



REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457

El debate multicultural-Intercultural: un caso emblemático de exclusión

Laura Echavarría Canto* y Carmen de Los Reyes**

Resumen:

Analizamos el debate multicultural-intercultural a partir de diversos autores (Appadurai, 2001; Dietz, 2003; García Canclini, 1997 y 2004; Pérez Tapias, 2016; Sierra, 2016; Spivak, 1985; Žižek, 2004), a partir de lo anterior presentamos el caso emblemático de Estados Unidos y sus ghettos, particularizando en la vida cotidiana de los migrantes mexicanos ilegales y las conflagraciones interraciales que se viven del Harlem Latino en

* Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav-México. Doctora en Pedagogía (2014) Maestra en Pedagogía (2007) y Licenciada en Economía (2000) por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialización en análisis de Políticas Educativas (UIA) y Especialización en Economía Laboral (UNAM). Sus últimas publicaciones son: *Construcción de identidades y violencia: Mujeres migrantes en Nueva York*, México, UNAM-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-Facultad de Filosofía y Letras- Ediciones Monosílabo, 2017. Echavarría Canto, Laura y De los Reyes, Carmen *Violencia simbólica y exclusión educativa: el caso de la evaluación en políticas públicas en educación básica* en: Huerta, Guadalupe y Canto, Luis (Eds.) *Caminos de reflexión en torno a la interculturalidad*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.

** Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav-México. Licenciada en Educación Preescolar. (2003). Especialización en Entornos Visuales de Aprendizaje en Modalidad Virtual-Instituto de Formación docente de virtual Educa, OEI y el Centro de Altos Estudios Universitarios. 2015. Sus últimas publicaciones son: Echavarría Canto, Laura y De los Reyes, Carmen *Violencia simbólica y exclusión educativa: el caso de la evaluación en políticas públicas en educación básica* en: Huerta, Guadalupe y Canto, Luis (Eds.), *Caminos de reflexión en torno a la interculturalidad*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016 y Echavarría Canto, Laura y De los Reyes, Carmen, *Las huellas del modelo educativo meritocrático japonés en las políticas de evaluación en México*, en: *Congreso Internacional de Educación Evaluación*, Tlaxcala, 25, 26 y 27 de septiembre de 2014.

Manhattan. Diferimos de las políticas multiculturalistas de tolerancia del otro porque su visión de tolerancia a la alteridad ha devenido en un racismo cultural, que acorde a los planteamientos de la ilustración ha perdido de vista, el inmenso bagaje histórico, cultural y político de las culturas clasificadas como otras, negándoles su riqueza y patrimonio cultural y perdiendo de vista la posibilidad de formación que la escucha de la alteridad representa. Siguiendo a Aguilar (2004) y a Borsani (2014) proponemos al diálogo hermenéutico crítico como posibilidad en el cual nos apropiamos de una parte de la alteridad y modificamos nuestros horizontes de interpretación. Esto implica que sólo reconociendo la herida colonial de larga data seremos capaces de un diálogo latinoamericano opositor a la rapiña neocolonial.

Palabras clave: Multiculturalidad-Interculturalidad-Migrantes mexicanos ilegales-Harlem Latino- Exclusion.

Abstract:

We analyze the multicultural-intercultural debate from different authors (Dietz, Pérez Tapias, Žižek), from the above we present the emblematic case of the United States and its ghettos, focusing on the daily life of illegal Mexican migrants and the interracial conflagrations that are lived from Latin Harlem in Manhattan. We differ from the multiculturalist policies of tolerance of the other, because their vision of tolerance of otherness has turned into a cultural racism, which according to the approaches of the enlightenment has lost sight of the immense historical, cultural and political baggage of the cultures classified as others, denying them their wealth and cultural heritage and losing sight of the possibility of formation that listening to otherness represents. Following Aguilar (2004) and Borsani (2014), we propose critical hermeneutic dialogue as a possibility in which we appropriate a part of otherness and modify our horizons of interpretation. This implies that only by recognizing the long-standing colonial wound that the Latin American peoples have carried. we will be able to generate a Latin American dialogue that opposes to the neocolonial plunder.

Keywords: Multiculturality-Interculturality-Illegal Mexican Migrants-Latin Harlem-Exclusion

1. Introducción

La finalidad de este artículo es reflexionar, a partir de un análisis de testimonios de migrantes mexicanos fundamentados en la metodología cualitativa de historias de vida y en la viabilidad de la interculturalidad en la ciudad de Nueva York, en particular en la constitución conflictiva del espacio barrial (el Harlem latino) donde viven una parte importante de los migrantes mexicanos¹ y sus implicaciones identitarias para la construcción de una ciudadanía intercultural diferente a las políticas multiculturalistas que se han implementado y que hasta la fecha han dado muy pocos resultados.

Difiriendo de García Canclini para quien:

la ciudadanía multicultural no se organiza sólo sobre principios políticos, según su participación real en las estructuras jurídicas o sociales, sino también a partir de una cultura formada en los actos e interacciones cotidianos, y en la proyección imaginaria de estos actos en mapas mentales de la vida urbana (García Canclini, 1997:2).

Diferencia que sustentamos en el hecho de que la emergencia del multiculturalismo, sobre todo en su manifestación de políticas de Acción afirmativa² hasta antes de Trump con un fuerte impacto en la vida de la sociedad estadounidense conlleva al problema de que una categorización de los sujetos en relación a sus subjetividades, es decir, éstas estarían determinadas por su pertenencia a una categoría específica, es este caso, a su grupo cultural-étnico dejando de lado aspectos clave como son la constitución de clase, las relaciones de poder económico, político y social donde el sujeto se inscribe, entre otros.

Asimismo y parafraseando a José Antonio Pérez Tapias creemos crucial su pregunta en torno a la posibilidad de un diálogo intercultural tras siglos de injusticia. Dado que como se sabe fue Estados Unidos el que llevó a cabo un proceso cruento de colonización de los territorios de los que los mexicanos fuimos despojados durante la guerra de 1848, expropiación que abarcó los estados de California, Nuevo México y Texas a partir del

¹ Los migrantes entrevistados para este trabajo viven de manera ilegal en la ciudad de Nueva York, el primer viaje de trabajo, incorporó tres entrevistas a profundidad que se llevaron a cabo en la Ciudad de Nueva York en marzo de 2007. El segundo viaje de trabajo se realizó en julio-agosto de 2009, se realizaron tres entrevistas a profundidad y la producción de 2 videos y el tercer viaje se llevó a cabo en junio de 2011, en el cual se realizaron cuatro entrevistas a profundidad.

² La Acción Afirmativa se refiere a un amplio conjunto de acciones que afirman la presencia de poblaciones discriminadas en diversos ámbitos institucionales, dándoles determinados porcentajes de apoyo a las diversas minorías. Con las políticas neoliberales hegemónicas, esta política de acción afirmativa ha ido desapareciendo.

llamado “destino manifiesto”, el cual constituyó una legitimación para la expansión de su territorio, de tal suerte que los norteamericanos apoyados en sus principios de tradición calvinista puritana justifican la invasión, primero, territorial y posteriormente, político-militar sobre los demás países y en particular, sobre México.

Es esta visión de sí mismos como pueblo elegido, la que justificó la llamada guerra justa contra las tribus autóctonas norteamericanas (siouxs, navajos, entre otros) y la que legitimó la invasión territorial y la ocupación de casi la mitad del territorio mexicano en 1848, en suma, la que legaliza políticas colonialistas.

De aquí la herida colonial que atraviesa la vida de los migrantes ilegales aquí entrevistados los cuales carecen de ciudadanía y por ende su participación en la sociedad estadounidense se construye a partir de una reivindicación de su cultura, su historia y su lenguaje pero esto se vive de manera conflictiva en tanto la población estadounidense los ha marcado con un sello de una inferioridad racial de larga data³.

En este sentido, consideramos que la noción de interculturalidad nos permite un acercamiento más congruente con la situación de los migrantes mexicanos porque ésta se refiere a la interacción entre culturas, de maneras respetuosas y comunicantes, muy lejos de la “tolerancia” multicultural suscribiendo el hecho de que ningún grupo cultural debería estar por encima del otro, lo que posibilita la integración y convivencia de los muy diversos colectivos que habitan en Nueva York en una situación de conflictos raciales.

Por ello, coincidimos con Pérez Tapias quien sostiene que:

el discurso sobre la interculturalidad es latino a diferencia del multicultural predominantemente anglosajón e incluye un discurso emergente desde “los sures”, sur de América desde México hasta Argentina y sur de Europa: Portugal, Grecia, Italia e Irlanda. Desde este paradigma se trata de superar las imposiciones etnocéntricas, así como los reduccionismos etnicistas (Pérez Tapias, 2016: 219).

Lo anterior nos remite a la necesidad de una conciencia de la diversidad cultural que exige llevar a cabo un diálogo entre las culturas, para ello se requiere erradicar los

³ García (2007:146) que al lado de la expropiación territorial de 1848 se vive con un: “... primer postulado peyorativo, entonces, de los mexicanos es que pertenecían a una raza aparte. Son descritos como “gente de color” que provenían de una raza impura. La raza india era considerada pagana, salvaje, depravada y primitiva; la española era impura al estar mezclada con africanos y judíos e impía al ser practicante del catolicismo, categorizado como fanatismo supersticioso e ignorante. Esta doble herencia, hacía a los mexicanos ser esclavos del despotismo y la superstición”.

prejuicios que impiden el diálogo y generar una cultura de la escucha (Aguilar, 2004), lo cual además se debe llevar a cabo en condiciones de equidad entre los diversos grupos. Este diálogo como forma de lograr acuerdos pluriculturales en situaciones de profunda desigualdad lo. Es el que siguiendo a Pérez Tapias requiere

un trabajo previo de memoria que situaría dicho diálogo en clave de justicia respecto de quienes han sido tradicionalmente marginados culturalmente y excluidos de todos los otros ámbitos, es decir, no es posible un diálogo que no reconozca la injusticia y que tenga como sustento la dignidad humana reconocida en todas las culturas (Pérez Tapias, 2016:234).

2. El debate multiculturalidad/interculturalidad

Desde los años setentas comienza a irrumpir en el ámbito académico el debate en torno a la noción de multiculturalismo, por ejemplo Dietz plantea dicho debate desde el problema de la esencialización siendo esta

la categorización de los sujetos como si estos estuviesen esencialmente definidos (la subjetividad está determinada por su pertenencia a una categoría específica, en este caso, a su grupo cultural-étnico). En el multiculturalismo, la cultura juega el papel que la raza y el sexo juegan en otros discursos (Dietz, 2003:34)

Esta noción de cultura como esencialización de la subjetividad, tiene diversas concepciones, analiza Sierra:

Diversas concepciones de la noción de cultura a partir de tres paradigmas, el filosófico el cual tiene su origen en el paradigma de la ilustración bajo el argumento de que existe unidad en la especie humana a pesar de la diversidad de sus modos de vida y cosmovisiones del mundo; el paradigma evolucionista a cuya base encontramos a la antropología como disciplina científica que aunque fue animado externamente por intereses colonialistas y su tradicional idea de progreso y evolución, y el paradigma antropológico clásico impulsado con el fin de cimentar el *status quo* de ciencia para la disciplina antropológica (Sierra, 2016:141)

De esta manera, no queda claro si ahora la cultura va a dotar de “esencia” al sujeto o si podemos situar el campo de las contradicciones sociales como espacios donde compiten proyectos hegemónicos clasistas y excluyentes que enfrentan el antagonismo de los grupos marginales, como los migrantes, usualmente clasificados no sólo por clase sino también por raza y por género.

De esta forma, el multiculturalismo que se sustenta en la diversidad cultural, invisibiliza la presencia de minorías étnicas y/o culturales en sus territorios o el establecimiento de nuevas comunidades migrantes en el seno de las sociedades contemporáneas, en situaciones de discriminación que reflejan xenofobia en las distintas esferas de las sociedades multiculturalizadas presentando una figura de simetría que no tiene nada que ver con las relaciones de poder que sustentan estas desigualdades.

En este sentido, la ideología invisibilizada del multiculturalismo se refiere a la imposición de tradiciones occidentales modernas, de reduccionismos etnicistas, por ende en esta postura multiculturalista subyace una falacia porque desde la modernidad, el otro y sus saberes siempre han sido negados.

Ya desde Appadurai se va a cuestionar al primordialismo⁴ cuando plantea que:

La teoría de la modernidad, especialmente en la forma en que fue aplicada en las nuevas naciones poscoloniales por los cientistas políticos estadounidenses, fue, en parte, responsable de definir e identificar este síntoma antimoderno del primordialismo de tal modo que el primordialismo de la resistencia a la modernización fue ligeramente asociado e identificado con el primordialismo de la violencia étnica. ¿En qué consiste el error de la tesis primordialista? Uno de los problemas es de orden lógico y se arraiga en las presunciones universalistas del argumento primordialista, sobre todo en sus formas más radicales derivadas del discurso de la modernización (Appadurai, 2001: 149).

En este aspecto, nuestras culturas colonizadas se han visto marcadas con el sello de primordialistas y premodernas, salvajes e ignorantes pero desde un sello que ha sido puesto por las culturas occidentales y que habría evidentemente que cuestionar⁵, dado que la universalidad moderna se impone como racionalidad occidental, racionalidad que ha dado origen tanto al holocausto como a múltiples políticas colonialistas y guerras étnicas.

Spivak plantea:

⁴ Appadurai resume el argumento primordialista que plantea: “todos los sentimientos de grupo que suponen un fuerte sentido de identidad, de un nosotros, se inspiran en los vínculos y relaciones de intimidad que mantienen juntas a las colectividades pequeñas como, por ejemplo, las basadas en el parentesco y sus extensiones. Es decir, la idea de identidades colectivas basadas en la reivindicación de una misma sangre, un territorio o un lenguaje compartido adquiere su fuerza afectiva de los sentimientos que se desarrollan y mantienen juntos a pequeños grupos.” Appadurai siguiendo a Clifford Geertz señala que la idea de lo primordial como un hecho natural en la vida de la vida social de los grupos étnicos deja de lado la construcción social y cultural de esto, es decir, como figura o tropo. (Appadurai, 2001: 148).

⁵ Si bien considero que el giro descolonial latinoamericano es inmensamente más profundo tanto teórica como epistemológicamente, no por ello dejo de reconocerle a la teoría poscolonial (Appadurai, 2011; Spivak, 1985) su importante aporte en el inicio de estas nuevas formas de teorización.

A pesar de que algunos intelectuales occidentales expresan una genuina preocupación por los estragos del neocolonialismo contemporáneo de sus propios estados nacionales, no están muy bien informados sobre la historia del imperialismo, sobre la violencia epistémica que constituyó/borró a un sujeto, obligándolo a ocupar (en respuesta a un deseo) el espacio del otro autoconsolidante del imperialismo (Spivak, 1985:12).

Esta visión epistemológica nos permite no sólo tomar distancia de una modernidad occidental que negó los conocimientos y saberes catalogados como premodernos y precientíficos, sino también recuperar el *locus* de enunciación de los sujetos subalternos y su posibilidad de producción de conocimiento.

Por ello, diferimos del multiculturalismo, que si bien se ha manifestado en políticas de Acción Afirmativa, políticas que de acuerdo con Dietz:

Acuden al prototipo del feminismo, cuya noción de “cuotas” de acceso al poder es retomada por el multiculturalismo para generar un sistema altamente complejo de trato diferencial de grupos minoritarios (acción afirmativa). Frente a esto, el multiculturalismo señala que para ser efectiva la política de cuotas requiere de cierta estabilidad en las “fronteras” y delimitaciones establecidas no sólo entre la mayoría hegemónica y las minorías subalternas, sino asimismo entre cada uno de los grupos minoritarios (Dietz, 2003: 35).

En suma, diferimos del multiculturalismo porque conlleva al problema de que una categorización de los sujetos en relación a sus subjetividades culturales las cuales estarían determinadas por su pertenencia al grupo étnico-racial, ya marcados epistemológicamente como inferiores, dejando además de lado aspectos clave como son la constitución de clase, las relaciones de poder económico, político y social donde el sujeto se vive, entre otros.

En este contexto, Žižek ha señalado que:

El multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida autorreferencial, un “racismo con distancia” “respeta” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad auténtica cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada...el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 2004: 172).

En este sentido, consideramos que la noción de interculturalidad nos permite un acercamiento más congruente con la situación de los grupos marginados o minoritarios porque ésta se refiere a la interacción entre culturas, de maneras respetuosas y comunicantes, muy lejos de la “tolerancia” multicultural suscribiendo el hecho de que ningún grupo cultural debería estar por encima del otro, lo que posibilita un dialogo respetuosos que no por serlo deja de significar que la convivencia es siempre conflictiva entre los muy diversos colectivos que habitan el mundo contemporáneo en una situación de profundos y casi insuperables antagonismos raciales.

Por ello, coincidimos con Borsani en la llamada interculturalidad crítica, cuando plantea “...la interculturalidad crítica, de manos de Catherine Walsh viene propugnando: simestría epistémica, desjerarquización de los conocimientos, sin por ello invisibilizar las prácticas de dominio, opresión, que han operado desde la imposición de los patrones europeos a esta parte, esto es, con la mostración de la diferencia colonial” (2014: 160). Lo anterior nos remite a la necesidad de una conciencia de la diversidad cultural que exige llevar a cabo un diálogo entre las culturas pero asumiendo que es la universalidad occidental la que ha hegemonizado al mundo desde una superioridad donde el otro es siempre inferior tanto epistemológicamente como culturalmente. El diálogo sólo sería posible si generamos una cultura de la escucha (Aguilar, 2005), lo cual además se debe llevar a cabo en condiciones de igualdad y de justicia social entre los diversos grupos. Este diálogo como forma de lograr acuerdos pluriculturales en situaciones de profunda desigualdad lo que siguiendo a Pérez Tapias requiere

Un trabajo previo de memoria que situaría dicho diálogo en clave de justicia respecto de quienes han sido tradicionalmente marginados culturalmente y excluidos de todos los otros ámbitos, es decir, no es posible un diálogo que no reconozca la injusticia y que tenga como sustento la dignidad humana reconocida en todas las culturas (Pérez Tapias 2016:234).

Esto implica que sólo reconociendo la herida colonial de larga data que los pueblos latinoamericanos portamos y a la que hemos sido sometidos, seremos capaces de un diálogo latinoamericano opositor a la rapiña neocolonial.

3. Un caso emblemático: Estados Unidos y sus ghettos⁶

Si bien, y parafraseando a García (2007) después de la primera guerra mundial se genera en Estados Unidos la construcción de la ideología del crisol étnico como alternativa de asimilación que se centra en la idea de que el carácter “americano” o la identidad nacional estadounidense está basada en una negación de la legitimidad y el privilegio derivado del sistema social jerárquico heredado por los inmigrantes europeos, de tal manera que sus nuevas identidades se basarían en una cultura de consenso y meritocracia, en los hechos, el no reconocimiento del otro, el excluido, no desaparece, de tal suerte que si bien la ciudadanía otorgada a los primeros inmigrantes europeos los dota de su adscripción a la comunidad imaginada⁷ estadounidense, esta coexiste con una desigualdad que no se nombra y en el caso de los migrantes ilegales mexicanos se profundiza dado que estos son actores excluidos de la nación al ser sujetos carentes de ciudadanía pero integrados en tanto fuerza de trabajo.

Lo anterior da cuenta de políticas de exclusión que son fundamento de la construcción identitaria norteamericana, en tanto establecen a la diferencia, a aquello que se excluye como punto central de identificación: primero fueron los africanos los señalados como el Otro y en tanto esclavos colonizados podemos acordar con Todorov (1997: 68) en cuanto a su planteamiento de que “...hay dos modos de relación que el colonizador establece hacia el colonizado, los cuales persisten hasta nuestros días, el colonizador puede percibir al colonizado como idéntico a él, proyectando sus propios valores, en una actitud asimilacionista, o bien, puede partir de la perspectiva de la diferencia, que se traduce en términos de superioridad para el colonizador y de inferioridad para el colonizado”. Esta forma es claramente visible en el racismo estadounidense hacia los

⁶ Una primera versión de este apartado fue anteriormente publicada en: Echavarría, Laura, “Fábrica global y ghettos de la globalización” en: Aguilar, M., Avilés, O. y Aguirre, C. (eds.) *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Juan Pablos Editores, 2013. Esta nueva versión incluye la recuperación de narrativas de vida como estrategia de análisis que posibilita escuchar la voz de los protagonistas y en este sentido, estos relatos de la subjetividad nos permiten una democratización de los saberes.

⁷ Este concepto acuñado por Anderson (1983: 101) parte de definir a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”, es imaginada porque sus miembros no sólo no se conocen sino que a pesar de las desigualdades sociales, se conciben como ciudadanos; porque tiene fronteras finitas y porque se imagina soberana en una época en que la ilustración y la revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado”. Castells (2001: 51) ha criticado la noción de comunidad imaginada porque “la explosión de los nacionalismos en este fin de milenio, en estrecha relación con el debilitamiento de los estados-nación existentes, no encaja en este modelo teórico”, así “contra la opinión de Hobsbawm o de Anderson, el nacionalismo, como fuente de identidad, no puede reducirse a un periodo histórico particular y a las operaciones del estado-nación moderno. Reducir las naciones y nacionalismos al proceso de construcción del estado-nación hace imposible explicar el ascenso simultáneo del nacionalismo y el declive del estado-moderno”.

africanos y los mexicanos a diferencia de la primera que puede observarse en la política asimilacionista que operó en la integración de los inmigrantes pobres de Europa que llegan a Ellis Island, la puerta de entrada a la ciudad de Nueva York.

Si bien, Estados Unidos es una nación que se construyó a partir de la migración⁸, la importancia de Ellis Island está fuera de duda, “se calcula que el 40% de los estadounidenses tiene su genealogía al menos en un antepasado que llegó al país a través de este puerto”⁹. Ya desde entonces, la migración era ordenada y disciplinada de acuerdo a sistemas de razón fundamentados en procesos de exclusión de acuerdo a la adscripción de clase. De esta manera, “los pasajeros que viajaban en primera y segunda al llegar a Nueva York no eran obligados a desembarcar para atravesar todo el proceso de inspección médica o legal de la isla. Ese no era el caso de los inmigrantes que llegaban en tercera clase. Después de unos viajes en condiciones sanitarias y de hacinamiento lamentables, a diferencia del resto de los pasajeros, los de tercera eran transportados a la isla para ser sometidos a los controles sanitarios y legales pertinentes” (S/A, 2006:14).

Estas políticas de integración tuvieron en su fundamento, las necesidades del desarrollo del capitalismo y dieron origen a que Nueva York fuese en el pasado una fábrica de americanos y a que hoy sea una de las principales ciudades globales. En este sentido, Pereg plantea:

Los inmigrantes que desembarcaron por primera vez en Battery Park no tardaron en percibir que lo que les habían contado sobre la maravillosa América no era del todo exacto: tal vez la tierra pertenecía a todos pero aquellos que habían llegado primero estaban ya servidos, y no podían evitar amontonarse de a diez en los tugurios sin ventanas de Lower East Side y trabajar quince horas al día. Los pavos no caían rostizados en los platos y las calles de Nueva York no estaban pavimentadas con oro. En realidad, la mayoría ni siquiera estaba pavimentada. Y comprendían entonces que se los había hecho venir para que ellos las pavimentaran. Y para cavar los túneles y los canales, construir las rutas, los puentes, las grandes represas, las vías del tren, limpiar los bosques, explotar las minas y las canteras, fabricar los automóviles y los cigarros, las carabinas y los trajes, los zapatos, las gomas de mascar, el *corned-beef* y los jabones, y construir rascacielos, aún más altos que aquellos que habían descubierto al llegar Pereg (2004: 61).

⁸ Se calcula que en el siglo XVIII llegaron más de medio millón de esclavos africanos. En la década de 1840 a 1850, llegaron alrededor de un millón y medio de inmigrantes, en una mezcla de europeos, chinos y latinoamericanos, éstos dos últimos grupos arrastrados por la Fiebre de Oro de 1848, en California además que con la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo el 2 de febrero de 1848, aproximadamente 100.000 mexicanos se convirtieron en extranjeros en su propia tierra.

⁹ Véase: <http://genealogiablog.blogspot.com/2007/04/ellis-island>

Como se puede observar, a la base se encuentra la transnacionalización de la fuerza de trabajo necesaria para los procesos de acumulación y reproducción del capital, en la superestructura, le corresponde una ideología de supremacía racial y cultural y en el caso que aquí analizaremos, el de la ciudad de Nueva York, esta se ha construido a partir de la coexistencia de múltiples comunidades étnicas, con sus profundas diferencias raciales y culturales que habitan en espacios conflictivos que a la manera de ghettos se construyen con base en exclusiones de clase, de corporalidad, de cultura, de religión, entre otras.

Los ghettos de Nueva York dan cuenta de una geografía de la identidad, de una segregación espacial, cultural y étnico racial que alude a una arquitectura de la segregación (Benjamín) que opera con un gesto doble, estigmatiza al otro como alteridad peligrosa, inferior, pero a la vez, significa un control y una regulación de su vida.

En este aspecto y de acuerdo con Sennett:

Nueva York sólo ha sido capaz de recibir a las nuevas etnias repoblando los espacios de los antiguos guettos. Las zonas de pobreza situadas al noreste de Wall Street, por ejemplo, se están llenando ahora de un ejército nocturno de limpiadores, impresores, mensajeros y trabajadores de servicios empleados en los templos de las finanzas de la fibra óptica. Dominicanos, salvadoreños y haitianos se apretujan en las casas que todavía son habitables en el extremo noroeste del Harlem (Sennett, 1994: 392).

En Nueva York se observa una ciudad multicultural en términos formales pero los migrantes, sobre todo los ilegales, al carecer de la ciudadanía son vistos como necesarios en términos de fuerza de trabajo y en este sentido, aceptados pero a la vez, son estigmatizados como población inferior, racial y culturalmente son segregados, tanto en la vida cotidiana como en el espacio de lo político, al carecer de ciudadanía.

En este contexto, si bien los ghettos también han funcionado como espacios de reivindicación cultural y racial, por ejemplo, en sus inicios para los judíos fungieron también como lugar de refugio y de libertad de prácticas religiosas, no por ello dejan de significar espacios de marginación y exterminio, por ejemplo, el ghetto de Varsovia, por ello coincidimos con Clark quien plantea que el riesgo inherente a cualquier ghetto alude a:

Uno de los aspectos más crueles y psicológicamente más opresivos que resultan de una forzosa segregación es que sus víctimas pueden ser obligadas a adaptarse a su posición de víctimas y en determinadas circunstancias afirmar que es su deseo estar colocadas aparte, o convenir

en que el estar subyugadas no les causa, en realidad, perjuicio, sino que les resulta benéfico. El ghetto lo abarca todo, es una realidad psicológica, así como una realidad física. Devora a todos sus residentes (Clark, 1965: 91).

Tal es el caso del emblemático Harlem, ubicado en el centro de Manhattan, en pleno centro de Nueva York, el cual desde la década de los cuarentas fue habitado en su mayoría por población afroamericana, Harlem se constituyó como uno de los ghettos más importantes de Estados Unidos y de acuerdo con Clark:

La creación del Harlem negro no es más que un ejemplo del desarrollo general de las grandes comunidades negras segregadas, en muchas ciudades norteamericanas, en los años que precedieron y siguieron a la primera guerra mundial. El hecho de que Harlem se convirtiera en el centro específico de la población negra, fue fruto de las circunstancias (Clark, 1965: 40).

En la conformación del Harlem afroamericano destaca la diferencia no sólo de clases (el alquiler de Harlem baja de 80 dólares en 1890 cuando está habitado por población blanca a 40 cuando es invadido por la población afroamericana), sino también de razas, de tal suerte, que la pertenencia identitaria se ve atravesada tanto por la clase como por la raza, es decir, existe una sobredeterminación identitaria que involucra diferentes posiciones de sujeto pero no por ello es la clase social la que sustenta diversas aristas la exclusión.

Sandra Cisneros, escritora feminista chicana, ampliamente conocida por su obra: *The House of Mango Street* da cuenta de la marginalidad, la desigualdad y la pobreza que cargan los habitantes de los barrios ocupados por los migrantes; de esta geografía de exclusión que sostiene la vida cotidiana de los migrantes que pugnan por subsistir, ella nos relata:

Siempre decían que algún día nos mudaríamos a una casa, una casa de verdad, que fuera nuestra para siempre, de la que no tuviéramos que salir cada año, y nuestra casa tendría agua corriente y tubos que sirvieran. Y escaleras interiores propias, como las casas de la tele. Y tendríamos un sótano, y por lo menos tres baños para no tener que avisarle a todo el mundo cada vez que nos bañaríamos (Cisneros 1995: 12).

Este relato da cuenta de la vida cotidiana de los habitantes migrantes de los barrios, su lucha por tener vivienda propia y dejar los hacinados departamentos en renta y carentes

de los servicios básicos. El testimonio de Linda Daniels, líder de la Asociación de Inquilinos del Harlem, es significativo:

En noviembre de 1995, me mude a 101 oeste de la calle 140, con esperanzas de encontrar una vivienda mejor que la previa para mí y para mis hijos. Pero luego de mudarnos, empecé a descubrir serios problemas en mi nuevo apartamento. Por uno, el agua caliente simplemente no corría varias horas del día y de la noche. Los radiadores de calefacción fueron agujereados en todo el departamento, las ventanas fueron rotas, y el lavabo y fregadera también fueron agujereadas...Hay 52 departamentos en el edificio y la mayoría de nosotros somos gente trabajadora o jubilada, con ingresos fijados. Nuestros alquileres no son nada baratos; hay gente pagando hasta 1,000 dólares por un apartamento de cinco cuartos (Daniels, 2009: 2).

En este testimonio podemos observar la operación del proceso de gentrificación, es decir, la política pública de falta de servicios y de mantenimiento de los edificios que pueden dar lugar al abandono de los mismos, dejando libre el terreno a los intereses del capital inmobiliario (recuérdese que Harlem se encuentra ubicado en pleno Manhattan). Por su parte, TMB¹⁰ relata la misma situación:

...porque en México, en toda Latinoamérica está el mito de que mira ya llego con dinero , se fue al otro lado, dólares, y no, las cosas son muy difíciles, la gente para que pueda lograrlo tiene que hacer dos cosas, una, generalmente compartir los apartamentos, que a veces es terrible el nivel de hacinamiento, viven hasta 30 personas en un apartamento de tres recamaras, aja, con un baño para 30 y con unos sacrificios tremendos porque como los sueldos son bajos y las rentas aquí, son muy caras, tendrían, para que puedan pagar una renta que les permita eso, bueno, tienen que vivir así, no, para que puedan ahorrar dinero y entonces, llegan y dicen, sí hizo su casa y le fue muy bien, si pero pasaste muchos sacrificios.

¹⁰ Si bien en este escrito se realizaron entrevistas de corte cualitativo, la intención, metodológicamente difícil dado el bagaje conceptual que nos estructura, fue sobre todo que los entrevistados pudiesen externar libre y anónimamente sus distintas historias de vida, no por ello, dejo de reconocer que Borsani (2014) tiene razón cuando plantea que la metodología cualitativa es una metodología occidental que al querer dar voz al silenciado lo piensa con criterios occidentales, Borsani (2014: 152) señala: "Por ello, nuestra inquietud, disgusto o desasosiego no se sostiene sino en la dimensión colonial de la metodología, en advertir que es un área más de tantas en las que ha hecho lo suyo la colonialidad del saber y sigue haciéndolo". Intentando la imposible tarea de subsanar lo anteriormente dicho, con fines de anonimato y de acuerdo a la ética que debe tener cualquier investigación de corte cualitativo, se consignan los testimonios y las historias de vida que los entrevistados tuvieron la confianza de brindarme con siglas. **TMB**, es mujer, trabajadora migrante ilegal de 52 años, y 13 años de residir en Nueva York, se dedica a dar masajes terapéuticos a domicilio a otros migrantes y a estadounidenses. Con escolaridad de licenciatura inconclusa. Cuatro entrevistas. Este fragmento corresponde a la entrevista realizada el 26 de julio de 2009 en la ciudad de Nueva York.

TMM¹¹ que vive en el Harlem Latino nos cuenta que hay departamentos habitados por hasta 20 migrantes mexicanos, en viviendas, de las cuales la más grande es de 5 cuartos que incluyen sala y el comedor. El relato de Cisneros es elocuente:

Pero la casa de Mango Street no es de ningún modo como ellos contaron. Es pequeña y roja, con escalones apretados al frente y unas ventanitas tan chicas que parecen guardar su respiración, los ladrillos se hacen pedazos en algunas partes y la puerta del frente se ha hinchado tanto que uno tiene que empujar fuerte para entrar... Todos compartimos recámaras, mamá y papá. Carlos, Kiki, yo, y Nenny (Cisneros 1995: 12).

Este relato podría estar describiendo el barrio mexicano de Harlem, también ahí, el hacinamiento (en el caso de TMM comparten una recámara, ella, su esposo y sus dos hijos) y el deterioro de los inmuebles, son evidentes.

Por su parte, Sandra Cisneros narra:

Quiero una casa en una colina como aquéllas con los jardines donde trabaja papá. Los domingos vamos. Es el día libre de papá. Yo iba antes. Ya no. No te gusta salir con nosotros, dice papá, ¿te estás haciendo demasiado vieja? Se está creyendo la divina garza, dice Nenny. Lo que no les digo es que me da vergüenza –todos nosotros miramos por la ventana como los hambrientos. Estoy harta de ver y ver lo que no puedo tener. La gente que vive en las colinas duerme tan cerca de las estrellas que olvida a los que vivimos demasiados pegados a la tierra. No miran hacia abajo excepto para sentirse contentos de vivir en las colinas. No se tienen que preocupar por la basura de la semana pasada ni por el temor a las ratas. Llega la noche. Nada los despierta como no sea el viento (Cisneros 1995: 94).

En esta narrativa puede verse el doble significado del término *urban*, por un lado hace referencia a todo lo relacionado con las ciudades, por el otro, y siguiendo a Popkewitz (2007: 254) la idea de *urban* se ha utilizado históricamente en relación con “lo diferente”, como los inmigrantes, las personas de otras razas, los desposeídos y también, la marginalidad tanto dentro como fuera de las ciudades: *No se tienen que preocupar por la basura de la semana pasada ni por el temor a las ratas.*

En este sentido, la arquitectura de la exclusión estaría dando cuenta de planes de urbanización destinados a quienes ocupan una posición de clase subordinada (y en el caso de Nueva York, también de raza y de cultura) que a su vez, legitima la construcción

¹¹ TMM. Trabajadora migrante ilegal de 45 años con 25 años de vivir en Nueva York, dedicada al servicio doméstico, escolaridad primaria. Fragmento de entrevista del 23 julio de 2011 en la ciudad de Nueva York.

social del otro no sólo como inferior sino también como peligroso, lo que posibilita formas de violencia ultrasubjetivas, que van desde las más radicales políticas racistas de Trump y su Ku Kux Klan pasando por la implementación parcial de la Ley Arizona¹² hasta hechos de violencia cotidiana como son las golpizas a mexicanos en Staten Island.

4. El Barrio: Conflagraciones en el ghetto

Como mencionamos anteriormente, tradicionalmente Harlem fue un barrio afroamericano, (lo que hoy se conoce como el West Harlem), en la actualidad. el East Harlem, Harlem Latino o Spanish Harlem, también conocido como *El Barrio*, es un vecindario en el este de Harlem, en el noreste de Manhattan. En el Harlem Latino, vive la mayoría de la comunidad hispana de Nueva York y desde los años 50 predominan los descendientes de puertorriqueños, a veces llamados *Nuyoricans*.

El Harlem latino era considerado un área difícil para la ley a mediados de los sesentas y setentas por su alto índice de linchamientos raciales, combates urbanos, criminalidad, abuso de drogas y pobreza, como sitio de fabelización y creciente segregación. Esta es también la situación del asentamiento urbano de mexicanos en el East Harlem, el ghetto mexicano del "barrio", donde podemos observar tres características:

Primero, es espacio de la presencia del otro (el latino, el mexicano) como una amenaza al sentido de seguridad estadounidense sobre su territorio, pero a la vez, este otro es concebido como necesario dados los requerimientos de fuerza de trabajo en labores precarias (construcción, servicios, economías del afecto), como podemos ver en el siguiente testimonio:

TMB¹³. Pero también he sido agredida por parte de un indigente blanco, ahí en la estación del tren de la casa, Month Vernon West, donde vivimos ahora, es bastante segura esa estación, pero igual un día, eh, salí y estaba un indigente blanco y traía un bate, de madera enorme, y me quería golpear, pues yo, lo que hice, fue acercarme hacia la base de taxis y entre los taxistas me protegieron, entonces yo todavía no hablaba inglés, yo no sé qué tanto me dijo porque iba gritando un montón de cosas, y te digo, los

¹² La Ley SB1070 en su sección 2(b) confiere a las autoridades estatales, en caso de detención o arresto, verificar la condición migratoria de las personas.

¹³ Fragmento de entrevista del 22 de julio de 2011 en la ciudad de Nueva York.

taxistas me hicieron el paro, no se iban a meter si me golpeaba pero al menos me dieron chance de meterme entre ellos, el indigente se quedó un rato ahí parado, gritándome, y blandiendo el bate de manera amenazante y después todavía cuando se iba se volteaba y me insultaba y me amenazaba

Ea. ¿Y tú no entendías por qué te estaba amenazando?

TMB. No, de ninguna manera, yo jamás lo había visto, ni siquiera lo había (sic) vuelto a ver, y en aquel tiempo yo no hablaba inglés...

En este testimonio sobresale la agresión fundamentada solamente en el hecho de ser inmigrante, de acuerdo con León y Rebeca Gringberg:

...en algunos casos, la presencia del inmigrante incrementa las ansiedades paranoides del grupo receptor, y el recién llegado puede ser vivido persecutoriamente como un intruso que intenta despojar a los locales de sus legítimos derechos a disfrutar de su trabajo, adquisiciones y bienes. En casos extremos puede dar lugar a reacciones xenofóbicas intensas con marcada hostilidad (Gringberg, 1996: 87).

De acuerdo con lo anterior, la agresión que recibe ésta inmigrante puede entenderse a la luz de que para los indigentes norteamericanos, la migración podría ser significada como una de las causas de su pobreza, aunada al hecho de que la identidad estadounidense se concibe a sí misma como superior al resto de las culturas (producto del destino manifiesto). En este testimonio destaca también el problema de la lengua: *no, de ninguna manera, yo jamás lo había visto, ni siquiera lo había (sic) vuelto a ver, y en aquel tiempo yo no hablaba inglés*, esta narrativa da cuenta no sólo de la agresión física que se puede recibir por ser migrante sino también de la marca de una exclusión lingüística.

Segundo, da lugar a redes culturales y de supervivencia económica y en este sentido funge como lugar de refugio presentando uno de los rasgos de la conformación identitaria de las masas planteada por Freud aquel que se refiere al “vínculo de amor (o expresado de manera más neutra, lazos sentimentales) que constituyen también la esencia del alma de las masas” (1921:87), por ello, el migrante que carece de nación en

términos territoriales, presenta una constante necesidad de pertenecer a la masa como aquella entidad, que lo protege y lo refugia.

Esta dimensión afectiva es muy importante en la construcción de las redes sociales de los migrantes en el Harlem Latino, en tanto involucra lazos que se construyen a partir, también de una colectividad cultural, que va desde el lenguaje hasta una historia compartida tanto en sus lugares de origen como en su destino, que fundamenta identidades compartidas.

La pertenencia de estos sujetos migrantes se desarrolla no sólo como una adscripción nostálgica a un país dejado atrás, su hogar simbólico, que se puede observar en la puesta en escena en sus vidas cotidianas de prácticas de sus países de origen (comida, lengua) hasta la continuidad de prácticas culturales vitales en su construcción identitaria, el homenaje a la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, la festividad de 1 y 2 de noviembre del día de muertos, sino también como miembros de una comunidad diferenciada en tanto su alteridad se encuentra fuera de los límites tanto étnicos como culturales del país de residencia y por ello su vivencia como sujetos contaminantes y excluidos del espacio simbólico de una nación a la cual no pertenecen y en este sentido como los otros de la comunidad imaginada estadounidense.

Tercero, habitar en el Harlem significa una segregación espacial al estar constituido como un ghetto de pobreza y exclusión, donde los latinos coexisten con los afroamericanos pero en una cohabitación conflictiva, como puede observarse en el siguiente testimonio:

Ea. ¿Y los barrios, los barrios son netamente raciales?

TMB¹⁴. Sí, netamente raciales

Ea. Por ejemplo, el barrio al que fuimos ayer, el barrio judío o judío-italiano de clase alta, con un parque de primer mundo, y este, es el Harlem hispano, con un parque de tercer mundo

TMB. Ajá, sí los barrios

Ea. ¿La ciudad estaría dividida en razas y esas razas en barrios?

TMB. Sí, y regularmente las razas no se mezclan, los hispanos somos de los que más nos mezclamos y nos mezclamos mucho entre nosotros, pero, no, los chinos no se mezclan mucho, ni los italianos, ni los europeos, los europeos se pueden mezclar entre ellos, un poco, pero con hispanos,

¹⁴ Fragmento de entrevista del 23 julio de 2011.

poco, muy poco, más bien no, ni con chinos, ni con asiáticos, menos con negros, no, entonces, cada quien tiene su espacio pero aprendes a convivir y a respetar porque eso sí todos estamos de acuerdo en que hay costumbres que no entiendes pero que debes respetar, no puedes juzgar, está bien o está mal, o sea, simplemente es así y respétalo, es más sano, aunque los negros, una vez en el subway en esa estación 103, venía yo a la hora pico, venía una negra joven con varios paquetes, se había ido de compras, entonces, yo hasta me hice a un lado porque ya sé que son terribles, y alcance a testerearle una bolsa con la pierna y se volteó y me empezó a insultar, entonces, la verdad es que me pareció tan ridículo que nada más me volteé y le dije oye con esa boquita comes, ¡juta!, haz de cuenta que le mente la madre, se puso histérica, histérica, yo agarre muy tranquila y saque mi celular para avisarle a mi amiga que ya iba para su casa y esta pensó que le estaba yo llamando a mi pandilla porque como le contesté tan tranquila y saque el celular, se espantó y se echó a correr como conejo, y ahí me espante más yo, porque dije capaz que ésta si va por su pandilla y me va a golpear, ¿no?, o sea, pero cosas así tan absurdas, ajá y te digo, de nada, porque te testereen una bolsa de compras, no friegues, no, los negros son muy intolerantes en ese sentido, no quieren ni que los roces, ni siquiera que los huelas, ni que te les quedas viendo, a mí, no me caen bien, pero no me caen bien, no por el color, sino por la forma de vida y de convivir que tienen, es de la gente que menos respetan a los demás, ellos piden hiper respeto y unas cosas que no se merecen porque ellos no las dan a los demás

Como se puede observar en este testimonio, el mismo ghetto está dividido, el afroamericano y el latino, de tal suerte que si bien podemos notar una homogeneidad respecto a los habitantes del Harlem en general como fuerza de trabajo barata y desechable, como habitantes segregados espacialmente, a la vez, las diferencias en formas de vida y de cultura dividen a este ghetto: “a mí, no me caen bien, pero no me caen bien, no por el color, sino por la forma de vida y de convivir que tienen, es de la gente que menos respetan a los demás, ellos piden hiper respeto y unas cosas que no se merecen porque ellos no las dan a los demás”.

En este aspecto, podríamos retomar la noción freudiana de identificación no sólo en la mismidad sino también como rechazo a la otredad, Fuks y Koltai plantean:

El fenómeno grupal de amor a los suyos y odio al otro, que obedece a la lógica del narcisismo de las pequeñas diferencias, base de la constitución del “nosotros” y del otro, cuando es llevada al paroxismo, desemboca inevitablemente en la segregación del extranjero, ese otro a quien los idénticos dirigen el odio que circula entre ellos mismos. (Fuks y Koltai, 2013: 204)

De esta manera, aun compartiendo relatos de vida de pobreza y exclusión que podrá dar lugar a identificaciones de clase, tanto los afroamericanos como los mexicanos viven

en situaciones de odio, por ejemplo, la iniciación de las pandillas afroamericanas consisten en golpear con un bate en la cabeza a algún mexicano o en cortarle la cara a alguna mexicana. No por ello, debe dejarse de reconocer que la población afroamericana con un pasado de terrible esclavitud como bien ha argumentado Gofman (1963), vive hasta el presente como minoría racial portadora de una historia que pretenden borrar inferiorizando al otro, como mecanismo de defensa ante la vergüenza de ser visto como objeto y no como sujeto. En palabras de García Lorca quien habitó en el Harlem negro de Nueva York durante 1929, lo anteriormente planteado se resume en el siguiente fragmento:

¡Ay, Harlem!, ¡Ay, Harlem!, ¡Ay, Harlem!
 No hay angustia comparable a tus rojos oprimidos,
 A tu sangre estremecida dentro del eclipse oscuro.
 A tu violencia granate sordomuda en la penumbra,
 A tu gran rey prisionero, con un traje de conserje.

(2002: 95)

Por lo anteriormente expuesto coincidimos con Morley en que es necesario:

Rechazar toda noción de comunidad imaginada que dependa de la extrusión de la alteridad para gozar de la seguridad de lo homogéneo. En su lugar habría que recurrir a una concepción de comunidad diferenciada que reconociera la importancia del diálogo que giraría en torno a nuestras diferencias irreconciliables (2005: 159).

En este sentido, las identidades sociales se construyen a partir de dos maneras de involucrar al otro, primero, como proceso identificador y como tal, siempre cambiante, segundo, en tanto diferencia. Es esta diferencia, a menudo, irreconciliable, la que abre el campo de lo político y posibilita el diálogo.

Asimismo, la propuesta de Morley, anteriormente mencionada, nos permite retomar la importancia del diálogo, desde la hermenéutica filosófica, el diálogo como posibilidad de la racionalidad no es imposible, no niega las diferencias pero tampoco las pierde en una racionalidad kantiana que permitiría consensos absolutos y definitivos. Aguilar en su análisis de la propuesta dialógica gadameriana subraya:

Su propuesta hermenéutica enfrenta el reto de acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoprotección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación, pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible (Aguilar, 2005:19).

Esta propuesta dialógica, difiere de las políticas multiculturalistas de tolerancia del otro por un respeto hacia el otro, en tanto, en el diálogo nos apropiamos de una parte de la alteridad y modificamos nuestros horizontes de interpretación. En este sentido, Aguilar (2004:30) propone la noción de diálogo de escucha, el cual “tiene más que ver con la noción de “formación” que con la de conclusión o consenso, pues tiene puesta la mirada en el aprendizaje a partir de las voces diversas”.

Es en este sentido, en el que las propuestas multiculturalistas pueden ser cuestionadas porque desde su visión de tolerancia a la alteridad se ha devenido en un racismo cultural acorde a los planteamientos de la ilustración que ha perdido de vista, el inmenso bagaje histórico, cultural y político de las culturas clasificadas como otras, les niegan su riqueza y patrimonio cultural y pierden de vista la posibilidad de formación que la escucha de la alteridad representa.

Siguiendo a Borsani:

La hermenéutica podría presentárenos como un interesante recurso metodológico en tanto se tuviera plena conciencia que la acción interpretativa debe orbitar en torno al factor colonial, es decir, que todo acto y desempeño de intelección de mundos ha de reparar en el despliegue de la colonialidad, cuestión no contemplada por las hermenéuticas intra-europeas. euro-centradas y sus correspondientes propuestas metodológicas con pretensión universal (Borsani, 2014: 162).

Esta propuesta nos posibilitaría una hermenéutica crítica que reconociendo las desiguales relaciones de poder y la profunda herida colonial que nos atraviesa y que quizá nunca pueda ser sanada, pueda buscar en el diálogo y la escucha, posturas que reivindicquen los saberes de los grupos tradicionalmente excluidos y que también reconozca que no sólo somos raza, cultura, lengua sino también clase social, siguiendo a Žižek “Pero, ¿y si este multiculturalismo despolitizado fuese precisamente la ideología del actual capitalismo global?” (2004: 11).

Solamente reconociendo nuestra posición de clase, raza, cultura corporalizados en pieles, culturas y nacionalidades concebidas como inferiores podemos encontrar caminos de resistencia ante el poder colonial que en el caso que aquí presentamos, lograría que mexicanos, afroamericanos y latinos pudiesen generar una lucha conjunta contra el poder imperialista y la ideología del destino manifiesto estadounidense.

Referencias bibliográficas:

Aguilar, Mariflor (2005), *Diálogo y alteridad. Trozos de la Hermenéutica de Gadamer*, México, PAIDEIA-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

_____ (2004), "Cultura de la escucha, condición de la democracia" en *Ensayos*, México, IEDF.

Anderson, Benedict (1983), *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun (2011), *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Borsani, María Eugenia (2014), "Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori" en *Revista Astrolabio Nueva época*, CIECS, CONICET, Vol. 13, pp. 146-168.

Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/9028/10729>

Castells, Manuel (2001), *El Poder de la Identidad*, México, Siglo XXI Editores.

Clark, K. 1965. *Ghetto negro*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cisneros, Sandra (1995), *La casa en Mango Street*, México, Alfaguara.

Daniels, L. (2009), *Organizando Inquilinos. Una historia en Harlem*, Consultado el 6 de febrero de 2014 en: www.tenat.net/tengroup/Metcounc/May98/Spanishh.html

Echavarría, Laura (2013), "Fábrica global y ghettos de la globalización" en Aguilar, Mariflor; Avilés, Olinca y Aguirre, C. (eds.) *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Juan Pablos Editores, pp. 63-81.

Fuks, Betty y Koltai, Caterina (2013), "Tótem y tabú después de Auschwitz" en Braunstein, Néstor; Fuksn Betty y Basualdo, Carina (Coords.), *Freud: A cien años de Tótem y Tabú*, México, Siglo XXI editores.

García, E. (2007), *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos*, México, CISAN-UNAM.

García Canclini, Néstor (1997), *Imaginario urbanos*, Buenos Aires, Eudeba.

_____ (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.

García Lorca, Federico (2002), *Poeta en Nueva York*, México, Grupo Editorial Tomo.

Grinberg, León y Gringer, Rebeca (1996), *Migración y exilio. Estudio psicoanalítico*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Goffman, Erving (1963), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

Morley, David (2005), "Pertenenencias: Lugar, espacio e identidad en un mundo mediatizado" en Arfuch, Leonor (coord.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós, pp.131-168.

- Perec, Georges (2004), *Ellis Island*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Pérez Tapias, José A. (2016), "¿Es posible el diálogo intercultural tras siglos de injusticia? Propuesta de interculturalidad democrática" en García, D. y Alcalá, Raúl, *Interculturalidad: valores y valoración*, México, UNAM, pp. 209-261
- Popkewitz, Thomas (2007), "La razón de la esperanza cosmopolítica como miedo a la diferencia" en Padierna, Pilar y Rosario Mariñez (coord.) *Educación y comunicación: tejidos desde el análisis político del discurso*, México, D.F., Juan Pablos Editores-PAPDI, pp. 433-466.
- S/A (2006), "Ellis Island. Puerta de entrada al nuevo mundo" en *Actualidad*, 76, pp. 11-17.
- Senett, Richard (1994), *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial.
- Spivak, Gayatri (1985), "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía" en Guha, Ranajit (ed.) *Debates Pos Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Delhi, Oxford University Press.
- Todorov, Tzvetan (1999), *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Ed. Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2004), "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Jameson, Frederic y Žižek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, pp. 137-188.