

Los Mundos Latinos y la construcción de identidad Hispanos en Estados Unidos y Europa

Latino worlds and the construction of identity
Hispanics in the United States and Europe

Gabriel Cocimano¹
gcoci@tutopia.com

Resumen

A partir de la ruptura de los *estereotipos* circulantes y la construcción de comunidades *desterritorializadas*, que elaboran nuevos espacios de sociabilidad, los *Mundos Latinos* - migrantes hispanos en las naciones más poderosas - intentan construir los fragmentos de una identidad que resulta problemática e imprecisa aun en sus culturas originarias.

Palabras clave: mundos latinos, identidad, Estados Unidos, Europa.

Abstract

On the basis of the rupture of current stereotypes and the construction of deterritorialized communities, which develop new spaces of sociability, the Latino worlds - Hispanic migrants in more powerful nations - try to build the fragments of an identity that is problematic and unprecise even in their original cultures.

Key words: Latino worlds, identity, United States, Europe.

*Me duele que a veces tú
te olvides de quién soy yo,
caramba, si yo soy tú,
lo mismo que tú eres yo.
(Guillén, 1937, p. 25)*

Si la problemática de la *identidad* continental asume infinidad de perspectivas, el tema de la inmigración latinoamericana hacia las naciones más poderosas ha complejizado la mirada propia y ajena en torno a las cuestiones culturales, étnicas, sexuales y nacionales que hacen al propio concepto de identidad. Si en un mundo cada vez más heterogéneo social y culturalmente, la identidad - entendida, a grandes trazos, como el conjunto de rasgos que le dan a un individuo o a un grupo una cierta forma de ser, una personalidad característica (Garreta, 1999) - resulta imprecisa y aleatoria, para los grupos latinos migrantes en Estados Unidos y Europa, por ejemplo, implica un proceso de permanente cons-

¹ Licenciado en Periodismo por la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Argentina. Ensayista e investigador en áreas culturales.



trucción, en donde el *desarraigo*, las reacciones de *resistencia* que produce la *aculturación* y la permanente negociación entre lo local y lo global, lo propio y lo ajeno, se reflejan en la conducta de esos grupos – a través del intento de reafirmación de la identidad– y en la mirada de la sociedad que los acoge, que también es un factor fundamental de construcción identitaria.

Esa identidad (entender el uso de un idioma, los códigos comunicacionales y las representaciones y creencias de un grupo en tanto aparecen en la acción cotidiana como no discutibles) se establece como *ruptura* ante el exilio o el desarraigo forzoso, y pone a los sujetos ante una carencia que se concreta en la imposibilidad de reiterar ciertos rasgos que garantizaban una interacción exitosa con el entorno social (Garreta, 1999). En todo grupo migrante, surgen mecanismos de defensa, movimientos que aglutinan determinados rasgos culturales, como el idioma, los rituales religiosos, la música, las indumentarias, etc. Para algunos autores, lo que define la identidad es la autoadscripción y la adscripción por otros, es decir, "lo que yo creo que soy y lo que los demás creen que yo soy. Esta idea pone el eje en lo relacional e incorpora como elementos indispensables para la comprensión de la identidad a un *otro* a través del cual me identifico" (Abrahamoff, 1999, p. 131-138).

De este cruce de identificaciones resulta lo que el antropólogo Néstor García Canclini (1992) llama *culturas híbridas o lógicas transculturales*, producto del borramiento de las antiguas fronteras culturales. En ese contexto, las migraciones han dado lugar a la aparición de comunidades *desterritorializadas*, resultado de la intensa movilidad de grupos migrantes que construyen espacios de sociabilidad atravesando las antiguas fronteras convencionales.

Fragmentos de identidad

¿Cómo conciben su identidad los millones de inmigrantes latinoamericanos que trabajan y viven en la América anglosajona?. Entre esperanzas y desencantos del *sueño americano*, el pueblo latino migrante en los EUA vive la paradoja de haber producido una importante transformación demográfica en ese país – el fenómeno de la latinoamericanización de Estados Unidos – y de ser, a la vez, convocado y segregado, conminado a un creciente consumo de ofertas de pertenencia propia – a partir del idioma, que ha logrado crear un mercado comunicacional significativo – y, al mismo tiempo, reprimido por el racismo y la intolerancia.

El boom del consumo cultural en lengua hispana y el *span-glish* –ese híbrido omnipresente que constituye, para algunos, un idioma pleno– son apenas dos aspectos de la poderosa irradiación cultural de la inmigración latina en EUA. Hay un significativo avance de los medios en español, que incluye emisoras radiales, cadenas de TV y periódicos en cada ciudad; en cuanto al mercado discográfico, Estados Unidos es el mayor consumidor de música en español. Como reacción, algunos estados han eliminado la enseñanza bilingüe, y la elite anglosajona teme que se le dispute el poder político. Si bien los latinos se adaptan al idioma local, no

abandonan el consumo de medios en español; es cierto que usan más el inglés según aumenta su estancia en el país y cambian las generaciones, pero la inmigración está lejos de detenerse aun, y existe una estructura mediática que ayuda a mantener viva la lengua (Scarfó, 2004).

Lo cierto es que, en el proceso de descomposición y recomposición de la identidad individual y colectiva que provoca la inmigración, y que debilita los límites simbólicos de creencias (Garreta, 1999), el *idioma* reconstruye un sentido de pertenencia, aunque también es vivido como un *fragmento de identidad*, al ser – pese al spanglish – un motivo de exclusión o de estigmatización social. "En los últimos años, tanto escritores como políticos usan el spanglish en su quehacer profesional – dice Ilán Stavans (2003, p. 14-15) – de novelas como *Caramelo* de Sandra Cisneros a los discursos de ciertos políticos, es difícil transitar en una ciudad norteamericana sin ser acometido por sus sonidos."

No obstante, el latino en EUA atraviesa por una consuetudinaria discriminación. Y la utilización del idioma español tiene un fuerte valor *simbólico*, jugando un papel importante en la definición de la identidad colectiva: reafirma la *diferencia* como resultado de una estrategia lingüística, consciente o inconscientemente. En un trabajo sobre el análisis de mensajes en foros de discusión chicanos y México-americanos en Internet (Cortázar Rodríguez, 2004), mensajes mayoritariamente escritos en inglés, se destaca el uso de palabras o expresiones en español o en spanglish, un recurso muy utilizado por los latinos en EUA como forma de distinción y diferenciación respecto del anglosajón; asimismo, se resalta el uso del tono irónico en muchos mensajes, o de insultos – varios de ellos expropiados a los propios Inglés – como forma de desactivación del insulto original. El uso de palabras y frases en español, el debate sobre la identidad colectiva e individual, la solidaridad con otros grupos chicanos, hispanos o latinoamericanos y los debates sobre sus diferencias con otros grupos étnicos de EUA en los foros chicanos forman en conjunto una reivindicación de su *alteridad* cultural, étnica e histórica.

Alteridad que no precisamente reflejan los medios masivos norteamericanos – incluso los de habla hispana –, que siguen reproduciendo una imagen *estereotipada* del latino, reinventando un imaginario más o menos homogéneo de los migrantes hispanos, con similares tradiciones e integrados sin problemas a la sociedad anglosajona. Para hablar de la presencia latina real en EUA, es necesario subrayar una *diversidad* de gente que va desde españoles, portugueses o mexicanos, a la variedad de caribeños (que hablan español, francés, inglés, portugués), pasando por los brasileños, centroamericanos, sudamericanos, más una ola grande de etnias indígenas de distintas partes de América Latina; lo que Román de la Campa ha llamado "los mundos latinos de Norteamérica" (Campos, 2001, p. 21).

Dentro de estos *mundos* también existen grandes diferencias socio-económicas, que van desde las clases de los ampliamente beneficiados por la sociedad hasta las múltiples capas o niveles de nulo acceso a beneficios. Los chicanos constituyen quizá el grupo económicamente más pobre, de allí su discriminación dentro del sistema. En la novela de Ana Castillo (1994) *The Mix-*

quiahuala Letters, una de las protagonistas hace referencia a sus orígenes latinos y lo que esto supuso en su infancia en EUA, "donde su color de piel y su condición humilde la habían sometido a atrocidades". La autora plantea, además, el hecho de que muchos inmigrantes de origen hispano reniegan de sus orígenes tratando de convertirse en estadounidenses, para ser considerados como blancos, algo que está relacionado con la percepción personal (social) más que con la raza (Menéndez Rodríguez, 1999).

La cultura chicana se encuentra a caballo entre la hispanoamericana y la sajona. Suerte de cultura *apátrida*, marginada de la sociedad norteamericana, nunca estará totalmente incorporada al mundo latinoamericano por su influencia del anglosajón. La actitud, el aspecto y el lenguaje chicanos caracterizan a un *híbrido* cultural con una ambigua estructura de *pertenencia*: en su afán por americanizarse, ha perdido vestigios de su cultura originaria, costumbres y tradiciones lingüísticas. Al igual que los pueblos originarios de la América Latina, los chicanos han desarrollado más una tradición oral que una literaria respecto de su idioma basal. Lejos de ser absorbidos por la sociedad anglosajona en la forma de una *aculturación* progresiva, que habría desembocado en la *asimilación* plena, sólo se identifican como *sí mismos* en relación a un *Otro*, su identidad es de carácter *contrastivo*. No se han *asimilado*, sino *acomodado*. De la misma manera, Darcy Ribeiro afirmaba que los grupos indígenas del continente no habían sido asimilados a las sociedades nacionales (por ejemplo, la brasileña). Los que sobrevivieron siguieron siendo indígenas: no ya en sus hábitos y costumbres, sino en la autoidentificación como pueblos distintos del brasileño y víctimas de su opresión (Abramoff, 1999).

Crecimiento demográfico, políticas racistas en su contra, falta de conciencia y unidad política y deserción escolar han adquirido proporciones críticas entre la población latina en EUA: conflictos sociales como delincuencia y criminalidad, drogas y alcoholismo, desnutrición y escasez de viviendas son algunas de las consecuencias más nefastas en que se hallan sumidos los *mundos latinos* en la nación más poderosa del planeta. Son las personas de origen cubano las que ocupan el segundo lugar en muertes ocasionadas por el SIDA y las que tienen la mayor tasa de suicidios, tanto que superan el índice de los blancos no hispanos. Y, respecto a otros hispanos, son los puertorriqueños los más propensos a morir prematuramente (Cotayo, 2002).

Sin embargo, al hacer referencia a los chicanos, sobre todo los México-americanos con una formación cultural media y alta - que constituyen un porcentaje bajo pero igualmente importante - se observa cómo este grupo étnico-social se integra de forma alternativa en una sociedad hegemónica como la estadounidense, recuperando y poniendo en escena - haciendo *visible*- su herencia cultural, sus preocupaciones sociales y políticas y las de América Latina. Gran parte de los temas discutidos en las comunidades electrónicas chicanas giran en torno a la identidad y a la memoria colectiva del grupo: debate sobre el origen del estereotipo del mexicano dormido bajo un gran sombrero recargado a un nopal, sobre la participación de chicanos y México-americanos en las Guerras Mundiales y en la de Vietnam, manifestacio-

nes de solidaridad con otros grupos (crisis de Chiapas, condena a la utilización de la isla de Vieques, Puerto Rico, como campo de tiro de la armada americana), discusiones sobre si los premios Grammy son o no un reconocimiento a las raíces culturales latinas (Cortázar Rodríguez, 2004).

El aún existente estereotipo del latino/a que baila ritmos tropicales sensuales y que repiten tanto los medios anglosajones como los hispanos - producto del Hollywood de los años '30, a partir de filmes sobre el Brasil y la influencia puertorriqueña y cubana, sumado al personaje de la portuguesa-brasileña Carmen Miranda como exótica bailarina, llevando un sombrero con frutas tropicales, imagen que instaló el estereotipo en el norteamericano medio (Campos, 2001) - no se condice con la situación marginal en que se encuentra un alto porcentaje de hispanos residentes en EUA.

Una identidad dual, fragmentada, a medias entre lo hispano y lo norteamericano, entre la generación de los inmigrantes y la de los hijos de estos, entre el *amor* - fascinación por ser parte del mundo anglosajón - y el *odio* - por la discriminación, el racismo y la denigración. En el papel de la *mujer chicana* es donde se ve claramente esta dualidad: doblemente discriminada - como mujer y como latina - su acceso al mundo anglosajón ha sido muy restringido: a la educación, a insertarse laboralmente, etc. Conservadora en EUA y liberal en la sociedad latinoamericana de procedencia, la mujer chicana posee una personalidad *fragmentada*, como lo describe Ana Castillo (1994) en su novela a través del personaje central: "ella comienza el metódico proceso de recoger los fragmentos de aquella mujer, como dentadas piezas de un roto jarrón de porcelana china, y las pega, con paciencia, tan hábilmente como le es posible" (Menéndez Rodríguez, 1999, p. 40-42). En la novela, además, aparece el elemento simbólico y mítico de la figura femenina a través de la *diosa azteca Coatlicue*, la mujer serpiente. En su obra *Borderlands. La Frontera*, la autora chicana Gloria Anzaldúa (1999) retoma este mito, que representa la contradicción, la figura en la que todos los símbolos de la religión de los aztecas estarían integrados: vida y muerte, cielo e infierno, belleza y horror, águila y serpiente. Coatlicue es una mujer marcada, una mujer traicionada por su cuerpo, representa la *dualidad* (Anzaldúa, 1999). La dualidad que produce el desarraigo, el exilio interior, la relativización de las creencias, el complejo de inferioridad (cuando la valoración del endo-grupo es negativa), la necesidad de luchar contra un estereotipo impuesto y la voluntad-posibilidad-imposibilidad de integración a una sociedad fuertemente hegemónica. La dualidad de ser-no ser, de resistir o ser colonizado, de aceptar o resignar, de querer-ser querido, de odiar-ser odiado. En suma, de pertenecer o reconocerse parte en la *alteridad*.

Y aceptar esta alteridad implica crear nuevos estándares basados en las realidades mestizas, una identidad que rompa con los estereotipos y clisés, con las mitologías y desigualdades, con las asimetrías. Un ejemplo de ello es la artista mexicana *Frida Kahlo* quien, después de su muerte - a mediados del siglo XX - fue redescubierta, fetichizándose su imagen. En un autorretrato de 1947, escribió lo que podría considerarse un credo para todo

artista: "Aquí yo, pintándome a mí misma. Frida Kahlo con mi imagen en el espejo." Los autorretratos fueron el tema principal de su obra, y el espejo un punto de partida para la exploración de su personalidad dividida y su fragmentado cuerpo (Goldman, 2004, p. 50-55). En los autorretratos, Kahlo está adornada con exóticos trajes, "vestida elegantemente" como una tehuana y, por lo tanto, visiblemente diferente de cualquier belleza burguesa occidental. En otras pinturas, aparece con un cuerpo desnudo, mutilada e indefensa: aquí contrasta su franqueza por la presentación de lo que era impresentable en la tradición del desnudo femenino: cuerpos deserotizados e imperfectos. Es comprensible que artistas chicanas de los EUA, que enfrenten lo inhóspito de una cultura que negó la suya, su presencia, su idioma y su humanidad, tomen a Frida como modelo. Después de todo, también ella había sido denigrada por el color de su piel, su cercanía con el legado indígena, su acento y, en el caso de muchas, "su surgimiento de entre una clase obrera insultada, castigada y deportada" (Goldman, 2004). Pero la explotación comercial de Frida, a través de Hollywood, tal vez responda a la estrategia de toda sociedad hegemónica de despojar a ciertas figuras del Tercer Mundo - como también ocurrió con Eva Perón - de su historia nacional, personal y artística, generando un mito que ya nada tiene que ver con la realidad, y convirtiendo a estas figuras en bienes de consumo, al tiempo que el personaje real pierde todo su sentido original.

En definitiva, los medios masivos - incluso los hispano/latinos en EUA - siguen reinventando un imaginario homogéneo del migrante latinoamericano y contribuyen, además, a la indiferencia por la inteligencia hispana y, en suma, a la ausencia real de América Latina, su problemática y devenir. Romper esos estereotipos circulantes se impone como un primer paso hacia la reconstrucción identitaria de esos mundos latinos.

¿Qué otro camino vislumbran estos mundos migrantes para elaborar sociabilidades? ¿qué estrategias permiten a los grupos latinos insertos en las grandes ciudades de EUA generar lazos de pertenencia e identidad? En su estudio acerca de los rituales religiosos recreados por comunidades migrantes andinas, el antropólogo peruano Javier Ávila Molero afirma que uno de los elementos que más contribuye a la construcción de localismo - y que genera identidad cultural- es el ámbito religioso. Frente al vértigo generado por la rapidez de los cambios, lo sagrado hace posible construir un sentido de cosmos que ordene el caos producido en sus mundos. La paradoja es que, al mismo tiempo en que culturas e identidades se desterritorializan (migraciones y movilidad), también se reterritorializan con inusitada vitalidad, apelando a la memoria y a la tradición como mecanismos culturales para fortalecer el sentido de pertenencia y el anclaje en comunidades (Ávila Molero, 2004, p. 40-47).

Molero trabaja un ritual religioso procedente de Cuzco - el culto al taytacha (padre) Qoyllur Ritti, una suerte de sincretismo religioso entre la devoción católica a Jesús y el apu Aungate, una divinidad prehispánica andina- y recreado por comunidades migrantes dentro y fuera de su país (en Lima y en Nueva York). Su hipótesis es que este ritual de culto *arcaico*

forma parte, en un contexto nuevo y extraño, del amplio repertorio de estrategias con que comunidades de migrantes desarrollan identidades de resistencia, o luchas por modernidades alternativas y ciudadanía cultural. Resulta interesante constatar que el culto se ha desterritorializado junto con sus devotos, y que comunidades migrantes no sólo recrean en Lima y Nueva York rituales en honor a Qoyllur Ritti, sino que también organizan peregrinaciones hacia su santuario, ubicado en lo que bien podría ser considerado como la *periferia* del ámbito de vida cotidiana donde discurre la existencia de sus devotos. El culto se ha convertido en símbolo de la *cuzqueñidad* en Lima y de la *peruanidad* en EUA (Ávila Molero, 2004).

Las fiestas y peregrinaciones suelen ser consideradas como depositarias de la tradición, un espacio privilegiado para mostrar las costumbres y, por lo tanto, una expresión máxima de la cultura. El *carnaval de Oruro* - declarado por la UNESCO en el año 2001 como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad - se hace presente cada año a través de sus representantes andinos en los carnavales de Dusseldorf, uno de los más famosos de Alemania: allí, los residentes bolivianos, junto a los de otras nacionalidades latinoamericanas, organizan cada año un recorrido de coloridas carrozas y desfiles por toda la ciudad, y que tiene una cobertura mediática importante: "el canal estatal WDR, de difusión nacional, hizo una investigación especial comparando la alegría espontánea de los *caporales*, con la sobriedad de otras comparsas alemanas en las que, a pesar del colorido y grandes carrozas, las sonrisas no son tan frecuentes" (Pérez Uberhuaga, 2004, p. 15-16). Ese matiz distintivo - la alegría, el colorido y la pasión carnavalesca - genera fuertes lazos de pertenencia a partir de la tradición como huella cultural: constituye, de alguna manera, un mecanismo de defensa y la marca de orgullo en una sociedad que somete y discrimina. En la balanza de la adscripción identitaria - lo que uno cree ser y lo que los demás creen que uno es- el latinoamericano es muy susceptible a la valorización ajena. Por eso, el valor positivo que le dieron los medios a la cobertura de la participación sudamericana en el carnaval es un rasgo que construye sociabilidad.

Pero también en la valoración negativa de la sociedad hegemónica hay una identificación del *en-grupo*: cuando la imagen del señor de Qoyllur Ritti fue trasladada a Nueva York, la delegación peruana tuvo problemas para ingresarla al país, por temor a que se trate de un caso de contrabando del patrimonio cultural. De las siguientes palabras de uno de los devotos se desprende la visión de ruptura o resistencia: "Eso sí fue el colmo, ni siquiera lo iban a dejar pasar al taytacha, ¡pobrecito!, igual que a nosotros, no lo iban a dejar entrar a Estados Unidos; ¡fue un abuso! Por eso el taytacha es bien milagroso con nosotros, sus devotos; ¡él nos comprende porque conoce nuestros sentimientos: él ha sufrido en carne propia lo que nosotros hemos tenido que pasar para ingresar; imagínese: ni siquiera al Señor lo dejan pasar en este país" (Ávila Molero, 2004, p. 40-47).

Estos fenómenos culturales *reterritorializados* generan identidad y ciudadanía: para los migrantes el recrear fiestas o emprender peregrinaciones a un santuario en la periferia del

espacio cotidiano propio, supone ejercicios de redefinición de la cultura y las identidades. Resulta interesante observar cómo estas manifestaciones se vuelven cada vez más *visibles*, es decir, cómo han ganado en los últimos años una mayor presencia en los medios masivos de comunicación. Pero, a su vez, la globalización informática y comunicacional ha hecho que la *tradición* se vuelva cada vez más un *objeto de consumo*, no sólo para quienes la producen, sino también para todo el mundo interconectado a través de la industria del turismo.

En un mundo en que proliferan los sujetos migrantes y en permanente movilidad social, la búsqueda de referentes identitarios - fiestas, peregrinaciones, debates, construcción de comunidades y espacios alternativos de sociabilidad - contribuye a producir efectos de orden y de localismo en el aparente desorden de la globalización, al recrear viejas identidades para nuevos públicos.

Referencias

- ABRAMOFF, E. 1999. Etnocidio: genocidio: identidad de los pueblos indígenas. *In*: M. GARRETA y C. BELLELLI (comp.). *La trama cultural*. Buenos Aires, Ediciones Caligraf, 189 p.
- ANZALDÚA, G. 1999. Borderlands. La Frontera. The New Mestiza. *In*: N. MENENDEZ RODRÍGUEZ, *The Mixquiahuala Letters: la mujer chicana en busca de su identidad*. *Letralia: Tierra de Letras*, (69). Disponible en: <http://www.letralia.com/69/en01-069.htm>, acceso en: 03/05/1999.
- ÁVILA MOLERO, J. 2004. Globalización y rituales religiosos andinos transnacionales: el culto al taytacha Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York. *Gazeta de Antropología*, (20). Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_11Javier_Avila_Molero.html, acceso en: 20/01/2004.
- CAMPOS, J. 2001. Imaginando a los latinos en los Estados Unidos. Chile Hoy Disponible en: <http://sololiteratura.com/javiercamposartic.htm>, acceso en: 15/05/2001.
- CASTILLO, A. 1994. Las cartas de Mixquiahuala. *In*: N. MENENDEZ RODRÍGUEZ. 1999. *The Mixquiahuala Letters: la mujer chicana en busca de su identidad*. *Letralia: Tierra de Letras*, (69). Disponible en: <http://www.letralia.com/69/en01-069.htm>, acceso en: 03/05/1999.
- CORTÁZAR RODRÍGUEZ, F.J. 2004. Chicanos y México-americanos en tres comunidades electrónicas. *Revista TEXTOS de la CiberSociedad*, (3). Disponible en: <http://www.cibersociedad.net>, acceso en: 15/03/2004.
- COTAYO, N.L. 2002. Estados Unidos ¿un pedazo de paraíso? (Sección Especial) Disponible en: <http://www.nnc.cubaweb.cu/Especial/especial2.htm>. (Sección especial).
- GARCÍA CANCLINI, N. 1992. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 391 p.
- GARRETA, M. 1999. Introducción a la trama y Ciencias antropológicas. *In*: M. GARRETA y C. BELLELLI (comp.), *La trama cultural*. Buenos Aires, Ediciones Caligraf, 189 p.
- GOLDMAN, S.M. 2004. Blanca Nieves y el espejo en la pared. *Sala de Prensa*. Disponible en: www.flj.com.do, acceso en: 19/10/2004.
- GUILLEN, N. 1937. Cantos para soldados y sones para turistas. Edición facsímil, publicación: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/>, acceso en: 16/07/2001
- MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, N. 1999. *The Mixquiahuala Letters: la mujer chicana en busca de su identidad*. *Letralia: Tierra de Letras*, (69). Disponible en: <http://www.letralia.com/69/en01-069.htm>, acceso en: 03/05/2005.
- PÉREZ UBERHUAGA, E. 2004. *Latinos muestran presencia digna en Europa a través del folklore boliviano*. Disponible en: http://www.vulcanusweb.de/dialogando/FOLKLORE_BOLIVIANO.htm, acceso en: 25/02/2004.
- SCARFÓ, D. 2004. Cómo llevar la Patria a cuestas. *Revista de Cultura Ñ*, (59):16-17.
- STAVANS, I. 2003. ¿Hacia un nuevo idioma? *In*: D. SCARFÓ, *Cómo llevar la Patria a cuestas*. *Revista de Cultura Ñ*, (59):16-17.

Submetido em: 21/09/2007
Aceito em: 05/10/2007