



Comunicación y muerte de las identidades: del exotismo cultural a las diferencias

Víctor Silva Echeto, Universidad de Playa Ancha. Valparaíso, Chile

Las identidades, como última reserva de la modernidad -Occidental-, han estallado. Su crisis es la de todo un proyecto civilizatorio y de la representación que sostenía su relato en “la comunidad imaginada”. El tradicional enfoque binario entre las *identidades* y las *alteridades*, que ha sido uno de los dominantes, ha transformado esas dos nociones en esenciales, lo que se ha convertido en un primer obstáculo para las políticas de la diferencia cultural y ha profundizado el conflicto entre las culturas diferentes. En los últimos años, las redes de comunicación (medios, técnicas de la digitalización, imágenes sin referencias, etc.) están potenciando además la visibilidad de un “otro” que ya no es exótico sino una alteridad sin referencia de identidad.

Communication and the Death of Identities: from the Cultural Exotic to Difference

Identities, as the last stand of (Western) Modernity, have gone up in pieces. Their crisis is that of the whole civilising and representational project which sustained the narrative of the "imagined community". The traditional binary understanding of identities and otherness, which has been a dominant trend, has turned these twin notions in essentialisms, which has become the main obstacle for the politics of cultural difference, and has deepened the conflict between different cultures. In the last few years, communication networks (media, digital technologies, un-referenced images, etc.) have also empowered the visibility of an "other" which is no longer exotic, but is, rather, an otherness with no identity referent.

Las *identidades* y las *alteridades* (desde una perspectiva cultural) son construcciones intelectuales que mantienen entre sí estrechas relaciones (no hay identidad sin alteridad y viceversa). Este enfoque binario, que ha sido uno de los dominantes, ha transformado esas dos nociones en esenciales, lo que se ha convertido en un primer obstáculo para las políticas de la diferencia cultural y ha profundizado el conflicto entre las culturas diferentes. Al considerar la identidad como esencia sustancial, se han producido dos enfoques paradójicos: por una parte, se bloquearon las diferencias, mientras que por otra parte, se ha querido hacer creer que la diseminación de las identidades implicaba el incremento de las diferencias. De acuerdo a esta segunda consideración, cuantas más identidades se tenían más diferencias se hacían visibles. Por otro lado, en la creciente diseminación de los imaginarios de las identidades, y en su sustitución por simples simulacros de las diferencias sociales, participan activamente los medios de comunicación y las tecnologías de la virtualidad y de la digitalización (Internet).

Al conformar los relatos sobre las identidades y las alteridades, hay dos tópicos sobre los que parece fácil ponerse de acuerdo, el primero de ellos es que ambas nociones mantienen entre sí estrechas relaciones. El segundo punto de acuerdo es que todas las identidades son producidas. El carácter relacional se asume tanto desde la identidad como desde la alteridad, porque los *otros* también piensan sus relaciones con la *mismidad*. “Lo que nosotros llamamos instituciones, orden social, filiación y alianza se inscribe en el pensamiento de la identidad, de la alteridad y de la relación” (Augé, 1996: 21). Como segunda característica fundamental, al abanico de conocimientos y saberes (sociológicos, históricos y antropológicos), hay que sumarle los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la simulación, que acentúan la diseminación de las identidades. Las tecnologías actuales de la virtualidad, a su vez, desde un punto de vista histórico, nos emplazan de forma novedosa frente a los *Otros*. Hay que considerar que los medios tecnológicos difunden, para informarnos tanto positiva como negativamente, relatos sobre los *Otros* que antes eran impensables que fueran contados. Por otro lado, crecen en las pantallas televisivas y en las redes informáticas, las miradas híbridas y mestizas, esos intermediarios complejos, que profundizan la violencia simbólica, al desactivar las relaciones binarias entre la identidad y la alteridad.

Se podrían citar múltiples relatos sobre la importancia que adquieren contemporáneamente las narraciones sobre las identidades culturales, considerando como en

momentos de crisis de las instituciones modernas (fundamentalmente el Estado-nación); paralelamente, las reflexiones sobre las identidades se incrementan.

Por otro lado, hay que considerar que la proliferación de las técnicas de la simulación conducen a volver opaco “lo diferente” y hasta eliminarlo, en algunos casos más radicales. Como plantea Jacques Derrida (Derrida y Stiegler, 1998: 15), la información de la actualidad, tal como se ofrece en los medios de comunicación, es espontáneamente etnocéntrica, excluye la otredad. Es decir, desde los medios de comunicación, se organizan los contenidos reduciendo la pluralidad de puntos de vista a una especie de decorado exótico, que se usa para adornar el discurso de autoridad dominante desde el que se focalizan las informaciones que van a ser divulgadas masivamente. Como lo han estudiado diversos autores (Van Dijk, 1997; Rodrigo, 2001) los estereotipos son utilizados por los medios como mecanismo simplificador de la realidad. Y no hay que obviar que forman parte del sentido común o comunitario de las culturas. Finalmente, hay que considerar los tiempos en la elaboración de los discursos de los medios, porque el periodista tiene un tiempo de producción que no le permite una autorreflexión y una autocritica sobre su propio discurso. La televisión, para Bourdieu (1997), por ejemplo, no resulta favorable para la expresión del pensamiento, porque éste necesita *tomarse su tiempo*, lo que es incompatible con la rítmica de los medios.

Por otro lado, no hay que dejar de mencionar, la diferencia entre *realidad* y *actualidad*, esta última es un espacio construido, es decir, se nos da hecho ya de antemano (Derrida y Stiegler, 1998). La actualidad no está dada sino producida, performativamente interpretada por dispositivos ficticios o artificiales. El resultado es planteado por Derrida en paralelismo medieval, considerando que la actualidad viene marcada como *artefactualidad* y *actuvirtualidad*. No podemos fiarnos de la información, debemos de interpretarla, saber de dónde viene y quién la produce, no basta con una recepción pasiva.

La *artefactualidad* internacional está monopolizando el “efecto de actualidad”. Asimismo, esta apropiación centralizadora de los poderes artefactuales de “*crear el acontecimiento*” pueden ir a la par con un progreso de la comunicación *en directo* o en tiempo llamado real, en presente” (Derrida y Stiegler, 1998: 17). Derrida y Stiegler, al respecto, señalan que esta actualidad es “interpretada por numerosos dispositivos ficticios o artificios, jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de fuerzas e intereses que



Documental War Photographer, Christian Frei FilmProductions

los *sujetos* y los agentes (productores y consumidores de actualidad -a veces también son *filósofos* y siempre intérpretes-) nunca perciben lo suficiente”. El discurso de los medios de comunicación adquiere autonomía de *efecto de realidad*, sin correlato material.

Los “males” de los Otros

Las reacciones de tipo político y social que intentan, en la desesperación, justificar identidades sobre patrones esencialistas y cualidades intrínsecas se mantienen hasta el presente, y traducen un mismo escalofrío, una misma repulsión ante maneras de vivir, de creer o de pensar que les son extrañas. Por un lado, a nivel político, por ejemplo en Europa, se incrementan las leyes cada vez más duras contra la inmigración, que aumentan -hasta límites imposibles- la posibilidad de que legitimen su situación los inmigrantes. Por otro lado, los discursos se endurecen, culpando a los inmigrantes de todos los problemas que se viven en el país en que eligieron vivir por cuestiones económicas o políticas. En el caso de los medios de comunicación, Teun A. Van Dijk (1997: 96) señala que “los datos del análisis de contenido en diversos países manifiestan en primer lugar que la atención que los medios de comunicación prestan a los grupos étnicos es muy limitada, a menos que estos grupos minoritarios se asocien con violencia, ilegalidad, delincuencia” o un comportamiento cultural “extraño”, es

decir, “con un componente de desviación de diversa índole”. En segundo lugar, las minorías aparecen en menos oportunidades que la supuesta población mayoritaria de ese país, a menos que sean sospechosos o se les acuse de algún acto negativo. Van Dijk (1997: 96) sostiene sobre la producción de noticias: “existen (muy) pocos periodistas entre las minorías, las cuales están menos organizadas y, por lo tanto, tienen menos probabilidades de aportar la estructura necesaria en la recogida rutinaria de noticias; los valores informativos” de los periodistas tienden a excluir a los grupos socioculturales de fuera tanto como temas de información como fuentes a ser consultada “y, para terminar, los prejuicios étnicos mueven a los periodistas a pensar que los grupos minoritarios tienen menos credibilidad”. En tercer lugar, la negatividad de los contenidos sobre los inmigrantes tiene como contexto unas condiciones laborales donde editores y periodistas conocen poco o nada sobre las otras culturas. Tampoco se considera a la inmigración como un fenómeno normal y un derecho de un conjunto de seres humanos de trasladarse por el mundo, sino que se contempla como una amenaza permanente, “como un conflicto entre ellos y nosotros, entre los que quieren entrar y no pertenecen y nosotros sí que pertenecemos” (Van Dijk, 1997: 97).

Para un sector de los medios de comunicación, estos problemas mencionados se plantean en forma más negativa: las minorías desempeñan un papel que se aparta de



Reporteros. Belén Sicilia



Jóvenes. Alain Bachelier

las normas establecidas “socialmente”, se apoderan “de nuestras casas y de nuestros trabajos, hacen trampas en el departamento de seguridad social, infringen las normas y las reglas, no se adaptan (ni desean hacerlo), protestan y se manifiestan” y, fundamentalmente, son una amenaza para la integridad personal, porque la mayoría de ellos son unos delincuentes. Ya lo dijo el ex Ministro del Interior de España y actual líder del Partido Popular, Mariano Rajoy, que la inmigración “no puede ser infinita (...) porque (...) un exceso de inmigración puede llevar a la marginalidad y en ocasiones esa marginalidad lleva a la delincuencia” (*El País*, 12 de mayo de 2002). Esta noticia en la portada del diario *El País* no fue confrontada con ninguna otra información que desmintiera la opinión del ex Ministro, es decir, implícitamente las publicaciones opinan en boca de alguna otra persona, generalmente, jerarcas del gobierno o parlamentarios, porque raramente los inmigrantes o integrantes de minorías culturales son fuentes de información.

Los tipos de temas en los que la prensa *no* se fija son aún más reveladores: los problemas *experimentados* por los grupos étnicos tienden a ignorarse: racismo, prejuicio, discriminación, estatus de inmigrante, empleo y condiciones laborales, educación, sanidad, cultura y política de minorías brillan prácticamente por su ausencia en la mayoría de los medios de comunicación, lo cual no resulta sorprendente cuando observamos que raramente se utiliza a las minorías como fuentes fidedignas de información y que muy pocos periodistas pertenecen a un grupo minoritario.

Otro aspecto que es reiteradamente considerado en los medios de comunicación, es el del biopoder, es decir, el poder que no sólo penetra en el cuerpo y la mente de los individuos, sino también se incrusta en sus vidas y en sus muertes, es decir, la relación reversible entre bio y tanatopoder. Es así que se distribuye por los cerebros y los cuerpos de las personas, “de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social” (Hardt y Negri, 2002: 38). De esta forma, el poder se ejerce actualmente mediante máquinas que organizan los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información) y los cuerpos (en los sistemas de asistencia social, las actividades controladas) con la finalidad de guiarlos hacia un estado autónomo de alienación, enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad (Hardt y Negri, 2002: 38). Estos mecanismos de control (considerando que pasamos de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control) se extienden

a través de redes fluctuantes y flexibles. Por otro lado, hay que contextualizar el *biopoder* en el momento actual del sistema capitalista, y definirlo como esas capacidades productivas de vida que son intelectuales y corporales (por ejemplo, el aumento del llamado trabajo inmaterial). Hardt y Negri, dos de los teóricos que han ubicado el concepto foucaultiano en el dominio contemporáneo del Imperio, escriben: “En realidad, los poderes de producción son hoy enteramente biopolíticos; es decir, recorren y constituyen directamente no sólo la producción, sino también todo el ámbito de la reproducción” (2002: 332). El biopoder llega a ser un agente de producción cuando incluye en el dominio capitalista todo el contexto de reproducción. Esto es, la transformación en directamente productivas de todas actividades de reproducción y las relaciones vitales que las constituyen. “El biopoder es otro nombre que se le da a la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital, y ambos son sinónimos de orden productivo globalizado” (Hardt y Negri, 2002: 32). Todas las superficies del Imperio son cubiertas por la producción. Es una maquinaria llena de vida inteligente, que al expresarse en la producción y reproducción, en la circulación de los trabajadores, migrantes, mafiosos, capital financiero, afectos y lenguajes, imprime una nueva significación a la sociedad y reconoce la virtud y la civilización en la cooperación.

Las marcas de los “otros”

El biopoder actualmente, también, lleva en su circulación de vidas, muertes y afectos, la marca del *Otro*. Por lo tanto, como señala Maalouf (1999: 89), no debe de extrañar que ciertas personas “enarboleden” los símbolos del arcaísmo para reafirmar su diferencia. “Lo vemos hoy en algunos musulmanes, hombres y mujeres, pero el fenómeno no es exclusivo de ninguna cultura, ni de ninguna religión”. Para aclarar cómo ese fenómeno no es exclusivo de ninguna cultura, tal cual lo expresa Maalouf, podemos citar un nuevo relato, esta vez referido a Estados Unidos. En ese país tienen la tendencia de convertir a las identidades en esenciales, la heterogeneidad multicultural es concebida como separatismo y dispersión entre grupos étnicos, para los cuales la pertenencia comunitaria se ha vuelto la principal garantía de los derechos individuales. Se piensa y actúa como miembro de una minoría (afroamericano, chicano o puertorriqueño) y en tanto se tiene derecho a afirmar la diferencia en la lengua, en las cuotas para obtener empleos y recibir servicios, o asegurarse un espa-

cio en las universidades y en las agencias gubernamentales. Esta *acción afirmativa* ha servido para corregir y compensar formas institucionalizadas de discriminación que condujeron a desigualdades crónicas (García Canclini, 1999: 110).

Pero el procedimiento que se sigue consiste en hacer predominar a los grupos a los cuales se pertenece por nacimiento, “por el peso de la biología y de la historia”, sobre los grupos de elección y sobre las mezclas, es decir, sobre el mestizaje. En ese contexto hasta la lengua los ayuda, porque en inglés no existe un término equivalente a la noción de *mestizo*. Mientras que en francés, español y portugués las palabras *métis*, *mestizo* y *mestiço* tienen un uso extendido. Relatos de antropólogos e historiadores de Estados Unidos, que se ocupan de otras sociedades, incorporan la palabra en francés o en español, y el diccionario de Oxford la incluye como sinónimo de *half-caste*, en el caso de que exista la intención de referirse a españoles o portugueses. Con sentido despectivo hay relatos que utilizan los términos: *miscegenation*, *half-breed*, *mixed-blood*. Néstor García Canclini (1999: 109) cita otro dato de interés: “Algunos antropólogos y lingüistas (...) emplean *creolization* para designar las mezclas interculturales, palabra que alude a la lengua y a la cultura creadas por variaciones a partir de la lengua básica y de otros idiomas en el contexto del tráfico de esclavos”. Se consideran, al aplicar *creolization*, las mezclas que el francés ha tenido en América y el Caribe (Haití, Guadalupe, Martinica) y en el Océano Índico (las Islas Reunión y Mauricio), o el portugués en África (Guinea, Cabo Verde), en el Caribe (Curazao) y Asia (India, Sri Lanka). Como la palabra *creolization* presenta tensiones paradigmáticas entre los pares oralidad y escritura, sectores ilustrados y sectores populares, centro y periferia, en un *continuum* de diversidad, Ulf Hannerz (1992 y 1996, 1997) recomienda extender su uso en el ámbito transnacional para denominar los procesos de confluencia cultural que se caracterizan por la desigualdad de poder, prestigio y recursos materiales. Mientras que Édouard Glissant propone denominar criollización al incremento de las mezclas culturales propiciadas por la diversidad entre culturas.

García Canclini (1999: 109) utiliza este aspecto lingüístico para señalar que esa ausencia de la palabra *mestizo* en inglés (noción que designa las mezclas en sentido positivo y que se encuentra en las lenguas latinas), es un síntoma del modo en que se tratan y se relatan estos asuntos en Estados Unidos. “Es conveniente diferenciar la metáfora del *melting pot* [teoría que se origina en el

libro titulado de esa forma por Israel Zangwill (1909)] usada en Estados Unidos, que implica purificación y destilación para crear una nueva identidad sólo con las razas de origen europeo”, y la verdadera idea de integración multicultural o de diálogo entre culturas diversas. Kymlicka (1996) señala que el término *melting-pot* es equivocado, ya que alude fundamentalmente a la fusión biológica de diversos grupos étnicos (blancos) a través de los matrimonios mixtos, más que a la fusión de sus prácticas culturales.

Como ejemplo de lo expresado señalaré uno de los tantos relatos que sobre el rechazo a la inmigración mexicana por parte de Estados Unidos recorren la frontera entre ese país y México. Estados Unidos construyó un muro en la frontera y utilizó como materiales las planchas de acero que se usaron para pistas de aterrizaje en el desierto durante la Guerra del Golfo Pérsico, para que los mexicanos que tienen intenciones de cruzar no lo puedan hacer.

Eduardo Subirats (2001: 1), por su parte, narra:

“Algunos helicópteros militares sobrevuelan el área. Una docena de patrullas motorizadas atraviesan nerviosamente el descampado en todas las direcciones. Buscan algo. Me acerco a uno de los federales. Con recelo. Una inmensa llanura desolada, sin un árbol, vacío. A lo lejos, chatarras amontonadas de carros desvencijados, escombros industriales. Como si hubiera pasado una guerra. Un macizo pelado de montañas corona el desierto. La línea cortante de alambradas blindadas divide este paisaje de dos mundos. Paisaje siniestro. “Aprovechan los días de lluvia para saltar”, informa el federal, con acento chileno. ¡Ahí están! Un joven escala uno de los muros de acero y vigila con insolencia el control motorizado de la policía. Acaban de saltar seis. Para distraernos. Atrás del muro aguardan una veintena más. Esperan la caída de la niebla. Hay organizaciones que les aguardan de este lado de la frontera”.

Al filósofo español le llamó la atención la serenidad con que el federal contemplaba los movimientos de los “tránsfugas”, así como la indiferencia con que contemplaban las maniobras motorizadas. “Como si ambos formaran parte de un juego cuyas reglas mortales y sus negociadas excepciones fueran dictadas por un tercer partido”, como si todos participaran de los mismos juegos de las mafias industriales y militares “que regulan el flujo de humanos, drogas y mercancías por estas porosas fronteras” (Subirats, 2001: 1).



Prensa internacional. Aimee Quiggle



Karlo Okoy. Mark Allan Kempton



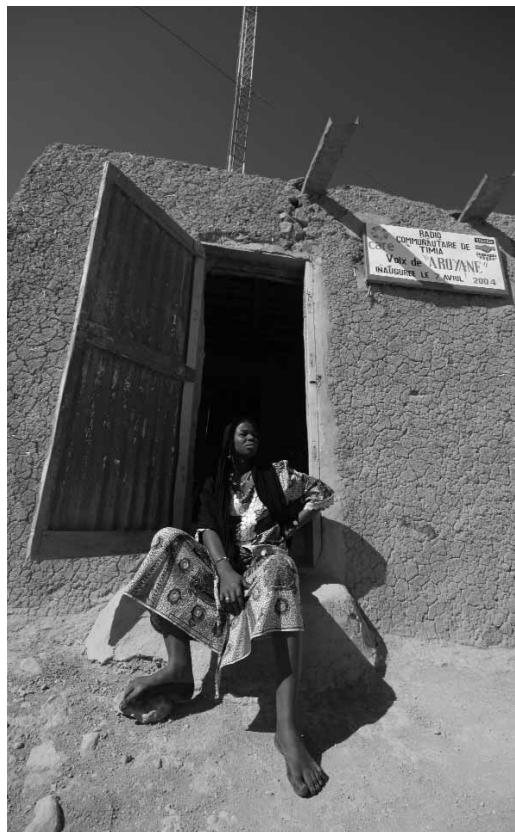
Newspaper Man. Bombay. Sean Lotman



Festivities. Filipinas. Stanley Cabisas



Festivities. Filipinas. Stanley Cabisas



Radio comunitaria tuareg. Timia, Níger. Swiatek Wojtkowiak - www.nygus.info

Muerte del exótico

Un mundo –siguiendo ahora a Marc Augé (1992, 1993)– que se ha encogido y estrechado, donde las imágenes y las informaciones circulan aceleradamente, y por lo tanto, se borra la dimensión mítica de “los demás”. Suele afirmarse que la industrialización de la cultura es la que está contribuyendo con más fuerza a homogeneizar el mundo. Hay que tener en cuenta, en ese contexto, la creación de formatos industriales, aun para algunas artes tradicionales y la literatura; la difusión masiva gracias a las tecnologías de la reproducción y comunicación; el reordenamiento de los campos simbólicos bajo un mercado que controla unas pocas redes de gestión, casi todas transnacionales; todas esas características tienden a la formación de *públicos-mundo* con gustos semejantes.

Nos encontramos con una figura *extraña* que ya no es el Otro de los Nuestrs (la alteridad de la identidad) sino un Otro sin más correlato identitario. Es decir, son los Otros sin más. Como esa extraña figura del extranjero que no es una alteridad propiamente dicha, ni tiene una identi-

dad, aunque viva en el mismo territorio, sino que es una especie de *entre* o bisagra entre el *idem* y el *alter*, una figura dominada por el signo de la ambigüedad.

En ese mismo sentido, Néstor García Canclini (1999b: 32) escribe: “con la expansión global de los imaginarios se han incorporado a nuestro horizonte culturas que sentíamos hasta hace pocas décadas ajenas a nuestra existencia”. En Occidente, sólo algunos comerciantes, artistas, religiosos, investigadores y aventureros se habían interesado al comenzar el siglo pasado por los modos de vida de Oriente. Como señalaba Michel Foucault (1986: 4) en *Las palabras y las cosas*, Oriente para Occidente constituía una patria mítica, “una región precisa cuyo solo nombre” constituía “una gran reserva de utopías”. Ulf Hannerz (1998: 18) se refiere a sus inicios en la antropología en los años sesenta, y expresa que era una disciplina que “te forzaba” a tener un “interés por continentes exóticos como África”; se suponía que si se mantenía en esos sitios durante un tiempo suficiente, “acabaría en un pueblo lejano de otro continente tratando de dar sentido a una parcela de la vida de aquel lugar”. El mundo, para los antropólogos, “parecía estar hecho de innumerables entidades delimitadas, más o menos locales; una especie de mosaico global”.

Pero ya no nos encontramos en el mundo de los exotismos en el que vivió Victor Segalen, porque India, Japón, China, Hong Kong se han vuelto destinos turísticos, de inversiones y de viajes comerciales para millones de occidentales. Por lo tanto, el Oriente se pliega con el Occidente.

Ulf Hannerz (1998: 27-28) menciona como característica actual la inexistencia del otro como algo distante, señala que “no hay ‘Hombre primitivo’”, sino una mezcla y “un *continuum* de compromisos directos y negociados”. James Clifford (1995: 29) expresa que este siglo ha visto una drástica expansión de la movilidad “incluyendo el turismo, el trabajo migratorio, la inmigración y el crecimiento urbano”. Cada vez se incrementa el número de personas que viajan, con la ayuda del tránsito masivo, los automóviles, los aviones. Poblaciones extranjeras se encuentran en las ciudades de los seis continentes, mezclándose casi siempre en modas parciales y específicas. Lo exótico está incómodamente cerca. “Recíprocamente, no parecen quedar lugares distintos en el planeta donde no se pueda sentir la presencia de los productos, los medios y el poder *modernos*. La vieja topografía y las experiencias de viaje” han estallado. Ya no nos alejamos de casa seguros de encontrar algo radicalmente nuevo, otro tiempo, otro espacio.

Bibliografía

AUGÉ, Marc. *Los no lugares espacios de anonimato. Hacia una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa. 1993

AUGÉ, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Barcelona: Gedisa, 1995

AUGÉ, Marc. *El sentido de los otros.* Barcelona: Gedisa, 1996

BOURDIEU, Pierre. *Sobre la televisión.* Barcelona: Anagrama, 1997

CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura, antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna.* Barcelona: Gedisa, 1995

CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales.* Barcelona: Gedisa, 1999

DERRIDA, Jacques Y STIEGLER, Bernard. *Ecografías de la televisión.* Buenos Aires: EUDEBA, 1998

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas.* México: Siglo XXI Editores, 1986

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y ciudadanos.* México: Grijalbo

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La globalización imaginada.* Buenos Aires: Paidós

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas.* México: Gedisa, 1987

GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local.* Barcelona: Paidós, 1994

GLISSANT, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso.* Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002

HANNERZ, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares.* Valencia: Cátedra y Universitat de València, 1997

HARDT, Michel Y NEGRI, Antonio. *Imperio.* Barcelona: Paidós, 2002

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías.* Barcelona: Paidós, 1996

MAALOUF, Amin. *Identidades asesinas.* Madrid, Alianza. 1999

SUBIRATS, Eduardo. Encontré una diosa verdadera en Tijuana. *Revista Brecha*, 16 de febrero de 2001. Montevideo, Uruguay

TODOROV, Tzvetan. El cruzamiento de las culturas. *Criterios*, n.º 25-28. La Habana, 1989-1990

VAN DIJK, Teun. *Racismo y análisis crítico de los medios.* Barcelona: Paidós