

Identitat, territori i mobilitat: apunts per a una antropologia de la immigració

Francesc-Xavier Marín
Universitat Ramon Llull

Rebut: 19-9-2012

Acceptat: 2-10-2012

Identitat, territori i mobilitat: apunts per a una antropologia de la immigració

Resum. *L'emigració té a veure amb una mobilitat que, subjacent al desplaçament físic del subjecte que emigra, en realitat es refereix a una redefinició identitària. Qui emigra duu amb ell una herència cultural que ha d'aprendre a readaptar al nou territori on s'instal·larà. Per això l'antropologia de les migracions cada vegada més centra els seus esforços en dos aspectes: en primer lloc, la globalització que, amb la seva pretensió d'esborrar les fronteres o de fer-les irrelevantes, facilita en gran mesura els desplaçaments de milions de persones arreu del món; en segon lloc, la convicció postmoderna d'una erosió profunda de les identitats fortes, que fa que l'immigrant sigui presentat com un paradigma del que significa avui la flexibilitat identitària.*

Paraules clau: *immigració, identitat, territori, mobilitat.*

Identity, Land, and Mobility: Notes for an Anthropology of Immigration

Summary. *Emigration has to do with a mobility that, underlying the physical movement of the emigrant, actually refers to an identity redefinition. People who emigrate carry with them a cultural heritage that they have to learn to readapt to the new land where they will settle down. For this reason, the anthropology of migrations focuses its efforts more and more on two aspects: firstly, globalization that, with its goal of deleting borders or making them irrelevant, greatly enhances the movements of millions of people all over the world; secondly, the post-modern conviction of a deep erosion in strong identities, which makes the immigrant appear as the paradigm of what identity flexibility means today.*

Keywords: *immigration, identity, land, mobility.*

Correspondència

Francesc-Xavier Marín

Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport

Blanquerna

Universitat Ramon Llull

c/ Císter, 34

08022 Barcelona

xaviermt@blanquerna.url.edu

“¿Es necesario recordar que toda emigración es ruptura, que es ruptura con un territorio y por lo mismo con una población, un orden social, un orden económico, un orden político y un orden cultural y moral?” (Sayad, 2010).

La mobilitat humana

El nombre de migrants internacionals en el món és de 214 milions segons el Departament d'Afers Econòmics i Socials de les Nacions Unides, mentre que els migrants interns sumen 740 milions segons el PNUD, de manera que el nombre total de migrants s'apropa als 1.000 milions de persones. El creixement exponencial d'emigrants en els darrers anys ha obligat a repensar els dos paradigmes vigents en l'estudi de les migracions: el control com a mitjà de contenció i el desenvolupament com a mitjà per reduir-les. D'aquesta manera, afirma l'ONU, la migració ha esdevingut una característica integrant del món contemporani que planteja reptes complexos i obliga a una planificació eficaç i sostenible, humana i ordenada, ja que la composició cultural dels Estats es modifica a causa de les migracions i esdevenen vitals les qüestions relatives a la integració i la cohesió social (Perrin, 2004).

En les migracions internacionals cada cop hi ha una major varietat de grups ètnics i culturals, més dones emigren per compte propi o com a caps de família, augmenta el nombre dels que es troben en l'estranger en situació irregular, i s'ha registrat un considerable creixement de la migració temporal i estacionària. Els llocs d'on provenen els migrants i als quals s'adrecen també està canviant: poc més de la meitat de la població emigrada viu en les zones urbanes, i creixen en importància els moviments migratoris sud-sud cap a les economies emergents d'Àfrica, Àsia i Amèrica Llatina. L'envelliment de la població a la Unió Europea, Japó, Corea del sud i Rússia comportarà a curt termini una disminució de la població activa del 15% i la necessitat de mà d'obra provinent de l'emigració. En els darrers vint anys ha augmentat el nombre de persones desplaçades per desastres naturals i es calcula que prop de 200 milions de persones hauran d'emigrar els pròxims anys a causa dels canvis climàtics.

Des del 2008, el món en el seu conjunt ha estat afectat per la pitjor recessió des dels anys 30. El producte interior brut va disminuir un 2.2% el 2009 segons el Banc Mundial. Tanmateix, el contingent de migrants no ha disminuït com a resultat de la crisi, i en xifres globals el nombre total de migrants el 2010 és major que el de 2005. Tanmateix, els corrents de nous migrants han disminuït en algunes zones com a reflex de les menors oportunitats de treball en els països de destí i per les repercussions de les mesures restrictives aplicades per reduir la migració laboral (Singapur, Malàisia, Tailàndia, països del Golf, Austràlia). El nombre d'intents de creuar de forma il·legal la frontera s'ha reduït un terç als EUA i a la UE, mentre que les taxes de retorn voluntari al país d'origen promogudes per alguns països (Espanya, Japó, Txèquia) han estat més

baixes del previst (Organización Internacional para las Migraciones, 2011).

Els Estats no inverteixen en la gestió de les migracions en àmbits com la mobilitat laboral, la migració irregular, les relacions entre migració i desenvolupament, la integració dels immigrants, els drets culturals dels treballadors migrants i les seves famílies, o l'aprofitament del capital humà que representen els immigrants. En general els governs no estan aprofitant plenament els beneficis de la migració i en pateixen les seves conseqüències més negatives (Guengant, 1996). Aquí ens interessa, però, destacar que, fins fa poc, els estudis estaven centrats en la dimensió estàtica de l'immigrant (és a dir, un cop instal·lat en la societat d'acollida), oblidant que el factor determinant de l'emigració és precisament la mobilitat, és a dir, la circulació migratòria o el territori circulatori (Tarrius, 2002).

La lliçó de Plató

En el llibre de les *Lleis*, Plató simula un diàleg entre uns cretencs i un filòsof atenenc sobre la millor estratègia a l'hora de fundar una colònia (Morel, 1995). El filòsof dibuixa la imatge de la ciutat utòpica tal com ja havia estat formulada en el llibre de la *República*, però, a l'hora de parlar de la composició de la població, afloren les tesis més conservadores de Plató (Pradeau, 1997). La concepció platònica segons la qual la democràcia comporta canvis que no ens fan avançar sinó caure en una decadència que ens allunya de l'edat d'or fundacional té les seves conseqüències pel que fa a la política migratòria. En efecte, segons Plató la fundació d'una colònia pot efectuar-se segons dues modalitats: o bé s'apleguen individus provinents de diversos orígens, o bé la població prové d'un únic poble (*Lleis*, 708a-d). Si s'opta per la primera possibilitat, caldrà organitzar una selecció (*Lleis*, 735a-736c) a fi d'evitar que s'ajuntin massa individus originaris d'un mateix país o que parlin la mateixa llengua, ja que hi hauria el risc que, tard o d'hora, la colònia esdevingués secessionista (*Lleis*, 777c-d). També caldrà vetllar per construir la ciutat lluny del mar per tal de defugir les influències exteriors, que desdibuixarien la identitat grega de la colònia en fer-la més cosmopolita (*Lleis*, 704d-705a). En la mateixa línia s'imposa que les regles sobre l'acollida dels immigrants siguin molt precises, en funció que es tracti de treballadors permanents o de visitants ocasionals, de representants oficials o de savis convidats (*Lleis*, 952d-953e). En tot cas, Plató condemna sense paliatius la pràctica del desterrament dels estrangers: l'ètica consubstancial a la superioritat cultural grega exigeix que els immigrants frueixin de la protecció de la llei (*Lleis*, 950b).

Aquestes consideracions ens resulten sorprenentment modernes perquè evoquen uns elements constitutius de les polítiques demogràfiques actuals com són la identitat cultural i el control dels fluxos migratoris (Vilquin, 1982). Comptat i debatut, si Plató vol una ciutat de 5.040 habitants culturalment uniformes, no

és a causa de preocupacions demogràfiques (aquest serà l'error de T.R. Malthus quan consideri evident que Plató va veure la tendència de la població a créixer més enllà dels recursos de subsistència), sinó per una opció ideològica: la reforma que va instituir Clístenes el 507 aC és llegida per Plató com la introducció del caos en haver desplaçat el centre simbòlic de la ciutat dels temples a l'àgora pública. Els déus ja no regnen en la ciutat, sinó que hi ha un nou ordre on tots els ciutadans són iguals i intercanvien democràticament les seves opinions.

En efecte, si la ciutat no ha de canviar és perquè tota evolució ha de ser entesa necessàriament com a decadència. És l'opció per la permanència segons Parmènides en detriment de la idea de canvi permanent d'Heràclit, tal com Plató reflecteix en els llibres VIII-IX de la República, la Política (271d-273a), el Timeu (20d-26d) i les Lleis (682e-683a, 713c). Contràriament al que ha passat a Atenes després de la reforma de Clístenes, a Esparta i Creta (on encara impera el règim timocràtic característic de l'ordre dòric) s'ha sabut aturar la decadència igualitària característica de la democràcia. Sense obviar els factors autobiogràfics que influeixen Plató (la seva pertinença a la noblesa atenenca, la seva vinculació familiar paterna amb el darrer rei de l'Àtica, el seu oncle matern cap dels Trenta Tirans que van implementar un règim de terror...), el cas és que l'Acadèmia fundada per Plató esdevindrà un àmbit privilegiat d'oposició aferrissada a la democràcia a través d'unes idees oligàrquiques que el mateix Plató mirarà d'implementar (infructuosament) a Sicília el 387 aC i el 367 aC.

Plató ho exposarà simbòlicament a través del recurs a dos models ideals: per una banda l'Atenes arcaica, restringida geogràficament, distribuïda al voltant de l'Acròpolis a partir d'un plànol circular que vol expressar la seva perfecció; per altra banda, la mítica Atlàntida, ciutat ubicada en una illa immensa, amb forma de rectangle i organitzada al voltant dels edificis públics (Charbit, 2001). La intenció de Plató és clara: l'Atlàntida, símbol de l'Atenes de Pèricles, serà destruïda pels déus que volen tornar a instaurar la mesura de l'ordre. L'Atlàntida serà castigada per haver aspirat a una expansió constant que l'ha dut a obrir-se al comerç internacional i als fluxos migratoris. Tot canvi implica una decadència... Cal preservar la il·lusió de la polis autàrquica, que pot aïllar-se de les cultures del voltant perquè creu tenir dins seu tot el que necessita per sobreviure. Aquí arrela la distinció clàssica segons la qual el món es divideix en grecs i bàrbars. Si el mot *bàrbar* significava inicialment el crit d'alguns ocells desagradable a l'oïda, des d'Heràclit s'aplica al parlant de qualsevol llengua que no sigui el grec. Així, per derivació, imposa l'esquema dual nosaltres-altres en un antagonisme etnogràfic (Rochette, 1997; Kahane, 1986; Levi, 1984; Thébert, 1980). Autarquia de qui aixeca fronteres per impedir el contacte amb l'exterior. Si els xinesos van aixecar la Gran Muralla per defensar-se dels bàrbars del nord, en posar la darrera pedra es van adonar que havien quedat aïllats el seu entorn! Autocon-

demnats a viure en solitud a causa de les fronteres (Contogeorgis, 1999).

Fronteres mòbils

La frontera és el lloc on fem front, on plantem cara a la realitat, on ens confrontem amb les oposicions que defineixen la nostra existència (Sahlins, 1989). Viure i pensar en la frontera significa trobar-se pres en una tensió entre dos mons i fer l'esforç de fer-los entrar en diàleg sense confondre'ls ni separar-los. Es tracta, per definició, de fer front a una situació difícil però estimulant, perquè la frontera no és vista com una línia de demarcació que tanca aïllant, sinó com un lloc d'obertura i de pas on s'opera una circulació i s'implementen intercanvis. Cal subratllar l'ambivalència de la frontera que tant aviat empresona com garanteix la llibertat, representa alhora una amenaça i una promesa, suscita temor i esperança, és causa d'enfrontaments o de bona entesa. Una frontera és allà on hom es troba amb l'altre, on s'entra en contacte amb ell i s'hi estableixen relacions (Zerubavel, 1991).

Com que una frontera dibuixa contorns, confereix una forma, dona un rostre a una realitat concreta atorgant-li visibilitat. Per tal que puguem tenir accés al coneixement, cal establir perioditzacions i delimitacions. En aquest sentit dibuixar fronteres respon a una necessitat i a un desig profund: els animals creen el seu territori i l'ésser humà basteix casa seva, un lloc que li sigui familiar, que li pertanyi, on se senti protegida la seva intimitat. No podem viure humanament sense un espai del qual podem dir que és la nostra llar (Lask, 1995).

Ens cal aquest esforç perquè la nostra identitat asseguri un mínim de confiança, però, alhora, correm el risc que la frontera que delimita casa nostra ens fixi excessivament, ens esclerotitzi en un immobilisme paralitzant o ens fossilitzi en un conservadorisme estèril. I és que, per poc que badem, les fronteres bloquegen les connexions i ens impedeixen copsar els vincles de les realitats que es troben a banda i banda. Els compartiments que estableix una frontera imposen ordre, però limiten les iniciatives i dificulten el dinamisme d'una societat. En aquest sentit, l'entossudiment a mantenir-se a l'interior d'una frontera pot ser una estratègia per defugir els reptes que la realitat que es troba més enllà ens adreça (Cohen, 1985). Una frontera pot afavorir un tancament defensiu, pot establir una fortalesa inexpugnable que impedeixi que res ens destorbi, però renunciar a tot allò potencialment desconcertant i desestabilitzant pot acabar essent esterilitzant.

Per viure humanament cal un indret sentit com a propi, però també sortir i arriscar-se. No oblidem que existir significa etimològicament estar-fora. Hom no existeix si no desborda les fronteres que el limiten i s'exposa al més-enllà. L'existència humana és una tensió entre la casa i el camí, el nomadisme i el sedentarisme. Per això habitar i caminar són dos verbs que defineixen metafòricament l'existència humana: el

primer significa el respecte a una delimitació i el segon la seva transgressió. Si un dels dos pols desapareix, la vida es perd perquè s'ha esborrat el dinamisme essencial. La frontera compleix la seva autèntica funció quan no és un límit insuperable, sinó que permet un anar i venir, una sortida i un retorn, l'equilibri entre la seguretat i l'aventura, de manera que allò inèdit no destrueixi allò familiar, sinó que l'enriqueixi, i que allò habitual no prohibeixi la innovació sinó que l'estimuli (Willaime, 1993).

Ho mirem com ho mirem, una frontera distingeix un nosaltres d'uns altres. Un nosaltres, és a dir, aquells que ens són semblants, que pensen i s'expressen de la mateixa manera, que formen part de la mateixa comunitat; i uns altres, és a dir, aquells que es troben més enllà, que obeeixen altres autoritats, se sotmeten a altres lleis i parlen una llengua diferent. Per tant, una frontera concreta el pas d'una identitat a una alteritat. Marca el lloc de separació i de contacte entre dos mons organitzats cadascun a la seva manera. I, així, la frontera institueix la reacció espontània enfront d'allò que es troba més enllà, ja que la tendència sembla ser absolutitzar la pròpia identitat. L'estranger ens sorprèn, inquieta o molesta per la seva manera de ser, perquè qüestiona la nostra manera de veure el món. El contacte amb l'alteritat ens altera perquè la percebem com una mena d'agressió a la qual responem amb una contraofensiva instintiva. Aquí rau l'ambigüitat de la frontera: pot ser traspasada amb l'afany d'envair (militarment, culturalment, econòmicament...) el territori de l'altre o bé, al contrari, amb la intenció de visitar-lo i sol·licitar éssers acollits. I és que, quan hom es nega a rebre les qüestions que planteja un límit o una diferència, tendeix a esborrar tot allò que li sembla estranger.

Justament per això el bon ús de la frontera implica que es mantingui la seva tensió constitutiva, una relació dinàmica d'intercanvis entre identitats i alteritats. Una identitat massa fràgil rebutja l'alteritat, però una identitat massa segura no se sent interpel·lada pels altres. Per tal que la frontera jugui el seu rol, cal desenvolupar una identitat alhora sòlida i oberta, una identitat porosa capaç de modificar-se sense perdre's, que no reaccioni ni amb la indiferència ni el rebuig. No es tracta d'assolir la unitat, és a dir, la supressió de la diferència, sinó de servir-se de la diferència per avançar, per plantejar-se mútuament qüestions i mantenir intercanvis fecunds.

Contínuament la vida ens recorda les fronteres del nostre ésser. La nostra existència es caracteritza per una constant penúria que ens posa al davant els propis límits. Vivim a cavall del poder i la feblesa, l'ésser i el no-res. La limitació ens és constitutiva. Així, viure en situació de frontera vol dir prendre consciència de la pròpia radical insuficiència: cap regió del planeta no pot viure autàrquicament, amb pretensió de suficiència, sense intercanvis amb l'exterior, sense importació-exportació. Allò que ens defineix és un sistema d'interdependència generalitzada. La frontera ens fa descobrir que no podem prescindir de l'exterior, que vivim dels

altres, que les nostres relacions ens constitueixen i és el reconeixement dels altres allò que dóna sentit a la nostra identitat (Taylor, 1992). No és en va que, des del punt etimològic, els grecs "*telos*" i el llatí "*finis*" signifiquen alhora "límit" i "finalitat": per a l'ésser humà les fronteres són alhora tancament i crida a l'obertura (Gounelle, 1992).

Lluny d'una concepció naturalitzant, es tracta d'analitzar la frontera com a objecte-límit que obliga a superar els marcs habituals d'anàlisi. La frontera pot ser una barrera, un tall, un esquema de diferenciació de sistemes d'organització que generen un sentiment de pertinença; o pot ser una forma de soldadura on aquests diversos sistemes entren en contacte i es vinculen mútuament bo i constatant la seva relativitat (Raffestin, 1974). Això vol dir considerar les fronteres com a àmbits alhora de resistències i de desbordaments, és a dir, una realitat que introdueix dinamisme a l'esquema binari de nosaltres/altres, aquí/allà, identitat/alteritat, redimensionant les relacions centre-perifèria, integració-desintegració en una nova lògica de fluxos que ja no treballen amb la línia estreta de la frontera sinó amb l'àmbit més vague de les zones transfrontereres... (Renard, 1992).

Ara bé, considerar la frontera com un territori incert convida a replantejar-se la qüestió de l'estatut identitari, perquè, per definició, les zones transfrontereres ho són de cooperació, de la inventiva necessària per a qualsevol mena d'intercanvi. Si la lògica moderna superposa de manera quasi automàtica el límit territorial de l'Estat amb el de la identitat nacional com una forma singular d'arrelament en la continuïtat d'un territori a través de la memòria col·lectiva (Nora, 1987), la lògica postmoderna no accepta una suposada naturalitat de les fronteres (Foucher, 1991), sinó que es troba a gust en els moviments de descentralització que afebleixen el nostre sentit dels límits (Renard & Pirouet, 1993). El món actual ja no funciona necessàriament regit per la lògica dels límits territorials, sinó per la noció de xarxa, és a dir, per una dinàmica que trenca el fixisme de les fronteres instituint una interterritorialitat adaptativa que no sabem si hem d'anomenar internacional, mundial o global, però que, en tot cas, és sempre transfronterera... (Sériot, 1997).

El món modern ha funcionat històricament sota l'imperi del règim de frontera, és a dir, en la relació establerta entre la construcció territorial de l'Estat-nació i l'establiment de fronteres. La legitimitat del poder modern reposa justament sobre el doble procés de reconeixement del grup social en quant nació i de la seva protecció allà on precisament aquest grup experimenta una diferència en relació a altres grups. La frontera no crea l'homogeneïtat del territori ni es presumeix la del grup que hi habita, però sí que l'enregistra quan dibuixa una heterogeneïtat en relació amb l'exterior (Robertson, 1995). Per això la Modernitat considera que tota frontera és sagrada i inviolable perquè defineix identitats (Badie, 1995). Però en el món postmodern s'experimenta l'atracció dels límits: ara impera un nou paradigma caracteritzat per la fragmen-

tació, per l'esclat i el desbordament de les fronteres que considera que les fidelitats territorials estan condemnades en profit de les identifications transnacionals (Wackermann, 1986; Raffestin, 1974).

En aquest sentit tota frontera és reveladora de discontinuïtats, disjuncions i dissimetries, lloc de filtre i selecció, però també de noves funcions creatives. Pot estudiar-se aquest fenomen des de la perspectiva antropològica en llocs tan diferents com les zones frontereres entre Tailàndia i Birmània on s'apleguen centenars de milers de refugiats (Thumerelle, 1986), el front de Nefzaoua en el Sàhara tunisià (Bisson, 1991), els confins amazònics de Colòmbia, Bolívia i Paraguai (Rivière d'Arc, 1980; Thery, 1980), la frontera entre Mèxic i els Estats Units a Río Grande (House, 1982) o la zona fronterera de la nova regió indonèsia del Kalimantan-Tengah, on des de fa trenta anys es promouen plans massius de transmigració cap a terres verges (Blanadet, 1985).

La frontera geogràfica remet a un límit simbòlic que separa l'ordre del caos per un acte sagrat. És segurament una de les raons per les quals la insistència contemporània de voler esborrar les fronteres és viscuda per alguns com una transgressió d'aquest ordre simbòlic (Foucher, 1987). Tanmateix, les fronteres són aquí, com traces deixades per la història en la geografia, com respostes a desafiaments del pas del temps i que avui hem de reinterpretar per trobar-hi un sentit compatible amb la globalització. Hom té necessitat d'una frontera per domesticar un aquí en contrast amb un més-enllà. Però l'espai té un ritme intern que fa que la frontera, malgrat la decisió d'aixecar-la perquè sigui senyal de la voluntat de la defensa del territori contra l'amenaça exterior, en realitat sigui lloc de traspàs. Discontinuitat geogràfica que vol simbolitzar una ruptura de cosmovisions però que es veu desbordada contínuament per la pluralitat cultural (Olivier, 1992).

Els processos de globalització palesen el risc de voler coagular la dinàmica històrica, de negar l'inherent heterogeneïtat humana. Potser d'alguna manera tot es resol en la tensió entre les forces que tendeixen a separar conjunts artificialment agrupats i aquelles que aspiren a reunificar conjunts artificialment dividits. Hom pot anhelar la unificació però la cultura es caracteritza per l'intercanvi entre realitats radicalment discontinues. Sigui com sigui, la globalització es defineix per un joc de forces contradictòries: conviuen la desqualificació de les fronteres locals sota la lògica imperialista i l'erosió de les fronteres pel sentiment de pertinença a una comunitat transnacional. On es parla de la caducitat de les fronteres, altres fronteres són edificades o reactivades amb nous murs identitaris.

Alguns encara pretenen que totes les fronteres siguin de formigó, però les fronteres sempre han estat líquides: les llengües, les religions o els mercats sempre han estat transfronterers. En un món complex, els mapes de les nostres pertinences simbòliques no coincideixen amb un únic territori. La metàfora que millor simbolitza el nostre món contemporani no és la juxtaposició de taques de color clarament delimitades, sinó

una aquarel·la de sobreimpressions variades. Aquest és el repte que el pensament postmodern planteja sobre els processos d'identificació: ¿com compaginar la pluralitat dels límits amb els límits de la pluralitat? És el subjecte postmodern en situació de frontera, ubicat en el punt d'intersecció de diferents àmbits, amb una identitat diferencial (Giddens, 1991).

En aquest sentit la globalització funciona com una extraordinària màquina que força a repensar les identitats (Fliegstein, 1997). Per una banda, el cosmopolitisme i, per l'altra, l'afany d'arrelament local enfront de la globalització entesa com a agressió a les societats tradicionals. Curiosament, lluny d'assistir a la fi del territori, assistim al seu retorn, però ara sota la forma de territoris difractats, diversificats, recompostos, dúctils (Saez, Leresche & Bassand, 1997). Desapareix el territori indubtablement definit, que cedeix a la temptació antropomòrfica que el sobrevalora (Brunet, 1990), i irromp un accelerat procés de territorialització múltiple que es caracteritza perquè els fenòmens humans ja no queden limitats a una regió del planeta sinó que l'afecten de forma global, prescindint de les fronteres que voldrien barrar el pas. La frontera ha esdevingut, avui més que mai, factor de mobilització identitària, d'una identitat que no és donada *a priori*, sinó que és sempre mòbil. ¿Qui millor que l'immigrant per exemplificar aquest model? (Dahlem, 1999).

La globalització i la redefinició de la geografia identitària

La globalització, a causa del seu èmfasi en la idea d'interconnexió generalitzada de les societats, comporta un curtcircuit de la noció tradicional d'espai que aspira a un reordenament del món (Mattelard, 2000). La comunitat global no significa una unificació del planeta sinó la constatació de la seva interdependència. Tant el "*village global*" de McLuhan caracteritzat per l'optimisme del determinisme tecnològic com el "*think globally, act locally*" coincideixen a l'hora de preguntar-se per la transcendència de les diferències culturals imputables a la persistència de les fronteres. No perdem de vista que el mot "glocalització" prové del japonès "*dochakuka*" (textualment: "viure a la pròpia terra", és a dir, capacitat d'adaptar-se a les possibilitats de cada situació local) com un intent de trobar un equilibri entre l'homogeneïtat i l'heterogeneïtat cultural. El conflicte entre la tendència a l'estandardització mundial i la preservació de la singularitat cultural no són més que el reflex d'una nova situació en què allò local i allò internacional ha de ser pensat de forma sincrònica (Assayag, 1998). ¿Som en un temps de fi de la centralitat del territori o bé, al contrari, en un context d'hibridació i mestissatge a gran escala? (Ferguson, 1992). Resulta il·lustratiu el cas de la SCEEPZ (Santa-Cruz Electronic Export Processing Zone) de Bombai, on es fabriquen productes que són comercialitzats amb l'etiqueta següent: "Made in one or more of the following countries: Korea, Hong Kong, Malaysia, Taiwan, Mauritius, Thailand, Indonesia, Mexico, Philippines.

The exact country of origin is not known". En un món global definit per les vinculacions i les connexions, conceptes com "aquí" o "allà" són cada cop més irrelevantes a causa de les fragmentacions i les desterritorialitzacions...

L'anàlisi cultural de la globalització es divideix entre els qui hi veuen l'etnocentrisme del neocolonialisme o del neoimperialisme que imposarien una creixent homogeneïtzació i els qui es decanten més aviat per entendre la història com un seguit de miniglobalitzacions que haurien afavorit successives deslocalitzacions (Bairoch, 1996). És la dialèctica entre una identitat territorialment fixada i una ecumene global definida pel sistema de xarxes, entre el cosmopolitisme i la territorialització. Es repeteix fins a la societat que el món s'enfronta a una desterritorialització generalitzada, però ser global no equival a estar sense territori... (Sénégal, 1992).

El món no ha estat mai un puzzle ben acabat, sinó una dada a construir contínuament en un complex joc de filiacions, desafilacions i reafilacions (Friedman, 1994). La globalització no és una homogeneïtzació, sinó la suggerent metàfora d'un món que esdevé alhora més unificat i més diversificat i planteja el problema de com es construeixen les formes plurals d'expressió identitària cada cop més transitòries, fugisseres i contingents (Featherstone, 1995).

Així, la confluència entre els paradigmes de la globalització i de la postmodernitat ens mostra el valor de l'intercanvi, de l'heterogeneïtat i la diversitat, de la complexitat i la incertesa. Es va abandonant la idea d'identitat i es substitueix per la d'identificació, és a dir, per un inacabable procés de treball sobre un patrimoni cultural plural com a resultat de les nostres interaccions. La cultura és percebuda llavors com un catàleg del qual els actors se serveixen per renegociar constantment la seva identitat (Breckenridge, 1995). És una fragmentació identitària que condueix a la multiplicació de les comunitats d'interpretació. Ja no es tracta de l'essència de la identitat, sinó del sentiment d'identificació amb un grup específic. Ja no es tracta d'un sentit amb pretensions d'universalitat, sinó d'expectatives múltiples que han de ser interpretades. Si la globalització relativitza les barreres, l'ésser humà es construeix confrontant-se: tota comunitat s'estableix oposant-se a una alteritat (Alfonsi, 1997). Tots els emigrants ho viuen en la pròpia pell.

La territorialització identitària

La geografia pateix de les marques que l'imaginari deixa en el territori. És tot un conjunt de símbols portadors de sentit que conformen uns referents constitutius que uneixen els individus i es projecten intencionalment en l'espai. Recórrer un paisatge no és sinó copsar una realitat subjectiva composta de fragments històrics que defineix la pertinença a un col·lectiu i a un territori. És així com l'organització social existeix en un espai donat i en un temps determinat (Bhabha, 1994).

Ara bé, cada cop més, al costat dels qui defensen la capacitat de les societats de donar-se representacions de la pròpia història i del propi entorn com a expressió d'una identitat, trobem els qui anuncien el declivi de les identitats i la fi dels territoris sota les forces de la globalització que anivella els espais de referència i on la contigüitat i la proximitat es dilaten en un nou entorn que no es defineix per la llar originària sinó per la xarxa de trajectes que l'individu és capaç de traçar (George, 1984).

Quina és la lògica a partir de la qual una societat fonamenta la seva diferència o la fa desaparèixer, reprodueix els seus trets característics o se'n desempallega? ¿Com es defineix la identitat quan la relació territorial és fràgil i efímera en constants processos de desterritorialització i reterritorialització? L'imaginari senyalitza uns recorreguts que estableixen una litúrgia de llocs i una teatralització del sentit a través de la projecció d'una memòria col·lectiva d'amics-enemics, rivals-aliats. Ens movem entre el somni i la norma, entre la llibertat i el constrenyiment a la recerca d'un territori on sentir-nos com a casa, però avui vivim en unes societats migrants en les quals el territori domèstic esdevé discontinu, on contínuament travessem fronteres entre grups de pertinença i grups de referència. Els diferents espais que ens acullen ja no encaixen perfectament amb els esquemes heretats. ¿Com definir la identitat quan les configuracions es caracteritzen per la geografia variable, per la difuminació dels implícits compartits per senyalitzar un territori i conferir-li una identitat original? Com ressona el sentit compartit quan hom és immigrant? Com ressona el món quan hom és estranger? (Di Méo, 2002, 2004).

Per sort un territori no és tan sols el lloc on ens sentim arrelats, sinó també un àmbit de transferències. El territori no és únicament el lloc on es produeixen les identitats, sinó també allà on es gestionen, on es debat entre allò local i allò universal, entre la identitat i l'alteritat. Un territori aglutina alhora l'arrelament i la vocació de transgressió de les fronteres. Un territori no és mai aïllable dels fluxos que el travessen (Marié, 1993).

Els límits classifiquen l'espai. Més enllà de les fronteres comença el terreny no-apropiat, l'espai desconegut i hostil dels altres. Des de la perspectiva jurídica, la frontera marca la llibertat d'ús de l'espai, el dret de disposar-ne com a terreny propi. Per això cada comunitat humana designa el territori com a forma bàsica d'apropiar-se'n. Els topònims són el reflex de la projecció en l'espai d'una manera d'expressar-ne la percepció a través del llenguatge, de projectar sobre la naturalesa els símbols d'una cultura. La cobertura de l'espai pels topònims concreta la unitat cultural envoltada per la frontera. Per això una substitució de sobirania s'acompanya sovint de canvis de denominacions dels llocs per tal d'expressar el domini dels nous amos. Es tracta sempre de l'organització de l'espai com a fet civilitzatori (Martin, 1994).

D'aquesta manera tota instal·lació d'un grup humà en un lloc diferent de l'originari causa problema: sigui

el cas dels immigrants, dels deportats, exiliats i refugiats, dels qui viuen en *ghettos* i reserves, disseminats entre les fronteres de diversos Estats... En tots els casos es tracta d'una ruptura entre territori i comunitat, de la qual la història ens mostra la complexitat i, sovint, el dramatisme. Variants de l'immigrant que necessita recuperar un espai propi (real o somiat) que serveixi de base per a la reconstrucció de la identitat de grup i la formulació de reivindicacions (Hall & Du Gay, 1996).

En tots els casos, les identitats, individuals o col·lectives es declinen sobre el contínuum que vincula el subjecte amb el territori. És l'espai entès com a llenguatge identitari. Més enllà de l'abstracció del *cogito* cartesià, les identitats s'expressen per la mediació que representa la geografia facilitadora d'una memòria compartida (Lévy, 1999). Per això el territori emplaça, proporciona una posició estable i facilita el desplaçament en l'espai. És la manera existencial de ser un mateix enmig dels altres. És el conjunt de referències que autoritzen la producció d'una identitat, una mena de signatura geogràfica sobre la nostra condició simbòlica. Per això tants grups humans duen noms que es confonen amb els noms dels llocs. La relació d'aquests grups amb els seus territoris comporta una veritable impregnació identitària. Cada territori expressa la comunió entre l'espai ocupat i la identitat de la comunitat. Si el cas els indis algonquins ha esdevingut emblemàtic per a l'etnologia en constatar que ells mateixos s'anomenen "*anicinabe*", és a dir, "els humans veritables", el cas dels japonesos és un dels exemples més contundents que poden estudiar-se avui dia: en efecte, en japonès no tan sols el subjecte gramatical és implícit (no existeixen estrictament pronoms personals), sinó que la subjectivitat personal pot ser delegada als llocs, de manera que, mai millor dit, la identitat de l'individu és sempre situacional (Berque, 2004).

Si la identitat es nodreix de la relació amb l'espai viscuda per cada un de nosaltres, podem inferir que viure en un lloc confereix una identitat de localitat. Ara bé, la identitat que ens vincula als llocs esdevé plural pel que fa a la nostra mobilitat creixent i la diversificació dels nostres espais vitals. Per això, en les anades i vingudes dels desplaçaments entre lloc d'origen i societat d'acollida es barregen les representacions territorials. Hi hauria, així, identitats territorials i territoris identitaris. La geografia viscuda proporciona als individus una varietat de possibilitats identitàries que abraça des de les pertinences múltiples fins a les identitats mestisses (Hannerz, 1987; Confiat, Chamoiseau & Bernabe, 1989; Amselle, 1990).

En aquest sentit els conflictes a propòsit de la identitat ètnica, és a dir, de les propietats (estigmes o emblemes) lligades al lloc d'origen, són un cas particular de la lluita de les classificacions, lluites pel poder de fer-se veure, fer-se conèixer i reconèixer, imposar la definició legítima de les divisions socials i, d'aquesta manera, fer i desfer grups. La frontera no és més que el senyal de l'autoritat performativa de crear discontinuïtats, de traçar les línies divisòries que separen l'interior de l'exterior, el sagrat del profà, el pur de l'impur, el

territori nacional del territori estranger (Bourdieu, 1980).

És aquí on arrela el discurs sobre la formació d'identitats a través de categories com "barri problemàtic", "inner-city" o "ghetto", "integració" o "segregació" com a representació dominant d'un cert nombre de patologies socials i urbanes (Wilson, 1987). Hi ha territoris considerats com a "fora de la ciutat" perquè els seus residents són qualificats com a "fora de la societat" (Paquot, 1996; Dubet & Lapeyronnie, 1992). Els immigrants que en queden exclosos estan incapacitats per a negociar la seva pertinença social (Paugam, 1996). Es tracta de la fragmentació de pertinences territorials en un context de reestructuració identitària. Es tracta d'identitats ambivalents, a vegades contradictòries, múltiples i variables en funció de la conjuntura, perquè la identitat (com l'exclusió) és un procés produït i reproduït socialment, constantment adaptat a les representacions d'una societat que determina les fronteres (Laitin, 1995).

Aquesta lluita apareix territorialitzada perquè els uns i els altres no es reconeixen mútuament, no troben els camins de la solidaritat que els permetin compartir l'espai (Kymlicka, 1995). Per això els grups heterogenis que pateixen l'exclusió lluiten per la reconquesta de la dignitat de la seva identitat cultural, la seva expressió pública i els seus drets civils (Gruel, 1985). La seva reivindicació de dret-de-ciutat passa per la seva comuna referència a aquests territoris als quals espacialment i simbòlicament són assignats i que, alhora, els fragmenten en grups específics (Rusk, 1990). "Immigrant" no és sinó un eufemisme per fabricar una alteritat. La proximitat de grups marginals és considerada una molèstia, una amenaça per a l'estatus i la identitat, de manera que es dibuixen fronteres (reals i simbòliques) al voltant de les quals els grups marquen les seves diferències. És la gestió de la diferència la que posa en joc la relació entre identitat i espai, de manera que els qui viuen "fora" o "al marge" "no són d'aquí", són diferents, no ens entenen, veuen les coses de manera diferent... Es converteixen les qüestions socials en problemes territorialitzats (Zukin, 1988). Els problemes socials esdevenen disfuncions urbanes i el desembarcament de gestors experts en patologies socials (polícies, mestres, educadors, mediadors...) insinua que aquests habitants són diferents i mereixen un tracte social diferent (Body-Gendrot i De Rudder, 1998; Nicole-Draucourt, 1991).

Identitats mòbils

El tema de la immigració domina el debat polític en un moment marcat per la transformació de les relacions entre les cultures i l'emergència de noves identificacions que substitueixen la dictadura de la puresa per la ideologia del mestissatge, i que obliguen a reconsiderar una qüestió no plantejada per la modernitat: les condicions de la convivència cultural.

L'immigrant experimenta aquesta recerca existencial i identitària consistent a mirar d'esdevenir un altre sense deixar de ser ell mateix. La identitat permet fer

front al risc de l'oblit dels propis orígens, facilita una filiació, una genealogia. Què passa amb la identitat d'un immigrant si la base psíquica d'un individu es constitueix a través de la seva relació amb uns orígens? Com és possible la integració en un nou context cultural? Com es reconstrueix la identitat amb l'absència de referents? Quina és la identitat de l'immigrant que es troba entre el dèficit identitari i la manca de reconeixement?

Lluny de la terra natal l'immigrant se sent amenaçat per la negació dels orígens, aïllat del context d'interpretació originari. Aquesta situació palesa la importància dels llocs, la transcendència de passar de no tenir lloc a tenir-ne un assignat pels altres. Es tracta aquí de l'immigrant com a ésser exòtic, en situació de constant alteritat, en perill permanent de pèrdua de coherència del jo, impulsat a una inacabable reorganització de les pertinences. És la mobilitat, que té com a conseqüència l'experiència de minoria i la situació d'incomprensió, interactuant amb un grup que no té la mateixa cosmovisió. Sempre sota l'amenaça de l'exclusió imposada o de l'exili interior defensiu (Lafitte, 1999).

¿Com avaluar el paper que juga la cultura en la noció d'identitat? Quina és la implicació de tot plegat a l'hora de parlar de drets culturals, de relació entre cultura i (sub)desenvolupament, de conservació del patrimoni cultural o de comunicació intercultural? Sembla impossible plantejar avui aquesta qüestió sense referir-se a diverses polaritats. En efecte, la cultura és alhora quelcom subjectiu (la interiorització d'una cosmovisió) i objectiu (la plasmació d'una manera de ser en institucions), quelcom particular (l'expressió de la singularitat d'una comunitat) i universal (hi ha en la identitat de cada cultura un valor), quelcom permanent (és idèntica a ella mateixa com a invariant) i evolutiu (només existeix en la seva incessant evolució) (Balibar, 1994).

La postmodernitat ens assegura que la identitat no és un estat, no és immanent ni immutable, sinó una construcció determinada per les situacions erigides per les relacions de poder. Identificar és adquirir un control sobre l'individu. El discurs identitari és sempre un discurs sobre l'alteritat, una manera de situar els altres en relació amb un mateix (Augé, 1988). Lluny de ser un concepte que identifica un ésser aïllat, té a veure sempre amb les relacions, amb el bricolatge de les negociacions a propòsit d'una identificació que, malgrat les aparences, no és mai permanent. La identitat existeix per les proclames identitàries que, en cada situació concreta, donen un valor a les relacions entre un nosaltres i uns altres (Martin, 1992).

En trobem un cas recent molt significatiu en les poblacions que viuen en el territori d'Altai, escampades entre Rússia, Mongòlia, la Xina, Kazakhstan i Uzbekistan, que es configuren al voltant de formes identitàries múltiples combinades al marge de qualsevol jerarquia: un component clànic (*seok*) determinat per una relació mítica amb uns avantpassats, uns components locals identificats a través de topònims, una identificació etnocultural inserida en un procés de descripció

etnogràfica que distingeix entre diversos grups (telenquites, tubalars, txelkans i kumandins), i un component religiós que combina el xamanisme, el burkhanisme, el cristianisme ortodox i l'islam. Quina és, doncs, la seva identitat? Resulta impossible referir-s'hi prescindint de la memòria que reconstrueix la seva història i que, a causa de les conjuntures polítiques del segle xx, conforma actualment la base d'una reivindicació identitària centrada en la seva relació amb els pobles turcòfons, curiosament exteriors a la regió... Considerats fins fa 20 anys pels etnòlegs soviètics com a subètnies, ara han obtingut de la UNESCO l'estatut de poble indígena (Blum & Filipova, 2003; Petric, 2002).

Casos com aquest que podem trobar arreu del planeta mostren fins a quin punt el debat sobre la identitat ha esdevingut central i ineludible, però alhora imprecís i ambigu, suggerent i pràctic però confús. Per això alguns proposen abandonar el terme *identitat* i substituir-lo per altres conceptes com ara *afinitat* i *afiliació*, *pertinença*, *comunitat* o *cohesió*, *autocomprensió*, *grupialitat*... (Brubaker i Junqua, 2001). Sigui com sigui, la seva llarga història filosòfica mostra que ha servit per tractar la permanència en el canvi, la unitat en la diversitat (Gleason, 1983), però no és fins una època molt recent que el mot s'ha introduït en les anàlisis socials i el discurs públic a través d'Erik Erikson (crisi d'identitat), Gordon Allport (prejudicis sobre l'alteritat identitària), Nelson Forte i Robert Merton (teoria dels grups de referència), Anselm Strauss (sociologia de la interacció simbòlica) o Erving Goffman (estigmatització). A la identitat, sempre afectada per la mobilitat, li passa allò de la paradoxa del vaixell de Teseu: per tal de conservar-lo com a part important de la memòria cultural col·lectiva, substitueixen tots els taulons de fusta desgastats per uns altres de nous... En aquest cas, ¿continuem estant davant del vaixell de Teseu o davant d'un vaixell nou? ¿Continuem essent els mateixos cada vegada que canviem? (Engelg & Nef, 1988; Charolles & Schnedecker, 1993).

Referències

- Alfonsi, L. (1997). Mondialisation et rationalisation: une évolution inéluctable? *Communication et langages*, 114, 79-84.
- Amselle, J.-L. (1990). *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Assayag, J. (1998). La culture comme fait social global? *Anthropologie et (post)modernité. L'Homme*, 38-148, 201-223.
- Augé, M. (1988). Culture et imaginaire: la question de l'identité. *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3-4, 51-61.
- Badie, B. (1995). *La fin des territoires*. Paris: Fayard.
- Bairoch, P. (1996). *Globalization, Myths and Realities. One Century of External Trade and Foreign Investment*. R. Boyer & D. Drache (eds). *States against Markets* (pp. 107-123). London: Routledge.
- Balibar, E. (1994). Identité culturelle, identité nationale. *Quaderni*, 22, 53-65.

- Berque, A. (2004). Milieu et identité humaine. *Annales de Géographie*, 638-639, 385-399.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Bisson, J. (1991). Un front pionnier au Sahara tunisien: le Nefzaoua. *BAGF*, 4, 299-309.
- Blanadet, R. (1985). Kalimantan-Tengah. L'ouverture d'une nouvelle province indonésienne à la transmigration. *BAGF*, 2, 165-182.
- Blum, A. & Filipova, E. (2003). Ethnie, nationalité ou clan: des formes d'identité rivales?. *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest*, 34(4), 131-152.
- Body-Gendrot, S. & De Rudder, V. (1998). Les relations interculturelles dans la ville: entre fictions et mutations. *Revue Européenne de Migrations Internationales*, 14(1), 7-23.
- Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63-72.
- Breckenridge, C.A. (ed) (1995). *Consuming Modernity. Public Culture in South Asian World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brubaker, R. & Junqua, F. (2001). Au-delà de l'identité. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 139, 66-85.
- Brunet, R. (1990). *Le territoire dans les turbulences*. Montpellier: GIP-Reclus.
- Charbit, Y. (2001). Migration et colonisation dans la pensée de Platon. *Revue Européenne de Migrations Internationales*, 17(3), 199-210.
- Charolles, M. & Schnedecker, C. (1993). Coréférence et identité: le problème des référents évolutifs. *Lan-gages*, 112, 106-126.
- Cohen, J.L. (1985). Strategy of Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research*, 52(4), 663-716.
- Confiant, R., Chamoiseau, P. & Bernabe, J. (1989). *Eloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- Contogeorgis, G. (1999). Identité cosmosystémique ou identité nationale? Le paradigme hellénique. *Pôle Sud*, 10, 106-125.
- Dahlem, J. (1999). Quel discours sur les immigrés et l'immigration dans l'Encyclopaedia Universalis (1968-1998)? *Mots*, 60, 9-29.
- Di Méo, G. (2002). L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société. *Géocarrefour*, 77(2), 175-184.
- Di Méo, G. (2004). Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités. *Annales de Géographie*, 638-639, 339-362.
- Dubet F. & Lapeyronnie D. (1992). *Les quartiers d'exil*. Paris: Seuil.
- Engelp, P. & Nef, F. (1988). Identité vague et essences. *Les études philosophiques*, 4, 475-495.
- Featherstone, M., Lash, S. & Robertson, R. (eds) (1995). *Global Modernities*. London: Sage.
- Ferguson, M. (1992). The Mythology about Globalization. *European Journal of Communication*, 7(1), 69-94.
- Fliegstein, N. (1997). Hétorique et réalités de la mondialisation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 119, 36-47.
- Foucher, M. (1987). *De la frontière*. Paris: Fayard.
- Foucher, M. (1991). *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*. Paris: Fayard.
- Friedman, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- George, P. (1984). Identité de groupe - identité de territoire. *Espace, Populations, Sociétés*, 1, 13-16.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford-Cambridge: Polity Press-Blackwell.
- Gleason, P. (1983). Identifying Identity: A Semantistic History. *Journal of American History*, 69(4), 910-931.
- Gounelle, A. (1992). La notion de frontière à partir de Paul Tillich. *Autres Temps*, 33-34, 54-61.
- Gruel, L. (1985). Conjurer l'exclusion: rhétorique et identité revendiquée dans des habitats socialement disqualifiés. *Revue Française de Sociologie*, 26(3), 431-453.
- Guengant, J.-P. (1996). Migrations internationales et développement: les nouveaux paradigmes. *Revue Européenne de Migrations Internationales*, 12(2), 107-121.
- Hall, S. & du Gay, P. (dirs) (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hannerz, U. (1987). The World of Creolisation. *Africa*, 57(4), 546-559.
- House, J.W. (1982). *Frontier on the Rio Grande: a political geography of Development and Social Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahane, H. (1986). On the Meanings of Barbarus. *Hel-lenika*, 37, 129-132.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lafitte, M. (1999). Entre origine et rupture. Le sujet à l'épreuve de l'exil. *Autres Temps*, 62, 103-116.
- Laitin, D. (1995). Marginality: A Microperspective. *Rationality and Society*, 7(1), 31-57.
- Lask, T. (1995). Grenze/fronière: le sens de la frontière. *Quaderni*, 27, 65-78.
- Levi, E. (1984). Naissance du concept de barbare. *Ktèma*, 9, 5-14.
- Lévy J. (1999). *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le monde*. Paris: Belin.
- Marié, M.-J. (1993). Territoire, centre et marge, identité et altérité. *Flux*, 13-14, 41-46.
- Martin, D.-C. (1992). Le choix d'identité. *Revue Française de Science Politique*, 4, 582-593.
- Martin D.-C. (éd.) (1994). *Cartes d'identité, comment dit-on "nous" en politique?* Paris: Presses de la FNSP.
- Morel, P.M. (1995). Le regard étranger sur la cité des Lois. A J.-F.Balaude (dir), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon* (pp.95-113), Paris: Université de Paris X Presses.
- Nicole-Draucourt, C. (1991). *Le labyrinthe de l'insertion*. Paris: La Documentation Française.
- Nora, P. (dir) (1987). *Les lieux de mémoire. Vol.2: La Nation*. Paris: Gallimard.
- Olivier, A. (1992). Pour une éthique de la frontière. *Autres Temps*, 33-34, 13-23.
- Organización Internacional para las Migraciones (2011). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. Ginebra: IOM.

- Paquot, T. (1996). La culture du bidonville. A T. Paquot (dir), *Le monde des villes panorama urbain de la planète* (pp. 459-465). Bruxelles: Complexe.
- Paugam, S. (dir) (1996). *L'exclusion: l'état des savoirs*. Paris: La Découverte.
- Perrin, D. (2004). La nouvelle politique juridique de l'Europe en matière de contrôle et de limitation des migrations. *L'Année du Maghreb*, 1, 117-137.
- Petric, B.-M. (2002). *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*. Paris: Le Monde-PUF.
- Pradeau, J.F. (1997). *Platon et la cité*. Paris: PUF.
- Raffestin, C. (1974). Eléments pour une problématique des régions frontalières. *L'espace géographique*, 1, 12-18.
- Renard, J.P. (1992). Populations et frontières: problématiques et méthodes. *Espace, Populations, Sociétés*, 2, 167-184.
- Renard, J.P. & Pirouet, J.P. (1993). *Frontières et territoires*. Paris: La Documentation Française.
- Rivière d'Arc, H. (1980). Stratégies nationales, intégration et contrebande aux frontières du Brésil, de la Bolivie et du Paraguay. *BAGF*, 470, 219-225.
- Robertson, R. (1995). Globalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. A M. Featherstone, S.Lash & R.Roberston (eds), *Global Modernities* (pp. 25-44). London: Sage.
- Rochette, B. (1997). Grecs, Romains et Barbares. A la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 75(1), 37-57.
- Rusk, D. (1990). *Cities without Suburbs*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Saez, G., Leresche, J.P. & Bassand, M. (dir) (1997). *Gouvernance métropolitaine et transfrontalière. Action publique territoriale*. Paris: L'Harmattan.
- Sahlins, P. (1989). *Boundaries*. Berkeley: University of California Press.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos.
- Sénégal G. (1992). Aspects de l'imaginaire spatial: identité ou fin des territoires? *Annales de Géographie*, 101-563, 28-42.
- Sériot, P. (1997). Ethnos et demos: la construction discursive de l'identité collective. *Langage et société*, 79, 39-51.
- Tarrius, A. (2002). *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. Paris: Balland.
- Taylor, Ch. (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition. An Essay*. Princeton: Princeton University Press.
- Thébert, Y. (1980). Réflexion sur l'utilisation du concept d'étranger: évolution et fonction de l'image du Barbare à Athènes à l'époque classique. *Diogène*, 112, 96-115.
- Thery, H. (1980). Frontières pionnières et frontières politiques en Amazonie. *BAGF*, 470, 213-217.
- Thumerelle, P.J. (1986). *Peuples en mouvement: la mobilité spatiale des populations*. Paris: DIEM.
- Vilquin, E. (1982). La doctrine démographique de Platon. *European Demographic Information Bulletin*, 13(1), 1-18.
- Wackermann, G. (1986). Nouvelles dimensions de l'observation culturelle en espace transfrontalier. *BAGF*, 2, 131-140.
- Willaime, J.-P. (1993). L'inquiétude identitaire et la redéfinition des frontières. *Autres Temps*, 37, 5-12.
- Wilson, W.J. (1987). *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerubavel, E. (1991). *The fine line, making distinctions in everyday life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zukin, S. (1988). "The Post-modern Debate over Urban Form". *Theory, Culture and Society*, 5(2-3), 431-436.

Resumen

Identidad, territorio y movilidad: apuntes para una antropología de la inmigración

La emigración tiene que ver con una movilidad que, subyacente al desplazamiento físico del sujeto que emigra, en realidad se refiere a una redefinición identitaria. Quien emigra lleva consigo una herencia cultural que debe aprender a readaptar al nuevo territorio donde se instalará. Por eso la antropología de las migraciones cada vez más centra sus esfuerzos en dos aspectos: en primer lugar, la globalización, que, con su pretensión de borrar las fronteras o de hacerlas irrelevantes, facilita en gran medida los desplazamientos de millones de personas en todo el mundo; en segundo lugar, la convicción postmoderna de una erosión profunda de las identidades fuertes que presenta al inmigrante como un paradigma de lo que significa hoy la flexibilidad identitaria.

Palabras clave: inmigración, identidad, territorio, movilidad.