sociedades de fronteras nacionales plantea la existencia de intereses diversos al interior de cada una de esas poblaciones y la existencia, a cada lado del límite, de un Estado, o mejor dicho, de diferentes niveles del Estado: el nivel municipal, provincial/estadual y federal o nacional. No sólo encontramos diversos intereses, sino fuertes conflictos de intereses que sólo en algunas coyunturas históricas contingentes y claramente delimitables se presentan ante el observador como disputas entre intereses diametralmente opuestos definidos en términos nacionales.

Antes de abordar estas complejidades, quisiera especificar el contexto del debate teórico en el cual se desarrolló nuestro trabajo y en diálogo con el cual buscábamos comprender la noción de “frontera” a través de estudios etnográficos.

Ir hacia las fronteras

Frontera ha devenido un concepto clave en los relatos y explicaciones de los procesos culturales contemporáneos. Los análisis — económicos o simbólicos — de la llamada “globalización” se refieren, una y otra vez, a los límites, los bordes, las zonas de contacto. Sin embargo, el concepto de frontera permanece difuso tanto en cierta retórica diplomática como en gran parte de los ensayos sociales y estudios culturales. Justamente, una de sus características es la duplicidad: *frontera* fue y es simultáneamente un objeto/concepto y un concepto/metáfora. de una parte parece haber fronteras físicas, territoriales; de la otra, fronteras culturales, simbólicas.

Una parte de los nuevos procesos y problemas que proliferaron en los estudios socioculturales durante la década del ‘90 fue conceptualizada a través de términos como identidades, fronteras, territorios. Esos términos se convirtieron en “metáforas comodines”, útiles para hacer referencia a las más variadas dimensiones y situaciones. La expansión de esos usos metafóricos se combinó en ciertos casos con una perspectiva que enfatizaba excesivamente la

textualidad de “lo real” y la estética de lo social, muchas veces en detrimento de analizar conflictos de intereses que se expresaban no sólo en identificaciones políticas, sino también en políticas de identidad. En diversas regiones del mundo, nuevas formas de agrupamiento, así como la reaparición o el fortalecimiento de otras más antiguas, expresan luchas contra la desigualdad y por los derechos de la diferencia. A través de estos procesos, algunos conceptos centrales para comprender nuestra época se convirtieron en problemas – “no problemas analíticos, sino movimientos históricos que todavía no han sido resueltos” (Williams, 1980:21). Cuando esto sucede “no tiene sentido prestar oídos a sus sonoras invitaciones o a sus resonantes estruendos” (*ibid.*), ya que esa resonancia no es más que una convocatoria a la reproducción de un cierto saber, de una cierta práctica, de un cierto campo.

Williams proponía, en esas situaciones de crisis, trabajar no sólo sobre la etimología, sino en la historia social de la semántica (1983, 1980). En nuestro caso (y aquí el plural de la primera persona, como se verá, es más que un artilugio enunciativo), elegimos otro camino: en lugar de concentrarnos en los significados históricos, buscamos hacerlo – si se me permite decirlo – en uno de sus “referentes”. Es decir, en lugar de hacer un estudio sobre el término “frontera”, pretendimos realizar una diversidad de estudios sobre zonas fronterizas. En lugar de realizar una historia semántica, hicimos una historia territorial, relacional, sociocultural de espacios fronterizos específicos. En lugar de apelar a la historia de las ideas, apelamos a la etnografía. Se trata de una entrada complementaria (no contrapuesta) a la de Williams, para analizar esos conceptos/problemas.

En la segunda mitad de los años ‘90 a varios etnógrafos nos resultaba potencialmente productivo avanzar en el estudio del problema “fronteras” como constitutivo del problema “identidades”, es decir, de los movimientos históricos que estaban implicados en

ellos. El dilema era cómo enfrentar esas investigaciones con fuerte base empírica para que, aunque en un futuro pudiésemos contribuir a las concepciones metafóricas sobre fronteras, nuestros aportes consiguieran quebrar nuestras propias visiones etnocéntricas. Considerábamos muy riesgoso hablar constantemente de “fronteras” sin conocerlas. En ese marco, y sin un plan armónico de los diferentes trabajos, diversos investigadores decidimos concentrar nuestros estudios en zonas limítrofes entre estados nacionales.

No se trataba, por cierto, sólo de tematizar las fronteras estatales y, aunque había un fuerte énfasis empírico que valoramos, no se trataba tampoco de empirismo. Más bien, se trató de ir a las fronteras estatales con una perspectiva abierta que permitiera detectar y comprender no sólo la multiplicidad y mixtura de identidades, sino también sus distinciones y conflictos. No sólo las combinatórias transfronterizas, sino también las lógicas locales de disputas interfronterizas. Ir a las fronteras para mostrar la contingencia e historicidad del límite no implicaba enfatizar exclusivamente su porosidad y sus cruces, sino también las luchas de poder, los estigmas persistentes y nuevas formas de nacionalismo. En ese sentido, las fronteras políticas ofrecían un terreno, un territorio, especialmente productivo, no sólo porque allí convivían poblaciones que supuestamente adscribían a nacionalidades diferentes, sino también porque eran espacios con peculiar interés e intervención del poder estatal.

México-Estados Unidos: ¿un paradigma de las fronteras o un nuevo etnocentrismo?

Hace varios años la frontera de México-Estados Unidos había condensado una gran parte de la imaginación acerca del contacto de “culturas”. El sentido de la frontera era disputado no sólo por los diversos grupos que habitan a cada uno de sus lados, sino también por perspectivas teóricas divergentes. Sobre aquella frontera han

surgido imágenes contradictorias y hasta incommensurables: desde los migrantes mexicanos perseguidos por la *migra* – como ícono de la desigualdad y la represión – hasta mestizos y mestizas híbridos – como símbolo de multiculturalidad, cuando no de posmodernidad.

El “cruce de fronteras”, sin embargo, devino una sinécdoque que da cuenta de la sociedad inestable y difusa de “fin de siglo” y del inicio de un nuevo milenio. Anzaldúa (1999), al decir de Rosaldo, “celebra el potencial de las fronteras para la apertura de nuevas formas de entendimiento humano” (1991:197). “La nueva mestiza – dice Anzaldúa – se las arregla, creando una tolerancia a las contradicciones, una tolerancia a la ambigüedad. Aprende a ser indígena en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista norteamericano. Aprende a hacer malabares con la cultura. Tiene una personalidad plural, opera de un modo pluralista. A nada echa fuera, al bueno, el malo o el feo” (Anzaldúa, 1999:101). Rosaldo, en su abierto desafío a la concepción uniformizante de la antropología, ha hecho hincapié en las fronteras como espacio de mezcla y multiplicidad: “Los espacios creativos de transculturación se centran junto con las fronteras literales y figuradas, donde la ‘persona’ se entrecruza en identidades múltiples” (1991:197). En su derrotero por mostrar la dinámica de los procesos culturales, parece realizar una gran generalización que abarca a todas las fronteras, las territoriales y las metafóricas. Este énfasis insistente en el carácter poroso, ambiguo, híbrido de las fronteras a veces parece olvidar por qué se las sigue llamando así: límite, diferencia, frente de batalla, separación, discontinuidad.

“No todas las fronteras son reductibles a un mismo tipo de metáfora”, apunta García Canclini (2000). La frontera de México-Estados Unidos son muchas fronteras, con poblaciones e historias singulares. Esa heterogeneidad, que se multiplica cuando incluimos otras regiones del mundo, tiende a ser anulada por miradas generalizantes y deshistorizadoras. Una de las mayores

generalizaciones, que vacía de sentido histórico a las fronteras, afirma que “todas las fronteras son separación y unión al mismo tiempo”. En determinados contextos históricos y en ciertas regiones pueden señalarse tendencias más o menos generales sobre las fronteras. Así, en cada caso empírico, esas dos características de toda frontera se encuentran ordenadas y jerarquizadas. Hay fronteras más permeables que otras; hay momentos de mayor militarización de los cruces; hay personas que cruzan con facilidad, mientras otras son humilladas y perseguidas.

Por una parte, sólo se puede pretender dividir una entidad, territorio o población que se encontraba unido. Por otra parte, una vez que se transforman en sentido común, las fronteras son concebibles como punto de contacto sólo porque hay un límite que separa dos entidades que, de algún modo y por alguna razón, continúan comprendiéndose como diferentes.

El estudio de las fronteras requiere escapar a las versiones estáticas y homogéneas de culturas unitarias. Sin embargo, poco valor tendrá esa ruptura si se pretende aplicar un modelo de ambigüedad y multiplicidad al conjunto de las fronteras. Primero, porque las fronteras son muy diversas, por lo tanto no hay una homogeneidad de la hibridación; segundo, ese mismo modelo debe ser discutido incluso para la frontera México-Estados Unidos (Vila, 2000a y b; Heyman, 1994); tercero, y quizás lo más importante, porque el estudio de la frontera en sí plantea un desafío a cualquier noción estática, uniforme y no relacional de cultura e identidad, en la medida en que debería incorporar a su perspectiva analítica no sólo la mezcla “cultural”, sino la alianza y el conflicto social y político.

La incógnita es cómo es posible que, por ejemplo, Heyman (1994), Kearney (1991) o Vila (2000b) hablen de la misma frontera que Martínez. En la versión de Martínez (1994),¹ por ejemplo, los fronterizos serían algo así como la encarnación del paradigma multicultural. En contraste, Heyman advierte del riesgo de que la

“idea fácil” de que “en la frontera, dos lados son iguales a un híbrido” (1994:47) reemplace el análisis e impida percibir tanto la desigualdad estructurante de poder entre las poblaciones y los Estados, así como las identificaciones fuertemente distintivas. No hay “suficiente etnografía o testimonio en la frontera para afirmar que es experimentada a través de una subjetividad o identidad híbrida; la evidencia limitada que tenemos indica que la subjetividad de los mexicanos fronterizos continúa siendo fuertemente mexicana” (*ibid.*).

La metáfora del “cruzador de fronteras”, bicho del mestizaje, devino una de las metáforas preferidas de la teoría social posmoderna. La concepción de las culturas puras (con fronteras claras), que marcaron una parte significativa de los estudios clásicos, ha llegado a su fin. El problema es que la nueva conceptualización reemplazó de modo terminante la organización por el desorden, la pureza por el sincretismo y la frontera por su cruce. Y que colocó el énfasis en la mezcla al mismo tiempo que el control de la frontera se hacía más rígido y nuevas leyes afectaban los derechos de los migrantes. Vila (2000a y b) muestra – en contraposición a la teoría dominante sobre frontera en Estados Unidos – que el “reforzador de fronteras” no es exclusivamente el estado, sino un conjunto de agentes sociales entre quienes pueden incluirse en muchos contextos a los México-americanos que apoyan el “cierre de fronteras”.

Estas cuestiones son más importantes aún cuando la frontera entre México y Estados Unidos parece haberse constituido en un laboratorio en el cual se realizan estudios desde las más diversas perspectivas, postulándose como paradigma interpretativo de todas las fronteras políticas. Algunos investigadores de la frontera México-Estados Unidos (o de las *fronteras*) sostienen que los estudios realizados en esa zona constituyen modelos para el análisis de las más diversas fronteras políticas (p.e. Martínez, 1994:xviii) y una subespecialidad de la antropología. Por ejemplo, Alvarez (1995) titula

su trabajo “The Mexican-US Border: The Making of Anthropology of Borderlands”, pasando por alto una extensa historia teórica y empírica. En su perspectiva, una antropología de la frontera, empíricamente situada en la frontera de Estados Unidos-México, puede contribuir a cuestiones más generales de la antropología. La frontera de México-Estados Unidos “has been elevated to the status of the paradigmatic case” and “has become the icon and model for research into other borders, as well as for the elaboration and refinement of the boundaries of several salient concepts and their referents” (:449).

Esto se acerca demasiado a un nuevo etnocentrismo. La cuestión es si la frontera de México-Estados Unidos puede constituirse en el caso paradigmático de la mayor parte de las fronteras o si, por el contrario, el interés de su estudio radica en su extrema particularidad: se trata de la frontera con mayor estructura de desigualdad conocida en el mundo contemporáneo. Desde nuestra perspectiva, justamente porque “no other border in the world exhibits the inequality of power, economics, and the human condition as does this one” (Alvarez, 451), su estudio resulta fundamental, aunque difícilmente esa frontera pueda ser – como pretende Alvarez – “the model of border studies and borderlands genre throughout the world” (*ibid.*).

Las articulaciones y desajustes entre diferencia y desigualdad son una de las claves de la frontera. Cuando las aduanas y la “migra” aceitan cotidianamente una maquinaria de producción de desigualdad, no parece llamativo que sobre ésta se encastren las diferencias. Hay diferencia por desigualdad cuando el lenguaje de las identificaciones utiliza la sintaxis de la exclusión. En ese caso, la utopía es la que apunta Sáenz (2003): “chicano” expresa desigualdad y, por ello, es “una identidad que sólo espera el día en que ya no sea necesaria”. Esa es la frontera que lleva la desigualdad hasta el límite.

Para pensar las fronteras políticas entre los estados latino-americanos es necesario al mismo tiempo considerar los aportes realizados por múltiples estudios fronterizos e inscribirlos en una historia social diferente. El desafío de estudiar fronteras donde el límite político y simbólico actúa a pesar de que no se sustenta en una impresionante maquinaria de desigualdad exigirá repensar y crear herramientas conceptuales. Así, existen más que dudas acerca de que el modelo de la frontera “paradigmática” sea útil para pensar las tierras fronterizas de Bolivia y Paraguay. Un ejemplo más sutil: Alvarez afirma que “la frontera es un artefacto moderno, impuesto en un campo social con un historia que se remonta a las tempranas intervenciones humanas en el área” (:463). Es evidente que está pensando en “su” frontera, pero la afirmación es de carácter general y universal. Entonces, surgen tres problemas: hay fronteras no estatales (como las Nuer-Dinka estudiadas por Evans-Pritchard, 1997) que constituyen límites que implican transacciones y conflictos, pero no son artefactos modernos impuestos; hay fronteras en expansión de sociedades nacionales que entran en situación de “fricción interétnica” con poblaciones o sociedades indígenas (Cardoso de Oliveira, 1962); y las fronteras políticas parece que no siempre fueron impuestas siguiendo el modelo México-Estados Unidos, sino que en otras ocasiones fueron construidas en la articulación de los estados centrales y las poblaciones locales, como en el caso de los Pirineos orientales de España-Francia (ver Sahlins, 1989 y Sahlins, 2000).

Sostener que los estudios fronterizos nacieron en la frontera entre México y Estados Unidos implica borrar una extensa historia de investigación social. Allí sólo tuvo origen un estilo, una perspectiva peculiar de concebir a las fronteras cuyo énfasis se encuentra más en los contactos interculturales que en los grupos sociales, y en el cruce y la mezcla antes que en el conflicto. Una historia de los estudios sobre fronteras debe remontarse mucho más atrás.

Heterogeneidad de fronteras

También los estudios sobre las fronteras de Europa, África y Asia (ver Donnan y Wilson, 1994; Wilson y Donnan, 1998) nos indicaban que las fronteras del mundo son muy heterogéneas e irreductibles las unas a las otras. No sólo son diversas las relaciones interestatales, sino también los vínculos entre las sociedades fronterizas y sus estados nacionales. Cada estado ha constituido un vínculo peculiar con la nación, el territorio y la población. En las fronteras, los peculiares entramados socioculturales de uno y otro país entran en contacto.

Así, comenzamos a pensar las fronteras del Cono Sur reapropiándonos de conceptos pensados no sólo en relación a México-Estados Unidos, sino a las fronteras de otras zonas del mundo. Y, más importante aún, desarrollamos nuestros trabajos de campo y nuestros análisis dentro de perspectivas comparativas. Esas lecturas y los primeros estudios mostraban que cada zona fronteriza, en el proceso histórico de su propia delimitación y en el proceso social de renegociación y conflictos constantes, conjuga de un modo peculiar la relevancia de la acción estatal y de la población local. Por ejemplo, en la frontera franco-española parece haber un contraste entre el caso de los Pirineos occidentales (con una fuerte intervención estatal, analizada por Douglass, 1998) y la activa participación local en los Pirineos orientales (analizada por Sahlins, 1989). Sahlins, frente a una visión teórica reiteradamente victimizadora de las poblaciones locales (no sin razones, por supuesto), muestra que los pobladores fronterizos pueden y deben ser vistos como agentes de su propia historia (en circunstancias, evidentemente, que no han elegido). Aunque de hecho existe una asimetría estructural entre ellos y sus respectivos estados, es ingenuo suponer que las poblaciones estaban unidas y viviendo en armonía cuando las fronteras, de pronto, cayeron sobre ellas. En Cerdeña la frontera divide a una población que hablaba la misma lengua y apelaba a

tradiciones comunes; y que, sin embargo, se involucró activamente y fue determinante en su propia división.

En el Cono Sur, aunque no conozcamos casos tan extremos, recién comienza a asumirse el desafío de pensar como *agentes fronterizos* a los jesuitas de las reducciones, a los guaraníes, a los *bandeirantes*, a los *fazendeiros* riograndenses y a muchos otros sectores sociales que tuvieron un papel relevante – a través de sus propios éxitos y sus fracasos, como la Guerra Guaranítica de mediados del siglo XVIII – en la construcción de las fronteras políticas en el Cono Sur. Si el proceso de construcción y definición de las fronteras políticas no se agota en las acciones de estos actores locales, ya que los respectivos estados tuvieron un papel clave, tampoco puede comprenderse la propia acción estatal sin analizar sus complejos vínculos con los actores sociales en las fronteras (Grimson, 2003).

La relevancia de estos problemas históricos surgió de nuestro propio trabajo etnográfico sobre los procesos socioculturales en las fronteras contemporáneas (Gordillo, 2000; Escolar, 2000; Karasik, 2000; Vidal; 2000; Grimson, 2000a y b). Comenzamos a concebir el estudio antropológico de las comunidades fronterizas como, simultáneamente, el análisis de la vida cotidiana del estado, de las poblaciones y de las relaciones entre ambas. Y comenzamos a comprender que la cultura cruza fronteras que las identificaciones reproducen y refuerzan.

Un ejemplo. En las ciudades de La Quiaca y Villazón, ubicadas en la frontera entre Argentina y Bolivia, se realizan dos fiestas de carnaval con trajes idénticos. En el año 2000, por escasez de especialistas, sólo había trajes hechos en Villazón, Bolivia, para un solo grupo de bailarines. Cuando los argentinos cruzaron a Villazón y compraron los trajes de diablos, dejaron a los bolivianos sin trajes para su carnaval. Esto provocó un escándalo en la frontera, ya que fue considerado por los bolivianos como un “robo de cultura” (Karasik, 2000). Las dos poblaciones realizan la misma fiesta. Pero nadie

imaginó entonces que puedan realizarla conjuntamente. Eso podrá ser un deseo de antropólogos. Para los pobladores locales, en cambio, la frontera constituye y limita su imaginación.

Los dos esencialismos: hermandad e hibridismo

En los últimos años, una parte sustancial de las investigaciones sobre fronteras en el Cono Sur se vinculó a una disconformidad teórica y política respecto a una importante corriente del estudio de las identificaciones y las culturas. Se trata de aquella vertiente que enfatiza la multiplicidad de identidades y su fragmentación ocluyendo las relaciones de poder en general y la intervención del Estado en particular. Las fronteras políticas constituyen un terreno sumamente productivo para pensar las relaciones de poder en el plano sociocultural, ya que los intereses, acciones e identificaciones de los actores locales encuentran diversas articulaciones y conflictos con los planes y la penetración del Estado nacional. La crisis del Estado, como se ha visto en diversas fronteras, se expresa fundamentalmente en términos de protección social, pero los sistemas de control y represión (del pequeño contrabando fronterizo, de las migraciones limítrofes) tienden a reforzarse. Por ello, el Estado continúa teniendo un rol dominante como árbitro del control, la violencia, el orden y la organización para aquellos cuyas identificaciones están siendo transformadas por fuerzas globales. Por ello, es riesgoso subestimar el rol que el Estado continúa jugando en la vida cotidiana de sus propios y otros ciudadanos.

Cuando el papel de los Estados y los efectos de sus políticas son subestimados se corre el riesgo de caer en el esencialismo de la hermandad o en el esencialismo de la hibridación generalizada. Estos dos esencialismos han devenido sentido común académico y político en lugares tan remotos como la frontera entre México y los Estados Unidos y diversas fronteras del Cono Sur (Grimson y Vila, 2004). Ambos esencialismos se sustentan en metáforas que refieren al

concepto de “unión”, y hacen hincapié respectivamente en la metáfora de la “hermandad” y la metáfora del “cruce”. Así, es muy frecuente escuchar hablar acerca de la “hermandad de los pueblos fronterizos” en el Cono Sur de América Latina y de la “hermandad” de inmigrantes mexicanos y méxico-americanos en la frontera de México-Estados Unidos (Recondo, 1997; AA.VV., 1997 a y b; Anzaldúa, 1999; Rosaldo, 1991; Saldívar, 1991). La metáfora del “cruzador de fronteras”, a su vez, ha sido ampliamente usada para dar cuenta de algo así como un “nuevo sujeto de la historia” (el inmigrante mexicano o centroamericano en los EE.UU. es tal vez el mejor ejemplo de este uso) y como paradigma para pensar los contactos interculturales en general. Ambas metáforas, y otras vigentes en cierta producción académica, como por ejemplo la que sostiene que las fronteras “solo tienen una existencia real en los mapas” (Abínzano, 1993:76), tienen un punto en común: tienden a invisibilizar el conflicto social y cultural que muchas veces caracteriza las fronteras políticas. Al subestimar el conflicto como dimensión central del “contacto entre culturas”, se dificulta la visualización de las asimetrías entre sectores, grupos y estados, y las crecientes dinámicas de exclusión.

En una parte importante de los estudios sobre fronteras de los estados latinoamericanos prevalece la imagen de que las poblaciones limítrofes han llevado a la práctica desde hace mucho tiempo una “integración” por abajo y que, más allá de las hipótesis de conflicto de los estados, los pueblos fronterizos han dado muestras de su “hermandad”. También en otras regiones del mundo algunos de los estudios de fronteras han tendido a analizar a las poblaciones fronterizas vecinas como una “comunidad”, tendiendo a minimizar el rol del Estado, de la nación e incluso de la frontera (Wilson y Donnan, 1998:6).

En un esfuerzo teórica y políticamente orientado a desconstruir las identificaciones nacionales se ha realizado a veces un énfasis

excesivo en la “inexistencia” de las fronteras para las poblaciones locales, produciendo una imagen congelada previa a la construcción del Estado en el caso de las fronteras del Mercosur, o a la guerra México-Americana, en el caso de esta otra frontera, como si las constantes intervenciones del Estado y sus complejos dispositivos hubieran podido no afectar y no involucrar de ningún modo significativo a las poblaciones locales. Esta versión romántica y esencialista ha impedido comprender de modo cabal la relevancia cognitiva, política, económica y cultural del estado y de la nación.

En el caso del cono Sur, el sólo hecho de que afirmaciones sobre “cultura compartida” y ausencia de conflicto interfronterizo constituyan parte del discurso nativo debería hacer sospechar a cualquier etnógrafo de su “verdad” (al menos, a aquellos que guardan alguna dimensión estratégica y manipulatoria en su noción de identidad). Sin embargo, muchas veces sucede lo contrario. Es que ese discurso nativo muchas veces produce la fascinación del etnógrafo y puede articularse de modo extraordinario con la “demostración empírica” de la ausencia de impacto de las políticas estatales. Esa “demostración”, sin embargo, adolece de varios problemas:

- se sustenta más en los discursos que en las prácticas;
- cuando analiza tanto discursos como prácticas, o bien selecciona aquellos que tienden a demostrar esa “autonomía radical” respecto del estado o, incluso, pasa por alto elementos que en sus propias descripciones muestran lo contrario.
- parte de una concepción ontológica y teleológica de la identidad que presupone, como universal, que toda (o al menos su) identidad étnica o de clase siempre será preferible a la “distorsión” impuesta por la nación; por lo tanto, mostrando la ausencia de impacto de la nación podrá conducirse a un (re)fortalecimiento de aquella identidad originaria que al fin habría de revelarse.

Quizás la paradoja más notoria de esta concepción en el marco del Cono Sur es que reúne el concepto de “falsa conciencia” y el populismo, que tanto impactó a la región en los últimos cincuenta años. Así, aunque la nación se aproxima en esa visión a una “falsa conciencia”, no se trataría de realizar una crítica política de su función, sino de describir su ausencia dada la capacidad de resistencia y producción autónoma de los sectores populares. Estas pretensiones de totalización cultural e identitaria imposibilitan percibir la relevancia del concepto quizás más importante en las luchas de carácter político en la actualidad: la alianza, la articulación de intereses y diferencias.

Las zonas fronterizas constituyen espacios liminales donde se producen a la vez identificaciones transnacionales, así como conflictos y estigmatizaciones entre grupos nacionales. Como zonas de expansión y de límite, se reconfiguran para cumplir nuevas funciones en el nuevo orden global y regional. En diversas regiones, se manifiestan dos procesos aparentemente contradictorios: la construcción de distinciones identitarias y la construcción de elementos o rasgos compartidos por sus habitantes más allá del límite político existente. Procesos como el Mercosur u otros que se anuncian para el futuro y que, supuestamente, implicarían la desaparición de esos límites, en la actualidad tienden a resignificar y recrear las asociaciones de la noción de frontera no sólo con categorías de diferencia, sino con otras asociadas a la desigualdad en términos de superior-inferior, pobres-ricos, orden-desorden.

Los estudios latinoamericanos: frontera, nación y Estado

Al sur de México, el caleidoscopio de las fronteras no encuentra un eje en el contacto entre primero y tercer mundo. En Colombia, hablar de fronteras contemporáneas es en buena medida hacer referencia a territorios en poder del Estado, de la guerrilla, de los paramilitares o del narcotráfico. Territorios nacionales en disputa y

fronteras en expansión son conceptos que encuentran allí una vigencia dramática. Es cierto que los conflictos territoriales por la producción de coca están presentes también en Bolivia. Pero hay otras conexiones más fuertes, si pensamos en las fronteras interétnicas que fueron enfatizadas en sus respectivas reformas constitucionales de los años 90 y en sus políticas públicas de los últimos años.

En Bolivia, “frontera” remite también a la frustración de su mediterraneidad, producto de una guerra decimonónica, pero habla a la vez del Parlamento con mayor presencia indígena de América Latina. En Uruguay frontera puede remitir a su propia constitución como país (con el antiguo relato del estado-tapón entre Argentina y Brasil), así como a una de las regiones en las que se divide el propio mapa nacional. En Argentina, en cambio, la articulación entre frontera y nación remite a la expansión contra los indios (el “desierto”) en la constitución del Estado moderno: frontera agrícola, frontera militar, frontera de ciudadanía. Pero también implica reminiscências del discurso militarista de los 70 acerca de “marchar a las fronteras” contra el enemigo limítrofe, especialmente Chile y Brasil. Contemporáneamente, el Cono Sur vive simultáneamente los anuncios de disolución de fronteras para el Mercosur, que en una primera fase sólo se verificaban para el gran comercio internacional. En el plano de las sociedades y las culturas en su primera fase sólo se produjo un incremento de controles cotidianos que es desafiado por la agenda política de un derecho a la migración libre en la región.

Investigar las fronteras y comprender sus sentidos para la gente del lugar implica suspender los presupuestos etnocéntricos, sean estos los derivados de la geopolítica estatal, sean los diversos romanticismos populistas. Al analizar y revelar conflictos sociales y simbólicos entre grupos fronterizos y ciudades vecinas, debe comprenderse, pretendemos saber de dónde partimos para la

construcción de eventuales alianzas, entendiendo que una comunidad de intereses está mucho más por ser creada que lo que puede ser considerada un hecho presente. Es necesario reconocer los efectos sociales y culturales del largo proceso de construcción de los estados nacionales latinoamericanos y comprender los sentidos prácticos de la nacionalidad para los sectores sociales que habitan las fronteras.

La acción sistemática de los estados modificó, en algunos casos, las propias clasificaciones identitarias de grupos aborígenes. Diversos grupos que habitaban las márgenes del Pilcomayo medio (entre otros, tobas y wichís) utilizaban el río como criterio de demarcación entre los pobladores: la oposición era “río arriba” y “río abajo”. La creciente presencia de los estados nacionales en la región a través de sus fuerzas militares implicó un cambio en la percepción de los aborígenes, comenzando en algunos casos a definir los límites intertribales en función una o otra margen del río. Esto es, clasificar a los grupos en función de la frontera interestatal (Gordillo y Leguizamón, 2002). Por otra parte, los guaraníes que habitan la frontera argentino-boliviana no han percibido el límite como un obstáculo insalvable y han mantenido estrechos vínculos entre las aldeas. Sin embargo, los guaraníes que habitan en Bolivia, cuando se refieren a la Argentina, hablan de *Mbaporenda*, “el lugar donde hay trabajo”. Para los guaraníes que habitan en la Argentina, sus pares del otro lado de la frontera son *ñandetararëta*, “nuestra familia”, el lugar de origen, de los antepasados (Hirsch, 2000).

Estas categorías nativas parecen aludir a la vez a un vínculo y a la existencia de los estados nacionales. El lugar de los antepasados y el lugar del trabajo se encuentran, en ambos casos, del otro lado de la frontera política. De una manera diferente al caso de los tobas y wichís, el Estado y la nación son incorporados a las categorías y prácticas nativas. Por supuesto, en el heterogéneo territorio latinoamericano, las relaciones entre identificaciones étnicas y nacionales varían según las poblaciones indígenas y las diversas relaciones con

los distintos estados nacionales. Pero incluso en zonas donde los estados han llegado de manera comparativamente débil, como la Amazonia, los Tükuna han incorporado la nacionalidad brasileña, peruana y colombiana como parte de los modos locales de identificación (López, 2001).

Un caso diferente son las ciudades eminentemente comerciales sin población aborígen. Allí las definiciones nacionales son prevalentes: los intereses y sentimientos suelen definirse en términos nacionales (ver Karasik, 2000; Grimson, 2003). Estas zonas tienen también fuertes sistemas de intercambio (comerciales, políticos, culturales). En ese sentido, puede haber una mayor o menor permeabilidad de la frontera. Sin embargo, esas relaciones sociales no implican necesariamente una modificación de las clasificaciones identitarias y autoafiliaciones nacionales. Más bien, es sobre la existencia misma de la frontera que se organiza un sistema social de intercambios entre grupos que se consideran distintos. Es decir, las localidades fronterizas, tanto desde un punto de vista práctico como desde un punto de vista analítico, conforman una sistema, pero no una única organización social. Es por ello que en situaciones críticas el sentido común de la nación puede virar en retóricas y prácticas nacionalistas (ver Grimson, 2003).

La búsqueda de híbridos culturales en las zonas fronterizas de América Latina, aplicando mecánicamente uno de los modelos conceptuales vigentes en México-Estados Unidos, puede conducir a graves errores interpretativos. El caso de los “brasiguayos”, migrantes brasileños que residieron en Paraguay, muestra dos cuestiones. Primero, la aparente mezcla (ya anunciada en el nombre) no es un proceso natural derivado de la convivencia entre “culturas”: “brasiguayos” es un grupo muy específico de migrantes brasileños en Paraguay, no todos; y no hay paraguayos que sean “brasiguayos”. Segundo, y más importante, no se trata de un proceso de mezcla. La identidad “brasiguaya” no surge de la reivindicación de mezcla

cultural alguna, sino de la articulación y organización de un reclamo político (ver Spandel, 2000). La “mixtura” del nombre más que dar cuenta de una duplicidad de pertenencia parece articular una lucha social provocada por una doble exclusión: son campesinos que luchan por su tierra en Brasil después de retornar de Paraguay y de ser marginalizados en ambos países (ver también Amorim Salim, 1996).

En América Latina no podría afirmarse que “la frontera, ese producto de un acto jurídico de delimitación, produce la diferencia cultural *tanto* como ella misma es el producto de esa diferencia” (Bourdieu, 1980:66). Más bien la frontera produce esa diferencia *mucho más* de lo que es producto de ella. Hay innumerables espacios poblados donde las diferencias sólo son producidas por la frontera y todo lo que ella implica: sistemas escolares, regimientos militares, medios de comunicación, condición de estar afectados por una economía y una política “nacionales” (en un territorio, por ejemplo, hay crisis económica o represión política, mientras en el otro no). Y donde la frontera potencial o real es percibida como herramienta de una posible mejoría de la condición de vida que, por lo tanto, puede valer la pena mantener para sectores locales. Sahlins ha mostrado que tampoco en el caso franco-español la frontera es producto de una diferencia cultural. En un espacio en el cual los habitantes hablaban la misma lengua y tenían una cultura compartida, las identificaciones distintivas fueron producidas localmente a partir de las disputas de intereses que llevaron a instituir la frontera política. Las identificaciones políticas produjeron distinciones que no se asentaban en características culturales.

Prácticamente no hay fronteras políticas en América Latina que coincidan con alguna diferencia cultural anterior al inicio de la colonización. Esto es tan impactante que ha llevado al engaño de creer que esa no coincidencia de distinciones culturales y límites territoriales llegaría incólume hasta nuestros días. Pero la instauración de la frontera es una transformación del marco de significaciones y

acciones de esas poblaciones, sin mencionar aquellas otras que fueron dirigidas a *colonizar* los límites de las patrias. Así las cosas, la frontera – como institución territorial de estados que se pretenden naciones, de instituciones y fuerzas sociales que se reclaman culturas – es la “línea de base” de la producción de diacríticos más que un resultado de alguna objetividad cultural previa. Es de intereses y relaciones de fuerza entre grupos y ejércitos que surgen las fronteras. Y desde allí las distinciones son creadas y reproducidas. El error, tan grave como corriente, consiste en creer que porque son construidas, creadas o artificiales sean menos poderosas.

En el proceso histórico de largo plazo puede notarse cómo algunas fronteras, que efectivamente “sólo existían en los mapas”, fueron constituyéndose a través de la intervención del Estado y, en algunas ocasiones, de poblaciones locales, como marcadores territoriales de nuevas distinciones políticas y culturales. Mientras algunas fronteras nunca salieron de los mapas (un ejemplo paradigmático fue Tordesillas), otras se hicieron palpables. Una enorme cantidad de territorios se fronterizaron. Esto es parte constitutiva de la vida cotidiana de los fronterizos, pero también de la cosmovisión y una diversidad de prácticas de todos los habitantes y ciudadanos.

Un resultado general de las investigaciones en el Cono Sur es la elemental constatación empírica – que no tendría relevancia si no fuera por ciertas tesis globalistas o de un culturalismo extremo – de que las fronteras continúan siendo barreras arancelarias, migratorias e identitarias. Esa continuidad es histórica, ya que las características y sentidos de esas barreras son actualmente recreados en el marco de los discursos y políticas de “integración regional” y las dinámicas de globalización.

Fronteras identitarias, fronteras de significado

En la etnografía histórica que realicé sobre la frontera de Argentina y Brasil (Grimson, 2003) mostré que uno de los problemas del

concepto de frontera es su polisemia. Cuando se dice “frontera” se hace referencia simultáneamente a procesos y categorías muy distintos: una línea que aparece en los mapas, un mojón o un río que tienen entidad material, a aquello que separa sistemas legales y soberanías, al límite entre identificaciones o culturas. Entonces, mostré la relevancia de distinguir la frontera jurídico-política, la institucional (que sólo existe cuando intervienen aduanas, fuerzas de seguridad, control de migraciones); la económica (que separa a veces sistemas productivos y por otra parte distingue precios de productos y cargas impositivas); la soberana (que establece territorios donde actúan las fuerzas represivas y derechos de ciudadanía diferenciales); las fronteras identitarias y el límite entre regímenes de significados.

Esta distinción resulta relevante por dos cuestiones. En general, porque el término frontera devino excesivamente impreciso en el análisis cultural. En particular, porque la mayor imprecisión resulta de la confusión entre las fronteras de las identificaciones y las fronteras culturales. Me refiero a las fronteras de las identificaciones como aquellas vinculadas a las categorías de adscripción de personas o grupos. En la frontera de Argentina y Brasil, donde no hay grupos indígenas significativos, las categorías nacionales son las más relevantes para definir el “nosotros” y el “ellos”. La relevancia local de la definición nacional es tal que hace a la misma definición del concepto de persona y establece tipos distintivos. Esto ofrece elementos empíricos para fundamentar la importancia de la frontera para la gente del lugar.

Otros elementos parecen apuntalar el argumento opuesto. Suele decirse que en las fronteras latinoamericanas hay fuertes tradiciones de exilios políticos, prácticas habituales de casamientos interfronterizos y prácticas culturales compartidas. En mi estudio analicé cada uno de estos elementos y mostré que constituyen presupuestos etnocéntricos que desconocen los sentidos para la gente

del lugar. Hasta hace treinta años atrás ha habido una larga y muy intensa tradición de exilios políticos. Un análisis de esas relaciones muestra que, sin embargo, esas relaciones políticas y solidarias no escapaban a la estructura cultural de una imagen de superioridad argentina característica de la época. Por otra parte, resulta claro que esas relaciones transfronterizas fueron discontinuadas por la represión política sistemática en ambos países y por efecto de crecientes procesos de nacionalización. En la actualidad, la política local de las zonas de frontera se encuentra más nacionalizada que hace cincuenta años atrás. A pesar de que hay muchas cámaras que reúnen políticos de los diferentes países y que se firman convenios de colaboración, actualmente las relaciones entre los políticos de ambos países son mucho menores y menos relevantes para ellos mismos que hace cinco décadas.

En relación a los matrimonios interfronterizos es más sencillo explicar mi argumento. Un análisis cuantitativo de la proporción de uniones conyugales entre brasileños y argentinos sobre el total de uniones en diferentes períodos del siglo XX muestra claramente que cada vez fue menos común que se produjeran matrimonios interfronterizos. A principios de siglo casi el 10% de las uniones eran “mixtas” mientras que en las últimas décadas ni siquiera el 1% de las uniones es de ese tipo. Para cualquier antropólogo que considere que esto ocurre entre dos ciudades unidas por un puente, resulta claro que la nacionalidad se constituyó a lo largo del siglo XX en una categoría de preferencialidad en la elección del cónyuge. Si la gente, como he mostrado, no desea casarse con los vecinos de otra nacionalidad es porque, evidentemente, para ellos la identificación nacional es muy relevante.

Ahora, este caso hace referencia justamente al concepto de fronteras identitarias. Esto podemos pensarlo y se ha estudiado en grupos urbanos. Considerando dos grupos étnicos cualquiera se analizan las relaciones políticas y matrimoniales, y puede establecerse

el grado de permeabilidad o de dureza de las fronteras simbólicas. Tradicionalmente, los estudios migratorios suponían que cualquier grupo de inmigrantes iba, generación tras generación, siendo menos endogámico en sentido literal y metafórico. que así se iba “integrando” más rápida o más lentamente a la sociedad de destino. Lo llamativo del estudio de la frontera entre Argentina y Brasil es que muestra, justamente, la tendencia opuesta. Con el tiempo y hasta la actualidad, cada vez hay más fronteras identitarias, no menos.

Las interpretaciones y explicaciones de por qué sucede eso pueden encontrarse en mi libro (Grimson, 2003). Aquí me concentraré en la cuestión conceptual de la distinción de dos tipos de frontera. Entonces, la tercera afirmación típica respecto de las zonas de frontera es que tienen la “misma cultura” a ambos lados, una “cultura fronteriza” o, al menos, que comparten un conjunto de prácticas y rituales característicos. En la zona que estudié de la frontera de Argentina y Brasil, efectivamente, podía verse con facilidad que a ambos lados había religiones afro-brasileñas, se festejaba el carnaval y se realizaban rituales gauchos o gaúchos. Desde una perspectiva superficial, entonces, podía afirmarse que había prácticas culturales transfronterizas.

En mi estudio mostré que esa afirmación es superficial porque implica no comprender los sentidos que cada una de esas prácticas adquieren en Argentina y en Brasil. Mostré, en efecto, que el sentido del carnaval, de las religiones afro, de lo gaucho-gaúcho, es muy distinto a uno y otro lado. Las religiones afro ocupan un lugar relevante y público en Uruguayana (Brasil), mientras están relegadas y son menospreciadas en Paso de los Libres (Argentina). La cultura gaucha, sus vestimentas, sus comidas, sus rituales son la cultura oficial del estado de Rio grande do Sul (Brasil), son el orgullo de sus habitantes y el gentilicio del estado (los nacidos allí son “gaúchos”, aunque sean rubios, aunque sean afrodescendientes). En cambio,

en las tierras fronterizas correntinas (Argentina), los gauchos son discriminados, considerados parte de los sectores más pobres y menos educados.

En una región como Rio Grande do Sul, donde las fiestas más relevantes son las fiestas gaúchas y donde todas las referencias son tan diferentes de las “típicamente brasileñas”, la celebración del carnaval es la oportunidad de afirmar que, a pesar de su peculiaridad, ellos pertenecen a la nación brasileña. En contraste, en Paso de los Libres el carnaval es aquello que los distingue de su nación y los acerca al Brasil, aunque insisten en que ellos lo festejan de un modo específicamente local.

La idea de que a ambos lados de la frontera hay una misma cultura no sólo es afirmada por algunos antropólogos, sino en algunas circunstancias también por los lugareños. Ahora bien, es interesante señalar que según de qué lado de la frontera uno se encuentre, los ejemplos prototípicos de las “culturas transfronterizas” se modifican. Es decir, el estudio de los argumentos nativos acerca de que la frontera “no existe” en términos culturales – algo que es afirmado en circunstancias en que pretenden distinguirse de sus respectivos centros capitalinos – indica que hay fronteras de significados, o mejor dicho, de marcos de significación. En Libres para sostener esa afirmación se hará alusión al carnaval, a la influencia del samba y de la “música popular brasileña” en general. Obviamente, nadie de Uruguayana citará esos ejemplos, ya que el carnaval y la Música Popular Brasileña (MPB) no son aquello que los conecta con Paso de los Libres, sino con Río de Janeiro y el resto del Brasil. La afirmación de la existencia de una cultura transfronteriza en Uruguayana alude sistemáticamente a la cultura gaucha/gaúcha, pampeana. Otra vez, difícilmente se cite ese ejemplo en Paso de los Libres: primero, porque en la ciudad argentina, a diferencia de la brasileña, no hay un “orgullo gaucho”; segundo, porque nuevamente eso los conecta más con otras zonas de la Argentina que con el

Brasil. Así, cada ciudad manipula de maneras diferentes las referencias simbólicas en función de construir una identificación propia.

Con estos ejemplos intentamos explicar que hay una frontera sutil, difícil de percibir y de analizar. Se trata del límite que separa y contacta a dos campos de interlocución nacionales, a dos formaciones específicas de diversidad (Segato, 1998). Se trata de una frontera entre significados y entre regímenes de articulación de significados. Las dificultades por percibir y conceptualizar esta frontera llevan usualmente a hablar de “culturas transfronterizas”, ya que a ambos lados del límite hay prácticas y creencias compartidas.

Por una parte, la nación es el modo de identificación central en esta zona. Por otra parte, es también el marco de experiencias históricas configurativas que han sedimentado. Las políticas estatales, las experiencias económicas y políticas, la circulación cultural y muchos otros elementos no solamente presentaron diferencias de un lado y otro del río. Especialmente, fueron percibidas, significadas y visualizadas de modos históricamente diferenciales, instituyendo así modos de imaginación, cognición, sentimiento y acción distintos entre sí, articulados con los de sus respectivos países.²

Así, la nación también se constituye como condición de producción de sentidos, como el espacio histórico a partir del cual los diálogos entre identificaciones y prácticas se estructuran crecientemente desde la última parte del siglo XIX hasta la actualidad. Por ello, las relaciones y los elementos culturales transfronterizos son un ámbito clave en el cual se producen y reproducen las fronteras simbólicas, tanto en el plano de las identificaciones de las personas y los grupos como en el sentido de sus prácticas.

La nación, como formación de diversidad y espacio de significación, es condición de producción de los sentidos de las identificaciones, incluso de la propia identificación nacional.

¿No puede, entonces, pensarse en algún tipo de cultura local, en una cultura fronteriza? La expresión “cultura fronteriza” resulta algo superficial o equivocada cuando supone la existencia, a ambos lados de la línea, de patrones homogéneos de creencias, discursos, prácticas e identificaciones. Ahora bien, las múltiples diferencias adquieren sentido en la situación de interacción que la frontera instituye. En Paso de los Libres y Uruguayana las diferencias y, sobre todo, los dispositivos de distinción identitaria son el producto de la institución de la frontera política a través de los procesos de fronterización.

En ese sentido, se constituye una “cultura del contacto”. El concepto de “cultura del contacto”, tal como lo utilizó Cardoso de Oliveira, se refiere al modo como se articulan los vínculos entre grupos que se relacionan a partir de identificaciones distintivas. Esas relaciones pueden ser simétricas, asimétricas y jerárquicas, o parte de un sistema de dominación y sujeción como en las áreas de fricción interétnica (Cardoso de Oliveira, 1992:37-38). Una situación de contacto implica el desarrollo de un sistema de contrastes, oposiciones y manipulaciones identitarias en función de esos vínculos. Aquellos grupos que se interrelacionan y desarrollan disputas de diverso orden tienden a generar patrones comunes, lógicas compartidas para distinguirse mutuamente.

¿Cuáles son entonces las características de la cultura del contacto de Paso de los Libres y Uruguayana? Existe circulación transfronteriza de ciertos bienes simbólicos, como creencias y prácticas vinculadas al carnaval, lo gaucho o las religiones. Sin embargo, estos elementos compartidos ingresan en regímenes de distinción de la situación de frontera. Sus significados son diferentes a cada lado. Hay procesos de hibridación de prácticas culturales. Sin embargo, las hibridaciones son limitadas y, especialmente, quedan relegadas en los procesos de manipulación identitaria de las disputas interfronterizas. Existen en Paso de los Libres y Uruguayana

modos similares de vivenciar, imaginar y actuar vinculados con la particular ubicación geográfica y sociocultural fronteriza. Esa dimensión espacial es clave para comprender cómo la gente del lugar construye sus identificaciones y sus sentidos de pertenencia. Sin embargo, esas construcciones son muy diferentes en una y otra ciudad, ya que ambas encuentran aquello que conciben como su propio destino ligado necesariamente al futuro de sus respectivos Estados nacionales.

Aunque, evidentemente, las identificaciones nacionales sean diferentes, la nacionalidad es en ambos lugares un operador clave para las relaciones mutuas. A ambos lados de la línea, la frontera constituye un elemento decisivo para definir las propias concepciones, las propias prácticas y los sentidos que construyen. Esa centralidad de la nación no es común a todas las situaciones de frontera política. En otros casos, las identificaciones nacionales constituyen referencias comparativamente más difusas (Escolar, 2000), presentan combinaciones complejas con identificaciones étnicas (López, 2001) o implican desagregaciones atravesadas por procesos migratorios y fragmentación de actores (Vila, 2000b). En cambio, la cultura del contacto en Paso de los Libres y Uruguayana, las modalidades de diálogo, la preferencialidad matrimonial y conflicto sociopolítico se encuentran atravesados por las identificaciones nacionales.

Las tres fases de las políticas teóricas de la frontera interestatales

Querría ubicar esa etnografía y las otras que he citado del cono Sur en un momento específico del pensamiento sobre las fronteras. Desde fines de los '70 una serie de trabajos antropológicos ha desafiado, a través de la investigación de las experiencias personales y los imaginarios colectivos en la frontera, las visiones del límite político como límite cultural. Es decir, frente al sentido común que buscan imponer los estados nacionales de la frontera política como

división cultural se mostró la existencia de numerosos circuitos de intercambio, códigos e historias compartidas, dando cuenta del carácter socio-histórico del límite. Su radical contingencia. Actualmente, esos enfoques se complementan con estudios que muestran los efectos materiales y simbólicos que implican la fijación de límites concretos entre los estados nacionales, sus dispositivos culturales, y sus avatares políticos y económicos. La conformación de las subjetividades de los pobladores fronterizos difícilmente pueda resultar inmune a los procesos de nacionalización y a las políticas nacionalistas.

Las ciencias sociales han cuestionado el estudio de territorios “nacionales” a partir de los imaginarios estatales, y han considerado esos imaginarios como objeto de sus trabajos. Los estados tienden a considerar que sus posesiones les corresponden por naturaleza. La distancia analítica de las ciencias sociales desnaturaliza los espacios de la soberanía estatal. Allí, donde había primado el relato geopolítico de reunir al ser nacional con “su” territorio, pasó a dominar el desconstruccionismo historicista que repuso la artificialidad y los procesos de configuración en los paisajes limítrofes. Una paradoja de esta inversión fue que se diluyera la idea de fronteras naturales y consecuentemente poderosas en su división, y comenzara a pensarse en su contingencia y porosidad. Una vez desprendidos del ímpetu estatal que se imprimía sobre los discursos sociológicos, ahora parecía que el Estado no había sido nada en sus propios confines, y que cualquier otra identificación no estatal había resistido heroicamente los embates sistemáticos de la escuela, los medios de comunicación, el ejército y los documentos de ciudadanía. Las fronteras jurídicas se desnaturalizaban, mientras las identificaciones sociales no nacionales se esencializaban.

La gente del lugar, los pobladores fronterizos fueron objeto de esta disputa. Interpelados por la retórica geopolítica como patriotas (en su “deber hacer”) o como patriotas deficientes (por su

“contaminación cultural” con los vecinos), devenían cruzadores ejemplares de las fronteras en nuevos relatos de la interculturalidad. Muchas veces los fronterizos fueron imaginados a partir de una multiplicidad esencial, como sujetos trascendentes de la era posnacional. Un cierto (de)constructivismo que encontraba el origen de los males en el Estado que había soñado y diseñado una homogeneidad para la nación, diseñaba él mismo un “buen salvaje” que habría resistido las embestidas estatales en las zonas periféricas.

La idea, entonces, era que la frontera jurídica había cruzado por la mitad pueblos enteros y que esos pueblos habían de cierta forma conservado una autenticidad transhistórica. En ese punto, el relato geopolítico atraviesa de otro modo los relatos etnográficos. El paradigma de la comunidad uniforme era cuestionado en la nación, pero reaparecía en la tribu, el grupo o la etnia. Comunidad con territorio, o sea, con fronteras físicas. Y comunidad con cultura, o sea, con fronteras simbólicas.

La propia noción de “cultura” de la antropología fue, como se sabe, creadora de fronteras. De hecho, una *teoría de la frontera* es una *teoría de la cultura*. Durante una larga etapa de la teoría antropológica se tendió a aceptar que cada comunidad, grupo o sociedad asentada en un territorio era portadora de una cultura específica. Así, los estudios se dirigían a describir y comprender una cultura particular o áreas culturales. Esa descripción se concentraba fundamentalmente en los valores o costumbres compartidos por los miembros de una sociedad. De ese modo, el énfasis fue colocado en la uniformidad de cada uno de los grupos.

Las fronteras pueden concebirse de modo tan fijo entre razas como entre culturas. Por ello, el concepto de “cultura”, entendido como “conjunto de elementos simbólicos” o como “costumbres y valores” de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos ético-políticos (Appadurai, 2001; Hannerz, 1996; Rosaldo, 1991; Ortner, 1999). Los principales

problemas teóricos se vinculan a la tendencia a considerar a los grupos humanos como unidades discretas clasificables en función de su cultura como en otras épocas lo eran en función de la raza, lo cual haría posible diseñar un mapa de culturas o áreas culturales con fronteras claras. Es la idea del mundo como archipiélago de culturas. Las fronteras entre los grupos son muchos más porosas que esta imagen de un mundo dividido. El mundo, hace tiempo y de modo creciente, se encuentra interconectado, y existen personas y grupos con interconexiones regionales o transnacionales diversas. La gente se traslada y migra desde diferentes lugares del mundo hacia otras zonas y rearma en sus nuevos destinos sus vidas y sus significados culturales. Por lo tanto, símbolos, valores o prácticas no pueden ser asociados de modo simplista a un territorio determinado.

La pregunta es por qué si hay tanta porosidad y cruce también tenemos creciente fundamentalismo desde lugares y con proyectos tan diferentes. Nos gustaría aportar un elemento para construir la respuesta de esta pregunta compleja. Se trata de entender que las culturas son más híbridas que las identificaciones. O más aún: que es posible que a partir de un contexto de creciente interconexión transnacional, de mayor porosidad cultural surjan nuevos y más fuertes fundamentalismos culturales. Una cuestión suplementaria, que no podremos profundizar aquí, propone interpretar algunos procesos de diferenciación identitaria como un modo de articulación y expresión de crecientes desigualdades estructurales.

Cuando las culturas son concebidas como conjuntos delimitados, el dilema radica justamente en el "contexto cultural": ¿cuál es la frontera de un contexto cuando los significados circulan? Hay otros dilemas acerca de los sentidos de esos marcos y esas líneas. Cuando las fronteras son pensadas exclusivamente desde experiencias de extrema desigualdad (del tipo USA-México), puede producirse un deslizamiento: abordar la frontera necesariamente como sitio de

encuentro entre una cultura dominante y una subalterna, e identificar a esas culturas con nacionalidades o etnicidades que la frontera marcaría. Si la frontera es dicotomizada, como una línea entre el bien y el mal, se confirmaría por otro camino la fuente misma de su poder: el poder de establecer los parámetros del conocimiento. Para ello no es necesario llegar al simplismo de generar una oposición entre quienes habitan a uno y otro lado de una línea. Puede reconocerse que ha habido migraciones y que la gente se desplaza. Por este camino se supone que la frontera ya no está allí y sus rastros deben ser reconstruidos. Ese supuesto suspenso, de todos modos, anuncia un final conocido: la frontera ya no es material, sino simbólica, ya no es la línea de las aduanas, sino el límite de la identidad.

Llegados a este punto, cabe interrogarse: ¿es que hay alguna diferencia entre ese concepto de frontera y el concepto de raza? Porque si la identidad “se lleva en la sangre”, como marca indeleble “en el cuerpo”, si no cambia aunque cambien los espacios y las historias, si la frontera persigue a sus sujetos a través de sus diásporas, nos encontramos en la plenitud de otras fronteras naturales.

Las teorías constructivistas y de la hibridación, de modos diferentes, contribuyeron decisivamente para sacudir esas conceptualizaciones. Estudios concentrados en procesos migratorios, en las conexiones transnacionales de las industrias culturales, en las zonas de frontera política y otros análisis de la interculturalidad resultaron claves en esas reconfiguraciones (Hannerz, 1996; Appadurai, 2001; García Canclini, 1990). Las fronteras no sólo son construcciones, también son múltiples y cambiantes. Por un lado, la gente se traslada, desplaza y trastoca significados, autonomizando los vínculos entre cultura, identificación y territorio. Por otro lado, símbolos, textos, músicas y objetos viajan aunque las personas y los grupos permanezcan inmóviles, cuestionando por otra vía aquella supuesta imbricación.

Si se quisiera realizar un balance del “giro fronterizo” de los estudios culturales que generaron textos como el de Anzaldúa (1999) o el de Renato Rosaldo (1991), entre otros, debería señalarse que estos libros convirtieron a la frontera en una clave de la crítica de concepciones teóricas vetustas, en parte vinculadas al esencialismo, al folclorismo y al populismo, en parte ligadas a la geopolítica de la cultura estatal. Antes que las articulaciones de comunidad, cultura y territorio, cobraron relevancia cuestiones de vínculo, dinámica y experiencia. La frontera fue, en diversas disciplinas, un modo en que se condensaba la nueva importancia que tendrían de allí en más los conceptos de sujeto, historia y cultura en las ciencias sociales y las humanidades.

En 1990 García Canclini publicó *Culturas híbridas*, que culminaba con su trabajo en Tijuana como laboratorio de una interculturalidad que no permitía pensar en fronteras simbólicas definidas. En América Latina – y en otras regiones – estos temas se vincularon estrechamente a los cuestionamientos acerca de la uniformidad de las naciones y, a veces, de su potencialidad como articuladoras de diversidad. Estos nuevos estudios estuvieron acompañados de un optimismo del contacto intercultural. Frente a las retóricas que visualizaban el contacto transfronterizo como contaminación de alguna trascendencia, el énfasis en las dinámicas positivas de los entrelazamientos se vinculaba estrechamente con un impulso destructor de esas pretensiones esenciales.

Sin embargo, la investigación posterior mostró que si estos estudios habían contribuido con el giro conceptual hacia la sociogénesis y la hibridación, el nuevo consenso académico abría nuevos debates. El contacto se encuentra entrecruzado con poderes, desigualdades y hegemonías. Por eso, recientemente García Canclini ha planteado que para analizar las desigualdades entre sociedades y culturas también hay que considerar a la hibridación como “un proceso al que se puede acceder y que se

puede abandonar, del cual se puede ser excluido o al que pueden subordinarnos” (2001:19).

Así, el desarrollo antropológico de la investigación sobre fronteras planteó un doble reconocimiento. Por un lado, las zonas fronterizas se revelaron no sólo lugares de cruce y diálogo, sino también espacios de conflicto y de desigualdades crecientes. En los últimos años, Estados Unidos fortaleció militarmente sus controles en la frontera con México, así como Europa liberó sus fronteras internas en una proporción igual al endurecimiento de las externas (Driessen, 1998).

Por otro lado, en términos conceptuales se reconoció que cruzar una frontera no implica necesariamente desdibujarla. Así como el vínculo no implica ausencia de conflicto, la comunicación entre dos grupos puede ser el proceso a través del cual esos grupos se distinguen mutuamente. Nadie se preocupa demasiado por diferenciarse de grupos lejanos. “Los otros” significativos generalmente son nuestros vecinos, los grupos limítrofes geográfica o simbólicamente.

Michaelsen y Johnson (2003) en su *Border Theory* realizaron una crítica de la esencialización de las culturas de la frontera, es decir, la hegemonía no consistiría básicamente en la jerarquización de un “nosotros” (anglo) y la estigmatización de un “los otros” (mexicano, chicano u otro). Si así fuese, se trataría sencillamente de proponer y luchar por la inversión de sus sentidos (eje de muchas articulaciones subalternas). La trampa consiste en que la hegemonía se constituye en el proceso de oposición de dos entidades, contraste reproducido en el intento de sólo trastocar la valoración. El secreto radica en la frontera, ya que cuando esta no es cuestionada, la política cultural revela sus propios límites.

Especialmente en antropología esto implicó un *flashback* para algunos, y una continuidad para otros en la recuperación de autores como Barth (1976) o Cardoso de Oliveira que, en sus críticas al culturalismo, habían prestado atención en los años 60 a la interacción

étnica y a las fronteras interétnicas, a las organizaciones grupales y a lo que se conceptualizó como una cultura del contacto (Cardoso de Oliveira, 1976). Esas genealogías teóricas, que podrían remontarse a Gluckman, Evans-Pritchard y Leach, daban cuenta de que los estudios de frontera se habían iniciado muy lejos del Río Grande.

Descentramientos del etnocentrismo

El pensamiento sobre las fronteras no carece de territorialidad. La imaginación de una región como especial y universal constituye un índice capital del pensamiento colonialista. ¿Cuáles son, entonces, las fronteras de América Latina? ¿Son las fronteras de los contrabandistas hormiga, las hiperobservadas por servicios de inteligência por ser supuestos territorios de terroristas, o aquellas habitadas y atravesadas por indígenas? En otro registro, ¿cómo son representadas, narradas, las fronteras latinoamericanas? ¿Son las fronteras internacionales de *Los laberintos de la soledad*, son las fronteras de las literaturas que narran la expansión hacia el desierto y contra los indios, son los relatos de las convivencias interculturales urbanas o aquellas fundacionales de la *Casa-grande e senzala*?

Mencionemos a uno de los autores de esa multiplicidad. Borges colorea y trastoca límites simbólicos con los gauchos, los indios, los negros, explora territorios como la frontera de Brasil con la República Oriental o la Colonia del Sacramento, se interroga incisivamente acerca de los criterios de las clasificaciones y las fronteras, y postula incesantemente la universalidad que se guarece detrás de todas nuestras invenciones particulares. Del otro lado de la frontera, entre los indios, *El etnógrafo* (un cuento de Borges) aprende el secreto que “vale para cualquier lugar y cualquier circunstancia”. La contingencia de los límites y la posibilidad de atravesarlos hasta “pasarse del otro lado” es del relato *Historia del guerrero y la cautiva*. Y la unidad humana imaginada desde la frontera con el Brasil, zona

de mezclas gauchas y de límites irreales, es el cosmopolitismo de *El Congreso*. ¿Cuál es la frontera? ¿Cómo representar la diversidad humana?

Planear una asamblea que representara a todos los hombres era como fijar el número exacto de los arquetipos platónicos [...]. Sin ir más lejos, don Alejandro Glencoe podía representar a los hacendados, pero también a los orientales y también a los grandes precursores y también a los hombres de barba roja y a los que están sentados en un sillón. Nora Erfjord era noruega. ¿Representaría a las secretarias, a las noruegas o simplemente a todas las mujeres hermosas? (Borges, AÑO 24).

La frontera mexicana y la frontera chicana ¿es la frontera entre estados, entre naciones o entre culturas? ¿Es la frontera de la desigualdad, de la diferencia o de la diversidad? ¿Es la frontera de clase, de género, de generación o de etnicidad? ¿Es la frontera de las instituciones y la represión, o de la poesía y la imaginación? Se trata de disyuntivas tan especulares como las borgeanas. Pero *El Congreso* no contempla la posibilidad de que un hombre represente a todos los hombres (o al menos a todas las peculiaridades de hombres que podría supuestamente representar). Y no hay frontera, ni vínculo intercultural que pueda ser paradigma de todas las fronteras. Cada zona de contacto, cada límite, condensa potencialmente a todos los límites de un modo único.

En ese sentido, conviene precisar dónde radica el interés que tiene para los latinoamericanos abordar el debate sobre la frontera de México y Estados Unidos. No radica, por cierto, en una suerte de paradigma de los conflictos fronterizos. Si algún grupo o cultura se imagina representando al tercer mundo en el contacto, la hibridación y la resistencia al imperio, conviene relevarlo de ese papel.

¿Qué permanece de la teoría más allá de la localización de la frontera? Permanece el posicionamiento en torno a dos debates, por lo menos. Por un lado, si las fronteras de la cultura coinciden con las fronteras de las identificaciones. Por otro, cuán fluidas, fijas, móviles son unas y otras fronteras. Se trata nada menos que de la elección del criterio y del proceso de clasificación. Es decir, de la tensión entre el sentido de la separación (lo que Johnson 2003 llama “la regla de la frontera”) y la operación desconstruccionista que explora lo que queda entre dos lugares entre los cuales supuestamente no podría ni debería haber nada.

En otras palabras, más allá de localizaciones y situaciones, la posibilidad de una acción social no corporativa radica justamente en la asunción de la contingencia de las identificaciones y las categorías, en el cuestionamiento de los modos de interpelación. A partir de allí es viable producir, en vez de reproducir, la ubicación de los límites y sus sentidos, momento clave de la constitución de agentes que pretendan sobrepasar las limitaciones de la imaginación contemporánea.

Las fronteras pueden desplazarse, desdibujarse, trazarse nuevamente. Pero no pueden desaparecer, son constitutivas de toda vida social. Un proyecto de abolición de todas las fronteras estaría necesariamente destinado a fracasar, ya que no puede vivirse fuera del espacio y sin categorías de clasificación. Más bien, el debate es dónde colocar fronteras, por un lado; y por otro lado, cuándo pretender cruzarlas, debilitarlas, asumirlas reflexivamente o reforzarlas. Difícilmente convenga adjudicarle un sentido unívoco a “frontera” y adoptar una actitud homogénea hacia las diversas fronteras con las que convivimos.

Notas

- ¹ Martínez afirma que los “fronterizos transnacionales” son agentes de la construcción de puentes y de una simbiosis que atraviesa la frontera, promoviendo una asociación íntima entre dos sociedades nacionales. “It is core borderlander who adhere most to the notion that boundary should be perceived not as a barrier but as a bridge to a greater human contact, not as a divider but as a unifier of different styles of life, not as a symbol of rejection but as one of acceptance” (1994:305).
- ² La crítica a los excesos del (des)constructivismo y la propuesta de desarrollar una teoría experiencialista de la nación fueran planteadas en Grimson (2007).

Referências bibliográficas

- AA. VV. *O Mercosul e a Integração Sul-americana: mais do que a Economia. Encontro de Culturas*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1997a.
- AA. VV. *Mercosur: un atlas cultural, social y económico*. Buenos Aires: Instituto Herbert Levy y Manrique Zago Ediciones, 1997b.
- ABÍNZANO, Roberto. *Mercosur: un modelo de integración*. Posadas/Buenos Aires: Editorial Universitaria (Universidad Nacional de Misiones), 1993.
- ALVAREZ, Robert. "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands". *Annual Review of Anthropology*, v. 24, pp. 447-470, 1995.
- AMORIM SALIM, Celso. "A questão dos Brasiguaios e o Mercosul". In: Patarra, Neide. *Migrações internacionais: herança XX, agenda XXI*. San Pablo: FNUAP, 1996.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera*. San Francisco, CA: Aun Lute, 1999.
- APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: FCE, 2001.
- BARTH, Fredrik. "Introducción", *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976. pp. 9-49.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. "L' identité et la Representation. Eéments pour une réflexion critique sur l' idée de région". In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, pp. 63-72, 1980.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

DONNAN, Hasting & WILSON, Thomas (eds.). *Border approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers*. London: University Press of America and Anthropological Association of Ireland, 1994.

DOUGLASS, William. "A Western perspective or an eastern interpretation of where north meets south: Pyrenean borderland culture". In: Wilson, T. & Donnan, H. *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, 1998. pp. 62-95.

DRIESSEN, Henk. "The 'new immigration' and the transformation of the European-African frontier". In: Wilson, T. & Donnan, H. *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, 1998. pp. 96-116.

ESCOLAR, Diego. "Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena". In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, naciones y identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama, 1997.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1990.

_____. "Introducción a la nueva edición". In: _____. *Culturas Híbridas*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

GORDILLO, Gastón. "Canales para un río indómito. Frontera, estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa". In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000.

GORDILLO, Gastón & LEGUIZAMÓN, Juan Martín. *El río y la frontera: aborígenes, obras públicas, y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.

GRIMSON, Alejandro: "La producción mediática de nacionalidad en la frontera". *Documentos de discusión*, n. 26. Paris: MOST/UNESCO, 1998.

_____. "El puente que separó dos orillas". In: _____. (com.): *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000a.

_____. “Cortar puentes, cortar pollos. conflictos económicos y agencias políticas en Uruguayana (Brasil) – Libres (Argentina)”. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, n. 15, Buenos Aires, 2000b.

_____. “Fronteras, migraciones y Mercosur. Crisis de las utopías integracionistas”. *Apuntes*, n. 7, Buenos Aires, mayo 2001.

_____. *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa, 2003a.

_____. “La nación después del (de) constructivismo”. *Nueva Sociedad*, n. 184, Caracas, 2003b.

GRIMSON, Alejandro & VILA, Pablo. “Sujetos fronterizos olvidados: los reforzadores de fronteras. Comparaciones entre México-Estados Unidos y el Cono Sur”, 2004 (en curso de publicación).

HANNERZ, Ulf. *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra, 1996.

HEYMAN, Josiah. “The Mexican-United States Border in Anthropology: A Critique and Reformulation”. *Journal of Political Ecology*, v. 1 (1), pp. 43-65, 1994.

HIRSCH, Silvia. “Misión, región y nación entre los guaraníes de la Argentina”. In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000.

JOHNSON, David. “El tiempo de la traducción: la frontera de la literatura norteamericana”. In: Michaelsen, Scott & Johnson, David. *Teoría de la frontera*. Barcelona: Gedisa, 2003.

KARASIK, Gabriela. “Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el estado en la frontera argentino-boliviana”. In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000.

KEARNEY, Michael. “Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire”. *Journal of Historical Sociology*, v. 4, n. 1, pp. 52-73, 1991.

LÓPEZ, Claudia. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solomões*. Tesis de doctorado en antropología, CEPPAC-UnB, Brasília, 2001.

MARTÍNEZ, Oscar. *Border People. Life and Society in the U.S.-México Borderlands*. Tucson and London: The University of Arizona Press, 1994.

MICHAELSEN, Scott & JOHNSON, David. *Teoría de la frontera*. Barcelona: Gedisa, 2003.

ORTNER, Sherry. "Introduction". In: Ortner, Sh. (ed.). *The Fate of "Culture"*. Geertz and Beyond, Los Angeles: University of California Press, 1999. pp. 1-13.

RECONDO, Gregorio (comp.). *Mercosur. La dimensión cultural de la integración*. Buenos Aires: CICCUS, 1997.

ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo, 1991.

SAHLINS, Peter. *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University of California Press, 1989.

_____. "Repensando Boundaries". In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000.

SÁENZ, Benjamín: "En las zonas fronterizas de la identidad chicana sólo hay fragmentos". In: Michaelsen, Scott & Johnson, David. *Teoría de la frontera*. Barcelona: Gedisa, 2003.

VIDAL, Hernán. "La frontera después del ajuste". In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000.

VILA, Pablo. "La teoría de frontera versión norteamericana: una crítica desde la etnografía". In: Grimson, A. (com.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000a.

_____. *Crossing Borders, Reinforcing Borders*. Austin: University of Texas Press, 2000b.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.

_____. *Keywords*. Nueva York: Orford University Press, 1983.

WILSON, Thomas. "Nación, Estado y Europa en la frontera de Irlanda del Norte". In: Grimson, A. (comp.). *Fronteras, Naciones e Identidades*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2000. pp.121-138.

WILSON, Thomas & DONNAN, Hasting (eds.). *Border Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

**LAS CULTURAS SON MÁS
HÍBRIDAS QUE LAS
IDENTIFICACIONES
DIÁLOGOS INTER-
ANTROPOLÓGICOS**

Resumo

Este texto constituye un diálogo con las teorías estadounidenses de las fronteras a partir de la antropología de las fronteras de Sudamérica, cuyo principal referente fue Roberto Cardoso de Oliveira. Pretendo sugerir que un conjunto de estudios etnográficos desarrollados en los límites entre Argentina, Brasil, Chile, Bolivia, Paraguay y Uruguay tienen aportes para realizar el debate internacional. Esa contribución podría sintetizarse en la afirmación, por cierto esquemática, de que las culturas son más híbridas que las identificaciones. Afirmación que encuentra base en los trabajos conceptuales de quien dirigiera mi tesis doctoral.

Palabras claves: frontera, cultura, identidad, cono sur.

**CULTURES ARE MORE
HYBRID THAN
IDENTIFICATIONS:
INTER-ANTHROPOLOGICAL
DIALOGUES**

Abstract

This text is an attempt to set up a dialogue between the theories on borders prevalent in United States and the anthropology of borders in South America, that was created by Roberto Cardoso de Oliveira. My proposal is to suggest that a series of ethnographical studies carried out on the borders between Argentina, Brazil, Chile, Bolivia, Paraguay, and Uruguay have a contribution to make to the international debate on borders. Simply stated, this article is an affirmation that cultures are more hybrid than identifications. This idea is based in the theoretical works of my Phd dissertation advisor.

Keywords: border, culture, identity, southern cone.