

Las diásporas transnacionales: ¿una nueva era o un nuevo mito?

Ben-Rafael, Eliezer

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ben-Rafael, E. (2013). Las diásporas transnacionales: ¿una nueva era o un nuevo mito? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(219), 189-223. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(13\)72308-0](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(13)72308-0)

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Las diásporas transnacionales: ¿una nueva era o un nuevo mito?

Transnational Diasporas: A New Era or a New Myth?

Eliezer Ben-Rafael*

Recibido el 10 de julio de 2013

Aceptado el 24 de julio de 2013

RESUMEN

Las innumerables situaciones sin precedentes que se vinculan hoy en día al concepto de diáspora transnacional, han suscitado un debate en torno al hecho mismo de si este fenómeno señala o no el nacimiento de una nueva era. Nosotros afirmamos que sí representa la expresión de un nuevo tipo de heterogeneización, tanto de la realidad social como de las diásporas en sí mismas como entidades mundiales. Desde esta perspectiva dialéctica describimos las diásporas transnacionales como causas de discontinuidad en nuestro mundo y destacamos el cambio cualitativo en los tejidos sociales que ellas representan. La cualidad de tener un lugar de residencia dual o triple, propia de la condición transnacional, significa para quienes

ABSTRACT

The numberless unprecedented situations attached today to the concept of transnational diaspora arise the debate of whether or not this phenomenon signals a new era. Our own contention is that it does represent a factor of new kinds of heterogenization of both the societal reality and of the diasporas themselves, as worldwide entities. It is in this dialectic perspective that we describe transnational diasporas as causes of discontinuity in our world and point out to the qualitative change in the social fabrics that they represent. Among other aspects, dual or threefold homeness that is bound to the transnational condition signifies for diasporans a slipping away from the totalistic character of the commitment and view of the nation that

* Doctor en Sociología de la Universidad de Jerusalén. Profesor Emérito en Sociología y Antropología de la Universidad del Tel-Aviv, (Israel). Fue Weinberg Profesor de Sociología, Presidente del Instituto Internacional de Sociología y Presidente de la Asociación Israelí de Estudios de la Lengua. Miembro de la *Israeli Society of Sociology*, la *International Association of Sociology*, el *International Institute of Sociology* y la *Association for the Social Scientific Study of Jewry*. Autor de veinte libros y una centena de artículos, entre los que destacan: *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a new (dis)order* (2009), *Linguistic Landscape in the City* (2010) y *World Religions and Multiculturalism: A Dialectic Relation* (2010). Sus principales líneas de investigación son: paisaje lingüístico, multiculturalismo israelí, identidad judía contemporánea, y transnacionalismo. Recibió el Premio Landau a la Trayectoria en Sociología (2009) y el *Order of Arts and Letters of France* (2010). Correo electrónico: saba@post.tau.ac.il

viven la diáspora, un alejamiento del carácter totalizador inherente al compromiso y concepto de nación que el Estado-nación exige a sus ciudadanos. Cuando se observa en su multiplicidad la cohabitación bajo el mismo techo social de entidades socioculturales que son ajenas, *a priori* se da lugar a una configuración que no es igual en cada escenario, pero que sí corresponde en lo esencial a la nueva realidad que muchos experimentan en la sociedad contemporánea. Para ilustrar esta perspectiva, el presente trabajo compara cuatro diásporas transnacionales contemporáneas muy conocidas: la musulmana, la africana, la hispana y la china.

Palabras clave: diáspora transnacional; identidad colectiva; africanismo; diáspora china; Mundo Musulmán; pan-etnicidad latina; multiculturalización; transnacionalización.

the nation-state requires of its citizens. When viewed in its multiplicity, the cohabitation under the same societal roof of a priori alien socio-cultural entities yields a configuration that is not uniform in every setting, but which still responds in its essentials to the new reality experienced by many a contemporary society. To illustrate this approach, this paper compares four well-known contemporary transnational diasporas namely, the Muslim, African, Hispanic and Chinese.

Keyword: transnational diaspora; collective identity; Africanism; Chinese diaspora, Muslim World, Latino pan-ethnicity; multiculturalization; transnationalization.

Un nuevo campo

En la literatura sobre ciencias sociales actualmente se encuentran de forma reiterada los conceptos de globalización, diáspora transnacional y multiculturalismo. El significado práctico de dichos conceptos se hace visible de inmediato cuando uno pasea por las calles de las ciudades metropolitanas y observa su paisaje lingüístico. En Bruselas (véase Ben-Rafael y E. Ben-Rafael, 2009), por ejemplo, los anuncios oficiales y comerciales que se hallan en cada rincón de la ciudad proclaman la brecha entre los habitantes de habla francesa y los de habla flamenca (neerlandés). Esta ciudad es, en efecto, una isla de bilingüismo franco-flamenca, en un país donde los valones de habla francesa y los de habla flamenca imponen su lengua como la única oficial en sus respectivos territorios. Pero, aun así, en Bruselas los franceses y los flamencos compiten por el dominio y por eclipsarse unos a otros en los barrios en los que predomina su población. Para confundir más el paisaje, tenemos la presencia dominante del inglés (a veces como primera lengua y, en su mayoría, como segundo idioma). El inglés, la lengua franca de un mundo globalizado (y Bruselas, debemos recordarlo, es la capital de la Unión Europea), aparece entonces como una especie de amortiguador: en donde prevalece el francés, el inglés puede servir a los flamencos para darse a entender y,

de igual forma, a los franco parlantes en tierra flamenca. Pero esta ya de por sí enredada realidad se complica aún más con la presencia de otras importantes comunidades de inmigrantes: árabes, africanos, asiáticos y turcos. Los idiomas de estas comunidades tienen una fuerte ascendencia en el paisaje lingüístico de sus respectivos barrios y, a partir de ellos, tienden a expandirse a las zonas centrales de la ciudad. De esta forma, así como Londres, París y Nueva York, Bruselas muestra un paisaje lingüístico un tanto caótico, que no sólo es reflejo de añejas y profundas divisiones, sino también de los procesos de globalización y de la variedad de nuevas comunidades.

En este contexto confuso y desconcertante, dichas comunidades atraen particularmente la atención de los sociólogos en virtud de su interés actual por las diásporas transnacionales. La amplia difusión que se ha dado a tales fenómenos suscita, en efecto, la duda sobre si éstos constituyen realmente una novedad en nuestro mundo y si están ligados al surgimiento de nuevas formas sociales y nuevas relaciones entre las sociedades. Más específicamente, ¿representan la negación de rasgos o estructuras que han existido durante décadas y que para los analistas siempre pertenecieron a los conceptos mismos de “sociedad moderna” y “Estado-nación”?

Cabe recordar que Ernest Renan (1882) definía la modernidad –que se expandía a la par de la institucionalización de las “naciones” y la formación de los Estados-nación– como un “principio espiritual” proclamado por los ciudadanos de un país, a partir de recuerdos compartidos y del culto de un pasado glorioso. Esa definición, sin embargo, nunca fue aceptada de manera unánime –si bien hoy es sin duda certera– en un mundo que cambia continuamente y en el que las naciones y los nacionalismos no sólo se han multiplicado en número, sino también en tipos y formas (Eisenstadt, 2001). Más aún –y esto se relaciona con nuestro tema– mientras que los Estados-nación siguieron, con diversos grados de éxito, el principio jacobino de coherencia nacional, cultural y social, se traslucía que tal exigencia se veía comprometida por la presencia de distintos grupos socioculturales que no deseaban mezclarse dentro de entidades nacionales unificadas. Por tanto, en muchas sociedades modernas las comunidades que son menos que la nación continúan manifestándose en favor de sus intereses particulares y sus valores culturales.

El hecho de que, en muchos casos notables, esa exigencia haya tenido éxito –cuando menos hasta cierto punto– revela el papel que desempeña la democracia: un régimen político basado en la competencia que libran líderes rivales para obtener el apoyo ciudadano, a menudo deriva en que se otorgue poder a los electorados. Como resultado, estos últimos se sienten con el poder suficiente para hacer demandas materiales, políticas o simbólicas y la respuesta que los políticos den a esas demandas pueden condicionar su apoyo (Lipset, 1995). Así, este tipo de juego político invita a los grupos a que se conviertan en actores políticos y participen en la vida pública por motivos muy racionales. En este contexto, es posible que las comunidades étnicas –entre otros tipos de factores– a las que se les identifica

por un atributo primordial, como la religión, el país de origen, el idioma u otros elementos culturales, lleguen a desarrollar y ganar legitimidad, e incluso intenten obtener cargos de gobierno. El surgimiento de este tipo de grupos puede contradecir las orientaciones básicas de la cultura predominante y mientras más fuertes sean las raíces jacobinas de dicha cultura, menos fácil será que se reconozca a las comunidades étnicas como participantes legítimas en el sistema de gobierno. Pero ello es difícil de contener siempre que los políticos requieren el apoyo de los electorados étnicos para enfrentar a sus oponentes. Además, una vez que los votantes étnicos se vuelven actores políticos, esto significa el reconocimiento del pluralismo étnico como un rasgo más o menos permanente del orden social, independientemente de que la mayoría de la sociedad lo desee así o no. Esta institucionalización del pluralismo es lo que llamamos multiculturalismo.

Es en este espacio del fenómeno en cuestión en donde hemos visto, en décadas recientes, la multiplicación de las diásporas, que son un tipo de grupo étnico. “Diáspora” (Ben-Rafael, 2010) designa la dispersión por todo el mundo de personas con un origen común. Este concepto no corresponde a un solo modelo, pero a menudo, aunque no necesariamente, tiene connotaciones religiosas o ideológicas. Los miembros de una diáspora suelen querer integrarse totalmente a su entorno, pero también otorgan, por lo general, tal sentido a su singularidad que ésta les exige lealtad duradera. Esta última tendencia halla un medio favorable, sobre todo en el Estado de bienestar actual que a menudo ofrece beneficios a sus habitantes, sin importar su estado cívico. (Soysal, 1994, 2000; Baubock, 1994, 1998). Como es obvio, esto debilita el afán que puedan tener los inmigrantes de abandonar sus particularidades con el fin de integrarse a la sociedad. Una mejor definición de un grupo de ese tipo, al que también mueven alianzas que cruzan las fronteras nacionales y los unen a una entidad transglobal es la de “comunidad diaspórica transnacional”. Sin menoscabo de su inevitable ajuste y aculturación a su entorno, ésta es al parecer menos permeable a las tendencias a la asimilación que las comunidades meramente diaspóricas, por no hablar de los grupos étnicos que no provienen de diásporas. Como tales, las diásporas transnacionales forman parte de las fuerzas que impulsan el multiculturalismo en la sociedad. Esto por sí mismo no significa necesariamente que los miembros de una diáspora tengan la esperanza de regresar a sus países de origen en el futuro próximo, aunque alberguen anhelos nacionalistas a distancia y apoyen materialmente a su gente y sus causas. Más aún, hoy en día las personas que se mantienen en contacto con gente “de su tipo” en otras partes del mundo, sostienen el desarrollo de medios de comunicación y redes mundiales. Pueden llegar a crear centros de enseñanza, de entretenimiento étnico y lugares de culto. En todas esas actividades, el idioma de origen mantiene su importancia para la comunicación, así como para señalar una pertenencia.

A nivel individual, la experiencia de la diáspora significa “doble emplazamiento”, es decir, tener dos “hogares”, a saber, el país de origen y el actual. El hogar que entonces reciba más

énfasis en la identidad de los individuos variará, por supuesto, de acuerdo con el medio, clase o áreas de actividad y de las comunidades específicas (Glick Schiller, 1995 y 1999; Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992). De esta forma, las comunidades transnacionales ejercen una influencia determinante en crear nuevas líneas de semejanza entre las sociedades; es así que encontramos barrios chinos, vecindarios musulmanes, instituciones judías y áreas africanas en París, Londres o Nueva York. En todas partes se hallan oficinas de organizaciones comunitarias, templos o esquemas educativos y, en muchos casos, agencias oficiales, dependiendo de los países de origen (como centros de información, turismo o culturales) o que pertenecen a la propia diáspora transnacional: organizaciones de beneficencia, partidos políticos o cultos religiosos de la diáspora. Estos últimos tipos de estructura representan los criterios que mejor distinguen a la diáspora, que son el resultado material de la dispersión mundial de personas con un mismo origen; esto es, de la diáspora transnacional, atada a su tierra de origen y a comunidades hermanas que se han establecido en otras partes del mundo y que constituyen una entidad estructurada junto con ellas.

En ese sentido, las diásporas transnacionales representan un conflicto para los Estados involucrados, tanto el “emisor” como el “receptor”. Al expresar su lealtad a sus países de origen, esas comunidades alientan, en efecto, a que los órganos institucionales que representan a dichos territorios, se hagan responsables de ellos (Cohen 1994, 1996 y 1997), lo que constituye un nuevo elemento en las relaciones internacionales. De manera similar, los Estados receptores pueden compartir el mismo tipo de preocupación por sus nacionales que emigraron a otros países y formaron sus propias diásporas transnacionales. Estos nuevos tipos de relaciones interestatales pueden también ser recíprocas en lo que concierne a movimientos de población entre dos países, pero que pertenecen a la misma diáspora transnacional. Pensemos aquí, a manera de ejemplo, en la preocupación de Israel por los judíos en Francia (sobre todo durante los incidentes antisemitas que han ocurrido en ese país), mientras que Francia tal vez no esté menos preocupada (especialmente en los períodos de guerra) por el bienestar de los judíos franceses que emigraron a Israel y formaron ahí comunidades franco-israelitas. Más aún, ese tipo de desarrollos abren la puerta a maniobras políticas y ciertas formas de capitalización. Los gobiernos de los países emisores pueden activar a sus comunidades en diáspora invirtiendo en sus iniciativas culturales y sociales, con lo que asumen el papel de agentes de “etnización” y esperarían, a cambio, que esas comunidades se hagan sus fieles aliados. Para los que viven la diáspora, estos desarrollos pueden reafirmar sus emociones y su búsqueda de identidad, con lo que fortalecen la confianza de sí mismos en su nuevo entorno.

Por otra parte, no puede descartarse que haya grupos de migrantes que, decepcionados por su nuevo espacio (al resentir, por ejemplo, la forma en que son estereotipados de manera negativa por ciertos segmentos de la población local), vean el “retorno” a su patria de origen como una posibilidad. Así como en el caso de inmigrantes que han salido de su país de origen, hemos visto en esta era algunos casos de “diásporas retornantes” (Constable, 2004).

Algunas son bien conocidas, como japoneses brasileños, los afroamericanos en África o los judíos de la diáspora que regresan a Israel. Sin embargo, cuando los que han vivido una diáspora “vuelven a casa”, no son ya los mismos que eran cuando ellos o sus padres salieron; han aprendido un nuevo idioma, recibieron un tipo diferente de educación y experimentaron lo que es vivir en un medio distinto. Por fuerte que sea el apego a sus particularidades, han internalizado muchos rasgos que los hacen “diferentes” de la gente con la que ahora se reúnen. Esto significa que la incorporación al “viejo país” puede pasar por un proceso no menos lleno de tensiones que el de inclusión en su anterior “nuevo hogar”.

El aspecto teórico en riesgo

Las innumerables e inéditas situaciones que se derivan de este concepto de diáspora transnacional de hecho dan pie a la interrogante teórica de alcance más amplio relativa a si la profusión de este fenómeno señala una nueva era en la realidad social y social-global. Como en el caso de muchos otros asuntos sociológicos generales, también aquí podemos identificar la confrontación de dos enfoques: uno que afirma que se trata en efecto de una nueva era y el otro, que indica que esos procesos no son esencialmente nuevos.

Un grupo de investigadores sostiene que las diásporas transnacionales no representan en sí mismas algún tipo de discontinuidad con respecto a la situación anterior. Tsing (2000), por ejemplo, critica explícitamente la afirmación de que las comunidades transnacionales hayan producido una nueva era. En su opinión, los sentimientos de pertenencia –de apego a un hogar y las ideas que se tengan del lugar de origen– no constituyen la “sustancia” de la que está hecha una diáspora, sino los términos en los que es imaginada. De igual forma, Sökefeld (2006) –que ve en las comunidades diaspóricas tan sólo nuevas expresiones de procesos bien conocidos de movilización social– niega que puedan ser valoradas como una pertenencia inmanente. En el mismo tenor, Anthias (1998) sostiene que la discusión de estos fenómenos no debe ir más allá del paradigma clásico de la asimilación y sigue a Anderson (1991) en su perspectiva de la comunidad imaginada. Waldinger y Fitzgerald (2004) resumen los principales principios de este enfoque argumentando tres puntos: el Estado, dicen, juega un papel determinante en la ubicación del grupo en la sociedad y es el Estado el que establece las reglas de acuerdo con las cuales pueden desarrollarse las diásporas; a la vez que concierne principalmente a un fenómeno de migración internacional que no es nuevo por sí mismo; y, entre la situación actual y la que prevalecía hace algunas décadas, no podemos identificar una discontinuidad y el surgimiento de una nueva realidad que responda a nuevas reglas.

Por otra parte, Levitt y Glick Schiller (2008) afirman que la heterogeneidad sociocultural y los vínculos transnacionales, han hecho ahora obsoleto el clásico paradigma de la

asimilación que dominó la sociología de la etnicidad durante décadas. Esto se aplica sin duda al concepto “contenedor” de Estado-nación que, según estos autores, no puede explicar adecuadamente la interrelación de la realidad contemporánea (Glick Schiller, 1999; Glick Schiller, Basch y Szanton Blanc, 1995; Levitt, 2001; Smith, 1992; Kyle, 2000). Lo que ahora está en la mira son más bien las condiciones en las cuales los migrantes pueden mantener sus alianzas originales (Morawska, 2001, 2003), como lo es el papel que desempeñan los Estados emisores y receptores en la vida de los migrantes (Goldring, 2002). Esta escuela de investigadores también sostiene que las diásporas transnacionales pueden responder a distintos modelos. Un ejemplo de una clasificación posible, es la distinción que hace Robin Cohen (2007) entre continuos de diásporas “sólidas”, “dúctiles” y “líquidas”, en la medida en que se refiere a grupos que comparten una referencia al territorio *versus* ciertas ideas míticas de un origen común. En todo caso, las comunidades transnacionales representan en esencia influencias que interaccionan y que derivan de la cultura y de experiencias históricas. De estas dos fuentes, algunos investigadores ponen el énfasis en los efectos de las contingencias. Por ejemplo, los casos estudiados en la antología editada por Covers y Vermeulen (1997) ilustran grupos cuyas identidades étnicas y de diáspora están influidas principalmente por los contextos políticos y ecológicos. Otros subrayan aspectos más culturales y subjetivos. Steven Vertovec (1997 y 1999), por ejemplo, ve en el concepto de diáspora tanto una forma social que evoluciona en ciertas circunstancias, como una especie de conciencia. Este autor define un enfoque que reúne la visión de Weber (1977) sobre la etnicidad de una comunidad en la que las costumbres y los supuestos culturales del orden social son importantes, con los sentimientos de pertenencia que se explican por atributos primordiales tales como una religión, historia e idioma comunes, así como, incluso, los rasgos biológicos.

Una perspectiva dialéctica

Nuestra tesis es que las diásporas transnacionales sí representan un factor de las nuevas formas de heterogeneización de la realidad social. A los enfoques que defienden esta postura, nosotros añadimos que también consideramos que la realidad social promueve la propia heterogeneización de las diásporas como entidades mundiales. Desde esta perspectiva dialéctica, describimos las diásporas transnacionales como causas de discontinuidad en nuestro mundo. Más aún, el hecho de que las diásporas se encuentren en ese proceso es explicado tanto por una contingencia que influye en gran medida la identificación de sus miembros, por así decirlo, con su identidad colectiva, como por códigos culturales muy arraigados que se revelan en diversas formas en sus formulaciones de la identidad colectiva. En ese complejo contexto, vemos el transnacionalismo no sólo como una condición

referida a los migrantes y a las comunidades migratorias, sino también a la realidad social, societal y global de nuestros días.

Para desarrollar esta perspectiva recordemos que los estudiosos contemporáneos consideran la etnicidad (y esto aplica a las diásporas y a las diásporas transnacionales) como referencia a la identidad colectiva (Schermershorn, 1970; Eriksen, 1993), lo que significa que: (1) las personas se sienten vinculadas a aquellos individuos a los que ven como compañeros de grupo; (2) perciben a ese grupo como portador de una singularidad cultural y (3) definen a partir de eso (en cualquiera de sus formas) su relación con los que no son miembros (Ben-Rafael, 2002). Esta idea describe un fenómeno esencialmente subjetivo, que no puede verse nunca como permanentemente adquirido. También significa que la misma identidad puede ser expresada con términos diferentes (incluso antagónicos), a través del tiempo (diacrónicamente) o entre distintos círculos del grupo (sincrónicamente). Si estas diversas formulaciones pueden considerarse versiones de la misma identidad, es sólo porque responden a las mismas preguntas: su sentimiento de vinculación con personas del (más o menos) mismo grupo específico, la percepción (quizá expresada de distintas maneras) de su singularidad y una cierta interpretación de la relación con los no miembros. Estas distintas versiones de la misma identidad son expresión de símbolos diferentes o bien dan significados opuestos a los mismos símbolos. Sin embargo, todos ellos toman sus símbolos de la misma “tienda”: mitos de descendencia, costumbres de larga tradición y objetos o lugares sagrados. Incluyen el idioma (o idiomas), aunque la relación entre idioma e identidad sigue siendo impredecible cuando los imperativos políticos y culturales imponen el uso de ciertos idiomas y reducen los códigos originales al papel de lenguas vernáculas secundarias. Los recursos lingüísticos (un registro regular, un vocabulario restringido o unos pocos elementos lingüísticos) marcan la identidad que en todo caso simboliza, en diversas versiones, la identidad distintiva de un grupo (Fishman, 1989). La adopción que hace la gente de ciertas formulaciones de identidad está por supuesto influida por circunstancias sociales (educación, estatus, medio social, etc.), pero las formulaciones mismas toman determinados elementos culturales que representan en una diversidad de formas, mezclas de legados parroquiales originarios y de nuevos valores y símbolos adquiridos en la experiencia actual.

Este enfoque ofrece una metodología apropiada para el estudio comparado de las distintas maneras en que se expresa la “singularidad” dentro de un grupo, según la cercanía relativa con cada una de las diversas formulaciones. Sin embargo, lo que este enfoque no considera es la dimensión adicional de experimentar la identidad etiquetada por el concepto de identificación, el cual cuestiona el énfasis que las personas dan, en su práctica social, al hecho de compartir una cierta identidad colectiva –cualquiera que sea su formulación precisa–. La identificación es lo opuesto de la asimilación y se refiere al grado en el que los individuos sienten una determinada identidad como vinculante –en sí misma y en comparación con otras identidades–. Así, la identificación es un continuo que va desde el sentimiento de una

tremenda vinculación con la identidad colectiva, hasta la asimilación en la que la aculturación incluye la desaparición de toda referencia a esa identidad.

Mientras que la noción de identidad es en esencia tributaria de recursos culturales (herencias y culturas predominantes actuales), la identificación se relaciona más con aspectos del contexto social, como la existencia de discriminación, el estatus socioeconómico, el medio social, etc. Es cierto que, de acuerdo con los principios de su identidad y las diversas versiones, los miembros de un grupo pueden expresar su deseo de ser distintos de “los otros” o, por el contrario, aspirar a asimilarse totalmente a la sociedad. Desde la Escuela de Chicago de las décadas de 1920 y 1930 (Kurtz, 1984), hasta los trabajos de Anthony Giddens (1991 y 1994), los estudiosos en general están de acuerdo en que la desigualdad en las oportunidades sociales y educativas, la auto-afirmación y el empoderamiento hacen que se refuerce la identificación de las personas con su identidad colectiva. Estos sentimientos son avivados si se perciben injusticias, mientras que el estar confinado a un estatus bajo también significa un aislamiento relativo en la sociedad y una escasa exposición a la cultura que prevalece. Más aún, entre las situaciones que propician la disposición de las personas a identificarse con su identidad colectiva, debemos también anotar la naturaleza de las actitudes hacia el grupo por parte de la cultura que impera en la sociedad. El grado en el cual la cultura muestra actitudes segregacionistas hacia el grupo o, por el contrario, aliente su asimilación al grueso de la sociedad, es también un aspecto importante del contexto en el que evoluciona el grupo (Glazer, 1997).

En resumen, la identidad colectiva y la identificación de la gente con ella son dos aspectos que están hasta cierto punto relacionados y, sin embargo, son independientes el uno del otro. Esta perspectiva arroja nueva luz sobre el concepto de “diáspora transnacional” que, como mencioné, se refiere a una situación en la que las personas se sienten formando parte de una determinada sociedad, pero siguen unidas a aquélla en la que se originaron, o se ven a sí mismas como originarias. Lo que debe destacarse es que, con el paso del tiempo, el nuevo país también puede llegar a considerarse (y sentirse, emocionalmente) como una patria en el sentido más amplio del término, aunque la gente no deje de constituir una diáspora transnacional al considerarse conectada con su tierra de origen o con compañeros de la diáspora asentados en otros lugares. En este sentido, este fenómeno, que en la literatura se conoce como “doble hogar”, representa un cambio cualitativo en los tejidos sociales en los que las diásporas se multiplican y ganan relevancia. A su vez, la multiplicación de las diásporas necesariamente afectará a la sociedad y al orden social en la medida en que muchas personas se refieren en su vida cotidiana y en sus proyectos de largo plazo no sólo a su actividad del aquí y ahora, sino también a un ente que trasciende las fronteras. Bajo esta luz, el tema del transnacionalismo, el cual aún requiere de más investigación y desarrollo, no sólo indica la condición de esos grupos que experimentan el doble hogar, sino que también impacta a los miembros de la sociedad que no forman parte de la diáspora.

También ocurre que los migrantes que se asientan en una sociedad nueva son inevitablemente influidos por la cultura que encuentran; deben adquirir el nuevo idioma, adaptarse a nuevas estructuras y normas sociales y desarrollar habilidades de adaptación. Su lengua original se vuelve ahora su segundo idioma (si acaso lo conservan) y la nueva identidad nacional que adquieren en su nuevo país se convertirá sin lugar a dudas en su identidad colectiva principal. En otras palabras, aun cuando quienes viven una diáspora tengan la determinación de mantenerse leales a sus tradiciones originales, quiéranlo o no se volverán cada día más diferentes de quienes eran cuando llegaron. Si bien siguen representando a su propia cultura en la nueva sociedad, conforman comunidades distintivas tanto en relación con su diáspora transnacional como dentro de ella –la cual, en consecuencia, también experimenta procesos de multiculturalización–. Esta evolución se hace más evidente en las reuniones transnacionales de representantes de las diásporas. En las convenciones de la organización *Congreso Judío Mundial*, por ejemplo, se observan diferencias muy claras en los discursos, comportamientos y agendas de los judíos franceses, estadounidenses, ingleses, rusos e israelitas. En este sentido, podemos definir a las comunidades diaspóricas como entidades que promueven el multiculturalismo tanto en sus nuevas sociedades como entre ellas.

Para ilustrar lo antes dicho y sustentar nuestros planteamientos generales, a continuación veremos algunos ejemplos característicos que se discuten en la literatura contemporánea.

Algunos ejemplos de creación de diásporas

Las diásporas, para sobrevivir como entidades permanentes, deben seguir los mismos procesos de formación. Nos referimos a la inclusión en los espacios y las estructuras socioeconómicas de las sociedades. Ese tipo de inclusión deja espacio para la creación de comunidades y, a la larga, la cristalización de identidades colectivas y formas de identificación que no son necesariamente uniformes y consensuadas. No menos importante es la cuestión de la institucionalización de estructuras que expresan el carácter de diáspora transnacional que poseen estas comunidades. Podemos ver que estos cuatro aspectos se refieren a cuatro facetas distintas del proceso que examinamos: el primer aspecto se enfoca en qué tanto se hacen visibles las diásporas internacionales en las sociedades en las que se establecen, como factores de heterogeneización sociocultural; el segundo desarrolla cómo ese proceso es inherente a las diásporas que se vuelven colectivos que se diferencian en relación con su entorno; el tercero se refiere a que las diásporas desarrollan identidades y grados de identificación que las hacen agentes de la multiculturalización de sus sociedades; y el cuarto considera si y cómo ese desarrollo debilita las relaciones de los integrantes de una diáspora con su patria original, al tiempo que hacen de esas diásporas entidades heterogéneas por sí mismas.

Para desarrollar estas ideas, en lo que sigue examinaremos cuatro casos destacados de diásporas transnacionales: la africana, la musulmana, la hispana y la china.

La faceta geosocial y socioeconómica

La diáspora *africana* es sin duda un ejemplo destacado de una diáspora transnacional contemporánea –y de ninguna manera la menos compleja–. Comprende a poblaciones de antigua formación en todos los continentes para las cuales la “africanidad” o la “negritud” implican aspectos culturales, sociales y políticos. Con el curso de los años, esta población, que es en primer lugar identificada por el color de la piel, ha sido testigo de un número creciente de cohortes de descendientes de uniones mixtas. El sentimiento de pertenencia con los africanos que experimentan las personas de ascendencia mixta varía de un lugar a otro y de una época a la otra. Abarca desde la antigua regla de “una gota” que designa como “negro” a toda persona que tenga una sola gota de “sangre negra”, hasta el reconocimiento que hace Brasil de un amplio continuo que va del negro al blanco (Van den Berghe, 1967 y 1970). Estas distintas formas de diferenciación se explican por las condiciones de vida así como por orientaciones básicas en la cultura dominante. En muchos lugares, desde hace mucho tiempo se han vuelto obsoletas por los desarrollos políticos y culturales, sobre todo en los regímenes democráticos. Por otra parte, lo cierto es que a la fecha un gran número de los africanos que viven en Occidente constituyen una proporción muy importante de las clases desfavorecidas (Green, 1997). Algunos estudiosos sostienen que este fenómeno es en cierta forma una consecuencia distante del acto fundacional de la diáspora africana, a saber, la transferencia de africanos al Nuevo Mundo como esclavos (Pétré-Grenouilleau, 2004). Dependiendo del país al que llegaron, los africanos aprendieron a hablar inglés o algún otro idioma y, con el tiempo, las comunidades negras liberadas de la esclavitud aprendieron también gradualmente a obtener poder de las reglas de la democracia. En décadas recientes, nuevas oleadas de inmigrantes africanos están llegando a Occidente por su propia voluntad, por las oportunidades que les prometen una vida mejor. Ellos se incorporan también, por lo general, a las clases más pobres de la sociedad, pero sus relaciones con la población africana veterana no siempre se desarrollan de manera armoniosa (Stoller, 2002).

Otro ejemplo destacado de diáspora transnacional en la primera década del siglo XXI es la *musulmana*. En Europa occidental esta población representa minorías visibles (cerca de 7% en Francia; 6% en los Países Bajos; 5% en Dinamarca y 4% en otros países) (The Economist, 3 de abril de 2003), lo que hace del Islam la segunda o tercera religión a nivel nacional. En todos los países encontramos distintos componentes del mundo musulmán (BBC, 23 de diciembre de 2005), pero en todas partes su proporción en las clases bajas es sumamente elevada y están relativamente aislados. Las políticas estatales son muy distintas en cada país: en el Reino

Unidos, todos los ciudadanos de la Commonwealth gozan de derechos humanos tan pronto llegan al país y sus hijos son británicos si nacen en el Reino Unido. En Alemania, la ciudadanía se otorga con bastante reticencia, situación que no difiere mucho en el caso de Holanda, aunque aquí, como señala Ostergaard-Nielsen (2001), las políticas étnicas y las demandas de multiculturalismo son en gran medida legítimas. En cuanto a Francia, Bowen (2004) destaca su política de asimilación, que impone normas uniformes para la esfera pública.

La diáspora *hispana* (“latinos”) es otro caso notable. Aunque se encuentran integrantes de esta diáspora en diversos países (como el Reino Unido y el Caribe), la mayoría se han establecido en Estados Unidos, en donde constituyen el grupo minoritario más grande (14% de la población) (Huntington, 2005), la mitad de los cuales se ubica en California y Texas. Sin contar a Puerto Rico, que es una posesión territorial de Estados Unidos, Nuevo Mexico es el estado con la proporción más grande de hispanos: más de 40% de la población. Sus orígenes son diversos: dos terceras partes tienen ascendencia mexicano-americana; les siguen los hispanos con antecedentes puertorriqueños, que representan 10%, y luego los que tienen orígenes cubano, salvadoreño y dominicano. Los latinos son también heterogéneos en su composición racial, pues incluyen negros, mestizos y blancos. Algunos tienen ascendencia indígena americana pura (sobre todo los provenientes de Bolivia, Guatemala, Perú o México), mientras que otros originarios de República Dominicana, Puerto Rico, Venezuela o Colombia son descendientes de africanos, ya sean mulatos (mezcla de europeos y africanos negros), zambos (mezcla de amerindios y africanos negros), tri-raciales (europeo, africano y amerindio) o africanos negros puros. Asimismo, algunos latinos de Argentina y Uruguay son descendientes de europeos, mientras que un porcentaje de hispanos tienen ascendencia del Medio Oriente o del Este de Asia. Para muchos hispanos, las condiciones de vida son muy duras; viven apiñados en pequeños departamentos o remolques y trabajan en plantas procesadoras de pollo y fábricas de textiles, a lo que se suma la hostilidad que enfrentan a causa del racismo de parte de la población blanca (Yeoman, 2000). Un gran número de ellos no tiene papeles y vive con el temor de ser deportado. Por lo general, los blancos se niegan a vivir cerca de ellos, por lo que los hispanos tienden a concentrarse en grupos cerrados. Muchos usan su lengua materna entre ellos y con sus hijos, con lo que el inglés pasa a segundo término en las zonas en las que superan en número a los no hispanos. También está llena de vicisitudes la suerte de los hispanos en otras diásporas. Así, los haitianos en Guadalupe sólo suelen encontrar trabajo como cortadores de caña y son usados como mano de obra barata por los dueños de las plantaciones. Pero, en este caso también, los inmigrantes están dispuestos a sufrir tales dificultades, pues la situación en sus países de origen son mucho peores (Catanese, 2003).¹

¹ Cabe destacar que hoy América Latina es la región dentro de la OCDE que mayor número de mano de obra calificada exporta a los Estados Unidos; ésta alcanza los 5 millones, y cerca de un millón de latinos se encuentran insertos en el Sistema de Ciencia y Tecnología de dicho país. (N de la E).

La diáspora *china* es muy distinta. Los “chinos en el exterior”, como suelen llamarlos las autoridades de Beijing, son personas de ascendencia china que viven fuera de la República Popular China o Taiwán (Poston *et al.*, 1994). La suerte de estas comunidades no siempre ha sido envidiable (Tan, 2003), pues muchos de ellos tuvieron que enfrentar en la escuela y en la comunidad los estereotipos de la “raza china”, que los describen como “inferiores”, “sucios” y “depravados morales”. Sin embargo, en décadas recientes no pocos inmigrantes chinos han tenido éxito en muchas partes del mundo y han podido acceder a las clases media y alta (Gómez y Hsiao, 2004). Esto a menudo se explica por su característica determinación a trabajar duro, su disposición a llevar una vida frugal y su inclinación al pensamiento racional. Otros analistas mencionan las estructuras de oportunidades. Entre los propios chinos, existe gran diversidad entre los subgrupos en muchos lugares, al grado que algunos estudiosos (Ma y Carter, 2004) ponen en duda la validez de la idea misma de una “diáspora china”.

En suma, vemos en los cuatro casos anteriores y con respecto a los distintos escenarios en los que se ubican, que estos grupos en diáspora entran inicialmente en la clase baja de la sociedad. De esta forma, contribuyen a crear una discontinuidad de los tejidos sociales al superponer divisiones etnoculturales en la estructura de clases.

Construcción comunitaria

Todos estos grupos también son ejemplo de modelos de construcción comunitaria, que las más de las veces fueron iniciados por instituciones religiosas. Entre los *africanos* de Estados Unidos, las iglesias desempeñaron un papel fundamental desde finales del siglo XVIII, las cuales fundaron escuelas y en 1830 crearon la Sociedad Estadounidense de Personas de Color Libres cuya función era brindar ayuda social a los necesitados. Más aún, a todo lo largo de la diáspora africana (sobre todo en Estados Unidos) surgieron organizaciones políticas contra la discriminación. En Estados Unidos, el Movimiento Niágara, fundado en 1905, fue dirigido por personalidades tales como W. E. B. Du Bois, John Hope y William Monroe Trotter. Esta empresa fue seguida por la creación, en 1910, de la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color (NAACP por su nombre en inglés), que durante décadas jugó un papel crucial en la lucha por la igualdad en Estado Unidos, por medio de peticiones, quejas ante los tribunales y protestas masivas. Una victoria mayor fue la prohibición por parte de la Suprema Corte (1955) de la segregación en las escuelas primarias estatales (Franklin H.J. y Moss A., 2001). Un caso distinto de diáspora negra es el de la población de los *départements* de Francia en el Caribe (los “*Antillais*”) (Beriss, 2004). Desde la década de 1970, un número creciente de migrantes de esas islas han emigrado a Francia. Aunque franceses por derecho, los antillanos son apenas aceptados socialmente, lo que refuerza su deseo de mantener sus diferencias respecto de los franceses del continente, sobre todo en el área de la cultura popular.

Brasil ilustra otro modelo en el contexto de una cultura dominante con tolerancia racial. Este país posee la mayor proporción de población de origen negro fuera de África: hoy en día, casi nueve de cada diez brasileños tienen en sus genes cuando menos 10% de sangre de esclavos africanos. En este entorno de tolerancia racial (Schwartz, 1987), podemos identificar más de una docena de categorías de combinaciones de piel, cabello y color de ojos. La ascendencia mixta no juega un papel determinado a menos que vaya acompañada de movilidad social. Así, al igual que en los *ghettos* pobres de negros en Estados Unidos, las *favelas* brasileñas están atestadas de africanos y personas de ascendencia mixta. Las diásporas africanas siguieron caminos históricos distintos en Canadá o en Gran Bretaña, pero lo mismo que en Estados Unidos, Francia o Brasil, a pesar de las muchas diferencias en sus circunstancias, los africanos también tienden a concentrarse en las clases más bajas y marginales. Sus barrios suelen ser estructurados en torno a instituciones religiosas y comunitarias, grupos políticos, centros deportivos y de entretenimiento, y son también el público al que se dirige una prensa propia. Los sacerdotes son figuras de liderazgo respetadas, pero también encontramos en la escena pública de la comunidad a miembros de organizaciones y políticos, así como a altos funcionarios de organizaciones no gubernamentales.

Al mismo tiempo, en París, Londres, Berlín y Milán, se forman comunidades *musulmanas* en torno a la mezquita, donde se realizan un sinnúmero de actividades que abarcan desde brindar ayuda con servicios de alojamiento y salud, hasta ofrecer entornos para el desarrollo político y la educación (Schmidt, 2005). A esta nueva población difícilmente puede describirse como “practicantes creyentes”, pero una gran mayoría de ellos aún celebran el ayuno del Ramadán. En varios países, los gobiernos reconocen a las principales organizaciones nacionales de musulmanes (como el *Conseil Français du Culte Musulman* en Francia), aunque algunos de los miembros de las mismas puedan estar ideológicamente cercanos al islamismo radical. Las organizaciones islámicas, en general, están conectadas en redes europeas y mundiales que promueven la conservación del legado islámico. Decenas de miles asisten a las reuniones anuales que tiene lugar en diversos países, en cuyos lemas y carteles se dice que el Islam constituye un movimiento mundial. Esta fermentación islámica, sin embargo, no crea una confusión total entre las particularidades de los orígenes diversos (por ejemplo, entre la gente de origen marroquí y turco que vive en Alemania). Las instituciones islámicas y las redes de grupos específicos dan estructura a esas comunidades, que se fortalecen también con los sentimientos que les genera la discriminación social que resienten de parte de su entorno no musulmán. A veces, esos sentimientos motivan a los jóvenes a unirse a grupos radicales, como el *Comité des Musulmans de France* (CMF), encabezado por Tariq Ramadan, un líder de estatura intelectual. Este grupo, por una parte exhorta a que la gente se incorpore a la sociedad uniéndose a organizaciones civiles y participando en elecciones, pero, por la otra, defiende las ambiciones islamistas de influir en el Estado inculcando los valores islámicos. Cabe destacar que esas ambiciones son muy comunes en muchos musulmanes

Europeos (en Alemania, sobre todo entre los turcos; en Francia, es más frecuente en los del norte de África, y en el Reino Unido, entre los de Pakistán y Bangladesh) (The Economist, 8 de agosto de 2002).

En el caso de los *hispanos*, es notable encontrar esa misma tendencia a amalgamarse, lo cual también se relaciona, de alguna manera, al papel que desempeñan las instituciones religiosas en la comunidad (Pew Charitable Trusts, 2003); el catolicismo reúne a 70% de los hispanos, un cuarto de los cuales son evangélicos o pentecostales. De ahí la importancia de organizaciones como *Comunidades de Reflexión Eclesial en la Diáspora* (CRCED), radicada en Miami, el Consejo Católico Nacional para el Ministerio Latino (National Catholic Council for Latino Ministry) o la Academia de Teólogos Latinos Estadounidenses (Academy of US Latino Theologians, ACHTUS). Estas instituciones no sólo se ocupan de asuntos religiosos, sino también de problemas cotidianos que enfrentan los miembros de la diáspora latina: pobreza, alojamiento o delincuencia. Los legados específicos de los grupos también encuentran expresión en las comunidades hispanas, que celebran a sus santos patronales originales, les dedican festivales y misas, y a menudo están dispuestos al sincretismo con los cultos africanos o los de los pueblos nativos de Estados Unidos. Un ejemplo entre muchos es el de la “santería”, popular entre los cubanos y puertorriqueños; consiste en un culto relacionado con antiguas figuras africanas, en la forma de santos católicos. Otro ejemplo similar es el guadalupanismo entre los mexicanos, que está centrado en la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, que conjuga el culto católico a la Virgen María y a la diosa azteca Tonantzin.

Procesos similares ocurren en la diáspora *china*. Pese a su diversidad, un rasgo común de la experiencia china fuera de China y Taiwán se halla en efecto en sus estructuras para la construcción comunitaria (Lo y Wang, 1997). Muchas ciudades metropolitanas tienen enclaves chinos o “barrios chinos”. En algunos de ellos (Nagata, 2005) hay congregaciones religiosas, incluyendo iglesias cristianas e instituciones comunitarias, al tiempo que se multiplican iglesias chinas independientes o de múltiples cultos, lo que propicia tanto la asimilación de los inmigrantes chinos al estilo de vida local como la conservación de los lazos familiares y étnicos. Al mismo tiempo, un número creciente de inmigrantes exigen servicios religiosos en mandarín y ansían acercarse al budismo. También es notable (Nagata, 2005) que jóvenes chinos con antecedentes lingüísticos y regionales muy distintos se están uniendo a iglesias pentecostales de moda. Las regiones de origen dentro de China no juegan sino un papel secundario en estas situaciones inéditas.

En resumen, en los cuatro casos mencionados vemos cómo varios grupos de distintas diásporas buscan afirmar su especificidad sociocultural por medio de estructuras comunitarias (iglesias, escuelas, organizaciones o partidos) que hacen de esa diferencia parte del orden social. En ese sentido, las diásporas son definitivamente agentes de la multiculturalización de la sociedad.

Identidad e identificación

Complejidad es, de nuevo, el nombre del juego cuando pasamos al tema de la identidad y la identificación. Al ver la heterogeneidad de las experiencias y orígenes de la diáspora *africana* contemporánea, es la propia *African Union*, es decir, las organizaciones madre de los Estados soberanos de África, la que ha definido lo que es “ser africano”. Según esta definición, este concepto incluye sólo a la “gente de origen africano que vive fuera del continente y que está dispuesta a contribuir al desarrollo del continente y a la creación de la Unión Africana”. La hipótesis de trabajo, que se lee entre líneas, considera que el concepto de diáspora africana se aplica tan sólo a las personas originarias del África subsahariana, que ven en la “africanidad” un terreno que se ha de trabar en común. Esta definición, por otra parte, deja fuera a los africanos no negros, así como a los negros no africanos (como los indios negros o los aborígenes australianos).

Sea con base en esta perspectiva o desde alguna otra, y sea debido a un esfuerzo intencional o de manera espontánea, lo cierto es que las comunidades africanas presentan una singularidad cultural que, en ciertos sentidos, ha traspasado las fronteras colectivas. El jazz y los *negro spirituals* del sur de Estados Unidos se convirtieron en símbolos de la cultura estadounidense antes de que se expandiera a todo el Oeste (Clark, Hine y McLeod, 1999). Las prácticas religiosas Yoruba (Clarke, 1998) se convirtieron en una religión sincrética mundial, que se propagó por toda América Latina y el Caribe, hasta Los Angeles. Decenas de dioses (incluida la divinidad cristiana) están asociados a ella y a la larga dieron lugar a la creación de la Nación Islámica de Estados Unidos o de prácticas Rastafari jamaicanas. Estas manifestaciones están relacionadas con el deseo de establecer la peculiaridad y, como lo muestran Price y Price (1999), también tiene esa intencionalidad de la producción artística que manifiesta una auto-apreciación positiva, lo que es una dimensión esencial para la elaboración de las identidades colectivas (Davies y Mazrui, 1999). Al mismo tiempo, podemos observar una gama de nuevas actitudes con respecto al origen africano, con grados diversos de identificación y que contemplan distintos horizontes, aunque todos coinciden en que “lo negro es bello”. El significado de este eslogan recorre todos los grupos y movimientos, expresando desde la aspiración a ser reconocidos como un componente más de una sociedad multicultural, hasta un radicalismo que afirma el predominio de “los valores y convicciones africanos”. Sin embargo, más allá de esta tendencia, también encontramos muchas personas de origen africano (sobre todo en Latinoamérica y Europa occidental) que insisten en su pertenencia a su patria actual y que consideran su origen africano distante como carente de significado. Las más de las veces, estas personas se encuentran en los estratos de las clases media o en posiciones elevadas (es decir, en la política, la administración pública o como profesionistas).

Por otra parte, cuando hablamos de la identidad colectiva actual de los *musulmanes*, no podemos evitar mencionar el fundamentalismo y el peso del apremio teológico del Islam de “conquistar” el mundo (*jihad*). Los estudiosos islámicos siempre han interpretado este artículo de fe como una preocupación por la *Umma* (“la nación de los creyentes”) y su interacción con otras culturas. Debido a la expansión actual de la diáspora musulmana en el mundo no musulmán, este asunto es hoy más que nunca un tópico de debate entre los creyentes (Kramer, 1996). A menudo se afirma que el fundamentalismo tiene más influencia en el Islam que en otros cultos. El Islam fundamentalista, para toda la variedad de escuelas de pensamiento, se despliega en torno a la idea de que esta religión debe adquirir poder en este mundo y que ese poder es lo que daría testimonio de su verdad. Tal idea ha cristalizado en una ideología que se fue modificando a lo largo del tiempo. Desde Sayyid Jamal al-Din “*al-Afghani*” (1838-1897) hasta Rashid al-Ghannushi (nacido en 1941), los líderes de estatura intelectual se refieren a los musulmanes como aquellos que deben establecer la supremacía del Islam. Esta idea ha llevado a algunos estudiosos, como Galston (2003), a preguntarse si el compromiso de los musulmanes europeos con su fe es compatible con la democracia, y esa pregunta condujo a ciertos pensadores, como Munir Shafiq, un jordano cristiano que se convirtió al Islam, a reinterpretar esta religión en el sentido de una reafirmación de pluralismo. Esta orientación es popular en la diáspora musulmana entre los más jóvenes y las mujeres, atraídos por la cultura occidental, el individualismo y el feminismo. Sin embargo, no niega que la identidad musulmana exige que los musulmanes de Europa occidental, como de cualquier otra parte del mundo, que participen en los rituales ancestrales y que sean sensibles a todas las causas de los musulmanes y árabes. Por otra parte, la idea de que el Islam sea “la única verdad” lleva a que muchas figuras religiosas, como Ismael Hossein Zadeh’s (2005) denuncien un “maltrato” por parte de los occidentales, por su falta de empatía con su fe y sus contenidos. Kepel (1991, 1996, 2000) ve en ello una especie de desarrollo dialéctico en el cual el islamismo extremista y hostil al individualismo confronte a quienes hablan en favor de la democracia y el pluralismo. Estos últimos, afirma Salih (2004), promueven una adaptación del Islam a la cultura europea –vía programas educativos– y la cristalización de una nueva identidad musulmana europea.

Por su parte, los *hispanos* construyen su identidad de tal forma que, en algunos aspectos cruciales, también los pone en contraste con su entorno, aunque en términos propios. Su primera lengua, cuando menos para los miembros de la primera generación, es el español y en Estados Unidos son suficientemente numerosos como para conformar un público al que se dirigen canales de televisión en español, así como periódicos, revistas y producciones culturales de todo tipo. Las comunidades latinas están también muy bien cristalizadas en términos sociales y políticos, pero no son siempre hispanas. Los cubanos, por ejemplo (Eckstein y Barberia, 2002), que llegaron a Estados Unidos entre 1959 y 1979 con recursos suficientes, se establecieron entre las clases medias y media-baja. Crearon organizaciones

comunitarias que mostraban su poder político y económico en los lugares en los que se asentaban en grandes números, como Miami; sus organizaciones ejercen mucha influencia en Florida, en los niveles local y estatal. En otras áreas, los mexicanos declaran sus intereses con el mismo éxito, al consolidar a sus electorados políticos, incluso cuando su estatus socioeconómico era menos firme que el de los cubanos. Pero, además de estos aspectos específicos –y podríamos aquí añadir el caso de los puertorriqueños en Nueva York–, otra tendencia importante que ilustran los hispanos, como lo muestra Sommers (1991), consiste en su inclinación a ser unidos, pese a la renuencia de cada grupo a que su particularidad cultural sea ignorada. En nombre de la “hispanidad”, empresarios y militantes sostienen el desarrollo de una solidaridad latina pan-étnica, que también es favorecida por una prensa que se declara dedicada a la hispanidad. Una manifestación importante en este sentido fue la proclamación en la década de 1980 como la “Década de los latinos”; se organizaron muchos eventos durante estos años, entre ellos celebraciones masivas del quinto centenario de la llegada de Colón a América. Estos eventos fueron organizados por políticos que sabían cómo capitalizarlos políticamente. Los cubanos y los colombianos suelen apoyar más al Partido Republicano, mientras que los mexicanos, puertorriqueños y dominicanos tienden más hacia los demócratas, pero todos los grupos de activistas reciben apoyo de sus paisanos cuando colaboran en favor del grupo de cabildo hispano o apoyan a candidatos comunes para puestos de poder. Este americanismo pan-latino data de principios del siglo XIX y de los sueños de Simón Bolívar de una confederación continental. Sin embargo, en lenguaje moderno, tiene el propósito de apuntar hacia un denominador que abarque rasgos que contrasten con los valores que prevalecen en Estados Unidos: calor humano, espontaneidad y orientación espiritual, que se supone contrastan con la frialdad y materialismo angloamericanos. Los latinos, se dice, comparten una herencia de mestizaje, en la que se mezclan valores españoles, indígenas y africanos y que se opone a la sociedad estadounidense que se supone polarizada racialmente. Por último, aunque no menos importante, los hispanos son en su mayoría católicos y su lengua materna es el español, esto es, son no protestantes y de no habla inglesa. Estos aspectos también contribuyen al grado de solidaridad e involucramiento emocional que pueden mostrar hacia la “hispanidad”.

En lo que se refiere a las identidades de la diáspora *china* (Ma y Cartier, 2004), el examen de la identidad y la identificación colectivas no se torna más sencillo. Los adolescentes de clase media chinos en Estados Unidos (Cheng y Katz, 1998), por ejemplo, son los que más a menudo ilustran las identidades chino-americanas biculturales y divididas. Mientras que en los padres lo chino está más acentuado que lo estadounidense, los jóvenes muestran una afinidad parcial y selectiva hacia su lado chino. Con respecto a la percepción de la singularidad del grupo, no pocos subrayan el papel del Confucianismo como una filosofía de vida que se centra en la importancia de valores tales como el trabajo duro, el respeto por el aprendizaje, la armonía social y la solidaridad familiar (Cheung, 2004). La familia y los

negocios conforman un nexo. Otro valor sagrado es el respeto (que llega a obsesión) por la educación. La educación es una herramienta para la elevación espiritual, la movilidad social y para mejorar los niveles de vida. Por otra parte, las perspectivas de los integrantes de la diáspora china reflejan su actitud como inmigrantes y su aspiración de integrarse en sus nuevos entornos (Yuan-Fang, 1999, 2001). La investigación realizada en Australia, por ejemplo, muestra hasta qué punto se sienten partícipes de la construcción de la nación australiana, aunque ello no significa que se perciban como “sólo” australianos. Junto con estas actitudes, Fung (1999) confirma la amplia gama de actitudes que se encuentra tanto a lo largo de la diáspora china como dentro de cada individuo de la comunidad china. En un extremo, los elementos “asimilados” ya no se llaman a sí mismos chinos y han dejado de sentirse comprometidos con su “raíz china”. En el extremo opuesto, muchos integrantes de la diáspora china reafirman la cercanía con su comunidad identificándose con las costumbres tomadas de sus ancestros. Estas son las personas que sostienen los grupos de cabildeo y las instituciones educativas, culturales o religiosas. Algunos incluso aceptan la forma en que Beijing los define ideológicamente: como “chinos en el extranjero, fuera de casa”. Sin embargo, en general, el mayor número de individuos de la diáspora china muestran una lealtad limitada hacia la cultura china “tradicional”.

Resumiendo, en los cuatro casos y los diversos escenarios considerados, observamos el desarrollo de identidades colectivas que no son compartidas de manera uniforme por los miembros de cada comunidad y pueden variar mucho dentro de los espacios de posibilidades característicos de los códigos de su propia identidad. Por otra parte, la identificación es a la vez una dimensión que varía de acuerdo con los contextos sociales y las experiencias. En todos los casos, estas comunidades diaspóricas materializan formas de multiculturalización social en contextos democráticos en los que el liberalismo muestra cuando menos cierto grado de tolerancia hacia estos desarrollos que representan alteraciones del orden social.

Institucionalización de las diásporas transnacionales

En lo que respecta a la institucionalización de las diásporas transnacionales, lo primero que cabe notar en relación con los *africanos* es que varias organizaciones que aspiran a hablar en su nombre se refieren con frecuencia a una diáspora transnacional enteramente africana y muestran una clara mentalidad reivindicadora, anclada en el recuerdo de la esclavitud (Hine y McLeod, eds., 1999). El dedo flamígero apunta a las naciones occidentales, lo que justifica las conexiones transnacionales entre las comunidades africanas y entre éstas y el continente africano. Clarke (2004) demuestra este proceso de “transnacionalización” al nivel de la comunidad individual y cómo se relaciona con aspectos culturales y religiosos. En una escala más amplia, los militantes radicales pretenden crear movimientos de puros integrantes de la

diáspora africana que reúnan la acción política y la recuperación del pasado. El Movimiento Uhuru, por ejemplo, consiste de un grupo de organizaciones (incluido el Partido Socialista del Pueblo Africano) que luchan por la “liberación” de África y los africanos, tanto “en casa como en el exterior”. Este compromiso con la “liberación de los africanos” se repite en numerosos panfletos en los que la sociedad blanca, en su conjunto, es acusada de gozar de altos estándares de vida gracias al sudor de los africanos oprimidos. Esta militancia radical no prevalece entre todos los africanos. Así, un africanismo muy diferente caracteriza a los etíopes y eritreos en Canadá, quienes llegaron ahí no como esclavos sino como refugiados de países desgarrados por las guerras civiles (Matsuoka y Sorensen, 2001). En su nuevo entorno, ellos siguen atados a su tierra natal, ejemplificando lo que Matsuoka y Sorensen llaman un “nacionalismo de larga distancia”. Los africanos que se asentaron en Occidente en la era postcolonial parecen tener una perspectiva distinta de aquellos que siguen viviendo bajo el influjo de una memoria colectiva de sufrimiento del mundo occidental.

Con respecto a la diáspora *musulmana*, ésta se encuentra sumamente orientada hacia lo que se llama el “Mundo Musulmán” o “Mundo Árabe”. Se observa la actividad de líderes espirituales y de organizaciones políticas que conforman redes mundiales, los cuales invierten sus recursos en mantener viva la flama del militantismo islámico. Así, Sheikh Yusuf al-Qaradawi, mentor de la Hermandad Musulmana de Egipto, vive en Qatar y funge como Mufti Supremo de la Hamas palestina; Sheikh Ibn Qatada, es palestino-jordano y es mufti de los radicales argelinos; mientras que el egipcio y antiguo voluntario del Talibán afgano, Sheikh Abu Hamza, es uno de los principales propagandistas islámicos de Argelia fuera del país. Estos vínculos corroboran hoy en día el concepto de *Umma* (Schmidt, 2005), según el cual el Islam como comunidad no está confinado por fronteras nacionales. Es cierto, como lo muestra Bowen (2004), que muchos musulmanes en Francia suscriben un “Islam de Francia” más que un “Islam en Francia” y están a favor de repensar el Islam en un contexto europeo. El *Umma* relativo al mundo árabe-musulmán no constituye su única referencia cuando hablan de sus “hogares”.

La dimensión de diáspora transnacional es también un rasgo sobresaliente de la diáspora *hispanica*. Sin embargo, el desarrollo de la pan-etnicidad subraya el carácter particular de este caso, dado que implica tensiones entre distintos nacionalismos. Las conquistas española y portuguesa fueron experimentadas de manera distinta en los varios territorios en los que se enfrentaron con diferentes culturas locales. Estas diferencias dejaron su sello en las distintas culturas nacionales de los latinos. El español (y, por supuesto, el portugués brasileño) se habla con variantes particulares y la música popular es distinta en cada país. La Virgen de Guadalupe tiene rasgos faciales indígenas; el 20 de octubre los guatemaltecos celebran el aniversario de una revolución que derrocó a un dictador, y el 5 de mayo los mexicanos festejan la derrota de los franceses en su suelo. En respuesta a esas disparidades, han surgido ciertos patrones que intentan saldarlas. Por ejemplo, la “fiesta” emblemática del latinismo, comprende diversos matices

culturales y refleja un desarrollo ideológico planteado por el movimiento pan-étnico chicano como estrategia de innovación cultural (Sommers, 1991). Sin embargo, como se mencionó antes, esta iniciativa debe superar las dificultades que plantea la diversidad de países de origen a los cuales los varios elementos de la diáspora siguen fuertemente atados.

Como lo muestra Duany (2000), los puertorriqueños son el grupo hispano más antiguo en Estados Unidos. Son a la vez nacionales de Puerto Rico y ciudadanos estadounidenses. Aquellos que viven en Nueva York u otras partes del país llevan consigo una identidad puertorriqueña anclada en el idioma, una referencia a un origen territorial histórico y una profusión de símbolos, entre ellos una tradición nacional literaria y de artes visuales. Los privilegios derivados de esta condición (y que no comparten otros hispanos) están simbolizados por su derecho irrestricto a entrar en el territorio de Estados Unidos y la posibilidad institucionalizada de vivir en dos mundos. Esa facilidad es quizá la que hace que muchos puertorriqueños en Estados Unidos tiendan a ser cada vez más indiferentes a su identidad diaspórica. Nicholasa Mohr, autora puertorriqueña nacida en Nueva York, afirma sin embargo, que los “neorriqueños” (puertorriqueños que viven en Nueva York) demuestran que es posible identificarse a la vez como nativos de Puerto Rico y de Estados Unidos. El flujo constante de personas entre la isla y el continente niega la antinomia. Este movimiento de ir y venir ha redibujado los contornos de la identidad puertorriqueña, su literatura, música y artes visuales. No obstante, cabe señalar que los puertorriqueños que viven en Estados Unidos no están menos interesados que otros hispanos en la cristalización de la hispanidad como un nuevo horizonte en el cual se ubique la experiencia de las personas en el entorno actual. La pan-etnicidad latina en Estados Unidos marca su huella en la identidad colectiva de los puertorriqueños tal como lo hace en los inmigrantes mexicanos o colombianos. Hace que todos estos grupos reevalúen y revaloren el hecho de que sus respectivos países de origen son distintos pero todos ellos forman parte de América Latina. Para los latinos, el doble emplazamiento significa, por una parte, Estados Unidos, y por la otra, tanto el país de origen como el continente latinoamericano. Los hispanos ilustran cómo el transnacionalismo puede producir círculos adicionales de referencia, lo que añade aún más complejidad a las opciones de identidad que enfrentan quienes viven hoy en día una diáspora.

Los *chinos* también se sienten muy orgullosos de su pasado. Suelen exaltar los logros de China o de Taiwán y, como se dijo, a veces afirman que son “chinos en el exterior”. Cada año, miles de chinos se reubican en China, aunque ese proceso no está exento de dificultades de integración (Louie, 2000). Sin embargo, el sentimiento de pertenencia a algo que comparten muchos puede sobrevivir aun cuando la tierra natal original no sea el lugar en donde uno se siente realmente “en casa”. Esta observación reafirma la premisa de la heterogeneización doble que implica el transnacionalismo, a saber, en la sociedad, por una parte, y dentro de la diáspora, por la otra. Muchos chinos consideran a su patria actual como su “hogar”, se han vuelto parte de ella y están más familiarizados con su cultura que con la china. De varias

maneras, sus vínculos con la sociedad en la que viven son mucho más fuertes que con su patria originaria. Sin embargo, esta lealtad no elimina su otro interés por los valores, modelos y símbolos asociados con “lo chino” y con China o Taiwán. Las agencias internacionales han tenido éxito en institucionalizar estas lealtades (sobre todo entre los jóvenes), con instituciones tales como el festival anual de la juventud que tiene lugar en China para los chinos en el exterior (Louie, 2000) o el Tour a la República China (Taiwán) de Práctica y Estudio del Idioma Chino para Jóvenes Chinos en el Exterior (Wu, 2005). Quienes han participado en ambos programas vienen de todos los continentes y sus sentimientos al respecto son mezclados. La mayoría de ellos, sin embargo, considera que dichos programas les permitieron tener una mejor comprensión de la cultura china y reafirmar su identidad china. Sienten que pudieron ver “lo que es ser chino”. Al mismo tiempo, es innegable que también se forman importantes líneas divisorias entre las diásporas y, más importante aún, entre ellas y sus países de origen. Una de estas líneas se refiere a las tendencias religiosas. En China, la religión ha sido oficialmente eliminada desde hace décadas. Pero, en la diáspora, en contraste, una comunidad china suele caracterizarse por el peso que tienen las congregaciones budistas y/o cristianas. Nagata (2005) ve el origen de esta tendencia en la cultura china misma por su apertura a las condiciones del entorno. De acuerdo con el lugar y el momento, dice la autora, los chinos han adoptado culturas confucianistas, marxistas, capitalistas, ateas, budistas y cristianas, y han absorbido costumbres e idiomas de todas las naciones a las que han llegado. Esta permeabilidad no impide que las diásporas chinas preserven su transnacionalismo y relaciones permanentes con China o Taiwán. Debemos tener presente que el concepto de “chino en el exterior” (*Huaqiao*) sugiere que cualquier lugar fuera de China o Taiwán es un cierto tipo de “exilio”. En cierto sentido, esta idea es la base sobre la que se construyen las comunidades al conservar los rasgos distintivos étnicos y lingüísticos y al activar las asociaciones y las instituciones religiosas.

En resumen y para terminar, al parecer en los cuatro casos las diásporas han evolucionado hasta convertirse en entidades también marcadas por el multiculturalismo. No obstante, dicha evolución no elimina necesariamente alguna forma de compromiso o de relación de los integrantes de la diáspora con la gente que vive en la patria de origen o que se establecieron en otros países. Los organismos diaspóricos siguen operando pese a las brechas culturales, que pueden ser muy grandes, entre los propios miembros de la diáspora y entre ellos y su tierra natal.

Convergencias y divergencias del transnacionalismo

Para resumir, estos casos enfrentaron distintas culturas predominantes en distintos escenarios. Las diásporas también hallaron diferentes configuraciones de oportunidades en sociedades

diversas, aunque podemos identificar algunas tendencias generales que las caracterizan en todos los países, con respecto a la inclusión socioeconómica. Grandes segmentos de la población africana pertenecen a la clase trabajadora y lo mismo aplica a los musulmanes. Los hispanos también están caracterizados por una tendencia similar, aunque en menor grado y con algunas excepciones notables. La diáspora china inició en el peldaño más bajo, pero muchos de sus miembros han tenido un movimiento social ascendente. En relación con estos aspectos, observamos cierta gradación entre los casos relativos a las tendencias a la retención. Los integrantes de la diáspora china muestran mucho interés en aculturarse al entorno y una retención cultural media. Por su parte, los musulmanes exhiben una fuerte intención de retener su peculiaridad, lo mismo que los hispanos, mientras que los africanos parecen menos categóricos a este respecto, aunque sus dificultades sociales y, para muchos de ellos, el legado de la experiencia esclavista les suscitan imágenes conflictivas sobre su condición.

Las cuatro diásporas han estructurado comunidades propias. En Estados Unidos, las iglesias africanas han sido desde hace mucho el núcleo de la vida comunitaria, que en algunos momentos ha sido dominada por los movimientos políticos y, más adelante, por las redes internacionales. Las masas no siempre y en todo lugar simpatizan con la radicalización de algunas fuerzas. En Europa occidental, los musulmanes reafirman su presencia por medio de las mezquitas, desde donde operan agencias, instituciones y organizaciones políticas. Asimismo, los hispanos en Estados Unidos también han cristalizado un segmento distinto de la sociedad, mostrando muchas marcas lingüísticas, culturales y sociales. Muchos medios de comunicación se dirigen a esta población, en la que las fronteras entre los distintos orígenes responden a la importancia creciente de una pan-etnicidad que todo lo engloba. Los chinos, cuyas particularidades hallan expresión en instituciones, partidos y redes religiosos, están dispuestos a acercarse más a la sociedad nativa siendo fieles a sus credos religiosos. Esto, sin embargo, no impide que tengan interés en el mandarín y en la cultura china.

Estos procesos no son ajenos a la formulación de identidades colectivas. Entre los africanos, las identidades colectivas se generan en términos que presentan conflictos diversos. A excepción de algunos sectores, estos enfoques no se basan en las tendencias hacia la religión. La autoconciencia africana se centra más bien en la pobreza y en la experiencia de la discriminación. Los musulmanes, por su parte, tienden a permanecer muy cercanos a la tradición y a ver en su fe y en sus exigencias los elementos esenciales de su singularidad y una solidaridad que desvanece las divisiones internas. No obstante, los musulmanes moderados aspiran a una interpretación del Islam que sea congruente con su incorporación a una sociedad democrática y secular. En cuanto a los hispanos, los desarrollos de las identidades colectivas están marcados por dilemas que comprenden las actitudes hacia los países de origen, el entorno actual y la pan-etnicidad. Divididos de acuerdo a sus orígenes específicos, comparten importantes recursos culturales, como son el idioma y, sobre todo, la religión, que aspiran a revalorizar en su experiencia actual. La formación de la identidad colectiva china se vive

en relación con los legados culturales, más que con una religión. En la diáspora, el principio religioso está mucho más “en boga” que en China misma, pero tiende a ser pluralista. En suma, las identidades colectivas de los musulmanes y los hispanos están marcadas por su vínculo con una fe que en cierta forma está relacionada (más en el primer caso) con un idioma y con valores culturales. Por otra parte, las identidades colectivas africanas están más sustentadas en referencia a condiciones de vida y legados penosos, mientras que los chinos se destacan por su aspiración a retener los vínculos con sus herencias culturales y, al mismo tiempo, adaptarse a los valores dominantes de las sociedades en las que residen.

Como regla general, los integrantes de una diáspora refieren su singularidad cultural a los vínculos que mantienen con los legados que los atan a sus países de origen. Los africanos ilustran cierto tipo de diasporismo en el que África aparece no sólo como el continente de origen (del cual muchos fueron tomados como esclavos) sino también, según las expresiones políticas radicales de hoy en día, como el símbolo de una condición de opresión que comparten tanto los integrantes de la diáspora como los residentes en la tierra natal. La idea del vínculo con África es hoy en día un elemento de presentación personal de mucha gente. Para muchos africanos (mucho más en Norteamérica que en América del Sur o Europa), esta referencia es la palanca del africanismo que sirve como fundamento de una solidaridad entre la diáspora africana que busca cambiar las relaciones interraciales en el mundo. Los musulmanes se ven como parte del “mundo musulmán”, que es la base de su visión religiosa del mundo.

Esta perspectiva puede implicar tanto una actitud antagónica hacia el entorno actual como el imperativo de revisar los principios del Islam tradicional, en el sentido de ajustarlo a la cultura europea. Los hispanos tienden a mostrar la importancia que tiene para ellos mantener el vínculo con su patria natal, mientras que la pan-etnicidad promueve una nueva imagen de Latinoamérica como un gran todo. En cuanto a los chinos, por una parte están quienes definitivamente apoyan a los grupos de cabildeo en favor de China o Taiwán, y por la otra, los muchos que también aspiran a ser reconocidos como estadounidenses o australianos, y que muestran una lealtad muy limitada a su herencia china.

Aunque vago e impreciso, este breve repaso ofrece bases para discutir la interrogante de si estamos viendo o no una nueva era en la realidad social actual, como consecuencia de la importancia de las diásporas transnacionales.

Epílogo: ¿una nueva era?

El pluralismo cultural y religioso en los países occidentales no es nuevo. Sin embargo, nuestra comparación entre estos diferentes casos ha revelado que el pluralismo está amplificado hoy en día por su vinculación con las diásporas transnacionales. Dicho pluralismo está logrando una presencia cada vez más fuerte al imponer –en todas partes aunque bajo términos

distintos— una reevaluación de la configuración social interna de los entornos sociales, así como de las interrelaciones que tejen en todo el mundo entre patrias originales y nuevas. El pluralismo muestra contornos específicos en cada sociedad de acuerdo con su cultura política, así como de los rasgos culturales, identitarios y socioeconómicos particulares de cada grupo. La globalización como tal y los procesos relacionados con la incorporación a nuevas sociedades, erosiona la singularidad de los grupos. Sin embargo, los rasgos que se conservan —aunque sean alterados por el entorno— garantizan la posibilidad de mantener una conexión transnacional con la tierra natal y con compañeros de diáspora en otras partes del mundo. Estos rasgos pueden ser lo suficientemente significativos como para mantener la realidad de las comunidades virtuales globales. La noción de *transnacionalismo* aprehende las formas en las que dichas comunidades desafían a los Estados-nación sin impedir —ya que de hecho favorece— el surgimiento de creencias y horizontes culturales derivados de la experiencia migratoria. Sin embargo, los migrantes transnacionales, que encarnan cierto tipo de culturas globalizadas y enlazan a las patrias natales con las nuevas, vienen a ilustrar rasgos que ahora los singularizan con respecto a sus antiguos compatriotas, tanto en la patria de origen como en otras comunidades de la diáspora. Al mismo tiempo, las diásporas transnacionales también desafían a las culturas dominantes en sus nuevos países de residencia para gestionar su inclusión y ajustarlas a su presencia —como nuevos residentes y como portadores de rasgos culturales propios—. Cuanto más fuerte es este imperativo, como ocurre en el contexto del desarrollo de regímenes democráticos, se otorga poder político a electores de todo tipo, pero sobre todo a los grupos que promueven intereses particulares. Por ende, aquellas colectividades que comparten ciertos atributos primordiales y lealtades a los legados que incluyen exigencias al orden social, pueden fácilmente servir como catalizadores de la movilización social —por no hablar del eventual apoyo proveniente desde el exterior de parte de la tierra de origen y de compañeros de diáspora establecidos en otras partes del mundo—.

A este respecto, el transnacionalismo se refiere no sólo a la experiencia de grupos con doble o triple emplazamiento, sino también a procesos de heterogeneización sociocultural de entidades tanto nacionales como de la diáspora. Desde esta perspectiva, podemos también señalar otro efecto del transnacionalismo. Pensamos en las huellas que sobre la realidad social general pueden dejar las diásporas cuando son componentes importantes de esa realidad (i.e., su configuración general y orientaciones predominantes). En lo que se refiere a los cuatro casos arriba examinados, las diásporas transnacionales representan un factor de multiculturalismo que, en ciertos sentidos, impone disposiciones legales especiales, la redefinición de la identidad nacional y, posiblemente, nuevas relaciones entre el Estado y la Iglesia. En el último de los casos, el multiculturalismo impone costos sociales en forma de ajustes recíprocos. Entre estos costos incluimos el hecho de que el emplazamiento dual o triple significa como regla para quienes viven una diáspora, un alejamiento del carácter

totalista inherente al compromiso y al concepto de nación que el Estado-nación exige a sus ciudadanos. Aquellos que estén atados en diversos grados a sus respectivos focos de identidad colectiva nacional, difícilmente suscribirán sin reservas a la exigencia de un compromiso “total” de cualquier tipo, es decir, que excluya cualquier otro compromiso colectivo nacional. Esto, en términos prácticos, no significa otra cosa que cierta actitud de reserva –sin compromiso partidista– hacia la sociedad nacional actual de los miembros de la diáspora. Más aún, es fácil imaginar que cuando estas personas son numerosas en el escenario y también numerosas en suscribir ese tipo de actitud, pueden convertirse en agentes de cambio de las actitudes de los ciudadanos que no pertenecen a ninguna diáspora. Estos ciudadanos pueden ser inducidos a enfatizar en un tono conflictivo su propio “patriotismo genuino”, o bien a debilitar su lealtad hacia el Estado-nación a fin de “no parecer tontos”. En ese contexto, podríamos hablar de la muy conocida decadencia de la civilidad que se atestigua en muchas sociedades contemporáneas, pero ello requeriría de un estudio más profundo y focalizado, lo cual rebasa el propósito de este trabajo. No obstante, el multiculturalismo puede representar otro costo importante cuando concierne a la incorporación de grupos que traen consigo ciertos legados y cuya ambición es moldear el entorno a su visión y valores propios, los cuales son a veces antagónicos a los modelos y normas existentes. Ese tipo de tensiones puede llevar a conflictos que den lugar a debates sobre la “esencia” misma del orden social.

La noción de transnacionalismo se refiere a la dinámica de esas nuevas realidades: designa no sólo la diversidad sociocultural de los actores, sino también los tipos de nuevos hechos que dejan huella en las sociedades, tanto interna como externamente. Como hemos demostrado, nuestro argumento es que la modernidad, que ha crecido a través de los procesos de globalización en las últimas décadas, puede estar llevando al transnacionalismo, que en algunos aspectos representa una discontinuidad respecto de realidades anteriores. Sin embargo, la discontinuidad también se aplica aquí a otra faceta de la situación social: la discontinuidad misma que exhiben las sociedades multiculturales de manera sincrónica. El multiculturalismo indica, en efecto, la cohabitación bajo el mismo techo social de una diversidad de comunidades socioculturales. Pueden provenir de culturas muy opuestas culturalmente y tener en común tan sólo el hecho de dicha cohabitación. Esto significa que cuando menos para algunas de ellas ese “techo” no es su único centro de identificación colectiva-nacional. Este retrato no es uniforme en todos los casos, pero sí responde en esencia a la realidad de muchas sociedades contemporáneas.

En este contexto, podemos ver que el orden social de dichos escenarios está marcado por una incoherencia que nos trae a la mente la noción de *caos*. Derivado del griego Χάος, este término se refiere típicamente a circunstancias que indican desorden e imprevisibilidad (véase Urry, 2002 y 2005). Pero, si hablamos de realidad social, esto no necesariamente significa ausencia de orden, al menos cuando responde también al concepto de *gestalt* (Sternberg, 2006; Scholl, 2001). Este último concepto se basa en los estudios sobre la percepción visual y

se centra en la observación de cómo ciertos elementos acomodados al azar pueden ser vistos (en ausencia de criterios objetivos y concretos) como una configuración estructurada (gestalt) que pertenece a un todo. Desde esa perspectiva, los patrones toman preeminencia sobre los elementos individuales que ilustran propiedades (tales como proximidad relativa o el tamaño de los componentes) que no son inherentes a ninguno de los elementos individuales mismos.

Teniendo en cuenta el caos y la gestalt de manera conjunta, podemos decir que la primera noción es irrelevante para la descripción de un orden de cosas que no es consensual; su interpretación difiere y puede diferir entre un actor y otro. A primera vista, esta coyuntura debería ilustrar la noción de caos, donde ningún denominador común importante de valores unifica las partes involucradas y las normas que practican, entre ellas y con respecto a otros. Por otro lado, desde el concepto de gestalt aprendemos que las personas pueden ver diversos componentes que no tienen una base común a priori como un todo, por dispares que sean. En lo que se refiere a la práctica social, dicha gestalt puede dar por resultado la yuxtaposición de elementos extraños que se vuelve una experiencia recurrente y, por tanto, familiar para todos los actores. Por lo tanto, la percepción de desorden deja espacio a una noción de configuración caracterizada por la localización respectiva de los diversos elementos. Las “contribuciones” intrínsecamente incoherentes –y desligadas– de los distintos elementos de la totalidad llegan entonces a ser percibidas como características de esa entidad. En este sentido, caos y gestalt pueden verse como las dos caras de una misma realidad.

El transnacionalismo, que ha surgido tanto de los procesos de globalización como de la evolución de los regímenes democráticos, es un agente de dicho desarrollo, que en aspectos sociales importantes representa un grado de discontinuidad con respecto a realidades previas. De nuevo, esta noción se centra en una condición en la que un número significativo de personas comparten ciertas lealtades que trascienden las fronteras estatales. Ésta es una condición que, como tal, involucra a quienes son integrantes de una diáspora y a quienes no, y representa un cambio en la esencia de la situación social. Afirmamos que esta condición exige una reflexión muy profunda y constituye un tema importante para proseguir una investigación social. No obstante, a fin de contribuir al desarrollo de este campo, los investigadores deberán primero profundizar en los hechos que arroja la dinámica de las diásporas transnacionales y su difusión de nuevos símbolos culturales y particularismos religiosos. Como hemos visto, la solidaridad dentro de la diáspora puede surgir de los más variados patrones que combinan vínculos primordiales (nacionales, pan-nacionales, culturales, lingüísticos, religiosos, etc.) y factores contingentes (políticos, económicos, internos o internacionales). Estas formas de solidaridad en las diásporas se combinan con un espectro no menos amplio de actitudes hacia la nueva patria.

En términos generales, este análisis coincide con la tendencia creciente entre los analistas del escenario social contemporáneo en describir nuestro mundo como frágil, desorganizado, fluido, inestable, imprevisible y falto de discrecionalidad. Como hemos visto, el transna-

cionalismo sin duda contribuye de modo importante al ritmo descoordinado del cambio en las sociedades contemporáneas. Es verdad que los estudiosos siempre han entendido el cambio como endémico a la modernidad y como un rasgo que distingue a esta era de épocas anteriores. Sin embargo, los observadores afirman que el ritmo que ha tenido en décadas recientes no tiene precedentes. Zygmunt Bauman (2000) utiliza el término “modernidad líquida” y Anthony Bryant (2007) lo aclara:

La idea de modernidad líquida (...) es que ésta no se plantea ningún objetivo, no marca una línea final, asigna la cualidad de permanencia tan sólo al estado de transitoriedad. El tiempo fluye, pero no avanza ya hacia ningún destino (...) en nuestra fase actual de modernidad la característica clave no es simplemente el hecho de arrasar con las cosas, sino de hacerlo de manera constante y obsesiva; el cambio es constante y reiterativo [...] El término “liquidez” evoca la idea de flujo, movimiento constante, cambio (Bryant, 2007: 127-128).

La incoherencia resultante de las imágenes de la escena mundial y de los escenarios individuales, explica la creciente tendencia académica a buscar nuevas miradas teóricas y conceptuales. Recordemos la aparición de la escuela de pensamiento llamada “teoría del caos y la complejidad” (McLennan, 2003), a la cual se dedicó un número especial de *Theory, Culture & Society* (vol. 22, octubre de 2005). Una de las principales contribuciones al volumen es el artículo de John Urry titulado “The Complexity Turn” (“El giro de la complejidad”):

La teoría de la complejidad podría argumentar en contra de la tesis de que los “fenómenos” pueden permanecer ligados, que las causas sociales producen consecuencias sociales. Las causas siempre están desbordando y derramándose de un espacio a otro y, sobre todo, fluyendo dentro y fuera de los espacios físicos y sociales supuestamente distintos. En cuanto a la complejidad, las propiedades emergentes son irreductibles, interdependientes y móviles (...) Así, los sistemas complejos se consideran “al borde del caos” (... y) el caos no es una completa aleatoriedad anárquica, sino que existe un “desorden ordenado” presente en esos sistemas (...) para las ciencias sociales y culturales, los análisis de la complejidad ponen de manifiesto la existencia de orden y desorden en el interior de esos diversos sistemas (Urry, 2005: 12).

Fluidez, desorden, imprevisibilidad o indeterminación son términos que se ven apoyados por el reconocimiento de la existencia de tendencias no económicas contradictorias dentro de la modernidad. Eisenstadt (2005) habla de las fuerzas constructivas y destructivas de la modernidad, mientras que otros estudiosos se refieren a los “traumas” de la modernidad (véase Alexander *et al.*, 2004; Wittrock, 2001). De igual forma, Norbert Elias usa conceptos tales como “figuraciones” e “impulso”, y deja un gran espacio abierto para la imprevisibilidad. Como lo señala Stephen Mennell: “Los procesos civilizatorios pueden tomarse como un

caso de prueba de los procesos ‘culturales’ que dan impulso y dirección, pero siguen siendo históricamente contingentes y no son de ninguna manera ‘inevitables’” (Mennell, 1992: 36).

En suma, los estudiosos perciben que el mundo social manifiesta contradicciones, tensiones y fluctuaciones, así como elementos sólidos. La palabra “caos”, que suele denotar imprevisibilidad, se aplica siempre que distintas fuerzas crean una falta de coherencia y disenso con respecto al orden social, y una incertidumbre básica sobre su desarrollo posterior. Al ser lo contrario de ley y orden, designa ausencia de restricciones. Sin embargo, como vimos más arriba, cuando se trata del mundo social, esta noción de caos no significa necesariamente falta de orden. Al menos, cuando se le yuxtapone a *gestalt*, concepto que designa la posibilidad de que, incluso al acomodarlos de una manera azarosa, ciertos elementos puedan ser considerados como una configuración. Estos elementos pueden entonces juzgarse como pertenecientes a una imagen general en la que cada uno define su ubicación con respecto a los otros; la suma de elementos que, al ser percibidos como un conjunto, adquiere predominio sobre cualquiera de sus componentes particulares y es visto como portador de propiedades que no singulariza a ninguno de sus elementos.

Aunque parecen radicalmente antitéticos, caos y *gestalt* pueden reconciliarse cuando se trata de la realidad social. En efecto, una vez que algunos aspectos de esta realidad –aunque no haya un denominador inherente y común que los vincule mutuamente– aparecen de manera conjunta y de forma recurrente, los actores tienden a familiarizarse con su presencia simultánea, como facetas de un entorno “regular” o “normal”. Ello hace de estos elementos partes constitutivas de un conjunto, incluso cuando no tienen otro aspecto compartido y provoca que los actores interpreten el conjunto que conforman de diversas maneras. Se trata de una noción de Gestalt que, en principio, parece aproximarse mucho a los enfoques sobre caos que aplican los físicos y los matemáticos (Gleick, 1987). Un ejemplo entre muchos: el paisaje lingüístico de las megalópolis actuales se compone de signos presentes en los carteles de las tiendas, las instituciones y anuncios públicos, que representan los conjuntos de mensajes más diversos, incoherentes y a menudo cacofónicos, que quienes los ven perciben, sin embargo, como “característicos”, “familiares” y componentes de “su” medio ambiente (Ben-Rafael, 2008).

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey; Eyerman, Ron; Giesen, Bernard; Smelser, Neil y Piotr Sztompka, (2004) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, University of California Press.
- Anderson, Benedict, (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- Anthias, Floya, (1998) "Evaluating 'Diaspora' Beyond Ethnicity" en *Sociology*. Vol. 32, núm. 3, pp. 557-580.
- Baubock, Rainer, (1994) *Transnational Citizenship*. Aldershot, Reino Unido, Edward Elgar.
- _____, (1998) "The Crossing and Blurring of Boundaries in International Migration: Challenges for Social and Political Theory" en Baubock, Rainer y John Rundell (eds.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*. Aldershot, Reino Unido, Ashgate, pp. 17-52.
- Bauman, Zygmunt, (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Ben-Rafael, Eliezer, (2010) "Diaspora" en *Sociopedia*. ISA, Sage online encyclopedia
- _____, (2002) "Ethnicity, Sociology of" en *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Vol. 7. Londres, Elsevier, pp. 4838-4842.
- _____, (2002) *Jewish Identities: Fifty Intellectuals Answer Ben-Gurion*. Leiden y Boston, Brill.
- _____, (2003) "Multiculturalism and Multilingualism in Israel" en Hary, Benjamin (ed.), *Corpus Linguistic and Modern Hebrew*. Tel Aviv, Tel Aviv University, The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, pp. 39-60.
- _____, (2008) "A Sociological Approach to Linguistic Landscape" en Shohamy, Elana y Durk Gorter (eds.), *Linguistic Landscape: Expanding the Scenery*. Londres, Routledge.
- Ben-Rafael, Miriam y Eliezer Ben-Rafael, (2009) "The Linguistic Landscape of Transnationalism: The Divided Heart of Europe" en Ben-Rafael, Eliezer y Yitzhak Sternberg (eds.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order*. Leiden y Boston, Brill, pp. 399-416.
- Bowen, John R., (2004) "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space" en *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 30, num. 5, pp. 879-894.
- Bryant, Antony, (2007) "Liquid Modernity, Complexity and Turbulence" en *Theory, Culture & Society*. Vol. 24, núm. 1, pp. 127-135.
- Catanese, Anthony, (1999) *Haitians: Migration and Diaspora*. Boulder, CO. y Oxford, Reino Unido, Westview Press.
- Cheng, Lucie y Marian Katz, (1998) "Migration and the Diaspora Communities" en Maidment, Richard y Colin Mackerras (eds.), *Culture and Society in Asia-Pacific*. Londres y Nueva York, Routledge y The Open University, pp. 65-87.
- Cheung, Gordon, (2004) "Chinese Diaspora as a Virtual Nation: Interactive Roles between Economic and Social Capital" en *Political Studies*. Vol. 52, núm. 4, pp. 664-684.

- Clark Hine, Darlene y Jacqueline McLeod (eds.), (1999) *Crossing Boundaries: Comparative History of Black People in Diaspora*. Bloomington, Indiana University Press.
- Clarke, Peter (ed.), (1998) *New Trends and Developments in African Religions*. Westport, Greenwood Press.
- Clarke Kamari, Maxine, (2004) *Mapping Yoruba Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham, Duke University Press.
- Cohen, Robin, (1994) *Frontiers of Identity: The British and the Others*. Londres, Longman.
- _____, (1996) “Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers” en *International Affairs*. Vol. 72, núm. 3, pp. 507-520.
- _____, (1997) *Global Diasporas. An Introduction*. Londres, UCL Press.
- _____, (2001) “Diaspora” en Smelser, Neil y Paul Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam, Elsevier, pp. 3642-3645.
- _____, (2007) *Solid, Ductile and Liquid: Changing Notions of Homeland and Home in Diaspora Studies*. QEH Working Paper Series. Paper núm. 156.
- Constable, Nicole, (2004) “At Home but Not at Home: Filipina Narratives of Ambivalent Returns” en *The Canadian Geographer*. Vol. 48, núm. 1, pp. 203-228.
- Covers, Cora y Hans Vermeulen (eds.), (1997) *The Politics of Ethnic Consciousness*. Nueva York, St. Martin’s Press.
- Davies, Carole Boyce y Ali Mazrui (eds.), (1999) *The African Diaspora: African Origins and New World Identities*. Bloomington, y Londres, Indiana University Press.
- Duany, Jorge, (2000) “Nation on the Move: The Construction of Cultural Identities in Puerto Rico and the Diaspora” en *American Ethnologist*. Vol. 27, núm. 3, pp.: 5-30.
- Eckstein, Susan y Lorena Barberia, (2002) “Grounding Immigrant Generations in History: Cuban Americans and Their Transnational Ties” en *International Migration Review*. Vol. 36, núm. 3, pp. 799-837.
- Eisenstadt, Shmuel N., (2001) “The Vision of Modern and Contemporary Society” en Ben-Rafael, Eliezer y Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization*. Leiden, Brill, pp. 25- 47.
- Eriksen, Thomas Hylland, (1993) *Ethnicity and Nationalism*. Londres, Pluto Press.
- Fishman, Joshua, (1989) *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon, Multilingual Matters.
- Franklin, John Hope y Alfred Moss, (2001) *From Slavery to Freedom. A History of African Americans*. Nueva York, McGraw-Hill Education.
- Fung, Christopher, (1999) “Some Thoughts on the State of Chinese Diaspora Studies” en Pan, Lynn (ed.), *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*. Cambridge, Harvard University Press.
- Galston, William, (2003) “Jews, Muslims & the Prospects for Pluralism” en *Daedalus*. Vol. 132, núm. 3, pp. 73-77.
- Giddens, Anthony, (1991) *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.

- _____, (1994) *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Glazer, Nathan, (1997) *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Harvard University Press.
- Gleick, James, (1987) *Chaos: Making a New Science*. Londres, Cardinal.
- Glick Schiller, Nina, (1995) "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration" en *Anthropological Quarterly*. Vol. 68, núm. 1, pp. 48-63.
- _____, (1999) "Transmigrants and Nation States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience" en Hirschman, Charles; Kasinitz, Philip y Josh DeWind (eds.), *Handbook of International Migration, the American Experience*. Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 94-119.
- Glick Schiller, Nina; Basch, Linda y Cristina Blanc-Szanton, (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. Nueva York, New York Academy of Sciences.
- Goldring, Luin, (2002) "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation" en *Latin American Research Review*. Vol. 37, pp. 55-99.
- Gomez, Edmund Terence y Michael Hsiao Hsin-Huang (eds.), (2004) *Chinese Enterprise, Transnationalism, and Identity*. Londres, Routledge Curzon.
- Green, Charles (ed.), (1997) *Globalization and Survival in the Black Diaspora: The New Urban Challenge*. Albany, State University of New York Press.
- Lipset, Seymour Martin (ed.), (1995) *The Encyclopedia of Democracy*. Washington D.C., Congressional Quarterly.
- Hossein-Zadeh, Ismael, (2005) "The Muslim World and the West: The Roots of Conflict" en *Arab Studies Quarterly (ASQ)*. Vol. 27, núm. 3, pp. 1-12.
- Huntington, Samuel, (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, Simon & Schuster.
- _____, (2005) *Who Are We?* Nueva York, Free Press.
- Kepel, Gilles, (1991) *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. París, Editions du Seuil.
- _____, (1996 [1994]) *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*. München.
- _____, (2000) "Islamism Reconsidered" en *Harvard International Review*. Vol. 22, núm. 2, pp. 22-27.
- Kramer, Martin, (1996) "A Short History of Islamism's Pursuit of Power. Fundamentalist Islam: The Drive for Power" en *Middle East Quarterly*. Junio, pp. 37-49.
- Kurtz, Lester, (1984) *Evaluating Chicago Sociology: A Guide to the Literature, with an Annotated Bibliography*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kyle, David, (2000) *Transnational Peasants: Migration, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Levitt, Peggy, (2001) *The Transnational Villagers*. Berkeley, University of California Press.

- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller, (2008) "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society" en Kahraman, Sanjeev y Peggy Levitt (eds.), *The Transnational Studies Reader*. Nueva York, Routledge, pp. 284-298.
- Lo, Lucia y Shuguang Wang, (1997) "Settlement Patterns of Toronto's Chinese Immigrants: Convergence or Divergence?" en *Canadian Journal of Regional Science*. Vol. 20, núm. 1-2, pp.: 49-72.
- Louie, Andrea, (2000) "Re-territorializing Transnationalism: Chinese Americans and the Chinese Motherland" en *American Ethnologist*. Vol. 27, núm. 3, pp.: 645-669.
- Ma, Laurence y Carolyn Cartier (eds.), (2004) *The Chinese Diaspora: Space, Place, Mobility and Identity*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- Matsuoka, Atsuko y John Sorenson, (2001) *Ghosts and Shadows: Construction of Identity and Community in an African Diaspora*. Segunda edición. Toronto, University of Toronto Press.
- Mennell, Stephen, (1992) "Momentum and History" en Melling, Joseph y Jonathan Barry (eds.), *Culture in History*. Exeter, University of Exeter Press, pp. 28-46.
- Morawska, Ewa, (2001) "Immigration, Transnationalism, and Ethnicization: A Comparison of This Great Wave and the Last" en Gerstle, Gary y John Mollenkopf (eds.), *E Pluribus Unum? Contemporary and Historical Perspectives on Immigrant Political Incorporation*. Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 175-212.
- _____, (2003) "Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests" en Joppke, Christian y Ewa Morawska (eds.), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 133-176.
- Nagata, Judith, (2005) "Christianity among Transnational Chinese: Religious versus (Sub) ethnic Affiliation" en *International Migration*. Vol. 43, núm. 3, pp. 99-128.
- Østergaard-Nielsen, Eva Kristine, (2001) "Transnational Political Practices and the Receiving State: Turks and Kurds in Germany and the Netherlands" en *Global Networks*. Vol. 1, núm. 3, pp. 261-281.
- Pétre-Grenouilleau, (2004) *Les traites négrières*. París, Gallimard.
- Poston, Dudley L. Jr.; Xinxiang, Michael y Yu Mei-Yu, (1994) "The Global Distribution of the Overseas Chinese around 1990" en *Population and Development Review*. Vol. 20, núm. 3, pp. 631-645.
- Price, Sally y Richard Price, (1999) "Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora" en *Transforming Anthropology*. Vol. 10, núm. 2.
- Renan, Ernest, (1882) *Qu'est-ce qu'une nation?* Ponencia presentada el 11 de marzo de 1882 en La Sorbona. Disponible en: <http://en.wikipedia.org/wiki/What_is_a_Nation%3F> [Consultado el 2 de julio de 2013].
- Salih, Ruba, (2004) "The Backward and the New: National, Transnational and Post- National Islam in Europe" en *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 30, núm. 5, pp. 995-1011.

- Scholl, Brian, (2001) "Objects and Attention: The State of the Art" en *Cognition*. Vol. 80, núm.1-2, pp. 1-46.
- Schwartz, Stuart, (1987) "The Formation of Colonial Identity in Brazil" en Canny, Nicholas y Anthony Padgen (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, Princeton University Press, pp. 15-50.
- Skinner, Elliott, (1993) "The Dialectic between Diasporas and Homelands" en Harris, Joseph (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard University Press, pp. 11-40.
- Smith, Anthony, (1992) "Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive" en *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 15, núm. 3, pp. 440-449.
- Sökefeld, Martin, (2006) "Mobilizing in Transnational Space: a Social Movement Approach to the Formation of Diaspora" en *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*. Vol. 6, núm. 3, pp. 265-284.
- Sommers, Laurie, (1991) "Inventing *Latinismo*: the Creation of 'Hispanic' Panethnicity in the United States" en *Journal of American Folklore*. Vol. 104, núm. 411, pp. 32-53.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu, (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____, (2000) "Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-War Europe?" en *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 23, núm.1, pp. 1-15.
- Sternberg, Robert, (2006) *Cognitive Psychology*. Cuarta edición. Belmont, Thomson, Wadsworth.
- Stoller, Paul, (2002) *Money Has No Smell: The Africanization of New York City*. Chicago, University of Chicago Press.
- Tan, Carole, (2003) "Living with 'Difference': Growing Up 'Chinese' in White Australia" en *Journal of Australian Studies*. Vol. 77, pp. 101-112.
- Tsing, Anna, (2000) "The Global Situation" en *Cultural Anthropology*. Vol. 15, núm. 3, pp. 327-360.
- Urry, John, (2002) "The Global Complexities of September 11th" en *Theory, Culture & Society*. Vol. 19, núm. 4, pp. 57-69.
- _____, (2005) "The Complexity Turn" en *Theory, Culture & Society*. Vol. 22, núm. 5, pp. 1-14.
- Van der Berghe, Pierre, (1967) *Race and Racism*. Nueva York, John Wiley.
- _____, (1970) *Race and Ethnicity*. Nueva York, Basic Books.
- Vertovec, Steve, (1997) "Three Meanings of Diasporas" en *Diaspora*. Vol. 6, núm.3, pp. 277-297.
- _____, (1999) "Conceiving and Researching Transnationalism" en *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 22, núm. 2, pp. 447-462.
- Waldinger, Roger y David Fitzgerald, (2004) "Transnationalism in Question" en *American Journal of Sociology*. Vol. 109, núm. 5, pp. 1177-1195.
- Weber, Max, (1977) *Economy and Society*. Berkeley, University of California Press.

- Wittrock, Björn, (2001) "Rethinking modernity" en Ben-Rafael, Eliezer y Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization*. Leiden, Brill, pp. 49-73.
- Wu Mar, Ellen, (2005) "Chinese-American Transnationalism aboard the Love Boat: The Overseas Chinese Youth Language Training and Study Tour to the Republic of China" en *Chinese America: History and Perspectives*. pp. 51-65.
- Yeoman, Barry, (2000) "Hispanic Diaspora" en *Mother Jones*. Julio-agosto. Disponible en: <<http://www.motherjones.com/politics/2000/07/hispanic-diaspora>> [Consultado el 2 de julio de 2013].
- Yuan-fang, Shen, (1999) "Pioneers or Sojourners: Self-Representations of Chinese Immigrants" en *Journal of Australian Studies*. Vol. 23, núm. 61, pp. 47-54.
- _____, (2001) *Dragon Seed in the Antipodes: Chinese-Australian Autobiographies*. Melbourne, Melbourne University Press.

