

Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad

Diálogo con Néstor García Canclini*

FIAMMA MONTEZEMOLO**

Fiamma Montezemolo (F.M.): Néstor, cuando te pedí una entrevista para el libro que preparé sobre Tijuana, me contestaste por correo electrónico que te parecía buena idea, pero aclarando que habías hecho tu última investigación en esa ciudad en el año 2000. Luego, decías, “he ido siguiendo su proceso de descomposición y transformación en los diarios, en artículos académicos y en relatos de amigos. Diría que ya para mí Tijuana no es, como escribí en *Culturas híbridas*, un laboratorio de la posmodernidad sino quizá un laboratorio de la desintegración social y política de México como consecuencia de una ingobernabilidad cultivada”. En esta aclaración hay varios puntos que me gustaría retomar contigo. El primero es ¿por qué te interesó Tijuana en los ochenta?

Néstor García Canclini (N.G.C.): Fui por primera vez a Tijuana en 1979 a dar una conferencia dentro de un ciclo organizado por el Instituto Nacional de Bellas Artes de México en poblaciones de frontera. Fue el momento en que comenzó a formularse en el gobierno federal (entonces era presidente López Portillo) la idea de que había que afirmar la identidad mexicana en la frontera, porque se suponía que en esa zona el sentido de la mexicanidad era deficiente debido a la cercanía con Estados Unidos. Yo estaba haciendo trabajo de campo en Michoacán sobre las artesanías y sus transformaciones en el contacto con la ciudad, con el turismo, con factores externos a las comunidades indígenas. Me fascinó encontrar en la frontera un Méxi-

co muy distinto y también un discurso muy diferente al del centro del país. Era evidente que las poblaciones fronterizas tenían más relación con Estados Unidos que con la capital mexicana, muchos nunca habían estado al sur de Guadalajara.

Luego, en 1984, me invitaron a hacer un estudio sobre el público del Centro Cultural de Tijuana (Cecut). El Centro había sido construido en 1982 como parte del proyecto de afirmar la identidad y desarrollar un equipamiento cultural local. Vimos que el Cecut existió primero como edificio y tiempo después como programa cultural. Aceptamos –con otros dos antropólogos– hacer un estudio no sólo sobre el público del Cecut, como nos pedían, sino para comprender las necesidades culturales de Tijuana. Trabajé también con una fotógrafa, Lourdes Grobet, tomando imágenes de muchas zonas de Tijuana y proponiendo, a través de grupos focales, a gente de distintas profesiones, que eligieran los lugares más representativos de la ciudad. Encontramos evidencias interesantes de la percepción no estrictamente territorial de Tijuana: cuando preguntábamos, por ejemplo, cuáles eran los lugares que ellos preferían en la ciudad o que les parecían más representativos, alguien respondía “el parque Balboa”, que está en San Diego. Había una cierta transterritorialidad o transnacionalidad urbana.

Por medio de las entrevistas y el trabajo de campo con artistas, intelectuales, académicos de El Colegio de la Frontera Norte, periodistas y fotógrafos, comprobamos que la ciudad tenía ya entonces una potencia

* Entrevista realizada el 7 de septiembre de 2008.

** Departamento de Estudios Culturales, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana. Km. 18.5, Carretera Escénica Tijuana-Ensenada, San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, Baja California <fiamma@colef.mx>.

económica y cultural extraordinaria. Es significativo que mientras en casi toda la década de los ochenta México tuvo crecimiento cero de su economía, Tijuana registraba aproximadamente un diez por ciento.

F.M.: Así dicen: “Cuando a México le va mal, a Tijuana le va bien...”

N.G.C.: La imagen que daba el trabajo de campo en Tijuana era muy distinta de la que aparecía en los diarios de Estados Unidos o México, basada en los estereotipos de las poblaciones de ambos países. En los años ochenta, Tijuana era para muchos sinónimo de emigrantes de todo México que formaban allí una especie de condensación o síntesis de la mexicanidad y, al mismo tiempo, un lugar muy dinámico de comercio, turismo y sexo espectacular. Todo eso generaba interacciones complejas, una diversidad de demandas culturales y expectativas hacia lo que podía ofrecer un centro cultural tan grande como el Cecut, demandas muy distintas de las que habíamos encontrado estudiando públicos de museos o centros culturales en la Ciudad de México.

Después, en los años noventa, comencé a ir nuevamente a Tijuana pero en relación con inSITE, un gran evento artístico binacional desarrollado en Tijuana y San Diego. Trabajé con Manuel Valenzuela en un estudio sobre la repercusión que había tenido ese “arte de frontera”, “arte público”, que experimentaba cada dos o tres años con nuevas propuestas estéticas urbanas e institucionales.¹ Me interesó mucho la complejidad de los procesos migratorios, la existencia de varias fronteras del lado mexicano y también varias, por supuesto, del lado estadounidense: apenas comenzaba a salirse en ese momento del cliché de la frontera mexicano-estadounidense y se reconocía que eran muy distintas las perspectivas no sólo entre Tijuana y San Diego, sino entre San Diego y El Paso, o entre Tijuana y Ciudad Juárez.

En parte porque Tijuana sintetizaba procesos contemporáneos desafiantes para las ciencias sociales y las artes –reelaboración de relaciones entre metrópolis y periferias, creatividad interétnica, pasaje de las culturas nacionales a los flujos globalizados–, esa ciudad multicultural fue exaltada como emblema de la posmodernidad. Muchos de los que participamos en esas experiencias o las estudiamos vimos en esa frontera, junto con los dramas migratorios y las violentas asimetrías entre Estados Unidos y México, una esce-

na donde se desestabilizaban las certezas en agonía del nacionalismo y podía emerger una creatividad inédita. Esa mirada fue desarrollándose en los análisis de críticos y curadores latinoamericanos, así como en las notas dedicadas a inSITE por *Art in America* y *Art Forum*. Sociólogos como Larry Herzog se preguntaban si Tijuana “could become the next Hong Kong”.

Sin embargo, en los años siguientes, fui percibiendo que esa noción de Tijuana como un laboratorio de la posmodernidad, además de tener los problemas característicos del pensamiento posmoderno para sostenerse con consistencia empírica, corría otros riesgos. A propósito de mi descripción de esa frontera como lugar donde se descomponían los estereotipos territorializados de la mexicanidad, me acuerdo que John Kraniauskas, el crítico cultural inglés, hizo una crítica acertada: decía que yo dedicaba mucha más atención al fenómeno de la desterritorialización que al de la reterritorialización buscada por los migrantes convertidos en nuevos pobladores de la frontera.

Cambios en la conceptualización de las fronteras

F.M.: ¿Te pareció Tijuana por un momento una vanguardia?

N.G.C.: No sé si diría vanguardia, porque vi a Tijuana como un lugar muy avanzado pero también con regresiones sociales y económicas graves. Si uno considera las formas de trabajo en las maquiladoras, por ejemplo, o la desintegración social, los impactos brutales en las familias desgarradas por la migración, los que se quedan del lado mexicano y los que logran pasar a Estados Unidos, no se puede simplificar ese proceso en una sola dirección histórica. No usaría la expresión vanguardia, pero sin duda esas contradicciones contemporáneas se manifestaban de un modo más evidente, más intenso, que en otras regiones de México.

Con el tiempo se volvió necesario oponerse a ciertos pensamientos apresurados que citaban a ciudades como Tijuana o fronteras como la de México y Estados Unidos para justificar su teorización sobre el predominio del nomadismo. Incluso en zonas donde las migraciones y las fronteras hacían muy evidentes las oposiciones, los conflictos, la dificultad de pasar de un país a otro, se producía un pensamiento celebratorio

¹ Néstor García Canclini y José Manuel Valenzuela Arce, *Intrusiones compartidas. Arte y sociedad en la frontera México/Estados Unidos*, Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes /inSITE 97, San Diego y Tijuana, 2000.

de los flujos, de la permeabilidad de las fronteras. Algunos movimientos artísticos, aun impulsados por la exaltación del nomadismo, intentaron un nuevo tipo de análisis. Los cambios generados durante el desarrollo de inSITE representan bien ese desplazamiento. Las residencias de artistas e intelectuales de muchos países a esta zona, convocados para este programa binacional antes de realizar sus obras, les daban oportunidad de descubrir la variedad de situaciones y actores. No llegaban con obra prefabricada, sino que hacían un proceso de inmersión en la zona antes de producir sus trabajos, aunque no se les exigía que se refirieran explícitamente a la frontera. Seguir esos procesos, ver las ambivalencias que generaban, cómo los artistas tomaban posición o esquivaban la cuestión de la frontera, iba iluminando la diversidad y las ambivalencias.

Uno de los contrastes que primero advertí fue que mientras los artistas extranjeros usaban con mucha más libertad los espacios públicos de Tijuana, contrastaban su búsqueda formal con la cultura local y los conflictos fronterizos, muchos artistas latinoamericanos, cuando iban a San Diego a hacer su obra, la escondían en un sótano: era como si el urbanismo de San Diego les hiciera más difícil intervenir, manejar ese tejido urbano. Algunos usaban los espacios abiertos, sobre todo los muralistas chicanos, pero hubo pocas experiencias de arte público dentro de la ciudad. La desestructuración urbana de Tijuana parecía más disponible para la utilización del espacio que el trazado de barrios aislados en San Diego, enlazados por autopistas.

F.M.: Si todos somos sujetos posicionados –en el sentido que le dan a este término Donna Haraway, Renato Rosaldo, Trinh Minh-Ha y mucha teoría cultural–, ¿cuál fue la influencia de tu propio posicionamiento en relación con la lectura que diste de Tijuana en una cierta época histórica? Me refiero a los conceptos de desterritorialización e híbrido en particular. ¿Consideras por ejemplo que tú mismo captaste ese concepto porque venías de una condición de desterritorialización e hibridismo dada por tu propia migración de Argentina a México?

N.G.C.: Sí, a partir del año 1976, cuando salí de Argentina luego del golpe militar y me trasladé a México, experimenté varios procesos de migración: uno fue el cambio de país, otro fue la migración disciplinaria porque me formé en filosofía y en México comencé a hacer trabajo de campo, como antropólogo. Con un grupo de investigación trabajamos sobre Michoacán,

en la perspectiva de no solamente registrar las comunidades en sí mismas, en sus propios territorios, sino también migrando, viajando para vender sus productos artesanales, para ir a fiestas lejanas, visitar parientes. Para mí era constitutivo del proyecto antropológico de ese momento no estudiar comunidades ensimismadas sino reconocer múltiples salidas e intercambios, que acababan redefiniendo la cultura purépecha.

F.M.: ¿Para acabar con el mito de la comunidad aislada y totalmente autosuficiente? ¿Y a nivel personal?

N.G.C.: Esas migraciones de país y de disciplinas me hacían sentir extranjero respecto de los hábitos convencionales de la investigación.

F.M.: Porque yo me imagino que tú, siendo de Argentina, habrás tenido una relación con México por lo menos inicialmente, un poco diferente de la de un mexicano, o sea, hablamos del nacionalismo mexicano que puede ser un nacionalismo bastante fuerte.

N.G.C.: Sí, y con un papel del Estado que en Argentina nunca había conocido... Muchos me han preguntado cómo fue el choque con México cuando llegué, en términos culturales, y siempre digo que no hubo mucha confrontación porque la sensación más fuerte que traía del terror en Argentina contrastaba con un México muy acogedor... Rápidamente conseguí trabajo, buenas condiciones para formar equipos de investigación, financiamientos para ir al campo, para publicar, incluso conseguí que se editaran dos libros que en Argentina no habían podido aparecer por la represión y la censura. México era un país con un desarrollo estabilizado por la hegemonía monopartidista del PRI y a la vez comenzaba a abrirse a pensamientos disidentes.

Entonces, fue más bien unos años más tarde –cuando empecé a reflexionar sobre lo que me estaba pasando en relación con México– que escribí algunas páginas sobre el extrañamiento o la dificultad de adaptarme a formas de ser y de actuar mexicanas. Sobre todo en el libro *La globalización imaginada*, en el cual pensé que tenía que escribir un apéndice para explicar desde dónde había escrito ese texto sobre la globalización. No hablaba desde un lugar neutral, sino en la tensión entre varias culturas, o sea la de un argentino que había estudiado en Francia, que había venido exiliado a México y admiraba ciertas formas de vida en Estados Unidos y Europa y rechazaba otras, descubriendo la relatividad de cada cultura y la necesidad de pensar interculturalmente.

Tijuana y el debate sobre hibridación y etnicidad

F.M.: Sabrás por cierto que tu teoría de lo híbrido ha creado varias reacciones local e internacionalmente. Algunos la han adoptado con entusiasmo y otros la han interpretado como una teoría no correspondiente a la “real condición” de la ciudad. Hay dos problemas: por un lado, la visión “interna” que se opone a quien no viene de esa misma cultura y ve la interpretación del otro así, como de un “otro”, un extraño que tiene el poder de hablar de un nosotros decidiendo, sin nuestro consenso, lo que somos o no somos; por otro lado, está el problema puesto por escritores tijuanaenses como Heriberto Yépez que sienten que la teoría del híbrido sería de alguna manera una síntesis hegeliana pacificada disfrazada de algo nuevo, en fin, una falta de resistencia. Es un hecho que la teoría del híbrido ha tenido más éxito fuera de la ciudad que en la ciudad misma. Y es otro hecho que a veces hay una defensa exagerada de la identidad local contra todo-lo-que-viene-de-fuera-y-nos-define-sin-conocernos. ¿Cómo responderías a esas críticas?

N.G.C.: Algunas de esas críticas son comprensibles. A varios de los que hemos trabajado sobre hibridación nos han señalado que, al interpretar los procesos sociales con esa categoría, se corre el riesgo de ocultar las contradicciones. Fue para discutir esa cuestión y otras de tipo metodológico que en 2001 escribí una nueva introducción al libro *Culturas híbridas*, retomando el debate muy intenso sobre hibridación, tanto en castellano como en inglés, durante los años noventa. Aparecieron muchísimos trabajos, por ejemplo el libro de Homi Bhabha, y una producción enorme de revistas, números enteros especializados, libros, debates internacionales. Fui percibiendo ciertas consecuencias teóricas del concepto de hibridación que no tuve presente en la primera edición: la necesidad de pensar la hibridación no sólo como proceso central de la modernidad y la posmodernidad, sino como una noción que debía articularse con otras, como los conceptos de contradicción y desigualdad. Asimismo, la necesidad de diferenciar la hibridación en cuanto proceso inicial, de fusión, de síntesis, de las consecuencias que posteriormente surgían en su desenvolvimiento. Cuando hay una migración y se produce lo que los antropólogos en otra época llamaban “contacto de culturas”, casi siempre hay hibridación, pero no basta atender a lo que se puede fusionar: también debemos considerar lo que queda afuera, otros procesos de contradicción, de conflicto. Hibridación no es sinónimo de conciliación entre diferentes o desiguales.

F.M.: Yo siento también que el trabajo sobre lo híbrido implicaba un pensamiento político en el sentido de que no se trataba tanto de conciliar sino de sobrepasar esos dualismos, oposiciones muy occidentales de tradicional/moderno, blanco/no blanco, femenino/masculino; o sea una cierta categorización de lo mismo y del otro, hoy muy discutible, que siempre conlleva una jerarquía.

N.G.C.: Sí, el énfasis en la hibridación fue puesto para oponernos a los esencialismos identitarios, al nacionalismo en México y en otros países.

F.M.: En Estados Unidos también, diría yo.

N.G.C.: Sí, al multiculturalismo segregante que compartimentaba los grupos étnicos y los migrantes. Todo eso estaba ahí, pero con el tiempo me di cuenta de que desde el punto de vista epistemológico y metodológico la noción de hibridación es una noción descriptiva, permite describir procesos múltiples de fusión, que pueden ser sincretismos religiosos, mestizajes étnicos, fusiones musicales, culturales, etcétera, pero en cada caso hay que analizar específicamente cómo esas fusiones, siempre parciales –que dejan mucho fuera–, operan en medio de conflictos y desigualdades sociales que persisten y a veces se agravan por el mismo contacto. Entonces la hibridación no es el punto de llegada, no es la noción clave para describir un estado de la sociedad, y menos un estado satisfactorio, es el reconocimiento de que ya las culturas no pueden desenvolverse en forma autónoma y ajena a lo que ocurre en la escena global.

F.M.: ¿Crees que el hibridismo y una concepción menos sólida de la identidad, una concepción demasiado plural, pueda debilitar una política de resistencia, de autodefinición? Hay como un miedo a que la política de las diferencias vaya destruyendo una política de oposición. Aún yo me siento cercana a Paul Gilroy, que sugiere una posibilidad de salida a esas dos oposiciones en la noción de *anti-antiesencialismo*, o sea en la noción de una identidad ni monolítico-esencializada, ni totalmente ineficaz por ser demasiado fragmentada por la diferencia. Hablamos de una tercera posibilidad: una identidad sensible a las diferencias y al mismo tiempo abierta a la posibilidad de alianzas por afinidades situacionales. Pienso, por ejemplo, en el movimiento antiglobal que en Génova y en otras ocasiones vio juntarse a feministas, ecologistas, pacifistas y migrantes, todos unidos por un momento con el fin común de oponerse a algo más.



Pero aun con esa visión gilriana, en mi mente queda vivo el problema más general de cómo conciliamos el híbrido con hegemonías y subalternidades que siguen existiendo en las relaciones entre Estados-naciones que no parecen acabar de existir; cómo conciliar tanta biopolítica presente en la frontera y la teoría de una multiplicación de las identidades. ¿Cómo conciliamos el discurso de la autorrepresentación con el discurso del híbrido?

N.G.C.: Tengo la impresión de que ha habido un cierto debate en los últimos diez o 15 años en las ciencias sociales, en el que se cambiaron ciertos conceptos ejes. Hoy hablamos, más que de identidad, de identificación, de procesos de identificación, e incluso hablamos, más que de hibridación, de interculturalidad. ¿Qué significado tienen esos cambios conceptuales? *Identidad* siempre tiene el riesgo de sobrevalorar la autoafirmación y de esencializarla, congelarla. Sabemos que todas las identidades son sedimentaciones temporales de procesos que han venido cambiando y van a seguir cambiando. Entonces no significa mucho decir “hacer esto en nombre de la identidad chicana” o “nos comportamos de esta manera en nombre de la identidad brasileña”. Esas identidades grupales o nacionales designan fusiones abstractas de ciertas particularidades, que en determinado momento histórico han podido organizarse como nación pero van a ir modificándose de formas distintas en diferentes regiones de la misma nación y en contactos con el mundo.

Podemos situar este análisis con lo que decíamos hace un momento sobre Tijuana en los años ochenta.

Me refiero al conflicto entre quienes promovían la cultura de Tijuana con su complejidad y su conformación heterogénea, y las políticas culturales unificadoras ejercidas desde la Ciudad de México, que pretendían establecer los cánones de mexicanidad para los nortños.

En ese periodo se enfrentaban, más que dos identidades, dos modos de identificación, que pueden tener mayor o menor eficacia en relación con proyectos socioculturales y políticos, uno regional y otro nacional. Si hablamos de procesos de identificación podemos entender que en Génova, como en otros lugares, se hayan reunido en movimientos globalizadores grupos con identificaciones diferentes, identidades distintas definidas más por lo étnico, lo ecológico o el género, entre otros. La relación con la identificación es más dinámica y nos obliga a tomar como referencia aquello con lo cual nos identificamos, no pensar que la identidad sea algo que poseemos, como si fuera una sustancia autocontenida, que nos pertenece a nosotros como grupo. Estoy pensando en la crítica de Arjun Appadurai, en *Modernity at Large*, a las concepciones esencialistas de identidad y cultura.

F.M.: Que la toman de forma casi naturalizada.

N.G.C.: Naturalizada y naturalizante...

F.M.: Es más procesual.

N.G.C.: Algo semejante pasa con el cambio desde el concepto de hibridación hasta el de interculturalidad. Sigo reivindicando la importancia de examinar los

procesos de hibridación, pero hablar de interculturalidad remite a una noción en la cual entendemos que las culturas actúan entre ellas sin prejuzgar lo que va a suceder o lo que está sucediendo. Tenemos que analizar, entonces, muchas formas de interculturalidad, que implican aceptación, rechazo, resistencias, dominaciones, hegemonías, modos muy diversos de interactuar. Sabemos que hay momentos históricos en los que la afirmación de una comunidad, de un grupo, es valiosa y necesaria para la sobrevivencia.

F.M.: Decimos que es necesario esencializarse por un momento para moverse a nivel político, por ejemplo.

N.G.C.: Podemos comprender la importancia y el valor de procesos de afirmación identitaria, entendidos como afirmación étnica y nacional en Bolivia, en este momento, aunque desde un punto de vista teórico o más general prefiramos la productividad de procesos interculturales que trabajen con la apropiación de múltiples culturas, o sea una interacción más fluida con lo exterior a la propia nación. Pero entiendo que –después de 500 años de dominación blanca, criolla, subordinación o exclusión de los indígenas– el hecho de que haya un gabinete enteramente indígena, no sólo el presidente, sea un acontecimiento histórico. Sería bueno que tuvieran tiempo para articular con nuevos ejes ese bloque histórico que llamamos Bolivia.

F.M.: Me haces pensar en cuando trabajé con el zapatismo en los primeros años noventa, y noté el uso dinámico que hacían ellos de lo “étnico” en sus comunicados. Los primeros comunicados subrayaban mucho menos una cierta “indigenidad”, “mayanidad”, mientras los posteriores recurrían mucho más a esa noción, porque se entendió que el uso de la etnicidad no necesariamente aislaba al grupo, sino le daba fuerza en un mundo globalizado, ante el temor frente a la homogeneización dominante. Cierta localismo identitario atraía a muchas almas perdidas (la mía incluida) de un Occidente que buscaba alternativas a sí mismo. Se llegó a entender al zapatismo y su especificidad étnica como una posibilidad de resistencia.

N.G.C.: También hay que incluir en el análisis el arrinconamiento de los zapatistas en la zona de Chiapas realizado por el Estado mexicano y el ejército, que les dificultó construir una alternativa nacional e internacional. En los primeros comunicados, el zapatismo tenía tres agendas: una local para Chiapas y las comunidades indígenas, otra para el país y proponía también una agenda internacional para las relaciones

de México con el mundo (no olvidemos que la insurgencia empezó el 1° de enero de 1994, cuando entra en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, TLCAN –NAFTA, por sus siglas en inglés–). Esa última parte quedó después en relaciones diplomáticas: buscar solidaridad desde el extranjero. Dentro de México fueron fracasando por muchas razones, que no se deben solamente a los zapatistas, sino al sistema político mexicano y a los movimientos sociales: las convocatorias organizaron un poder alternativo y eso también contribuyó a que ellos se arraigaran más en lo indígena, lo étnico y en demandas más locales.

F.M.: ¿No te parece interesante que una aclamada ciudad “posmoderna”, *bajalta*, megalópolis conjunta a Los Ángeles, presente con tanta fuerza una realidad industrial (la de la maquila) generalmente asociada con la era moderna-fordista? Una ciudad en la cual 50 por ciento de la población todavía no cruza, y el otro 50 cruza sobre todo para consumir o trabajar, y poco para compartir una cierta *bajaltidad*, a menos de que se trate de relaciones parentales o amistosas específicas, posiblemente de clase media-alta. En cinco años de experiencia en Tijuana me di cuenta de que también ciertos conceptos teóricos como hibridismo y transculturación o transnacionalismo operan con más funcionalidad en relación con determinadas clases sociales o ciertos grupos étnicos. Por ejemplo, están más conectados los jóvenes de clase social media alta con acceso a Internet, que tienen pasaporte y acceso no sólo a su propio entorno. O vemos que la noción más abierta de frontera es más utilizada desde un punto de vista chicano que específicamente fronterizo. Como dijimos, hay muchos en Tijuana que ni cruzan y por los cuales la frontera queda nada más como un muro, un muro desafortunadamente nada poroso.

N.G.C.: La transculturalidad, o la transciudad, o transfrontera fue sobrevalorada. Existe más como un circuito que como un espacio, más como posibilidad de un intercambio constante y fluido, a veces muy entorpecido, que como una cultura compartida. Cuando uno pasa de Tijuana a San Diego o de San Diego a Tijuana, inmediatamente percibe las diferencias en la escenografía del espacio, en el cuidado de los jardines, en la circulación por las calles.

F.M.: Hasta en la actitud... Mis amigos tijuanaenses, casi invariablemente, cuando cruzan a San Diego conducen de manera diferente, incorporan ya no nada más el sentido de transgresión sino el de ley y de respeto de cualquier señal... son más cuidadosos.

N.G.C.: En ese sentido quizás la noción de *bajalta*, de transfrontera, no sea muy productiva. Sirve más bien para hablar de circuitos, que son importantes. En cuanto a la organización de las industrias, buscando precios más baratos en los costos de producción y una facilidad de ir y volver no sólo entre México y Estados Unidos, corresponde a movimientos globales, que ocurren también en Yakarta o países africanos que hacen que la movilidad del capital, los objetos y los bienes tengan una circulación y forma de acumulación muy distinta de la fordista.

F.M.: Sí, es cierto... pero con las condiciones locales de trabajo en la maquila me refería más a esto: sin sindicatos, sin derechos, con mayoría de mujeres porque están menos escolarizadas, son más vulnerables y así más fáciles de manipular. Me parece que quedan en un momento histórico que ya pensábamos terminado; o sea, yo diferenciaría la dinámica del producto acabado y la de su producción. Esas dos condiciones me parece que pertenecen a dos épocas distintas que, de manera paradójica, en Tijuana siguen existiendo contemporáneamente.

N.G.C.: Pero ésta es una característica del desarrollo del capitalismo en gran parte del mundo. En los países centrales subsiste, pese a las crisis, un mayor bienestar en términos laborales, mejores condiciones en los contratos colectivos de trabajo, en tanto las mismas empresas cuando actúan en países periféricos imponen las condiciones más leoninas, no sólo en la producción sino también en los servicios. Las grandes transnacionales como Walmart, por ejemplo, explotan de forma más radical a los trabajadores de América Latina porque la legislación es más débil, y es más fácil corromper a las autoridades.

F.M.: Sí, y es bien sabido que ahora las maquiladoras se mueven de México a China porque ahí hay todavía más ventajas para las empresas.

Por otra parte, me parece que Tijuana está quedando atrapada entre dos violencias principales: la de la frontera y la de la biopolítica foucaultiana/bioseguridad mencionada por Paul Rabinow, y la del narco y de los secuestros que ocurren en todo México en este momento. ¿Qué opinas? ¿Cómo se llegó a esta condición? ¿Eventos ocurridos en Estados Unidos (el 11 de septiembre) y otros en México crearon esta situación explosiva?

N.G.C.: Es un proceso anterior al 11 de septiembre. La represión a los migrantes, la organización de grupos tipo Ku Klux Klan, las leyes limitativas de los

derechos... todo eso ya expresaba un malestar social y cultural estadounidense y formas de discriminación racistas previas a la ampliación del muro fronterizo ordenado durante el gobierno de Bush. Tiene que ver también con el aumento de expulsión de mano de obra de México y de otros países latinoamericanos por la reorganización productiva del campo debido al TLCAN y la desindustrialización. Junto con esos procesos de regresión económica y social, se fue consintiendo en las últimas décadas del siglo pasado el avance de la informalidad y la ilegalidad en las relaciones laborales, el creciente poder de los narcos y hasta se les dio protección política. La muerte de Colosio en 1994 ocurrió en Tijuana, pero era el candidato del PRI a la Presidencia para todo el país y nunca se aclaró mediante una investigación suficiente qué fuerzas nacionales estuvieron implicadas. Por eso es posible decir que Tijuana fue desde entonces el laboratorio de una desintegración sociopolítica de todo México como consecuencia de una ingobernabilidad fomentada. Con esa descomposición, el volumen de la migración aumentó, y también la posibilidad de enviar remesas a las familias que quedaron en México: así se mantuvo un muy precario equilibrio entre la población que se perdía y la sobrevivencia de los que se quedaban.

F.M.: ¿Las remesas son la tercera entrada nacional a nivel económico en México, verdad?

N.G.C.: Pero están bajando. Parece que el envío de 25 mil millones de dólares en un año no se va a repetir y los especialistas de emigración dan varias razones: una es la recesión y la pérdida de empleos en Estados Unidos; otra es que a la segunda o tercera generación de migrantes en Estados Unidos, con todos los compromisos que tienen localmente (pagar el coche, la vivienda, la educación de los hijos), no les queda mucho dinero y se debilita su relación con México. Luego, también las trabas: hay mayor control para pasar la frontera y para mandar el dinero.

Estos hechos explican, en parte, la reubicación de Tijuana y otras poblaciones de la frontera mexicana en relación con la recomposición mundial de los mercados. El impacto de la reciente crisis económica de Estados Unidos es más fuerte en México, debido al NAFTA, a una dependencia más consolidada y acrecentada hacia ese país. Más de 90 por ciento del comercio mexicano se hace con Estados Unidos, a diferencia de otros países latinoamericanos, como Argentina y Brasil, que dividen sus relaciones comerciales en diferentes partes: un tercio con Europa, un tercio con Estados Unidos y otro tercio con su entorno regional. A la vez, influye el modo en que se estableció el Tratado

de Libre Comercio, con libre pasaje de mercancías, pero no de personas. El gobierno mexicano no fue capaz de incluir las migraciones en las tratativas. Al mismo tiempo, ha habido un crecimiento de la informalidad en todo el país, manifestado en la frontera por el tráfico ilegal de bienes y personas, en negocios turbios de todo tipo: narcotráfico, explotación de migrantes, secuestros, crueldad en la disputa por los espacios públicos y las redes comerciales.

F.M.: ¿Estamos en un momento de nueva “Leyenda Negra”?

N.G.C.: Pero no es ya la “Leyenda Negra” del siglo pasado, que estigmatizaba a Tijuana en particular. Lo que está pasando en Tijuana de alguna forma pasa en todo México: ejecuciones violentísimas, descuartizamientos, corrupción en todos los niveles policiacos y del Estado. Los enfrentamientos entre mafias, los cadáveres decapitados y la complicidad policial y política se reproducen en regiones alejadas de la frontera: Acapulco, Michoacán, la Ciudad de México.

F.M.: Creo que la principal diferencia en la violencia de Tijuana es que ésta se halla atrapada entre dos violencias, como te decía: la que comparte con todo el país, y la frontera, esa violencia que es también biopolítica, relacionada con la hiperidentificación en términos digitales, con huellas, con el iris, dando poder al otro de buscar en mí, en mi cuerpo, la comprobación de mi ciudadanía y de mi intención de volver a ella después de mi visita al otro lado. El ejemplo de la inspección secundaria es muy evidente en este sentido.

En la práctica, una inspección secundaria es una revisión obsesiva de tu identidad, tu “legalidad” y tus intenciones de cruzar la frontera. Se cuestiona –a través de la figura del guardia y de la división simbólica geopolítica– cualquier intento de intrusión de una identidad incierta. Una identidad que, para poder ser monitoreada, debe primero ser obsesivamente definida en uno u otro sentido. El primer guardia del pasaje fronterizo lleva a cabo una revisión que es menos rígida y mayormente ritualística, con repeticiones de palabras y gestos; pero la segunda “inspección” examina los más mínimos detalles de tu persona, tu medio de transporte y tu confiabilidad. Existe una lógica en la temida inspección secundaria; es muy estricta pero a la vez enraizada en el concepto de pertenencia y de Estado-nación. Una lógica que (a pesar de los muy mencionados hibridismos y flujos en el plano teórico) resiste con fuerza marcando los límites entre el “Primer” y el “Tercer” Mundo: es la lógica del guión, interrumpido si no se ejecuta de manera correcta. Ni siquiera

la más mínima ambigüedad está permitida. Si tú eres mexicano, serás admitido, pero sólo bajo ciertas condiciones: debes tener dinero en tu cuenta de banco y tienes que probarlo; estar en tránsito o tener una razón específica que debes explicar primero al Consulado; tus antecedentes legales deben ser impecables y tus intenciones todavía más limpias.

Si el NAFTA vino a alterar la relación entre las varias Américas y unificar el continente, esto no parece haber cambiado en lo más mínimo el destino de aquellos que no saben cómo personificar el guión adecuado, el de pertenecer a cierta “nación”.

El único pasajero que no parece temible es el “alien” que cruza la frontera temporalmente y con una transitoriedad que es explícita. Por ejemplo, una familia mexicana con una cartera más gorda y con motivaciones esencialmente recompensables: esto es, ir de compras.

Las estadísticas hablan acerca de la migración ilegal y los *commuters*, pero también insisten en contar las historias de 42 por ciento de las personas que hacen fila por horas bajo el fuerte sol para ir “de compras”. A muchos consumidores mexicanos les fascina gastar sus ahorros en San Diego o en “el otro lado”, en tiendas de ropa, electrónicos y abarrotes. Esta topología recuerda la categoría del visitante “más agradable e inofensivo”, del cual hablamos anteriormente, un visitante que no es un transeúnte ambiguo, posiblemente de clase media, de piel no muy oscura, con un inglés entendible y quien, después de una tarde de compras, regresa a casa, a su propio territorio de pertenencia jurídico-política.

Las fronteras se convierten en *mise-en-scène* en dos sentidos: además de los guardias fronterizos que vigilan un guión y a personajes particulares, están también los personajes que tienen un entendimiento y familiaridad con el sistema de “cruce”, saben cómo comportarse, qué decir. La nación es representada en dos sentidos: al exterior en Estados Unidos y al interior en el mismo México. El mexicano “blanco”, de clase media-alta, educado en ciertos ambientes escolares, económicamente estable, un “consumidor” que sabe que para él no es difícil personificar el papel del “alien” útil, es el mismo personaje que por lo general es bien aceptado también en México –un país que en ocasiones reproduce dinámicas raciales históricas parecidas a las de los países occidentales–. Es tal ambigüedad la que crea esta sensación de peligro, las identidades extrañas inciertas, o las intenciones oscuras tanto dentro como fuera de las naciones de pertenencia, las mismas que levantan sospechas de los guardias de cualquier línea que preserve la homogeneidad imaginaria de un Estado-nación. Así pues, la

frontera continúa siendo un lugar fuertemente biopolitizado no sólo como obvio sistema judicial de inclusión/exclusión, sino como una puesta en escena de los proyectos nacionales mexicano y estadounidense, respectivamente.

La creatividad perdida y la apropiación de lo diferente

F.M.: Néstor, ahora quiero pasar a otra pregunta: Tijuana vive entre dos mitos que a veces no caracterizan sólo la percepción de esta ciudad sino del “Tercer Mundo” en general: creatividad y violencia, el “buen salvaje” de Rousseau y el otro como hombre peligroso y oscuro del cual hablan desde Sally Price hasta Jim Clifford. Parece que un cierto Occidente no acaba de percibir a cierto “otro” de esta forma doble y en realidad unívoca: una excepcionalización del otro en sentido positivo o negativo que a fin de cuentas llega al mismo resultado: percepción distorsionada. Los artistas tijuanenses se volvieron indiscriminadamente relevantes (muchas veces al margen de su valor real, que en ciertos casos es indudable), porque Occidente todavía necesita sus buenos salvajes. Su creatividad se vuelve “natural”, innata, en oposición a un Oeste considerado instrumental y racional. Es como si cierto Oeste siguiera buscando a sus Josephine Baker, la explotación del otro a través de una creatividad que siente perdida en sí mismo. Una moda que ahora lleva al auge de lo poscolonial y los otros periféricos, y que mañana –humoral e inestable– consignará a esos otros internos y externos a un nuevo olvido... ¿Tú sientes algo de todo esto?

N.G.C.: Sí, parcialmente. Encontramos varios procesos en lo que referes. Por un lado, existen movimientos internacionales que amplían el campo de legitimidad del *mainstream* artístico y han ido incorporando a una muestra selectiva de artistas africanos, asiáticos y latinoamericanos. La mayor parte del arte que se produce en estos tres continentes circula sólo nacional o localmente, pero es cierto que ahora hay un mayor número de artistas invitados a las bienales, aun a aquellas que se desarrollan en el llamado Tercer Mundo: Johannesburgo, São Paulo, etcétera. En Tijuana también vimos un desarrollo cultural cosmopolita, en parte gracias a inSITE. En la Tijuana de los ochenta no había ese desarrollo artístico y cultural y los artistas tenían más dificultades para exponer, casi ninguno pasaba la frontera para exhibir al otro lado, iban como espectadores. Eso cambió también porque ahora Tijuana, con un nivel educativo más alto y una

producción de calidad sostenida, tiene públicos locales y resonancia internacional.

F.M.: Entre otras cosas, la nueva escuela de arte de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC)...

N.G.C.: Sí, publicaciones, muestras, visitas y residencias de artistas del *mainstream*. Todo eso ha atraído la atención de revistas internacionales de arte, de curadores de Estados Unidos, hacia lo que ha estado pasando en esta ciudad. Aparece un nuevo perfil de escritores y artistas, que ya no escriben sólo como tijuanenses o sobre Tijuana, sino con un cierto estilo que tiene ecos internacionales: pienso en Marcos Ramírez Erre, Luis Humberto Crosthwaite, y otros. No es que dejen de representar un lugar, pero hablan de su lugar diciendo “tienen que reconocermelo no porque soy tijuanense, sino porque soy un artista que produce obras de cierto valor”. El fenómeno de los colectivos también me parece muy interesante, como Bulbo, por ejemplo, colectivo de medios, con intereses antropológicos. También es importante la intervención de artistas de fuera de la ciudad como Judith Werhein, la de Brico, que hizo el zapato de tenis para cruzar la frontera. No es entonces hablar de un lugar desde un sentido naturalista, sino posicionándose como podrían hacerlo en otro lado. Pienso en la obra de Erre, el caballo de Troya puesto por un periodo junto a las casetas de migración de Tijuana a San Diego: un caballo gigante de madera, con dos cabezas, una mirando hacia Estados Unidos y la otra hacia México, que después reprodujo en Valencia, España, para hablar de las fronteras entre Europa y América Latina, y fue adoptado como símbolo de la Bienal “Encuentro entre dos mares”.

F.M.: Mi crítica es más hacia cierta curaduría... Recuerdo a una artista de Tijuana que me decía: “simplemente no les interesa a los curadores un arte que no esté relacionado con lo fronterizo, por eso si uno quiere entrar en cierto circuito tiene que producir obras de frontera...”

N.G.C.: Ese proceso de exotización sigue siendo notorio aun cuando el reconocimiento de los artistas latinoamericanos sea mayor. A un artista alemán, o francés, o estadounidense, no se le pide pasaporte, no se le exige que represente su lugar de origen...

F.M.: ...es un hecho que no hay muchos artistas romanos que se ocupen tanto de su romanidad o a quienes se les pida este tipo de producción.

N.G.C.: Al artista más internacionalizado de México, Gabriel Orozco, casi se le obliga –pese a todos sus esfuerzos para desmarcarse de la mexicanidad– a representar, dar signos de mexicanidad a toda costa.

F.M.: ¿Esta obsesión con cierta mexicanidad, que tiene siempre que estar asociada con los artistas mexicanos, se relaciona con un discurso de modernidad alternativa?

N.G.C.: Vemos situaciones distintas. En algunos casos se necesita exotizar para reafirmar una cultura que se piensa en decadencia: hay quienes, para dinamizar el mercado, llevan una oferta de alguna forma novedosa, pintoresca. También está el deseo de los artistas periféricos de llegar a ser aceptados por circuitos hegemónicos. No olvidemos que el mercado del arte se ha vuelto un lugar de inversión más segura, con enormes recursos económicos, o una manera de descargar impuestos. Pero lo que está ocurriendo en estos últimos años –a diferencia de la época del neomexicanismo– es que después del '89, de la caída del muro de Berlín, Europa ha empezado a mirar más al Este que a América Latina. Después del surgimiento de los países asiáticos en el mundo del arte occidental, los artistas latinoamericanos vienen siendo desplazados por los nuevos protagonistas: chinos, indios, coreanos...

¿Artistas como antropólogos?

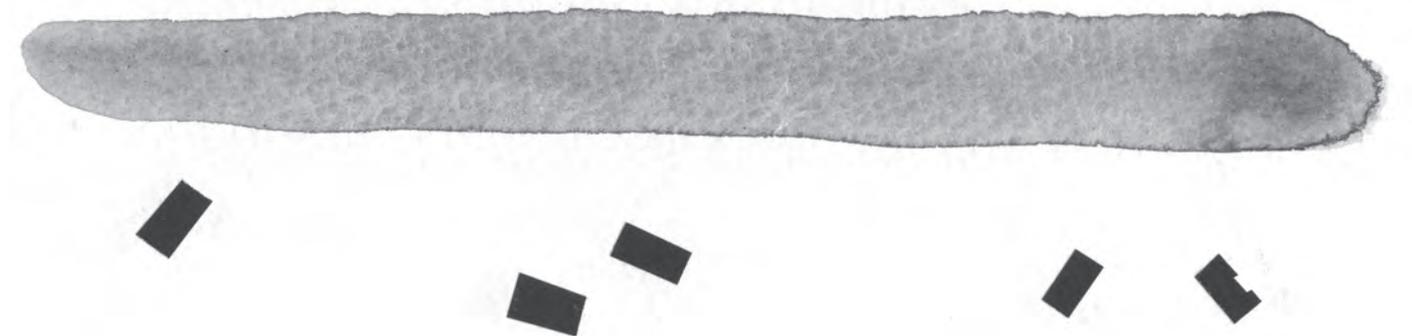
F.M.: La posibilidad de un arte relacionado con lo etnográfico en bienales y eventos artísticos geopolíticamente posicionados en zonas estratégicas, tal vez tercermundistas, resulta difícil; pienso en las críticas de Hal Foster y en lo que yo en lo personal he vivido colaborando con ellos. En muchos de esos eventos quizás el nombre de la ciudad –situada por lo general a los márgenes– finalmente emerge, pero con escep-

ticismos locales porque el evento acaba, los curadores y visitantes se van y las condiciones quedan iguales. Otra crítica es acerca de la real imposibilidad de interacción de los artistas visitantes y de las comunidades que intentan involucrar de manera temporal en sus proyectos. De un “otro” que se supone importante porque, como dice Foster, esta “*dans le vrai*”, nada más por ser de esos márgenes culturales, étnicos, económicos, sociales o de género.

N.G.C.: Un aspecto es lo que Foster llama el “giro etnográfico” del arte contemporáneo, que desde luego me atrae mucho como antropólogo. Pienso que tiene más interés en este momento que una sociología del arte o un arte sociológico. Nos hace repensar las diferencias entre antropología y sociología. Sabemos que estas diferencias son parciales, pero en general la sociología tiende a trabajar con estructuras y coyunturas sociales, y la antropología con cuestiones más interpersonales, intersubjetivas, considerando más las variaciones subjetivas del comportamiento, la experiencia, y no sólo las determinaciones. En este sentido, el arte, como trabajo con la alteración del yo y con la alteridad del otro, como disciplina también interesada en la experiencia, está más próximo a la antropología.

Otra coincidencia que invita a hablar de un arte etnográfico es que tanto el arte como la antropología han dedicado desde hace tiempo mucho trabajo a desenmascarar a las instituciones que sedimentan o congelan los objetos y las relaciones sociales e interpersonales. La crítica de la antropología a la codificación institucionalizadora de los museos es análoga a la de muchos artistas.

Asimismo, me parece que hay en este giro etnográfico lo que el mismo Foster llama “una nostalgia de lo real”, la búsqueda de reinsertar el arte en la vida, como se decía en las vanguardias de la primera mitad del siglo xx.² Volver a lo cotidiano, hacer participar a los espectadores como actores, escuchar de nuevo a la



² Hal Foster, “El artista como etnógrafo”, en *El retorno de lo real*, Akal, Madrid, 2001.

sociedad desde adentro. Encuentro semejanzas entre lo que sucede con las intervenciones efímeras de los artistas y lo que ocurre con el trabajo antropológico. Aunque el trabajo etnográfico suele ser más prolongado, hay un momento en que el antropólogo se va, escribe y enseña sobre lo que vio y los protagonistas de los hechos que vivían en tal lugar. La capacidad del antropólogo, sabemos, es limitada en cuanto a operar, pero suele aspirar a modificar la sociedad o las relaciones interculturales entre sociedades. El artista quiere intervenir, pero más en lo simbólico. La pregunta del antropólogo es: “¿esto que revelé, que descubrí en ese aspecto de lo social, cómo se puede cambiar? ¿Sirve o no sirve mi descripción?” En cambio, en la medida en que el arte interviene en relaciones simbólicas, lo que el artista puede proporcionar es más bien un cambio en el modo de percibir y de representar de la sociedad, abrir posibilidades de ver de otra manera.

En tanto lo simbólico forma parte de la sociedad, existe una posibilidad de intervenir en lo real actuando desde lo simbólico. Pero todo esto es, claro, muy inseguro, muy incierto. Lo que llamamos arte etnográfico en algunos artistas ha potenciado su papel, evita reducirlo a ámbitos elitizados, sólo para especialistas, y sugiere otros modos de relación social. En otros casos, el deconstruccionismo de la institución –o de la codificación fronteriza, como en Tijuana– puede convertirse en un juego de enterados que vuelve a las prácticas artísticas más herméticas.

En cuanto a lo que decías respecto de las prácticas artísticas y etnográficas en los países periféricos, prevalece la discriminación porque vivimos en esta escisión del control hegemónico que viene de un *mainstream*, del arte metropolitano, y los desarrollos separados o alternativos, sin acceso a ese *mainstream*. Pero también hay otras experiencias que, aunque no se llamen de arte etnográfico, ocurren dentro de Europa y en países centrales. Estoy pensando en la intervención de Santiago Sierra en la Bienal de Venecia en el 2003, cuando cerró el pabellón de España con una pared que clausuraba la entrada principal y un cartel que decía “si quieren entrar deben hacerlo por la parte de atrás, donde hay guardias armados que le pedirán un documento de identidad nacional española”. Puso en evidencia la exclusión de los extranjeros en España y también, de algún modo, esa obra habla de la dificultad de representar a un país, el sinsentido de que un artista se haga cargo de la representación nacional en un evento globalizado.

F.M.: Me haces pensar en las exposiciones universales de finales del siglo XIX, aquellas que menciona también Walter Benjamin, con los primitivos exhibidos...

N.G.C.: Esto lleva más que a un arte etnográfico a un arte que interfiere con las formas de percepción de lo nacional en lo mundial, entre lo que es un país y la forma en que se representa en el exterior.

F.M.: O hasta en el interior... me parecería imposible que un solo español pensara poder representar a todo un país, a toda España. “No es por ser negro que yo pueda representar a cualquier negro”, decía Stuart Hall...

N.G.C.: ¡Claro, también! En fin, hay muchos caminos que los artistas están ensayando. En el caso particular de inSITE y de Tijuana, lo que vimos cuando estudiamos la recepción del evento en términos de intervención pública en 1997 y 2000, es que su eco fue mucho más fuerte en revistas internacionales que a nivel local. No sólo porque los artistas pasaban un tiempo limitado, hacían sus obras y se iban, sino porque también la sociedad tenía baja capacidad de absorber esa experiencia. Los artistas locales estaban poco organizados, había pocas instituciones que apoyaran su experiencia y también, por supuesto, las dificultades que venían de la situación fronteriza, los límites por las políticas de seguridad, la descalificación de Estados Unidos hacia los mexicanos. Pero no sé si sea justo pedirle al arte que ocupe el lugar que dejó vacante la política. Quizá la tarea del artista sea más bien la de producir experiencias o hacer visibles experiencias ocultas e interpretarlas y sugerir formas de pensamiento y memoria, proyecciones hacia el futuro sin tener que producir resultados comprobables. Es la trama más sinuosa y elíptica de lo simbólico.

F.M.: Al mismo tiempo, hay artistas que buscan cambiar su lugar de intervención. Pero no es tan fácil, si involucras a una “comunidad” –con todos los riesgos que conlleva esta definición– no es cierto que eso cambiará sus condiciones, generalmente en desventaja, como consecuencia de la intervención e involucramiento artístico. Entonces hay quien se pregunta: ¿para quién es esta experiencia? ¿para el estricto público de los artistas? Difícilmente es para la comunidad en cuestión que, cuando el artista se va, vuelve a su cotidianidad de incertidumbre. El artista toma su éxito, quizás hasta el de alguien de la comunidad involucrada en el evento, pero más allá de un cierto narcisismo y notoriedad, a veces no parece posible avanzar. Tengo dudas con respecto al arte relacional, in situ... siento que lo ético queda fuera... por ejemplo, ese buenísimo video producido por Itzel Martínez en inSITE sobre las niñas de la calle. ¿Qué llevará a las niñas cuando inSITE se acabe? ¿Qué llevará, en lo específico, a su difícilísima realidad cotidiana?

N.G.C.: Hay otro aspecto todavía: la relación del artista con los medios. Gran parte del circuito artístico se ha vuelto elocuente por su relación con los medios. Muchos artistas tratan de producir una perturbación, una sorpresa, para que los medios se ocupen de las obras dando ampliación mediática, para impactar con su obra. Pero es complicado porque en parte requiere subordinarse a la lógica de los medios, que es efímera, que casi nunca genera ciudadanía sino espectáculo, que puede manipular el mensaje. Aun así no es una opción descartable, es una interacción entre arte y medios, que en algunos casos ha producido efectos interesantes. Pienso en la obra de Krzysztof Wodiczko, en Tijuana, cuando proyectó las historias de las mujeres de la maquila en la gran “bola”, el edificio del Cecut, sus relatos de los abusos por parte de los jefes, maridos, hombres generalmente. Él trabajó con psicólogos de Tijuana para hacer estas entrevistas. Las mujeres dieron sus testimonios y aparecieron con sus rostros en el video que se proyectó. La crítica que se le hizo fue que el artista se iba y las mujeres se quedaban en Tijuana y podían sufrir venganzas por esas denuncias públicas. Para el artista esta obra fue muy exitosa, para las mujeres no sabemos... habría que hablar con ellas.

F.M.: Habría que hacer una obra sobre la postobra, los efectos de la obra cuando la obra ya se acabó. Ése es el aspecto ético que te decía, me deja perpleja. Pero claro, esto pasa también con el antropólogo. No es que por quedarse más meses que el artista, o durante años, el antropólogo no tenga cuestiones similares que nacen con su etnografía... en su “corazón de tiniebla”, como decía Conrad.

N.G.C.: Es análogo. Aunque las intervenciones tengan sentidos diferentes. Otro recurso que se ha considerado es que el artista, en vez de crear esas obras solo, involucre a organizaciones locales de mujeres o migrantes, con la esperanza de que la organización local pueda capitalizar en parte la obra.

F.M.: Pero subsistiría el problema de por qué escoger a las mujeres, a los indígenas, o sea, mantener esa idea de un sujeto de la alteridad –ahora de moda y antes rechazado, y quizás mañana rechazado otra vez– que

tiene la verdad para todos nosotros que no pertenecemos a su alteridad específica. Además de dar poder a ciertas organizaciones o protagonistas, que el artista elige para su diálogo, en vez de otros, creando así localmente más jerarquías entre los que se quedaron en el proyecto y los que se quedaron fuera.

N.G.C.: Me pregunto qué hubiera pasado si Krzysztof Wodiczko se hubiera atrevido a entrevistar también a los hombres acusados, a los jefes de las maquiladoras o a los esposos.

F.M.: Sería interesante hacer la obra con más voces contradictorias.

N.G.C.: En este sentido, el énfasis que ahora ponemos en la interculturalidad y en no hablar de un solo lugar, nos saca de las épocas luckacshiana y de los subalternistas en que se pensaba que había posiciones sociales que generaban verdad: el proletariado en el capitalismo, las mujeres en la condición de género, los indígenas como poseedores de la verdad sobre la sociedad interétnica. Me parece que la verdad, o las representaciones más aproximadas de ella, deben estar en más lados, en las interacciones.

F.M.: Decimos que lo comparativo puede multiplicar puntos de vista, dar verdades más parciales. Quisiera concluir con una pregunta sobre ciertas categorías geopolíticas, que juzgamos poco rigurosas pero todavía muy empleadas y nacidas en la era post-Bandung: ¿Es Tijuana, Ciudad de México, México en general, “Primer” o “Tercer” Mundo o los dos?

N.G.C.: Son categorías cada vez menos precisas, aunque se sigan utilizando. La categoría Tercer Mundo, incluyendo a Asia, África y América Latina, abarca continentes diferentes entre ellos y dentro de ellos, engloba una realidad tan enorme que ha perdido sentido. Diría que es una categoría que se quedó para unificar a los excluidos desde el punto de vista de la “metrópoli”: “los que no son como nosotros”. Pero tampoco el “nosotros” es homogéneo, ni siquiera dentro de Europa. Están a la vista los problemas que tiene la Unión Europea para que los miembros se identifiquen como europeos.