

Alteridad, etnografía y estereotipos de lo fantástico en la frontera México-EUA

Miguel Olmos Aguilera
El Colegio de la Frontera

*Here, we all do what has to b done.
Here, mixture is the root,
And the root that we bear within
simultaneously leaves its mark
with every step we take.
Here, we all do what has to b done.*

Bustos y Wickert, 2006, Aquí estamos... ya nos vamos

Resumen: *Debido a su heterogénea composición sociocultural, la frontera norte se ha convertido en una de las pocas sociedades con un mayor número de representaciones de alteridad. En este sentido, el presente artículo reflexiona sobre la relevancia del estudio de la alteridad en tanto dimensión fantástica de representación, y como fenómeno de reconocimiento desde la representación del otro como juego de espejos. Mediante el análisis de algunos de los componentes del imaginario histórico y cultural de la región fronteriza, y en particular de la ciudad de Tijuana, este artículo intenta explicar el fenómeno fantástico como un componente etnográfico de interpretación.*

Abstract: *The northern border has become one of the few societies with a greater number of representations of otherness due to its diverse cultural composition. In this sense, this article reflects the relevance of studying otherness as a fantastic dimension of representation, as well as a phenomenon of recognition through the representation of the other as if it was a set of mirrors. By analyzing some of the components of the cultural and historical imagery of the border region, and in particular, of the city of Tijuana, this article attempts to explain the fantastic phenomena as an ethnographic component of interpretation.*

Palabras clave: *alteridad, imaginario fantástico, etnografía, frontera.*

Keywords: *Otherness, fantastic imagery, borderline, ethnography.*

INTRODUCCIÓN

La frontera México-EUA es un escenario prolífico en fantasías, trastornos y delirios producto de una cultura inaprensible y vertiginosa en apariencia. En la región fronteriza se generan las representaciones imaginadas y los estereotipos más intensos de la vida binacional, desde lo exótico fronterizo hasta los mitos de indígenas y mestizos, incluyendo las trágicas historias de migrantes muertos en su travesía hacia Estados Unidos. Dichas representaciones se manifiestan en el contexto moderno y tradicional con múltiples facetas que van desde lo trágico-cómico, hasta lo religioso, político y estético como parte de este “intercambio global” con el vecino país del norte.

Este artículo tiene como objetivo de analizar y plantear una serie de reflexiones sobre el imaginario fantástico de diversas culturas que componen la sociedad fronteriza de México-Estados Unidos, destacando la dimensión imaginaria y estereotípica de la cultura como ficción y representación fantástica a partir de las evocaciones culturales sobre lo exótico. Por consiguiente, se aborda de manera muy general la construcción histórica de la alteridad y sus repercusiones en los mitos regionales contemporáneos. Una preocupación que genera la redacción de este escrito es la ubicación epistémica de los aspectos fantásticos de la etnografía, a los cuales se ha tenido acceso mediante investigación de campo, realizada inicialmente en las sociedades tradicionales indígenas y luego en la sociedad fronteriza tijuanaense, donde predomina la cultura popular del mestizo migrante. Así, las reflexiones siguientes no tienen otro objetivo que servir de hilo conductor para investigaciones más amplias sobre la dimensión imaginaria fantástica del estudio de la alteridad. Es posible encontrar representaciones materiales del *otro* de manera que converjan con las construcciones imaginarias entre culturas; dichas representaciones imaginadas de la alteridad se encuentran sobre todo en los estereotipos que cada cultura construye en su devenir histórico. (Entendido este estereotipo como un conocimiento colectivo, cuya operación mental proviene de un referente inmediato que libera al significante, sin mediar una posición razonada de su contenido.) Se parte del supuesto que tanto la identidad como la alteridad, y en especial esta última, si bien son fenómenos de construcción colectiva, ambos se elaboran como procesos inconscientes para cuyo análisis es necesario tener una estrategia deductiva.

En este sentido, la línea fronteriza tiene una representación real y legal para todos los que pretendemos cruzarla; no obstante, la población fronteriza ha construido una estructura imaginaria en torno a esta línea divisoria, que a su vez fundamenta otros rasgos de la cultura material propia de su

Figura 1.
Frontera México-EUA



Foto: Alfonso Caraveo

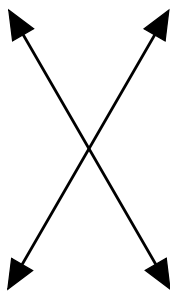
Cuicuilco número 50, enero-abril, 2011

conjunto social, situado a menudo en ambos lados de la frontera. Ejemplos al respecto son las expresiones artísticas plásticas y musicales de los grupos migrantes, creadas bajo un régimen mítico imaginario propio de esta región cultural.

Según menciona MarcAugé (1997), el régimen ficcional de la cultura fronteriza plantea múltiples identificaciones imaginarias sobre nuestra alteridad en relación con la identidad y alteridad del otro. Las identidades producidas en espacios culturales con una matriz aparentemente cambiante son resultado del desgaje identitario que a menudo puede definirse como un conflicto cultural entre grupos que habitan el espacio. Así, a diferencia de la ficción forjada a partir de la relación con el otro, la ilusión se genera a partir del imaginario individual que no deja de nutrirse, en cierta medida, de los sueños generados en colectivo; suponer que la línea fronteriza es una línea imaginada, en tanto que representación onírica de migrantes, es útil para situar los ejes de representación real de los mitos modernos y tradicionales, generados desde hace siglos y que hoy continúan su desarrollo propio.

Para el migrante reciente de población mestiza, el purépecha michoacano o mixteco oaxaqueño, el transitar en los límites culturales de la sociedad fronteriza significa acceder a una etapa entre lo fantástico-desconocido-peligroso y lo real-conocido-seguro. La pérdida de referencias culturales que sufre un sujeto al llegar a una cultura extraña presupone, de entrada, un peligro al desajuste de sus valores. Por esta razón, el migrante se representa al otro de acuerdo con sus parámetros imaginarios, fantásticos y culturales.

Peligro/Imaginario-Fantástico



Seguridad/Real-Material

Sin embargo, estas oposiciones se establecen de acuerdo con los referentes culturales colectivos e individuales que ha tejido la urdimbre simbólica de su cultura, y sus antagonismos e intersecciones dependen de las relacio-

nes entre el sujeto y su entorno. Por consiguiente, en el espacio constituido entre la realidad cultural propia y la representación cultural-fantástica ajena se define el terreno de la ficción, elaborada a partir de la diferencia cultural. Al respecto, Augé refiere:

...Si definimos los otros como una suerte de ficción (en la cual, no hay que olvidar, intervienen múltiples personajes raros: dioses, espíritus, brujos...), nosotros nos definimos por lo mismo como observadores objetivos, atentos por demás a no dejarnos arrastrar por las historias de los otros, a no dejarnos imponer un rol; al hacer esto, no pensamos en las ficciones que vivimos nosotros mismos (Augé: 1998-46).

Antes de exponer algunos ejemplos de la representación fantástica de la frontera, quiero precisar la noción de *representación* y de *fantasía* (Olmos, 2001), y su relación con la experiencia etnográfica. En la filosofía griega, la representación era una categoría recurrente. Este concepto ha tenido un sentido equívoco de manera constante. La etimología latina *praesentatio* alude al hecho de presentar, mientras que la *re-praesentatio* a "hacer venir, como poder-de-hacer-venir-a-la-presencia" (Derrida, 1980:13). El uso que Jacques Derrida (*ibidem*) le da al concepto de *representación* nos "re-envía" a dos sentidos diferentes. Por una parte, el de "hacer volver a" de manera repetitiva, y de *dejar volver*; y por otra, el *poder de repetir*.¹ Por otro lado, Frere (1980:194) señala que en francés la palabra *fantasía* ha sido a menudo traducida como *representación*. Dicho concepto también ha sido asociado entre los estoicos con la imagen mental; en particular, en los criterios de certeza de la percepción del objeto representado (*ibidem*). En efecto, la imagen es la base de la fantasía o la fantasmagoría (*fantastique* = ilusión), de la misma manera que el sentido de representación tenía relaciones sensibles en tanto que imágenes (*eidolon, eikon*) o representación imaginada. Por otra parte, la representación en Platón tomó el sentido de *imaginación creadora*, la cual generaría después el desarrollo de la teoría de la *mimesis* en su acepción de *presencia repetida*, es decir, una copia debilitada de las cosas (Ricoeur, 1980:51).

En este contexto, la discusión sobre la noción de lo real en etnografía es pertinente para el análisis del sentido de la representación fantástica fronteriza. En cambio, la definición de la etnografía tradicional como la "descripción" de culturas alejadas en tiempo y espacio ha pasado a ocupar un lugar diferente en los últimos 50 años. Si bien esta etnografía refiere el conjunto de técnicas y métodos de registro de una cultura, también ha vinculado las nuevas especificidades de las sociedades contemporáneas donde el investigador se involucra con la alteridad y su mismidad. Al interior del trabajo etnográfico, esta cultura intangible a la que pertenecen los sueños,

los goces y las fantasías, requiere de técnicas distintas a la descripción de la cultura material. Al respecto, he realizado una etnografía de las ficciones fronterizas en el contexto de la cultura regional, enfatizando las relaciones fantásticas que derivan de la necesaria relación entre el contexto cultural mexicano y el estadounidense.

Sin embargo, como veremos más adelante, la representación del *otro* es un proceso complejo, ya que la construcción de lo fantástico no depende de la elaboración que la población haga sobre sí misma, sino de la construcción que de ella se haga desde el exterior, lo cual marca la pauta para producir los estereotipos más fascinantes, que pese a no tener ningún vínculo con la cultura originaria, y ser sólo invención, son perfectamente reales en términos de significación (Hobsbawm, 2002). En este sentido, es preciso diferenciar entre la representación fantástica de los oriundos y la representación fantástica del exterior sobre la cultura fronteriza (figuras 2 y 3).

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD EN EL NOROESTE DE MÉXICO

De la misma manera como el salvaje aparece en el imaginario europeo nutrido de las crónicas e informes de misión, en la región fronteriza y del noroeste mexicano se gesta un proceso análogo en otros niveles. Antes de las incursiones de los misioneros jesuitas y militares provenientes de Europa, en Mesoamérica ya se concebía la idea de que el norte lo habitaba gente bárbara y salvaje, con una forma de vida muy diferente a la población que ocupaba el altiplano mesoamericano. En las crónicas del padre Kino, Pérez de Rivas y Cabeza de Vaca, entre muchos otros, ya se cultivaba la noción de alteridad como la sorpresa que se establece al confrontar los hábitos y pensamientos propios y civilizados frente a los ajenos o salvajes, más aún, cuando se tiene el prejuicio de que los otros pertenecen a un estatus inferior de la cadena evolutiva. Esta preconcepción sobre el salvaje se prolonga durante siglos como preludeo a la creación de la sociedad mestiza de la región. Así, a medida que proliferan grupos sociales el sentimiento sobre el otro se diversifica también en los mismos sujetos.

En los inicios de la colonización de lo que hoy llamamos el noroeste, el otro era identificado plenamente con el indígena, mientras que con la llegada del mestizaje y de las familias novohispanas que colonizaron del sur de Estados Unidos, en particular el sur de Nuevo México, las castas se acentuaron y proliferaron las diferencias culturales. Ahora el concepto *otro* ya no sólo se aplicaba al indígena o civilizado, sino que cada grupo comenzaba a construir sus referentes de identidad y alteridad con respecto a grupos ajenos.

Figura 2.
Emblema tijuaneño



Foto: Alfonso Caraveo.

CONSTRUYENDO AL OTRO, DE LA HISTORIA AL MITO

El examen sobre la identidad histórica, como parte de una experiencia de la diferencia cultural, nos remite a la revalorización de nuestra cultura y a un análisis exhaustivo de la identidad y valores de reconocimiento propio. Todas las sociedades están envueltas en el imaginario de su cultura en una época particular. A cada etapa de la historia de un país o una región la caracteriza un régimen imaginario específico. La realidad fantástica o imaginada es tan eficaz como la realidad material. Así, los mitos de los indígenas regionales son episodios que, sin estar situados en la historia, nos remiten al encuentro mismo del hombre con la naturaleza y su domesticación. De tal forma que en una secuencia temporal sería posible restituir el imaginario de las fases subsiguientes a la conquista española, o a la recomposición cultural de la región (Olmos 1999). Sin embargo, más allá de la sincronidad de los mitos como fenómenos ahistóricos, puede pensarse que la globalización de la sociedad contemporánea implementa tentáculos de poder y control ideológico, ligados inicialmente a los mitos para luego adjudicarles un hecho histórico particular. Tal como la estructura que soporta la diferencia, la identidad irrumpe en una dimensión no temporal; por ejemplo, en el mito los hechos articulados con la explicación de las diferencias culturales pueden ejemplificarse temporalmente.

Tal es el caso de la región septentrional del país, concebida como foco de atracción fantástica desde el siglo xvi. Esta línea cultural del norte de México comienza a dibujarla Cabeza de Vaca, quien, al terminar su odisea en el norte de la Nueva España, difunde las míticas imágenes donde abundan las aventuras, la riqueza y el desengaño identitario. A pesar de que el conquistador se convierte en generador de los mitos del noroeste, éstos se propagarían también mediante otros relatos y otras antiguas fantasías en las que intervienen hermosas mujeres Amazonas, siete cuevas y ciudades de oro, entre otros. Por otra parte, llegado el siglo xix, se descubre el oro californiano como un mito adicional que se incorpora también a la textura fantástica de los mitos norteros. Así se arriba al inicio del siglo xx, al cual lo caracteriza primero el paraíso de Capone después de la Ley Volstead o ley seca, que impedía en particular la venta y el consumo de alcohol en Estados Unidos. Décadas más tarde, la situación se caracterizaría por la migración masiva de miles de mexicanos que, con la esperanza de encontrar mejoras económicas, se contrataron para las actividades agrícolas en el vecino país del norte.

En el noroeste de México y la región fronteriza, la experiencia civilizatoria contemporánea se intensifica con la movilidad de personas establecidas lejos de sus lugares de origen. Actualmente, estos grupos se muestran

en un desfile de identidades en la que cada grupo expresa sus lazos de pertenencia más idealizada, la cual se confronta con sus referencias de alteridad. Todos los grupos incluidos —indígenas, migrantes u originarios poseedores de una tradición milenaria y que no sobrepasan el millar de individuos— se ven envueltos en un sistema mágico de identificaciones. La mejor manera de construir al otro a partir de nuestra propia subjetividad es recurrir a los mitos que contamos sobre su persona genérica. En todas las culturas se presenta la misma situación: la representación estereotipada de un informante o aventurero sobre una cultura desconocida dará, en forma recurrente, la pauta para que se invente la realidad sobre la cultura misma; en general, los mitos dan mayor información sobre el productor que sobre el sujeto que refieren. En esta región noroeste algunos de los relatos históricos se han ido mitificando, por lo que han alcanzado una dimensión histórica que los inmoviliza en el tiempo.

EL OTRO CONTEMPORÁNEO EN LA REGIÓN

El otro contemporáneo no es el mismo que el otro del siglo XVII o XVIII en el norte de México. La heterogeneidad cultural que ha impulsado la situación económica nacional, en el caso de los migrantes, además de los grupos indígenas originarios y la división política nacional, nos enfrenta con una gama por demás extensa de la ubicación de la alteridad. Las variantes indígenas, y mestizas, sumadas al otro no nacional inducen, por lo menos en las principales ciudades de frontera, como Tijuana, Mexicali o Ciudad Juárez, una visión cambiante de la alteridad que no se observa en otros países. Sin embargo, esta situación no se puede generalizar, ya que en el centro de los estados norteros —Sonora, Chihuahua y Sinaloa— y en territorios aislados de la sierra o e3 desierto el otro sigue siendo el indígena, el blanco o el mestizo.

En este sentido, el otro se sitúa de acuerdo con la posición que se asuma como sujeto colectivo. Para el indígena migrante, no sólo en la frontera con Estados Unidos, sino incluso en los prósperos campos del Yaqui o del Mayo, “el otro” lo representa el mestizo que lo explota y la cultura que debe aprender es aquella que paga su mano de obra. El extraño en el sistema social mexicano es invariablemente el indígena, que no sólo soporta la exclusión económica, sino el estigma de traer consigo hábitos y costumbres poco civilizados.

LOS ACTORES CULTURALES

La frontera norte y la ciudad de Tijuana a lo largo de su historia han construido una serie de representaciones fantásticas de los grupos que llegan a su te-

ritorio. La incorporación, deconstrucción y construcción de las identidades relativas y efímeras de la población migrante son los materiales elementales para las ficciones y fantasías culturales al interior del territorio fronterizo.

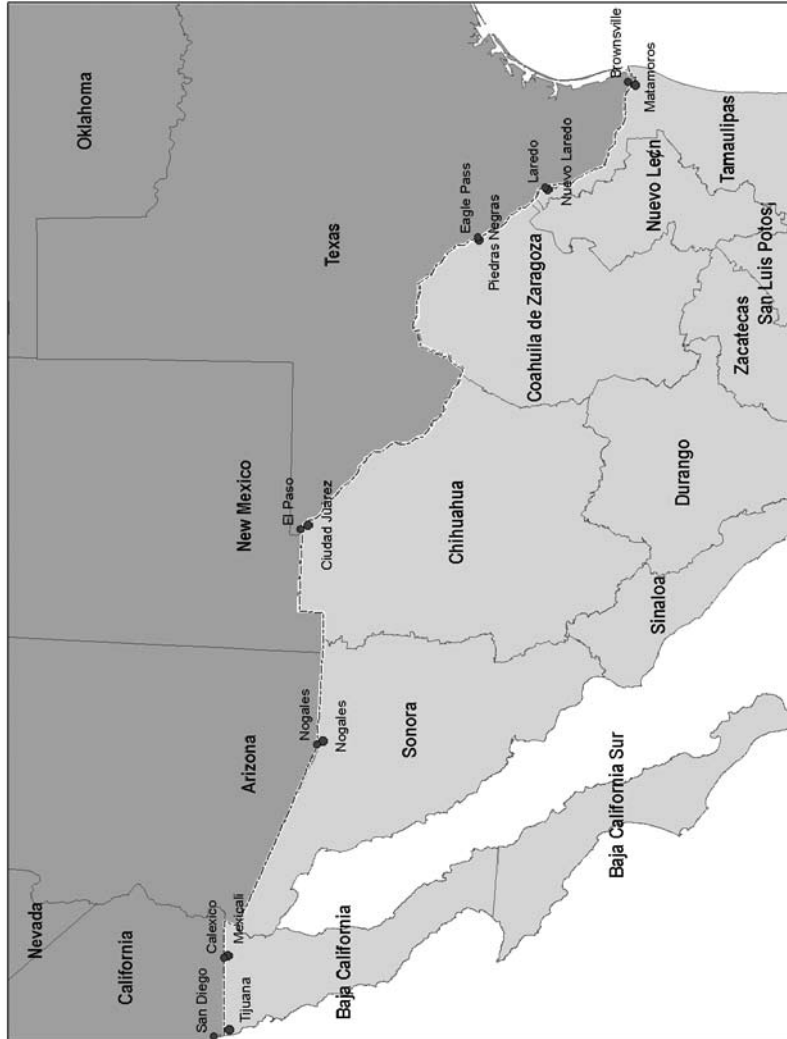
La heterogeneidad y cosmopolitismo de la región fronteriza forman parte de la fascinación que ejerce este espacio cultural. Tanto los llamados gringos como chicanos, migrantes mestizos, indígenas originarios y otros grupos de migración reciente han encontrado su lugar de asentamiento en ambos lados de la frontera. Todos en conjunto construyen un régimen imaginario con el que identifican a los otros de la moderna sociedad fronteriza.

El conjunto imaginario de los diversos grupos urbanos se construye de manera distinta al que generan las sociedades tradicionales. En la sociedad urbana este régimen abre referentes de reconocimiento que en un sistema cultural *tradicional* formarían parte de necesidades internas de un conjunto homogéneo. En oposición a lo que sucede en la cosmovisión de las sociedades tradicionales, donde a veces el enriquecimiento imaginario se genera como necesidad de elementos externos, a partir de las necesidades internas —en la lógica suburbana o subtradicional de la sociedad fronteriza— el intercambio de símbolos y personajes es tan intenso que el elemento externo se convierte en un patrón necesario, generador de identidades cambiantes y abiertas. Este tipo de sociedades modernas expanden anárquicamente sus representaciones simbólicas, tanto a partir del núcleo identitario como en torno a las identidades periféricas.

Por otra parte, al interior de este caótico intercambio cultural se encuentran casos donde la experiencia de alteridad depara violentos desajustes en las conductas y las referencias culturales sobre la realidad, la normatividad y las fronteras del otro. La representación fantástica se convierte así en una representación suficientemente *tergiversada* como para trastocar y violentar la percepción de la cultura de frontera. De acuerdo con algunos especialistas, estos estados delirantes agudos propios de esta región han sido definidos como *psicosis fronterizas*. Bajo estos estados límite, la población migrante encuentra en la religión alivio a sus carencias afectivas y a la frustración de sus anhelos. Para el migrante los puntos de referencia se trastocan de manera inmediata, tanto más cuando el individuo proviene de un núcleo o comunidad con lazos culturales más fuertes, como las comunidades indígenas, que los establecidos en la sociedad mestiza.

La supuesta globalización impone ahora, como nunca, un régimen de proliferación fantástica que en ocasiones trastoca los ejes de identificación, y en otras, refuerza los lazos identitarios ya construidos. Por esta razón, intelectuales, polleros, empresarios, indígenas y mestizos se ven envueltos en un sistema mágico de identificaciones y de alteridades de la ciudad fronteriza.

Mapa 1.
Región fronteriza



LOS MITOS DE LO FANTÁSTICO DE LA IDENTIDAD FRONTERIZA

En esta movilidad imaginaria los individuos viven sus propios mitos y reconfiguran paulatinamente la representación fantástica del *exótico*. Esta serie de representaciones permite a la población migrante asimilar el conjunto de obstáculos encontrados a lo largo de su trayecto. Sin embargo, este fenómeno mítico fantástico no se genera en un único grupo social, ni en un solo sentido. Para el mexicano asentado en Estados Unidos, el mito de la mexicanidad aumenta exponencialmente con la distancia física y temporal. El componente de solidaridad imaginado, así como el mito de origen de los hijos de Aztlán (lugar de donde partieron los aztecas como primeros mexicanos en el discurso nacional) se sublima con el pasar de los años.

Por el contrario, para el gringo la representación fantástica del mexicano evoca sobre todo la anarquía, la corrupción, la holgazanería y la libertad exótica. Estos elementos estereotipados siguen alimentando la visión de generaciones que se encuentran en la frontera estadounidense. La incertidumbre y temor de cruzar la línea fronteriza no sólo se representa de México hacia Estados Unidos, sino también en sentido inverso. El cruce de la frontera es para el gringo una transgresión imaginaria y representa la incursión hacia una sociedad "libre de normas". De la misma manera como los mexicanos cruzan con sus sueños y sus personajes fantásticos en busca de trabajo y un mejor modo de vida, los estadounidenses también acarrear sus mitos y sus monstruos fantásticos al momento de cruzar la frontera hacia México para embriagarse cada fin de semana. Por consiguiente, los migrantes no transportan sólo su ser físico, sino que cargan con sus santos, sus goces y todas sus fantasías, y con base en éstas elaboran la ficción sobre *el otro*. Dicha construcción, como ya señalé, será un arma de supervivencia identitaria con la cual transformarán la realidad cultural, desde el momento de su salida hasta establecerse en un lugar determinado.

La visión del otro la elabora la población asentada por varias generaciones; lo mismo que los marroquíes en España, los árabes en Francia, los turcos en Alemania, o bien los migrantes provenientes de Europa central del antiguo bloque socialista. La visión estereotipada en la frontera entre México y Estados Unidos es aquella que señala a la población migrante como la causa de todos los males de la sociedad fronteriza. Sin embargo, si bien dicha población migrante constituye un reacomodo de identidades y alteridades representa también el saneamiento del etnocentrismo regional.

LOS SUEÑOS DE LOS VIAJEROS Y PERSONAJES FOLCLÓRICOS

En la incertidumbre y vulnerabilidad migratoria el individuo desata un mecanismo de adaptación particular en el que participan personajes y creencias que lo guían hasta su destino. El personaje de Joaquín Murieta es un ejemplo de los mitos fronterizos. Esta leyenda, transmitida durante más de un siglo por varias generaciones, posee múltiples variantes. Según una familia tijuanaense, el tío Joaquín pierde a su esposa e hijos y después se convierte en la pesadilla de los gringos. En otra variante de este mito, el personaje de Murieta lo recupera Pablo Neruda. Dicho héroe, originado durante el siglo XIX, aparecerá de manera recurrente en otra de sus versiones bajo personajes como el Zorro. Sin embargo, este arquetipo del justiciero fronterizo también se representa en antiguas series televisivas, y se le asocia con el *Cisco Kid* o con el mismo *Llanero Solitario*. Éste evoca al pionero justiciero que lucha contra todo tipo de injusticias, cuyo amigo Toro, de origen supuestamente apache, llama al enmascarado *kimosabi*, que en la lengua de los yaquis significa amigo. En esta misma lógica se inscriben héroes indianos como Daniel Boone, que establece contacto entre los indios y los pioneros americanos.

EL MIEDO AL OTRO: ENTRE LO LIMINAL, LO MALO Y LO CORRUPTO

En su lucha por vencer el miedo a la alteridad las culturas fronterizas construyen su identidad mediante la representación fantástica de *los otros*, intentando negociar ciertos rasgos de su experiencia cultural con el fin de reincorporar nuevos elementos a su corpus identitario. En este tipo de sociedades, fragmentadas y heterogéneas, el olvido se convierte en el mecanismo que echa a andar la transformación identitaria en el terreno de la ficción. En este mundo encarnado por la ilusión y las apariciones, somos testigos de una guerra de identidades imaginadas y representaciones fantásticas de la alteridad. De tal modo que al interior de estas sociedades existen aquellos individuos que detentan un bagaje cultural e individual suficientemente consistente que les permite la confrontación a lo distinto. Sin embargo, existen también culturas e individuos que perciben los nuevos signos culturales como entes transfigurados que vulneran su corpus perceptivo y normativo de la realidad. Así, las transformaciones y trastornos de la identidad, ligados con el mundo fantástico, van de la mano con la ideología de cada cultura que pretende instaurar formas específicas del conflicto entre diferentes formas de percibir el mundo.

La llegada de una cultura distinta atraviesa un estado liminal similar a los ritos de paso. En el proceso de elaboración de la alteridad el migran-

te confronta al otro mediante su construcción fantástica. En estos tipos de estado transitorios se sufre por lo que se deja, y por la incertidumbre de enfrentar el futuro desconocido. De tal forma que el rito de paso exorciza los miedos reales y los temores imaginarios. Sin embargo, no basta franquear los obstáculos elaborando sueños y fantasías, sino que es necesario divulgar la superación del umbral de peligro que otorga inmediatamente un nuevo estatus al iniciado.

Figura 3.

Señal de tránsito en Estados Unidos



Foto: Alfonso Caraveo.

“Decir que los jóvenes (migrantes) están en peligro de muerte es afirmar que un individuo que se sitúa fuera de las estructuras admitidas y que penetra en una región marginal se encuentra a merced de un poder tal que es capaz ya sea de suprimirlo o de convertirlo en hombre” (Douglas 1971:13). O como dice la tradición popular: “lo que no mata engorda”. El mecanismo de conversión a una nueva cultura es la germinación cuyo resultado es el nacimiento de un nuevo ser y un nuevo desafío. En esta zona de nadie, la experiencia del migrante se presenta como una suerte de metamorfosis cultural.

EL TRASTORNO EN EL RÉGIMEN INDÍGENA

Los pobladores más antiguos de la región, o indígenas originarios, también participan de alguna forma en esta guerra de imágenes de alteridad. Debido a sus características históricas de colonización y como producto de un exterminio feroz del sistema de misiones —en toda la península de Baja California—, la población indígena originaria no supera el millar de habitantes. Por otro lado, en el norte de Sonora, al interior de las misiones que fundara originalmente el jesuita Eusebio Kino, los indígenas pápagos suman entre 1000 y 2000 en el lado mexicano, mientras que en Estados Unidos sobrepasan los 20 000 individuos. Los indígenas pápagos, o *tohoño o'otham*, en México, comparados con los que habitan en Arizona, son una minoría que se resiste a abandonar su territorio de origen.² Los yaquis o *yoremes* es otro grupo fronterizo que aun cuando su colonia en Arizona no tiene más de 80 años, contrariamente a lo que sucede con los pápagos, representan sólo una mínima parte de su cultura, cuyo grueso de la población se encuentra en el estado de Sonora.

Si bien los pueblos indígenas de México se insertan en la dinámica contextual de lo que se ha llamado la modernidad, y han visto modificar aspectos fundamentales de su cultura, esta categoría de lo global les ha reservado también un lugar totalmente particular. En la frontera norte de México la tradición ha encontrado un *impasse* como en ningún otro lugar del país. Si echamos un vistazo a las *comunidades* indígenas de la frontera, nos percatamos de la marginalidad en la que viven los que la Constitución reconoce como ciudadanos mexicanos. No obstante, lo que nos interesa sobre esta marginalidad es la restitución del proceso por el cual la neocolonización imaginaria ha sido construida.

De la misma manera como se ha desarrollado el proceso de colonización en otros países, desplegando mecanismos de control y conversión que luego funcionarían por sí mismos en la sociedad conquistada, en el norte de México la colonización del imaginario estético parte de la evangelización jesuita del siglo XVII. En aquel tiempo se establecieron ciertos principios que determinarían después la dinámica de sumisión indígena, tanto hacia su dios cristiano como a las instituciones generadas en las nuevas colonias. Con una diferencia de más de cien años con respecto al centro de México, la conquista espiritual de la región norte de la Nueva España plantea otras fronteras culturales. La diferencia cultural de los habitantes del norte generó un tipo distinto de evangelización, y por lo tanto, otro tipo de sociedad. La transformación del sistema de creencias indígenas se presenta en todo el continente, pero las particularidades señaladas le dieron otro carácter a la región.³

Desde hace por lo menos mil años, las culturas inmersas en esta área poseen fuertes diferencias culturales con el altiplano mesoamericano en el centro del país. Estas diferencias se presentan pese al proceso de colonización y conquista. Por esta razón, la conquista indígena fue más tardía, pues la belicosidad de estos indígenas superaba por mucho la de sus homólogos del centro; por consiguiente, su pacificación fue también más costosa para la corona española de los siglos xvii y xviii.

EL RACISMO Y LO SALVAJE

Como hemos señalado, la construcción y desarticulación fantástica del *otro* se vincula también con fuertes sentimientos de exclusión y racismo configurados desde el tiempo de la Colonia. Por consiguiente, el racismo contemporáneo, situado a menudo en una idea similar al del salvaje del siglo de las luces europeo, alimenta sentimientos de exclusión prolíficos en ambientes coloniales. Este neocolonialismo producto de la escenificación del *otro* es, sin embargo, un fenómeno desarrollado en todos los países colonizados, con un alto porcentaje de población mestiza, y en aquellos pueblos en donde otros grupos externos cuestionan la identidad hegemónica.

En el caso nacional, la construcción mítica y fantástica del *otro* se nutre a partir de las grandes diferencias entre la gente del norte —llamada chichimeca desde la época prehispánica— con respecto a la población sureña, heredera de una tradición de agricultores y no de caza-recolección, como es el caso de muchos grupos indígenas norteros.

El racismo de la región fronteriza se nutre directamente de este proceso histórico, ya que integra otros conjuntos míticos provenientes de una cultura regional a la cual de forma en la actualidad la población mexicano-americana. En este contexto de ideas preconcebidas sobre la alteridad en la época contemporánea, el peso del sentimiento racista, cuya construcción fantástica del *otro* es estructural, no se desarrolla por igual en los distintos estratos de la sociedad fronteriza. Los indígenas migrantes junto con los indígenas originarios son uno de los grupos que más excluye la sociedad mestiza y urbana.

Por otra parte, así como el mexicano ha sido proyectado fuera de sus fronteras con una serie de clichés sobre lo “corrupto” y desorganizado de su cultura, estos estereotipos y fantasías no se restringen al ámbito externo, sino que se reproducen al interior del territorio nacional. Otros grupos de la región fronteriza elaboran entre sí fantásticos clichés sobre la cultura de los indígenas, de los migrantes y todos aquellos ubicados en las capas inferiores de la jerarquía social. En cierto sentido, la falta de representaciones míti-

cas sobre lo diferente suele generar sentimientos de exclusión; sin embargo, si bien es cierto que estas emociones proliferan en la región fronteriza, sobre todo en las últimas décadas, el proceso se inició históricamente con los primeros asentamientos hispanos.

A pesar de que la oposición fundamental entre las grandes alteridades se sitúa entre México y EUA, como culturas nacionales, el peso de la intolerancia al interior de cada nación no se soporta por igual en los estratos sociales que la componen. En consecuencia, las elaboraciones fantásticas del mexicano o del gringo, tienen matices muy diferentes para cada caso. Por ejemplo, para los migrantes indígenas y los indígenas originarios la situación se torna más compleja, ya que además de construir al “otro nacional” deben elaborar y padecer la exclusión de los mestizos.

FINALE: LA REPRESENTACIÓN FANTÁSTICA DE LA FRONTERA

Como se apuntó al inicio de este trabajo, las fronteras entre los grupos sociales se construyen en buena medida desde lo fantástico en el terreno de la ficción. Esta representación del entorno no es una copia física de la materia percibida, sino que incluye el aspecto imaginario y fantástico que articula, a su vez, el material sensible atrapado por la experiencia cultural, y que a menudo se vuelca sobre la creación estética: música, murales, música electrónica y música comercial.

Al tomar distancia del exterior y crear lazos de identidad al interior del grupo, la representación fantástica actúa independientemente de que los conjuntos culturales establezcan contacto *real* con *otros grupos*. Por ejemplo, los indígenas de las colonias migrantes no establecen nexos importantes con grupos mestizos. Por su parte, los indígenas originarios tampoco poseen un contacto eficaz con los indígenas migrantes ni con los grupos mestizos. Cada grupo o *ghetto* se reproduce internamente, y sólo mantiene los nexos imprescindibles con el exterior.

El mecanismo de pensamiento fantástico lo nutren, en primera instancia, los signos de las operaciones estereotípicas, las cuales dependen de la ubicación del observador. Así lo menciona Manu Chao en una de sus canciones: (“Tijuana, tequila sexo marihuana”), en cuyo caso nos situamos sobre todo en el contexto europeo. No obstante, existe un abanico de interpretaciones sobre la frontera. Las representaciones fantásticas del *otro* han fortalecido la cultura tradicional y popular de la población indígena y mestiza. En Estados Unidos, los murales chicanos son un ejemplo de tantas expresiones artísticas fronterizas, y son sin duda un síntoma de la fortaleza de su identidad.

Figura 4.
Arte fronterizo



Foto: Alfonso Caraveo.

En resumen, es preciso diferenciar que las expresiones fantásticas desde la cultura tradicional y de la cultura *moderna* o urbana no poseen el mismo sustrato ni difusión. En un caso hablamos de simbolismos estructurantes de la vida social, mientras que en la modernidad nos referimos a simbolismos pasajeros y cambiantes. De tal modo que las representaciones fantásticas tienen lógicas distintas, lo que depende del tipo cultural que las genere y las perciba.

Finalmente, señalaremos algunos mitos urbanos asociados con los múltiples estereotipos que aun cuando han sido generados a menudo desde el exterior, han producido gran número de identificaciones en la cultura mestiza. Sólo para enumerar algunos, podríamos ubicar las fantasías que

envuelven al contrabandista y a la cultura del narcotráfico. La cultura artística asociada con el narcotráfico también ha sido una rica fuente de inspiración para cineastas, artistas y compositores de la región fronteriza y del noroeste de México. Sin embargo, este fenómeno no se restringe al campo de lo local, sino que abarca amplias esferas de la creación artística al exterior de las fronteras nacionales. Sólo para citar algunos ejemplos, tenemos las películas *Trafic*, *21 gramos*, *Babel*, y la novela *La reina del sur*, de Arturo Pérez-Reverte, entre otras manifestaciones.

Por otra parte, encontramos las fantasías surgidas del imaginario local tijuanaense. Sin una fuente precisa más que la tradición oral urbana, se tiene información de que en algún antro nocturno de la ciudad existe un burro que se ha convertido en icono del turismo extranjero aficionado al bestialismo. Este tipo de relatos los fomentan taxistas y los gringos asiduos a la vida nocturna. Pese a que nadie lo conoce, este personaje lo comentan con amplitud los turistas. Así, dicho mito se ha arraigado poco a poco en el imaginario del fuereño. En esta serie de representaciones destaca también el burro-cebra como imagen del turismo tijuanaense. En realidad, se trata de un burro pintado de cebra, que pese a lo evidente, el atractivo es que el fuereño viva su ficción y se tome la foto con un sombrero de charro mexicano. De la misma manera, existen otras fuentes del pensamiento fantástico como *antros* de nudismo y de *table dance*. En estos lugares se reúnen locales y fuereños para a ver a las rubias o güeras de Europa del este, antes de que éstas sean deportadas a sus países de origen. Por otro lado, uno de los focos de fantasías nocturnas más prolífico de la zona de tolerancia de la calle Coahuilason los antros de travestismo. En éstos es posible encontrarse con el doble de personajes de la farándula. Los artistas locales interpretan personajes como Lola Beltrán, Rocío Durcal o Laura León. En este contexto, cada objeto y figura del contexto imaginario se convierten en el soporte de diversas representaciones fantásticas. A menudo éstas se insertan en el mundo de la droga y de la prostitución, pero no necesariamente.

En la última parte de nuestro recorrido constatamos que los monstruos y personajes fantásticos representados en el cine *hollywoodense* no distan mucho de la realidad fantástica fronteriza. Los vehículos de la globalización y la sobremodernidad recobran vida particular en esta región, cuyo régimen imaginario posee características específicas. Así, el monstruo mítico del imaginario ancestral y el monstruo urbano contemporáneo parten de una lógica transgresiva, en ambos casos la representación fantástica se convierte en la sublimación y en la violación de las normas culturales para poder asir a los otros, que somos nosotros mismos.

Notas

¹ En francés la representación refiere *volver a presentar* bajo la palabra *renvoi*, que significa, literalmente, “hacer volver”. Sin embargo, en español se le traduce, en forma literal, como “reenviar”.

² La desestructuración de cada grupo indígena fronterizo plantea otras interrogantes sobre su propia lógica histórica y social, depende sólo de cómo se ha venido extendiendo el sistema global en el ámbito socioeconómico; su análisis requiere otro espacio.

³ Por ejemplo, como ocurre en el caso de los pápagos, el dios *Itoy* o “hermano mayor” es asimilado a la persona del jesuita Eusebio Kino. Los signos de las creencias propias se han ido trastocando vertiginosamente desde el siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

Astorga, Luis

1996 *Mitología del narcotraficante*, México, UNAM, Plaza y Valdés.

Augé, Marc

1997 *La guerre des rêves. Exercices d'Ethno-Fiction*, Paris, Editions du Seuil.

1998 *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot & Rivages.

Braniff, Beatriz, et al.

2001 *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta/Editoriale Jaca Book.

Bustos, Francisco J.; Wickert, Michael Cheno

2006 *Aquí estamos... ya nos vamos*, National City, Red Calac Arts Publications.

Clavijero, Francisco Xavier

1986 *Historia de la antigua o Baja California* [1789], México, Universidad Iberoamericana.

Consejo Nacional de Fomento Educativo, El Colegio de la Frontera Norte

1995 *Voces de Calafia*, México, Conafe, Colef.

Derrida, Jacques

1980 "Envoi" dans *Actes du XVIIeme Congres des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, CNRS, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

Douglas Mary.

1971 *De la Souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro.

Durand Gilbert.

1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

1993 *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.

Durkheim, Emile

1924 "Representations Individuelles et Representations Collectives", en *Sociologie et Philosophie*, Paris, Librairie Felix Alcan.

Florescano, Enrique

1995 *Mitos mexicanos*, México, Nuevo Siglo Aguilar.

Frere, J.

1980 "Les origines grecques du problème de la représentation (Sophistes, Aristote, Stoiciens et Sceptiques), en *Actes du XVIIIeme Congres des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, CNRS., Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

García Canclíni, Nestor

1999 *La globalización imaginada*, México, Paidós.

González Rodríguez, Luis

1993 *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM.

Gruzinski Serge.

1988 *La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.

Hobsbawm, Eric

2002 "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.

Kino, Francisco Eusebio

1913-1922 "Favores celestiales", publicado con el título de *Las misiones de Sonora y Arizona*, paleografía e índice de Francisco Fernández del Castillo, introducción y notas de Emilio Böse, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación 8, 1913-1922, cultura.

Maquet, Jacques

1993 *L'anthropologue et l'esthétique*, Paris, Métailié.

Olmos Aguilera, Miguel.

1999 "En la búsqueda de los 'salvajes': conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas", *Frontera Norte*, 12 (22), pp. 7-30.

Olmos Aguilera, Miguel.

2001 "Cinco conceptos fundamentales en antropología del arte", en *Revista Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, junio, p. 22.

Pérez de Ribas, Andrés

1985 *Triunfos de Nuestra Santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, vols. I y II, Gobierno del Estado de Sonora.

Pérez-Reverte, Arturo

2002 *La reina del sur*, España, Alfaguara.

Ricoeur, Paul

1980 "Mimesis et Représentation", en *Actes du XVIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, CNRS, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

Sperber, Dan

1994 "L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives", en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (coord.), Paris, Puf.

Sperber, Dan

1981 "L'interprétation en Anthropologie", en *L'Homme* núm. XXI, pp. 69-92.