

Convertirse en otra y en otra más: porosidad e ironía de la identidad étnica en los Estados Unidos

Por Elizabeth Lozano

Elizabeth Lozano es Profesora Asociada del Departamento de Comunicación y Directora del Programa de Estudios Latinoamericanos, Loyola University Chicago, EE.UU.

1 Para consultar los temas de la nacionalidad y el nacionalismo ver Anderson (2001), Featherstone (1990), Parker y otros (1992) y Bhabha (1990). El concepto de "nacionalismo" es central para la comprensión de la modernidad y de la crisis de la modernidad característica de la segunda mitad del siglo XX.

2 Muchos autores y autoras han afirmado que en las últimas décadas ha tenido lugar un "resurgimiento étnico" y que ha regresado "con fuerza" el nacionalismo (Smith, 1981, 1990; Robertson, 1990; Radhakrishnan, 1992 y Gilroy, 1992).

En una escala casi global, las últimas décadas han presenciado la crisis renovada de las "nacionalidades" –entendidas como el proyecto permanente, indisputable y unificado del Estado nacional– y el fortalecimiento de los "nacionalismos" –como identidades locales y periféricas; étnicas, religiosas o políticas– que se construyen al interior de las naciones y fuera de ellas¹. Mientras en la Antigua Unión Soviética y la Antigua Yugoslavia "la identidad nacional" fue revelada como una falacia, los nacionalismos étnicos adquirieron mayor vigor y notoriedad global, de Somalia a Brasil, de Irak a China, de Sudán a Ruanda y de Bosnia a México². Hemos ingresado a una era "postnacionalista, postindustrial, postmoderna" (Smith, 1990), en la que existe "un eclipse del Estado moderno como unidad política, económica y cultural" (Gilroy, 1992). En esta nueva era, la pregunta sobre la relación entre etnicidad y nacionalidad pasa al centro del debate político, teórico, ético y social. La Identidad (con mayúscula) ha sido desafiada por las identidades múltiples; el concepto de identidad como afirmación de la igualdad cede lugar a la identidad como afirmación de la diferencia.

En Estados Unidos, como en otros lugares, esta crisis de Identidad moderna, homogénea y monolítica ha hecho que la pregunta por la "identidad" cobre gran urgencia en los espacios académicos (Cha-

nady, 1994; Grossberg, Nelson y Treichler, 1992; Parker y otros, 1992). Pero no se trata de una pregunta con interés sólo para los estudios culturales o poscolonialistas, es un asunto político que puede definir y cambiar las alianzas y los votos, descalificar a los voceros de ciertos grupos, despertar antipatías viejas o generar simpatías nuevas. Por ejemplo, en la pugna por la nominación demócrata en las elecciones de 2008, una pregunta surge una y otra vez en los espacios políticos: ¿Es Barack Obama un hombre negro? Y si lo es, ¿es lo "suficientemente" negro? Y si no lo es, ¿qué es? ¿Un blanco de tez oscura? La presencia de Obama desestabiliza los esencialismos raciales y los saca a la luz, a la superficie del discurso.

Hacia finales del siglo XX Estados Unidos vio la emergencia de varias formas de fundamentalismo y esencialismo; formas desesperadas de afianzar la identidad como defensa contra una otredad amenazante y cada vez más proliferante. De gran notoriedad es la influencia política del fundamentalismo cristiano que apela a la superioridad moral de los Estados Unidos, que parece estar bajo la bendición directa de un dios con claras preferencias republicanas. La afirmación de una identidad positiva –y el "nosotros" colectivo que ésta genera– es una forma de invocación particularmente poderosa. Es una afirmación que denota legitimidad política; un principio que justifica leyes, fronteras y batallas; un "significante flotante" que posee atributos mágicos y morales. Es por ello que a menudo se apela a la identidad étnica o nacional como si fuese algo que se adquiere con la sangre, algo definido por rasgos permanentes e inmutables. Una vez que se presupone tal permanencia, una "identidad étnica" se puede convertir en un objeto de investigación a observar, predecir y controlar.

Podemos, por ejemplo, encontrar tratados sobre "cómo realizar investigaciones con poblaciones Hispánicas," sobre "la psicología Hispánica" o sobre cómo desarrollar modelos que predigan sus patrones de

consumo (Marín y Marín, 1991; Rafeedie y otros, 2006). El “hispano” o la “hispana” son un objeto observable, una clase o un tipo claramente identificable cuyo sólido perfil permite una operacionalización científica. Este objeto, sin embargo, fluctúa significativamente. Por ejemplo, en 1980, aproximadamente el 6,4 por ciento de la población total de los Estados Unidos era hispana, el 11,8 por ciento negra y el 2,4 por ciento asiática, isleña del Pacífico y nativa de Norteamérica/American Indian (Marín y Marín, 1991). En el censo de 2000 la clasificación cambió. Ahora existen sólo dos etnias en los Estados Unidos: *Hispanic/Latino* y *Non Hispanic/Latino*. El resto de las razas son: blanca, negra/*african-american*, nativo-americana/*american indian*, isleña del Pacífico, asiática, *otra* y dos o más (Race and ethnicity, 2008; U.S. Census Bureau 2001). Cierta enciclopedia china de Borges viene a la memoria.

La persona perteneciente a la etnia hispano-latina es definida como “de origen cubano, mexicano, puertorriqueño, sur o centroamericano, u otra cultura hispano-parlante, independientemente de la raza” (Grieco y Cassidy, 2001). La raza “negra” se refiere a cualquiera cuyo origen se remonta a los “grupos raciales negros del África”. La raza blanca incluye las personas cuyo origen se remonta a cualquiera de los “grupos originarios” de Europa, el Medio Este y África del Norte. La categoría “otra,” el 5,3 por ciento censado, incluye auto-denominaciones tales como multiracial, interracial o “grupos latinos”, como puertorriqueño, cubano o mexicano (U.S. Census Bureau, 2001). La clasificación utiliza los términos Hispano y Latino como intercambiables, asunto que si bien es altamente debatido legaliza el término “Latino” anteriormente excluido del censo.

Entre otras cosas, esta nueva clasificación significa que ahora un Latino puede ser negro, indígena, blanco, isleño o asiático, algo que no era posible anteriormente. Significa, también, que ahora la clasificación *Indio Americano* incluye a todos los que se describen a sí mismos como amerindios, del norte,

del centro o del sur del continente (antes éste no era el caso). Y supone, asimismo, que afirmar que en Estados Unidos hay más latinos que negros es un problema lógico (al menos con respecto a este censo), ya que estas dos categorías no son comparables: una es una raza, la otra una etnia, lo que nos recuerda que ambos conceptos son profundamente ideológicos, y que su relación con las prácticas sociales y la experiencia es tensa, ambivalente y compleja.

¿Quién soy yo para inscribirme en este texto?

En este ensayo intento explorar la construcción de la “etnia latina” en los Estados Unidos mirándola como un objeto ideológico y una práctica social. La perspectiva de este ensayo se podría denominar semiótico-fenomenológica (Manning, 1987; Silverman, 1983; von Eckartsberg, 1986), ya que explora las tensiones entre sistemas significantes y las maneras en que estos sistemas se resquebrajan en la práctica; en la experiencia colectiva y personal. A manera de “ejemplar” metodológico (Lindlof y Taylor, 2002), el ensayo utiliza un trayecto personal que me permite ilustrar un fenómeno social de mayor amplitud: el de la transformación cultural resultante de la inmigración, y el del diálogo incesante de fronteras que éste genera. El trayecto al que me refiero (espacial, lingüístico, ideológico y filosófico), que se inició en 1987 cuando salí de mi país para hacer un posgrado en los Estados Unidos, me llevó de una comunidad imaginada, *Colombia*, a otra, *América*. Aprovecho el concepto de “trayecto” como espacio hermenéutico privilegiado en el que las categorías sociales pierden su valor sedimentado, requieren reinterpretación y revelan su naturaleza en lo performativo³.

Y ustedes, ¿quiénes son?

La “nacionalidad es un término relacional cuya identidad deriva de su inherencia en su sistema de

3 Benedict Anderson (1991) utiliza brillantemente el concepto de “trayecto” (*journey*) del antropólogo Víctor Turner (1974) para entender la emergencia de la nación como comunidad imaginada.

diferencias". No existe nacionalidad –o identidad– alguna que se pueda constituir sobre la base de sus "propias características intrínsecas", sino que se constituye "en función de lo que (presumiblemente) no es" (Parker y otros, 1992). La identidad –personal, local, nacional– no puede existir sin un marco semántico de diferencias; se constituye y adquiere sentido en un juego de opuestos, contrarios, negativos/ausentes y afirmativos/presentes. Hay una continua fluidez entre el Yo y el Otro; un proceso de co-constitución continuo, tal que "el Yo se construye a medida que se inventa el Otro" (Fine, 1994). La identidad se construye en la interacción discursiva, simbólica y corporal que se tiene con otros. "Sólo cuando hay un Otro puedes saber quién eres" (Hall, 1991). Para verme a mí misma me miro en el rostro de la otra; su rostro me revela mis rasgos y el sentido de mis gestos.

Una crisis de identidad es, pues, la imposibilidad temporal de localizar diferencias; de mirar, encontrar o nombrar lo que no se es; la evaporación de las fronteras, personales o nacionales; la confusión entre el yo y el mundo; el retorno a la semilla; la ruptura del espejo. Quizás por esto no resulta extraño que en ciertos círculos de los Estados Unidos se responda con ansiedad casi histérica a su frontera sureña, porosa a pesar de todos los esfuerzos. Las últimas décadas han demostrado que el proyecto de identidad totalizadora de *America* (sin tilde y en inglés) se quiebra una y otra vez bajo el peso plural de sus *estados unidos*. Además de la amenaza "terrorista" del medio oriente y de los miembros del "eje del mal," *America* sufre una invasión por debajo, aparentemente incontrolable y quizás más letal, pues no usa uranio sino úteros. De acuerdo con Leo Chávez (2001; 2007), un análisis de la prensa corporativa de los Estados Unidos demuestra las imágenes recurrentes de esta invasión: hombres mexicanos y centroamericanos, pobres, sucios y desamparados, que acarrear en sus brazos su arma secreta, sus mujeres, su amenaza reproductiva.

De acuerdo a las proyecciones estadísticas de la Oficina del Censo en Estados Unidos, en 2010 el grupo étnico denominado *Latino/Hispanic* alcanzará los 48 millones de personas, es decir, el 15,5 por ciento de la población estadounidense (U.S. Census Bureau, 2004). En el censo del año 2000 esta etnia había alcanzado el 12,5 por ciento de la población y para el 2007 había superado a la "raza" negra/afro-americana como la minoría mayoritaria de los Estados Unidos (U.S. Census Bureau, 2004). En términos de población, Los Ángeles es la segunda ciudad más grande de México, y Miami es la ciudad más nortea de Cuba (como lo decía recientemente un personaje en el show policial "CSI: Miami"); los canales de televisión de habla hispana *Univisión* y *Telemundo* crecieron más rápidamente que los angloparlantes en la década del 90; y los Latinos, que se niegan a abandonar el español o a dejar de atravesar la frontera, son ahora la "minoría étnica" más grande de los Estados Unidos.

Estados Unidos = America ≠ América

La historia reciente de los Estados Unidos ha presenciado tanto el fortalecimiento de la diversidad, a través de luchas políticas, sociales y culturales, como la reacción igualmente fuerte que defiende la homogeneidad. El nombre mismo de este país articula retóricamente esta tensión entre univocidad y pluralidad. Los términos *The United States* y *America* son utilizados de manera intercambiable en los discursos públicos de los Estados Unidos, pero connotan valencias muy distintas: *The United States* es un término legal y descriptivo; *America* es un término evocativo, retórico y patriótico. *America* es "La Bella", "El Hogar del Valiente", "La Tierra de las Oportunidades", una nación privilegiada de Dios cuya peculiar *American Way* le permite ser *Number One* en todas las batallas que cuentan. Se va a la guerra para defender a *America*, pero se le pagan los impuestos a los Estados Unidos.

Los *Estados Unidos* es un descriptor político, con poco poder evocativo. Como tal, su nombre se invoca muy infrecuentemente en las arengas políticas, los comerciales, las noticias o la conversación cotidiana. Pero este nombre también denota una heteronomía políglota que incluye desde la "Nación del Islam" a la Nación Sioux/Lakota; de los Quaker pacifistas a las milicias de blancos supremacistas; desde el tercer mundo de los Apalaches hasta la hiper-realidad de Las Vegas; desde la "meca gay" de San Francisco a la meca mormona de Utah. Los Estados Unidos son la diáspora africana, los refugiados Hmong, los vietnamitas desarraigados, las naciones indígenas en sus *reservations*, los Estados anexados del viejo México, la Louisiana francesa, los Amish suizos de Ohio y Pennsylvania.

USA tiene un nombre "con rostro de Jano" (para emplear una expresión de Homi Bhabha). Su nombre es literalmente un significante vacío, y por lo tanto susceptible de ser llenado con una multiplicidad de significados ricamente retóricos. El hecho de que los Estados Unidos de América carezca de nombre "propio" le ha permitido tomarse el nombre del continente y apropiarse de él; expropiarlo, por así decirlo. De esta forma, los Estados Unidos devienen *America* y ésta deviene *América*, la del Norte, la del Centro y la del Sur. La muy real influencia *americana* comienza y termina en el poder de nombrar y nombrarse.

America es más grande que su geografía, más antigua que su historia, más poderosa que sus leyes, más sabia que sus políticas, más unida que sus estados unidos. Es Arcadia; es Atlántida; es Utopía⁴. Los *Estados Unidos*, por su parte, es una asociación federal de territorios dispares y estados desiguales, no muy distinto a otros Estados, no muy diferente a otras naciones. Cuando la integridad y la univocidad de los Estados Unidos se ven desafiadas por las tensiones que crecen dentro y fuera de su nación, aparentemente aumenta la necesidad de invocar a *America*, la única, la imperial. Entonces el

"Imperio contra-ataca," por así decirlo, con el nacionalismo simbolizado por los héroes de Hollywood, la proliferación de banderas, las celebraciones compulsivas del día de acción de gracias y la máxima "el que no está con nosotros está contra nosotros".

Posiblemente, son pocas las épocas en que este malestar se perciba con la claridad del tiempo histórico actual. Es un momento en el que 2.000 personas son acorraladas por la policía antimotines en las calles centrales de Chicago y 800 son arrestadas por protestar frente a la guerra contra Irak (9 de marzo de 2003); un momento en el que 700.000 personas marchan en Chicago por los derechos de los inmigrantes indocumentados, en una de las protestas más grandes de los últimos tiempos (1 de mayo de 2006)⁵. En esta época, en que las minorías culturales, sexuales y étnicas son bastantes bulliciosas y los Estados Unidos pelean varias guerras internacionales, ha aumentado el clima de intolerancia y el rechazo general contra lo "multicultural" o lo no-Americano, llámese inmigrantes, pandillas urbanas, feminazis, musulmanes, homosexuales, eco-terroristas, Naciones Unidas o movimiento pacifista.

Debido a este movimiento reaccionario, la necesidad de afianzar "lo propio" (en términos de la identidad nacional) ha cobrado gran importancia. Se ha hecho clara la urgencia de delimitar la historia y las interpretaciones políticas; de eliminar al máximo la ambigüedad cultural⁶. En este contexto, entrar y vivir en los Estados Unidos por algún espacio de tiempo es descubrir en carne propia los procesos de enculturación, la construcción negociada de identidad y etnia, las pugnas personales, colectivas y sociales por la afirmación de la diferencia, y su desvanecimiento en el *melting pot*, el crisol homogeneizante.

Dada la importancia que tiene la experiencia vida para explorar y comprender los diseños culturales, en las siguientes páginas presento una crónica sobre mi propia trayectoria material y simbólica

4 Véase la reflexión de Carlos Fuentes (1992) acerca de la naturaleza utópica de "America". Consultar, también, el ensayo de Hortense Spillers (1991) sobre las ideas contradictorias que se tienen sobre "America", incluyendo las europeas, las estadounidenses y las de los "otros" americanos, del centro y del sur.

5 Consultar el artículo "Thousands march for immigrant rights" (CNN.com, 2006).

6 Ver al respecto el muy influyente libro del politólogo Samuel Huntington, *Who are we? The Challenges to America's National Identity*, donde el autor propone que la identidad de *America* está siendo amenazada por las personas bilingües, las que tienen doble ciudadanía, las elites liberales y, por encima de todo, por los Hispanos.

de Colombia a los Estados Unidos. En ella reflexiono acerca de la red de significados en que el cuerpo, la palabra y el imaginario cultural se insertan, y la manera en que estos cambian de sentido en el transcurso de un trayecto continental. A la manera de una "autoetnografía," torno mi mirada crítica sobre mi propia experiencia, de manera que lo "personal" revela lo cultural y la subjetividad revela sus dimensiones de intersubjetividad y de construcción social objetivada (Ellis y Bochner, 2000; Patton, 2002; Richardson, 2000). Una "autoetnografía" puede considerarse una manera "postmoderna" de etnografía. Torna la mirada sobre lo propio en vez de lo "otro," para descubrir aquello que permanece encubierto bajo la guisa de una normalidad compartida. Es decir, invierte la relación entre propio y ajeno, de manera que se toma distancia de lo familiar y se convierte en exterioridad. En este caso, este proceso no es un experimento metodológico sino una experiencia corpórea y comunicativa de la que hago parte aún en el presente. En este proceso lo propio se convierte en otredad, y lo foráneo en mí misma, de modo que, como en un cuento de Cortázar, mi rostro se vuelve el de la otra y mi identidad se trueca a la mitad de un puente entre norte y sur. En términos psicológicos, esta situación es esquizofrénica. En términos culturales, es el proceso de aculturación propio de la inmigración. En términos sociales, es un proceso tan íntimamente individual como colectivo y marcado por ciertas prácticas sociales reconocibles.

Convertirse en Otra

Septiembre, 1987

Camino por las calles de Athens, Ohio, encargándome de los deberes que he adquirido recientemente como estudiante de posgrado en la Universidad. Es un bello día de otoño. Camino por el pequeño pueblo con placer y asombro. Todo es nuevo, la arquitectura, la forma de las calles, los tran-

seúntes, incluso el color del cielo y de los árboles. Una sustancia invisible parece cubrir mi cuerpo, haciéndome intocable para los demás. Quienes pasan a mi lado evitan mis ojos, y si se cruzan con los míos exhiben una breve sonrisa que desaparece tan rápidamente como aparece. Soy una "intocable"; estoy en cuarentena cultural.

Cuando me acerco a alguien siento la gran burbuja cerrada que delicadamente cubre y protege su cuerpo contra todo contacto foráneo. La sensación de soledad y silencio aumenta ahora que me encuentro rodeada de estudiantes de pregrado que celebran con gran euforia y ruido su regreso a la Universidad. No puedo participar en su celebración colectiva; ningún contacto visual me invita a hacerlo. Miro a mi alrededor tratando de entender lo que me separa del resto; lo que ha "delatado" que soy extranjera. ¿Qué tipo de letra escarlata se revela en mi postura, en mi ropa o en mi cabello?⁷ Sé que llevo gravada en mi cuerpo la letra A de *Alien*, que me clasifica como ajena, extranjera e incluso extraterrestre⁸. Estas señales que emite mi cuerpo parecen ser visibles para todos excepto para mí. ¿Cómo se borra esa marca? ¿Cómo la produzco? Mi estudio de la comunicación como práctica intercultural ha comenzado aquí, en esta calle, y en mi reflexión, ahora consciente, sobre las señales culturales que emiten mi cuerpo, mi postura, mi mirada, mis gestos. Por primera vez quiero ser una más, encajar, borrar el estigma de mi diferencia. Este tipo de alienación me es significativamente nuevo.

Me acerco a una de las oficinas de la Universidad y saludo a la secretaria. "*Good morning*", le digo. Ella me mira con una expresión exasperada, como diciendo "no tengo tiempo que perder". Su mirada hace que mi inglés sea más titubeante. ¿Dije algo errado? Después de varios intercambios similares aprendí cuál era el problema: los intercambios administrativos deben ser breves, directos y asertivos. Deben seguir, en lo posible, el mismo guión. "*Hi*", le digo unas semanas después, con una infor-

7 Hago alusión a la novela *La letra escarlata*, de Nathaniel Hawthorne, en la cual se obliga a la protagonista a llevar sobre la ropa una A que significa "Adúltera".

8 *Alien* es el término legal utilizado en EE.UU. para clasificar a los extranjeros. Hay tres tipos de *alien*: ilegal, no-residente y residente. La palabra también quiere decir extraño o extraterrestre, y tiene el mismo origen que el término "alienación". Legalmente, en el presente soy una *alien* en EE.UU.

malidad bien ensayada. La secretaria retira sus ojos de la tarea que realiza y sonrío. “Hi. How can I help you?” Empiezo a reconocer mis propias señales extranjeras y a esconderlas del ojo público. Aprendo que cuando me dicen *How are you?* La respuesta correcta es *fine, thank you*, y no un recuento improvisado de mi estado de ánimo.

Cuando llegué a los Estados Unidos las calles se tornaron silenciosas e indiferentes. En vez de estar involucrada en el diálogo incesante que es la calle colombiana, me encontré con cuerpos que ofrecían disculpas por rozarme, rostros que evitaban la interacción, ojos educados para no mirar fijamente. Cuando transitaba en el espacio público ya no me presentaba ante el público. Ahora las calles eran un espacio privado en donde se mantenía y se aseguraba la distancia, en donde los cuerpos se movían al interior de sus burbujas espaciales individuales. Ahora era invisible; era un cuerpo más moviéndome entre cuerpos bien equipados para defenderse de las interferencias. Me hacía visible únicamente al cometer “errores”, cuando mi torpeza para utilizar estos nuevos códigos sociales llamaba la atención de los demás. Aprendí a ofrecer disculpas por estar a punto de rozar otro cuerpo, y a sonreír sin involucrarme ni disminuir el paso. Aprendí a no ser una obstrucción, a ser directa y a seguir instrucciones. Mantenerse invisible era una clave del comportamiento en público, y aprendí que podía lograr que los otros cuerpos también fuesen invisibles para mí.

En la Universidad, mi calidad de “extranjera” me dotó de nuevas formas de identidad y complicidad. Había muchos otros y otras que, en su calidad de extranjeros, compartían similares experiencias de exclusión y otredad. Todos nosotros (los de afuera) éramos tratados de igual manera por los de adentro; todos teníamos relatos similares que contar sobre ellos, sobre los *americanos*. Como estudiante en los Estados Unidos, compartía un lenguaje común con aquellos provenientes de Corea, Marruecos, Japón, India, Indonesia, Alemania o Nigeria.

Nuestra experiencia común nos había convertido en una comunidad imaginaria, conocida en espacios universitarios como los “internacionales”. Nosotros éramos los de los acentos fuertes, los apartamentos apiñados, las interminables visitas a la biblioteca, las costumbres extrañas, las culturas pintorescas. Éramos estudiosos, tímidos en las reuniones sociales y nos daba temor encarar la autoridad. Necesitábamos que nos repitieran la mayor parte de las cosas en un tono de voz bastante alto. Éramos intelectos exóticos carentes de sofisticación urbana. Discutíamos la física cuántica y a Heidegger, pero no sabíamos pedir una hamburguesa en el restaurante y nuestras ropas estaban pasadas de moda. Desesperábamos a los demás con nuestra “lentitud” e ingenuidad ante todo lo mundano.

“Nosotros” éramos también los que no entendíamos el salón de clases “democrático” de los Estados Unidos. Un profesor nos dio la bienvenida anunciándonos: “Aquí, en los Estados Unidos, está permitido hacer preguntas. A los profesores no les molesta que ustedes intervengan”. No me sorprendió descubrir que este salón de clases era conspicuamente silencioso y poco dado al debate. La “democracia” era una manera de designar la conformidad y la indiferencia cortés: tú tienes derecho a opinar, los demás tienen derecho a ignorarte.

Marzo, 1990

Me han invitado a dar una charla informal sobre Colombia a los niños de un colegio. Es la primera vez que seré “colombiana” (en lugar de ser “internacional”, “tercermundista” o “latinoamericana”) en los Estados Unidos. Le digo a los estudiantes que los colombianos somos una mezcla de tres pueblos: indígenas, africanos y europeos. Les explico que nos autodenominamos “mestizos,” gente de raza mixta, y que cuestionamos la idea misma de razas. Entonces, a manera de ilustración, les formulo lo que yo considero una pregunta retórica. “Bien, entonces, ¿qué piensan que soy yo: negra, indígena,

blanca o mestiza?”, pregunto de modo típicamente “didáctico”. Su respuesta es inmediata, espontánea y unánime. Era una pregunta obvia, pensaba yo; y al parecer, ellos también.

– Eres indígena (native) –respondieron.

– ¿Sí? (hago una pausa porque estoy confundida), ¿Cómo saben qué soy indígena?

– En la televisión hemos visto muchas veces a los indígenas –me explica uno de ellos.

– ¿Y qué aspecto tienen?

Pensando en cómo responderme, uno de los niños trae sus puños a la altura del pecho y se golpea varias veces, gruñendo.

– ¿Qué es eso? –pregunto.

– King Kong –responde.

Este momento de interacción espontáneo, ingenuo y sorprendente me reveló más sobre nuestras trampas ideológicas que ningún encuentro sostenido anteriormente. De una manera magistral, por su honestidad y falta de malicia, un niño expresó algo que circula de manera más o menos contenida en las narrativas y discursos de su entorno. Sintetizó, en la figura de un carácter de la mítica popular, una lógica básica por la cual lo foráneo deviene nativo, lo nativo es primitivo, lo primitivo es salvaje, y lo salvaje es bestial y menos que humano. Como King Kong, el nativo es incomprensible, impredecible y potencialmente peligroso; muy frecuentemente de manera sexual. Es el Sioux que colecciona cueros cabelludos, el reducidor de cabezas del Amazonas, el azteca sangriento, el caníbal de África, el esclavo negro violador de mujeres blancas.

La lista es larga y siempre inconclusa, e incluye a cualquiera que, en su posición de *alien*, y de acuerdo con las relaciones internacionales, deviene “nativo” foráneo y miembro de una casta vagamente humana que incluyó: al chino insondable que cocinaba gatos al final del siglo XIX; al irlandés, el “negro” de Europa a principios del siglo XX; al japonés cruel que había que encerrar en campos de

detención durante la segunda guerra mundial; y al comunista paranoico que odia la libertad, y al cual se le debe negar la entrada al país (desde la segunda guerra mundial hasta el presente). La famosa foto de Abu Ghraib, en que Lindie England sonríe a la cámara mientras tiene a un prisionero en cuatro patas agarrado por una correa, es la imagen perfecta del último extranjero/enemigo devenido bestia⁹.

Todos los nativos son potencialmente King Kong, de igual modo que todos los negros son hombres y todas las mujeres blancas¹⁰; y por la misma lógica por la cual se asume que los extranjeros hablan en jeringonza. Los Estados Unidos es probablemente uno de los pocos lugares en el mundo en que ser bilingüe es un signo de *falta* de educación. El acento es una huella de la otredad, y ésta significa que aún no se es suficientemente normal.

Pero los niños también confrontaron mis propios mitos patriotas y trajeron a la memoria un recuerdo de mi infancia. Mi padre nos había llevado de paseo a Silvia, un pueblo andino con alta población indígena cerca del cual hay un resguardo. Yo estaba realmente emocionada, por primera vez iba a ver “indígenas”. Pero cuando llegamos me sentí decepcionada. Miré a las mujeres y a los hombres de los alrededores, con sus vestidos tradicionales y sombreros campesinos, que estaban en el mercado del pueblo vendiendo artesanías, haciendo chistes, jugando, charlando y hablando un español perfectamente común y corriente. En este lugar no había ni caballos ni plumas, ni flechas. Esta gente y yo nos parecíamos. ¿Estos eran los indígenas? Yo creía que ellos tendrían más apariencia de... *indios*. Esperaba encontrarme con gente de pelo largo, con el rostro pintado, con mocasines, realizando danzas rituales y hablando un español entrecortado. Resultaba difícil imaginar que un guambiano colombiano perteneciera a la categoría de *indígena* si no se parecía a su ícono del viejo Oeste de la televisión norteamericana. Yo también conocía al indio vía Hollywood.

9 Ver el excelente documental *Standard Operating Procedure* de Errol Morris por una mirada compleja al interior de los abusos de Abu Ghraib.

10 Me refiero al libro *But some of us are brave: all black are men and all women are white* (Hull, Bell Scott y Smith, 1981), que analiza las formas en que los conceptos raciales se sexualizan y el género se racializa.

Los colombianos, así como los peruanos, los mexicanos y muchos otros latinoamericanos, hablamos orgullosamente de nuestro pasado indígena. A diferencia de la América anglosajona, nos identificamos con los que estaban aquí y no con los que llegaron. Decimos: "Cuando los conquistadores llegaron e invadieron estas tierras...". En contraste, en los Estados Unidos se dice: "Cuando llegamos..."; se habla de los europeos peregrinos que traen la civilización, no de los conquistadores que la destruyen.

Nos decimos mestizos de madres indígenas (Chanady, 1994), pero en mi caso, como en el de muchos, soy mestiza o indígena sólo como una opción ideológica, un mito bondadoso con pocas implicaciones desagradables en la cotidianeidad. En mi país siempre he pertenecido al grupo promedio, no al 3 por ciento indígena o el 20 por ciento afro-colombiano. Pertenezco al grupo que no tiene que pensar sobre su propio rostro, sus ropas, su acento o sus costumbres. Mestiza, sí, pero mestiza blanca, guera, mona... "normal" como dirían mis estudiantes colombianos.

Actuando frente al público

Septiembre, 1992

Después de vivir en Ohio durante cinco años he regresado a Colombia de visita. Me siento feliz de encontrarme con "lo mío", los aromas, lugares, espacios, cuerpos y gestos que retornan jubilosamente como si nunca los hubiera dejado. Los rituales públicos que no he "empleado" durante años me parecen nuevamente naturales, regresan como si simplemente hubiese despertado de un prolongado sueño; como si ahora pudiera tocar de nuevo lo real.

Nuevamente mi cuerpo habla *colombiano*. Reconozco su cadencia y su tonalidad, y reconozco que es una actuación, una acción performativa. Mientras camino por mi adorada Cali, la ciudad me revela las formas de tal actuación y me recuerda los rituales del espacio público. Mis amigos aún insis-

ten, de manera caballerosa, en caminar por el lado de afuera del andén, reservándome la parte interior de la acera. Si voy sola hago lo contrario; camino en el borde mismo de la acera, evitando siempre los lugares oscuros, las puertas sospechosas, las manos desocupadas de los transeúntes. En el *bus* evito sentarme muy adelante o muy atrás, o subirme en ellos si están muy llenos o muy vacíos.

Mi madre me recuerda que una joven decente no sale sola en horas de la noche (pero esto no es cosa de decencia sino de violencia). Mi padre me recuerda, con ese sarcasmo tan suyo, que en este país los únicos que tienen derechos son los muertos. Como todos los colombianos, evito *dar papaya* (expresión colombiana que significa, en términos generales, evitar darle a otro la oportunidad de agredirme). En este espacio público, sorprendente, impredecible y vital, soy constantemente interpelada. Camino atenta a los alrededores, a los movimientos de atrás y adelante, lista para cruzar calles, para agilizar el paso o desacelerarlo. Acepto halagos, ignoro propuestas, recibo comentarios y negocio la fuerza de las voces, las sonrisas y las miradas. La calle en Cali se asemeja a una escena carnavalesca y a un campo de batalla.

Es un lugar de desviaciones y danzas, actuaciones seductoras y maniobras tácticas. Hay danzas entre todos los transeúntes, entre peatones y conductores, entre vendedores ambulantes y espontáneos directores de tráfico, entre mendigos, obreros, estudiantes y comerciantes, entre mujeres y hombres. "Mamacita, ¿no le da miedo andar a estas horas tan solita?", me pregunta un transeúnte. El me recuerda, en caso de que lo hubiera olvidado, que son las diez de la noche, que estas calles son solitarias y que no estoy sola. Él me sigue con sus ojos. Ahora camino para él, tratando de aparentar seguridad y determinación, fuerza y certeza. Evito acelerar el paso, disminuirlo, mostrar orgullo o miedo; evito cualquier cosa que pueda tentarlo esta noche. Me alejo, agradecida.

Cuando una mujer camina por las calles se le recuerda constantemente que está en público, y que ella misma es pública, que es el objeto de un juego colectivo de poderes y deseos. Cuerpos y rostros anónimos la sopesan, le recuerdan la presencia de sus piernas, su rostro, sus ojos, su vestido, su peso, su sexo y su edad. Un conductor pasa y me grita: "¡Qué...!", con una referencia medianamente obscena a mi anatomía. Estas calles me dicen si he aumentado de peso o si estoy muy flaca; si he envejecido, si me veo fea o atractiva. Debido a que estoy en público otros pueden hacer comentarios y expresar sus consejos, opiniones, amenazas y deseos.

En Colombia pertenezco al promedio mestizo, a la privilegiada clase media, a la cultura "normal", hegemónica. Pero mi estatus de mujer marca mi otredad. Tal condición define mi experiencia colombiana, sus restricciones y privilegios, sus rituales y tácticas.

Convertirse en Latina

Noviembre, 1993

Me encuentro en una convención de comunicadores buscando a Juana Alarcón, una de las personas de mi panel. No sé que hacer para encontrarla, ya que no nos conocemos (aunque estoy segura de que nos hemos cruzado antes). En el lugar hay aproximadamente cien personas. Una mujer que me parece conocida se me acerca sonriendo. "¿Eres Elizabeth?", me pregunta. "Te he estado buscando. Yo soy Juana". Estoy sorprendida. "¿Cómo hiciste para reconocerme?", le pregunto. "Nosotras, las mujeres de color, somos fáciles de distinguir", me contesta sonriendo.

Con lo que *vio*, Juana ha señalado una transición y ha ejecutado un coágulo de sentido, como diría Cortázar. Simbólicamente, he sido invitada a ingresar a una nueva hermandad, la de las personas de color, y a otra manera de entender la yuxtaposición de raza, etnia y sexo. Ahora soy parte de la co-

munidad no-blanca. Disfruto de mi nueva identidad, de la porosidad, ironía y contradicciones de mi posición en esta sociedad; un regalo precioso que me ha dado los Estados Unidos.

El "color de la piel" poco tiene que ver con el pigmento, y mucho con la inscripción cultural *en la carne* de la clase, el estatus, la educación, el género y el poder. La imaginación occidental le ha asignado un valor central a lo Blanco y a lo Negro, como dicotomía arquetípica a la luz de la cual es posible evaluar otras oposiciones como Bondad/Maldad, Altura/Bajeza, Belleza/Fealdad, de manera tal que lo siniestro, lo oscuro y lo negro se asocian íntimamente (Fanon, 1952; Hooks, 1992; Gilroy, 1992)¹¹. Mis rasgos y mi piel cambian a la "luz" de los contextos culturales y sociales: en Colombia me dicen "mona", en Francia soy árabe, en Ecuador soy "gringa" y en los Estados Unidos soy *non-white*.

Ahora soy Latina, es decir, no una tercermundista privilegiada sino una mujer que pertenece a una "minoría oprimida" de los Estados Unidos. Soy Latina, así, con mayúscula, como se utiliza en inglés para denominar esta etnia; un término ya genuinamente norteamericano. Con tal denominación gano una nueva historia, y los Estados Unidos adquieren visos más y más hispanos. Ahora mi memoria incluye el Río Grande y Texas, la pequeña Habana y la Bahía de Guantánamo, Nueva York y María Luisa de Burgos, los *zoot suit riots*¹² y el nacionalismo puertorriqueño. Recuerdo la Guerra Mexicana, los dilemas cubanos, el movimiento chicano. Brasil se desvanece en la distancia, mientras que la gente chicana, "neoyorriqueña", salvadoreña, guatemalteca, nicaragüense y dominicana adquiere una proximidad que nunca tuvo en Colombia. "Nosotros" incluye ahora la *America* marginal, el Tercer Mundo de los Estados Unidos y el subcontinente hispano de las Américas; una nueva América Latina que corre de la tierra del fuego a los barrios hispanos de Montreal. Mi "identidad" se ha encogido, alargado y transformado.

11 Alternativamente, la famosa teórica cultural *bell hooks* –quien escribe su nombre en minúsculas, denotando una deconstrucción de identidad en el nombre mismo– discute cómo lo blanco está conectado con "lo misterioso, extraño y terrible" en la imaginación negra (1992).

12 El *Zoot Suit* es un estilo de vestir adoptado por jóvenes mexicanos estadounidenses que estuvo de moda en la década del 40. *Zoot suit riots*, en tanto, es el nombre con el cual se registraron los disturbios que se produjeron en Los Ángeles, California, entre los "zoot suit" y los marines y soldados que regresaban de la guerra. Estos enfrentamientos, iniciados en 1943, son considerados una de las primeras peleas raciales modernas (N. del E.).

Junio, 2003

Montó mi bicicleta a lo largo del magnífico lago Michigan, que se extiende en sentido norte-sur hasta donde alcanzan los ojos y bordea a Chicago por su lado este. Son docenas de kilómetros, con configuraciones tan típicamente barriales como la ciudad misma. En mi trayecto sur-norte atravieso las playas de la clase baja, la clase media y la clase alta; los lugares donde se congregan los grupos afroamericanos; la playa *gay*, área de la gente hispana y la "costa dorada", de la gente adinerada. A medida que me desplazo a lo largo del lago cambian las maneras de hablar, como también las ropas y las conductas. El "inglés negro" permea las canchas de *basketball*; el "inglés blanco" resuena en las canchas de tenis; el español se escucha fuerte y claro en las canchas de fútbol; y un silencio decoroso permea los campos de golf.

El césped y el asfalto repiten a lo largo del lago la fisonomía multicultural de la ciudad. El césped es el territorio de las familias extensas que hacen sus asados en polaco, ruso, español, mandarín, urdú o árabe. El asfalto, por otra parte, le pertenece a la clase media urbana, que se dedica alegremente a hacer ejercicio en la ciclovía. La ciclovía es al lago de Chicago lo que la Isla Ellis a Nueva York, un *melting pot* donde todas las personas dejan atrás su etnia y adquieren características anglosajonas y de clase media. Montar patines y bicicleta parece indicar que se pertenece al grupo promedio, al igual que ocurre con el hecho de vestir atuendos atléticos, zapatillas, shorts y camisetas.

Una familia Latina cruza la ciclovía frente a mí. Padres e hijos caminan lentamente, sus manos ocupadas con utensilios de cocina, toallas y restos del picnic. El hombre me ve le dice a una mujer: "Hazte a un lado que ahí viene una bicicleta", y ella responde, aparentemente segura de que yo no hablo español: "Pues que se aguante, yo no me voy a apurar por una de esas". Soy una de esas, una *gapacha*, una *gringa*. Sin haberme dado cuenta de la

transición, hoy soy una ciclista anónima frente al lago en un día de verano.

Convertirse en otra más

El regalo magnífico de la otredad que me ha otorgado este país se ve frecuentemente amenazado por mi propia aculturación "exitosa". En estos días, cuando camino por las calles de Chicago, soy una más entre los demás. Tengo la misma manera de caminar, la misma sonrisa práctica, la misma burbuja personal, el mismo control sobre el ambiente. Si caminara por las calles de Cali *actuando* como lo hago en las de Chicago me verían, sin duda alguna, como una gringa perdida en una ciudad colombiana. Mi acento en inglés es tan marcado como siempre, pero cuando estoy en Colombia de vez en cuando alguien me pregunta: "Y usted, ¿de dónde es?", o me grita al pasar: "¡Hey gringa!".

En algunas ocasiones, cuando estoy enseñando, me sorprende utilizando un "nosotros" que incluye a los Estados Unidos, esa unión perturbadora de estados ahora declarándole la guerra a un país sin armas de destrucción masiva. "Nosotros no deberíamos haber atacado", les digo a los estudiantes en clase. "¿Nosotros?", repito en voz alta, alarmada. "Ellos", me corrijo sonriendo, "el gobierno de los Estados Unidos...". Continúo siendo una residente *alien*, pero a veces se me olvida en la práctica. Que yo considere *el riesgo* de volverme blanca señala el funcionamiento de una paradoja. Estados Unidos me ha concedido un deseo genuinamente *latinoamericano*: me convertí en mestiza en los Estados Unidos. Lo que en Colombia era un acto discursivo ("nadie es blanco en Colombia"), aquí se volvió una experiencia de vida.

La aculturación nos enajena de lo propio, nos implica en lo ajeno y efectivamente nos transforma en algo "tercero". Ni lo uno ni lo otro, pero ambos y más. En este caso, ese espacio tercero es audible en el *Spanglish* y en la música Tex-Mex, visible en

los noticieros de *Univisión* y *Telemando* y legible en la magnífica literatura de Junot Díaz, dominicano nacido en Nueva Jersey, de Cristina García, cubana criada en Nueva York, y de Sandra Cisneros, *chicana* de Chicago. Como decía hace ya muchos años el escritor Frantz Fanon, quien emigra no puede regresar nunca a su país, porque *su* país ya no existe. Tal situación es dolorosa y alienante, a la vez que profundamente creativa. Las escritoras Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (1983) dirían que el cuerpo de la mujer Latina se convierte en un *puen-te*, en un espacio de transición entre norte y sur; un espacio transitado y colonizado, pero también un lugar de exploración¹³. Esta situación liminal, esta posición inestable, me permite apreciar con mayor profundidad los fenómenos complejos de creación de identidad y me recuerda constantemente la importancia de una mirada *irónica* sobre las formaciones culturales.

Adquirir una etnia (o más)

En términos antropológicos, la etnicidad es un “fenómeno inherente a la experiencia humana”, pero en los discursos nacionalistas lo “étnico” es a menudo sinónimo de lo marginal y lo folklórico, lo prenatal o premoderno, lo exógeno o regresivo, lo periférico o excesivo (Saragoza, 1992; Noriega, 1992). Las naciones se construyen sobre la supresión de lo “étnico”, sobre las voces silenciadas o disciplinadas de lo regional, lo local y lo tribal.

Si escuchamos cuidadosamente los discursos nacionalistas norteamericanos deberíamos concluir que en principio los estadounidenses no deberían tener etnias porque *America* es un *melting pot*. Este país se ve a sí mismo como un lugar mítico en donde todos reciben la oportunidad de comenzar nuevamente; donde el “peso” de la memoria se puede reemplazar por la liviandad de un futuro que cada quien se labra por sí mismo. La etnicidad debería haberse fundido en este crisol, y

cuando no lo hace se la lleva a costas como una culpa, una “cruz”. Creo que la imposibilidad de borrar la otredad (del cuerpo, acento, nombre o comportamiento) se ve como una derrota, como una señal de incapacidad mental o de malicia quizás terrorista.

Los individuos y grupos que no se pueden convertir en anglosajones protestantes, o se niegan a hacerlo, son vistos como una amenaza social. Antes fueron los irlandeses, los japoneses y los afroamericanos; ahora son los latinos. En la frontera sur están los miembros del *Minuteman Project* dispuestos a disparar a todos los que cruzan ilegalmente. El Ku Klux Klan ha tenido un resurgimiento basado en el miedo de que *America* está siendo demolida por una ola de inmigrantes no-blancos (Rivera, 2008). Algunos libros recientes expresan este pánico: *Invasion: How America still welcomes terrorists, criminals, and other foreign menaces to our shores* (Malkin, 2002); *State of emergency: The third world Invasion and conquest of America* (Buchanan, 2006); *In mortal danger: The battle for America's border and security* (Tancredo, 2006) y *His panic: Why Americans fear Hispanics in the U.S.* (Rivera, 2008).

El título de Rivera juega con la idea del pánico en el mismo nombre: Hispano = Hispanic = His Panic = Su pánico (el pánico del hombre americano). Los latinos simbolizan el bronceamiento de los Estados Unidos y la amenaza *alien* contra un estilo de vida (puritano, anglosajón y protestante). Dado que los ataques del 11 de septiembre fueron llevados a cabo por *aliens* (una identidad apropiadamente larga e inclusiva), es posible ver por qué en menos de 24 horas los habitantes no-blancos de los Estados Unidos corrieron a colocar banderas patriotas en las ventanas. Los signos que dicen *Proud to be American* cundieron en los barrios y negocios indúes, pakistaníes, iraníes, puertorriqueños, mexicanos, etíopes y jamaquinos. El *ethnic profiling* en los aeropuertos, que se

13 Me refiero al libro *This bridge called my back* (“Este puente llamado mi espalda”).

volvió una operación habitual, supone que es posible ver a un terrorista, de acuerdo a sus ropas, su acento, el color de su piel o su nombre. A esto se lo llama “perfil étnico.” El 11-S materializó un miedo viejo y permitió lanzar dos guerras afuera y reforzar varias adentro. Se puede entender, entonces, por qué una manera de atacar al candidato presidencial Barack Obama es mostrar una foto suya vistiendo atuendo árabe y recordarle al público que su segundo nombre es Hussein. Barack Hussein Obama. Y encima de todo es negro. Uno de cada diez estadounidenses cree que Obama es musulmán (Pew research center, 2008). ¿Y por qué no? Tiene varias características de ese “perfil étnico”.

Como en el caso de Obama, ser Latina revela la yuxtaposición de la raza, el color y el género bajo una lógica discursiva que sexualiza la etnia y racializa el género, manteniendo lo blanco y lo viril como estándares neutros. Estas categorías no constituyen unidades binarias sino que son, más bien, valencias en una cuadratura semántica (para utilizar la terminología greimasiana). Lo “blanco” es a la raza lo que el varón ha sido a la humanidad (es decir, el marco de referencia implícito), mientras que el color étnico y lo femenino comparten cualidades de oscuridad, misterio, exceso y otredad. Por esta razón, la *mujer de color* se puede ver como particularmente excesiva; como un melodrama de la carne, por así decirlo.

Experiencia y poder

Las entidades étnicas manifiestan y revelan tensiones existentes entre el dominio corporal y el discursivo; entre lo que se realiza y lo que se afirma mediante el discurso. Indagar sobre el “ser Latina” significa interrogar un juego de identidad polimorfa y sus constantes deslizamientos. ¿Existe una experiencia específicamente latina o una cultura latina en los Estados Unidos? Algunos se atreverían a

decir que una “nación” Latina está emergiendo en los Estados Unidos (Fox, 1996; Tobar, 2005), al tiempo que se puede admitir que los latinos no son más que una “ficción estadística”. Estas no son necesariamente afirmaciones opuestas. Al fin y al cabo, ¿no es cada nación un acto de fe, como dijera muy famosamente un personaje de Borges sobre los colombianos?

Debemos preguntarnos en qué momento la etiqueta étnica nombra una práctica y en qué momento la demanda; en qué momento describe un imaginario colectivo y en qué momento lo prescribe. Es decir, tenemos que preguntarnos en qué niveles culturales lo *latino* articula una complicidad, un lenguaje y una memoria colectiva; y cómo articula un discurso de poder (un acto de clasificación, discriminación y control). La categoría “latino”, como cualquier otra categoría cultural, opera tanto como expresividad y complicidad que como vigilancia y normatividad.

Igualmente, podría decirse que la identidad étnica es un conglomerado de rasgos que usualmente están dispersos, una condensación de materiales culturales que se ha convertido en un marcador unificante, en una figura significativa al interior de un espacio social específico. Por ello, al interior de un determinado contexto, ser “extranjero” o “extranjera” adquiere la densidad y materialidad de una distinción étnica, de una comunidad imaginaria. El hispano/latino se *convierte* en etnia en una sociedad en donde rasgos muy distintos se han unificado frente a una diferencia común: en este caso, la tradición y la lengua anglosajona.

La identidad se vive como el hecho de compartir una *diferencia* común. Y sin embargo la identidad misma es múltiple, y a menudo contradictoria, ya que responde a las coordenadas múltiples y contradictorias de nuestras alianzas sociales y trayectorias históricas. La identidad se *constituye* en un campo de interacción social vivido, se refuerza en el discurso y se negocia en la práctica¹⁴.

14 Agradezco la traducción que Virginia Valencia Castellanos hizo de la primera versión de este trabajo, escrita en 1994. Agradezco, asimismo, los comentarios y sugerencias de mi querida hermana, Ana María Lozano Rocha.

Bibliografía

- Anderson, B. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 2001 (1983).
- Bhabha, H. K (ed.). *Nation and narration*, Routledge, Londres, 1990.
- Buchanan, P. *State of emergency: The third world invasion and conquest of America*, Macmillan, Nueva York, 2006.
- Chanady, A. (ed.). *Latin American identity and constructions of difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- CNN.com. "Thousands march for immigrant rights", <http://cnn.com/2006/US/05/01/immigrant-day/index.html>, 1 de mayo de 2006. Última consulta: 30 de junio de 2008.
- Ellis, C. y Bochner, A. "Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject", en Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds). *Handbook of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks, 2000.
- Fanon, F. *Black skin, white masks*, Grove Press, Nueva York, 1967 (1952).
- Featherstone, M. (ed). *Global culture: Nationalism, globalization and modernity*, Sage, Londres, 1990.
- Fine, M. "Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in qualitative research", en Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds.). *Handbook of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks, 1994.
- Fox, G. *Hispanic nation: Culture, politics, and the construction of identity*, University of Arizona Press, Tucson, 1996.
- Fuentes, C. "This is America", en Christensen, T. and Christensen, C. (eds), *The Discovery of America and other myths: A New World reader*, Chronicle Books, San Francisco, 1992.
- Gilroy, P. "Cultural studies and ethnic absolutism", en Grossberg, L.; Nelson, C. y Treichler, P. (eds.). Op. cit.
- Grieco, E. y Cassidy, R. *Overview of race and Hispanic origin: census 2000 brief*, 2001. Disponible en <http://www.census.gov/prod/2001pubs/cenbr01-1.pdf>. Última consulta: 19 de mayo de 2008.
- Grossberg, L.; Nelson, C. y Treichler, P. (eds.). *Cultural studies*, Routledge, Nueva York, 1992.
- Hall, S. "Ethnicity, identity and difference", en *Radical America* Nº 3, 1991.
- Hooks, B. "Representing whiteness in the black imagination", en Grossberg, L.; Nelson, C. y Treichler, P. (eds). Op. cit.
- Hull, G.; Bell Scott, P. y Smith, B. (eds.) *But some of us are brave: all black are men and all women are white*, Feminist Press, Nueva York, 1981.
- Huntington, S. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, Nueva York, 2004.
- Lindlof, T. y Taylor, B. *Qualitative Communication research methods*, Sage, Thousand Oaks, 2002.
- Malkin, M. *Invasion: How America still welcomes terrorists, criminals, and other foreign menaces to our shores*, Regnery, Washington D.C., 2002.
- Manning, P. *Semiotics and fieldwork*, Sage, Newbury Park, 1987.
- Marín, G. y Marín B.V. *Research with Hispanic populations*, Sage, Newbury Park, 1991.
- Moraga, C. y Anzaldúa, G. (eds). *This bridge called my back: Writings by Radical women of color*, Kitchen Table: Women of Color Press, Nueva York, 1983.
- Parker, A.; Russo, M.; Sommer, D. y Yaeger, P. (eds.). *Nationalisms and sexualities*, Routledge, Nueva York, 1992.
- Patton, M. Q. *Qualitative Research & Evaluation Methods*, Sage, California, 2002.
- Race and ethnicity in the United States Census. Disponible en http://en.wikipedia.org/wiki/race_and_ethnicity_in_the_united_states_census. Última consulta: 19 de mayo de 2008.
- Radhakrishnan, R. "Nationalism, gender, and the narrative of identity", en *Nationalisms and sexualities*. Parker, A. y otros (eds). Op. cit.
- Pew research center for the people & the press. *Who thinks Obama is Muslim?* En [206 **Oficios**Terrestres](http://people-</div><div data-bbox=)

press.or/reports/print.php3?pagelD=1277. Última consulta: 18 de mayo de 2008.

- Rafeedie, C.; Godkin, L.; Valentine, S. y Swerdlow, R. A. "The Development of a Model Specifying the Differences in Hispanic and White Adolescents' Consumer Behavior", en *International Journal of Management* N° 3, Vol. 12, septiembre de 2006.

- Richardson, L. "Writing: A method of inquiry", en Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds). *Handbook of qualitative research*, Sage, California, 2000.

- Rivera, G. *Hispanic panic: Why Americans fear Hispanics in the U.S.*, Celebra, Nueva York, 2008.

- Silverman, K. P. *The subject of semiotics*, Oxford, Nueva York, 1983.

- Smith, A. D. "Towards a global culture?", en Featherstone, M. (ed.). Op. cit.

- Spillers, H. "Who cuts the border? Some readings on America", en Spillers, H. (ed.), *Comparative American identities: Race, sex and national in the modern text*, Routledge, Nueva York, 1991.

- Tancredo, T. *In mortal danger: The battle for Ame-*

rica's border and security, WND Books, Oregon, 2006.

- Tobar, H. *Translation Nation: Defining a new American identity in the Spanish-speaking United States*, Riverhead Books, Nueva York, 2005.

- Turner, V. *Drama, field, and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

- U.S. Census Bureau. "Questions and answers for census 2000 data on race", 2001. Disponible en <http://www.census.gov/press-release/www-2001/raceqandas.html>. Última consulta: 28 de mayo de 2008.

- _____ "U.S. interim projections by age, sex, race, and Hispanic origin", 2004. Disponible en: <http://www.census.gov/ipc/www/usintermproj/> Última consulta: 18 de mayo de 2008.

- Von Eckartsberg, R. *Life-world experience: Existential-phenomenological approaches to psychology*, Center for advanced research in phenomenology and University Press of America, Washington, 1986.