

A la espera: Sinopsis del discurso racista

Maximiliano Korstanje
Univ. de Palermo, Argentina
maxikorstanje@hotmail.com

Introducción

La “cola” invento latinoamericano o argentino, es casi desconocido en gran parte del mundo. En parte, esta formación simbólica expresa una relación de poder pero a la vez de espera; elementos de los cuales nos expediremos en el desarrollo del siguiente trabajo. En consecuencia, una ilustración básica puede sugerir que la cola se compone por todas aquellas personas que por algún motivo deben estar a la espera ya sea en un Banco, un colectivo, un hospital u otro espacio público. Por orden de llegada, cada sujeto es ubicado inmediatamente detrás de quien llegó anteriormente. Fue precisamente en un momento en que me predisponía a cobrar una pensión otorgada por el gobierno cuando me encontré con estos tan interesantes fenómenos argentinos.

Pero eso no quedó allí, tres mujeres “jubiladas o pensionadas” de unos 60 años discutían sobre diferentes temas políticos y de actualidad. De esos interesantes 30 minutos que duró la conversación, he extraído las ideas más interesantes que diagraman la siguiente investigación. La dinámica del prejuicio y el racismo son fenómenos que no necesariamente deben ser estudiados con grandes y complejas escalas tomando grandes muestras de población o en experimentos de laboratorio controlados. Una perspectiva micro-social y etnográfica precisa de 30 minutos y “no intrusiva” no sólo puede ser suficiente metodológicamente en el estudio de estos problemas sino a veces esclarecedora. El prejuicio al igual que el discurso discriminador obedece a dinámicas complejas y profundas enraizadas en construcciones cuya génesis es puramente cultural y social.

¿Qué es el prejuicio y cual es su dinámica?

Hasta el momento existen diversos autores que han estudiado el prejuicio, sus definiciones como también los alcances y limitaciones de sus teorías pueden agruparse en cuatro escuelas principales: a) la teoría de la identidad social, b) la teoría de la personalidad autoritaria, c) la teoría de la estructura social y por último d) la teoría del contacto. En el caso de la teoría de la identidad social no existe una definición precisa y articulada del prejuicio. Según Bettelheim y Janowitz el prejuicio es una forma de intolerancia étnica hacia ciertas minorías. Esta definición trae algunos problemas cuando se intenta distinguir entre prejuicio, agresión racial, antisemitismos o racismos (Bettelheim y Janowitz, 1975: 112-120). La tesis de la deprivación fue la base empírica que sustentó la teoría de la identidad social; los inicios de estos estudios tuvieron su origen en la crisis del treinta. Bajo ese contexto, algunos investigadores se preguntarán sobre la relación que existía entre el aumento de los conflictos raciales en los Estados Unidos y las privaciones económicas. Fue así que originariamente, Miller y Dollard (1939) y posteriormente Hovland y Sears (1940) realizaron diversas investigaciones en las cuales afirmaban haber encontrado una correlación entre la cantidad de linchamientos raciales y las crisis económicas. Habían concluido entonces, que la frustración era un elemento por el cual se generaba un aumento en el prejuicio y la agresión (Brown, 1998: 209-211). En la década de los ochenta, los avances logrados por la tesis de la deprivación van a ser tomados por Tajfel y Turner y serán reformulados. La hipótesis central de los autores es que el logro de una identidad sin conflictos requiere de la diferenciación positiva de su propio grupo. No obstante, existen factores como el éxito y el fracaso que influyen directamente en la autoestima de los individuos.

Los autores observan que a mayor nivel de movilidad social descendente, mayor grado de prejuicio. Sin embargo, se demuestra que también existen casos en donde la movilidad ascendente tiene correlación con el prejuicio (Bettelheim y Janowitz, 1975:41). Para Ruppert Brown, quien es considerado uno de los exponentes actuales de la teoría de la identidad social, el prejuicio es *“el mantenimiento de posturas sociales despectivas o de creencias cognitivas, la expresión de sentimientos*

negativos, o la exhibición de conducta hostil o discriminatoria hacia miembros de un grupo en tanto que miembros de ese grupo” (Brown, 1998:27).

Otras de las teorías que estudiaron el prejuicio corresponden a la línea de la personalidad autoritaria cuyo máximo representante fue Theodor Adorno. Sin embargo, Adorno no estaba orientado a crear una teoría del prejuicio (en sí) sino más bien en explicar el antisemitismo en Estados Unidos. Analíticamente, el autor desarrolla su trabajo en tres puntos: a) el antisemitismo, b) el etnocentrismo y c) el fascismo potencial. Una crítica a su trabajo sugiere que en realidad el estudio de Adorno se basa en el autoritarismo y no en el prejuicio; por otro lado sus escalas se encuentran sesgadas por ideas a priori que intentan vincular exclusivamente el autoritarismo con la “derecha política” (Collier, 1996:363) (Brown, 1998:38-40). El autor sostiene la idea que las actitudes sociales son parte de las tendencias de la personalidad individual. La represión que implica el desarrollo del niño y su constante redirección de los impulsos deben ser modelados por los agentes socializadores. Aquellos niños que fueron criados en hogares con reglas de disciplina estricta y estrictamente severas desplazan sobre objetos sustitutos esa agresividad en su edad adulta (Adorno y Horkheimer, 1966: 122-123).

Por el contrario, la teoría estructural introduce una distinción conceptual operativa clara entre prejuicio y discriminación. La teoría estructural no desarrolla una noción de prejuicio y en ocasiones la confunde con la discriminación. Para esta corriente teórica, la discriminación es un mecanismo social (ideológico) cuya función es reproducir en forma sistemática las pautas culturales y económicas de la sociedad. (Clark, 1968) (De Francisco, 1997:72-75) (Essed, 1991; 2001:495) (Branscombe y Schmitt, 2002). Wallerstein sostiene que la discriminación no es solamente el rechazo al otro diferente, sino que debe ser entendido dentro de la práctica de la “economía-mundo”. Es a través del prejuicio y la discriminación que la sociedad alcanza la eficiencia económica al menor esfuerzo y costo posible. (Margulis y Urresti, 1999:229-232). Según Robert Miles, por un lado, el racismo y la discriminación deben ser consideradas “ideologías” ajenas e independientes de las prácticas capitalistas y sus modos de producción; por el otro, como un fenómeno “contradictorio” donde lo que es

funcional para un grupo (aquel que discrimina) es proporcionalmente disfuncional para el otro (aquel que es discriminado). En este punto, la efectividad del estudio del problema no radica en la abstracción teórica sino en el análisis histórico de las dinámicas y las relaciones de producción entre los grupos involucrados. (Miles, 1999:100)

El prejuicio comienza cuando el tipo de categorización basado en el estereotipo es irracional, emocional e injustificado y por otro lado excesivamente generalizado. Sin embargo, el autor es sumamente cauto al respecto y aclara *“he aquí precisamente el criterio que nos ayudará a distinguir entre el error común de juicio y el prejuicio. Si una persona es capaz de rectificar sus juicios erróneos a la luz de nuevos datos, no alienta prejuicios. Los prejuicios se hacen prejuicios solamente cuando no son reversibles bajo la acción de conocimientos nuevos”*. (Allport, 1977:24).

Así como hay prejuicios de amor también los hay de odio y muchas veces éstos últimos son producto de la conversión de los primeros. Puede entonces definirse dos tipos generales de prejuicio: el prejuicio positivo (amor), y el prejuicio negativo (odio). (Allport, 1977:42). El prejuicio positivo sigue la misma dinámica y tiene los mismos componentes que el negativo. Parte de un sesgo perceptivo basado en: a) estereotipo cognitivo previo, b) un componente “afectivo” que nos llevan a idealizar al otro, y c) finalmente un mecanismo que despliega al estereotipo (previo) en forma generalizada. (Allport, 1977:87-95). El contacto casual, en una tienda o en un negocio es insuficiente para reducir el prejuicio. Dice Allport *“parece correcto, entonces, sacar como conclusión que el contacto, como variable situacional, no siempre puede superar la variable personal en el prejuicio ... el prejuicio (salvo que esté firmemente enraizado en la estructura de carácter del individuo) puede ser reducido por un contacto a igual status entre los grupos mayoritarios y minoritarios, en procura de objetivos comunes”*. (Allport, 1977: 309).

En relación al nivel de estatus el autor se pregunta:

- *¿La relación se establece en base a una actividad competitiva o cooperativa?*

- *¿Existe una relación de funciones que implique subordinación o superioridad?*
- *¿El contacto es voluntario o involuntario?, ¿es real o artificial?*
- *¿El contacto es considerado como algo importante o transitorio?*
- *¿Su prejuicio es de tipo superficial o está enraizado en la personalidad de su carácter?*
- *¿Cuál es la experiencia previa con el grupo en cuestión?, ¿Qué educación recibe la persona?, ¿se siente seguro o amenazado?* (Allport, 1977: 291)

La comprensión del rol que juega la ignorancia como barrera para las relaciones intergrupales es un concepto central para comprender la génesis del prejuicio. La “introspección y la auto-punitividad” (entre otras) son piezas necesarias para el estudio y la investigación de las formas más comunes de prejuicio según el autor. (Allport, 1977: 471).

En una de sus investigaciones de campo, Teun Van Dijk descubrió que en la mayoría de los discursos narrados por quienes eran prejuiciosos existían dos patrones que se daban en casi todas las historias: la primera era la existencia de un malentendido, conflicto o discusión que exagerado llevaba al narrador a ponerse en el papel de víctima, la segunda era que en la mitad de los relatos carecían de una solución al problema (Van Dijk, en Mumby, 1997:187). El discurso racista o discriminatorio, en este sentido, sugiere un recurso ideológico meta-pragmático y jerárquico que legitima ciertos grupos en detrimento de otros; por el otro, presupone que el grupo privilegiado forma parte de una cosmología sagrada basada en el sacrificio y el orgullo. ¿Porque lo autóctono ha sido considerado en América como algo despreciativo?, ¿Por qué la claridad es preferida a la oscuridad?, ¿se puede hablar de un orden pigmentocrático en América Latina?

La Alteridad del cuarto mundo

El trabajo titulado *La alteridad del cuarto mundo* de C. Briones intenta explicar o mejor dicho responder a la cuestión planteada; en una sección introductoria, la autora nos habla de la institucionalización de la diferencia a través del análisis del término griego *ethnos* como una forma de agrupación inserta dentro de una cultura específica.

Recién para el siglo XVIII se inscribe en el pensamiento colectivo de la época la idea de “biologización cultural”. Este término surge en analogía con los procesos de meztización observados en América y otras partes del mundo. Se partía de la base de que si “las razas puras” comienzan a desaparecer producto de la interacción entre los hombres, en forma similar también las “culturas” correrían tal suerte. En la raza, la inteligencia y la cultura, se legitima la jerarquización o diferencia entre los hombres; en palabras de la autora “*en este sentido, lo que este sumario rastreo histórico no puede dejar de señalar es que se inician hacia fines del siglo XIX replanteos que buscan desenmarañar nexos causales simples entre lo biológico y lo cultural, como forma de contrarrestar las posiciones políticas fuertemente segregacionistas*” (Briones, 1988:28).

Esta tesis va a ser fuertemente criticada por la corriente “culturalista boasiana”, rechazando de plano las ideas de jerarquías raciales, cognitivas entre los pueblos como así también la “hipotética” relación entre cultura y biología. Para 1945, el antropólogo Ashley Montagu sugiere a las Naciones Unidas suprimir el concepto de “Raza” y reemplazarlo por la “etnia” para demarcar las diferencias o similitudes entre exo y endo-grupales. Obviamente, este hecho es resultado directo de los “crímenes” cometidos durante la segunda Gran Guerra en nombre de “la pureza racial”. Sin embargo, este cambio semántico no evitó, precisamente aquello que quería evitar: la estigmatización del diferente; surge entonces un segundo concepto hegemónico y legitimante “*la etnización de lo racial*”.

En este sentido, Briones en el capítulo segundo y (posteriormente tercero) analiza detalladamente la noción de “formación racial” en Omi y Winant y la teoría de “las vinculaciones mutuas” en Carol Smith. La tesis de la formación racial, sostendrá que la “raza” es un meta-término destinado a construir alteridad e inserto para delimitar las fronteras sociales entre los grupos. Así, su creación y uso se basa en procesos socio-históricos que en categorías objetivadas realmente.

En otras palabras, como afirma Briones “*la noción de formación racial*” refiere al doble proceso por el cual fuerzas sociales, económicas, y políticas determinan el

contenido e importancia de las categorías raciales y, a su vez, son modeladas por los significados raciales mismos. Si, en estas formulaciones, la raza constituye el eje central de las relaciones sociales, es porque se la ve como principio clasificador que no puede ser subsumido o reducido a alguna otra categorización o concepción más amplia” (ibid: 37). La posición de Omi y Winant llevan a concebir la “raza” no como una falsa conciencia, sino como un hecho “objetivo”. Son precisamente, las diferencias de género, clase, , la nación, lenguaje y otras, las que nublan el panorama (en forma de falsa conciencia) el epicentro de la organización humana, que es la “raza”. Sin embargo, se le critica a esta teoría exacerbar la figura de la raza como elemento organizador central de los grupos humanos, hecho que de ser cierto, “invizibiliza” otros contextos como el económico o el político. En el capítulo tres de la obra de referencia, Briones toma los conceptos centrales de la tesis de “Las Vinculaciones Mutuas” sostenidas inicialmente por Carol Smith, y arguye que tanto *raza, clase y género* son sistemas “conjugados” de creencias sobre la desigualdad y la identidad en las sociedades modernas (ancladas principalmente en suposiciones de herencia y descendencia). Fuertemente influenciada por la literatura feminista, Smith supone que estas tres categorías se han reforzado históricamente en forma recíproca por lo tanto es inútil intentar estudiarlos por separado.

Específicamente, las Ciencias Sociales han tendido a abordar estos temas en forma independiente; ora por ubicarse en una posición “objetiva y neutral”, ora por no asumir las desigualdades que llevan consigo estos términos. Lo cierto, para Smith es que no se ha tenido en cuenta realmente los procesos históricos que han dado origen tanto a la raza, como a la clase y al género como así tampoco la negación de estos procesos interconectados como causantes de diferencias construidas entre los individuos. Si bien, todos estos conceptos fueron creados por prácticas “colonialistas” en parte para justificar las estrategias empleadas en el manejo de la población y las demandas eventualmente surgidas desde sus entrañas; el punto central de la discusión radica en la necesidad de estudiar la alteridad como proceso de formación histórico, económico y social en vez de teorizar sobre las consecuencias y alcances de los términos semánticos utilizados en cada época.

De otra forma, como acertadamente Briones advierte “*en todo caso, de lo hasta aquí expuesto derivaríamos como corolario que, en tanto tipo de marcación, las divisiones en la naturaleza, son un factor a ser tenido en cuenta, tanto cuando la discursividad social reconoce explícitamente la raza como tema/problema, como cuando ciertos problemas sociales no se expresan en manera directa en tales términos. Dicho de otro modo, más que estar únicamente pendientes de las palabras que se usan, debemos prestar atención al tipo de marcas con que la alteridad de ciertos grupos se va inscribiendo. Ello presupone no sólo admitir la mutabilidad histórica de los criterios de alteridad, sino también estar alertas a su combinatoria en prácticas de marcación y auto marcación*” (ibid: 43).

En la parte segunda, capítulo uno, la autora contrapone y estudia la tensión entre lo nacional y lo étnico como atributos de lo social. El desarrollo envuelto en intereses propios de ciertos grupos, y reducidos, en conjunción por las luchas independentistas llevó a la unificación de los diversos elementos que fueron agrupados en la constitución de lo nacional. Luego, Briones retoma el tema en el capítulo VI del misma sección cuando advierte “*el propósito de este capítulo, entonces, es precisamente detenernos en el problema de la relación entre la etnicidad de la mayoría sociológica de la nación y la grupidad de sectores que quedan circunscriptos como subordinados “culturalmente diferentes*” (ibid: 119).

El problema versa sobre el vínculo entre la mismidad y la otreidad, dentro de un mismo marco estructural. Briones está convencida, y así lo expresa, que ni raza ni etnicidad corresponden a atributos biológicos propios de la individualidad humana sino que por el contrario son procesos de “marcación” de construcción de “alteridad”; para ser más exactos, ambos conceptos se ubican dentro de la “*indexicalización metaprágmatica*” “de las grupidades con arreglo a ordenamientos jurídico-políticos específicos. Como ejemplo, la autora cita al caso “catalán” como forma de construcción frente al Estado Español. La identidad catalana se observa operante en cuanto a una dialéctica con la identidad hispana. Las diferencias aún dentro del grupo catalán se funden en mismidad frente a un “otro” que los indaga e interpela en su alterización. En primer lugar, este desarrollo teórico, le permite a Claudia Briones llegar a la última

sección del libro en donde su objetivo principal es analizar la construcción “del cuarto mundo” de los pueblos “indígenas o tribales” como forma de apropiación por parte de los estados postcoloniales. Fiel a su principio de “marcación” socio-históricamente construida, la autora sostiene *“procesos coloniales y postcoloniales han creado la noción de indio como condición estructural más o menos permanente que instala profundas asimetrías. En la medida en que la categorización social del indio o aborígen ha sido producida en y por sociedades coloniales que así han llamado a los descendientes de poblaciones pre-existentes”* (ibid: 146)

Segundo, (y ya adentrados en la cuarta y última parte de su obra) la antropóloga explica la “etnicidad” como constructo emergente de procesos sociales más amplios y coherentes a una lógica re-productiva de diferencias para demarcar entre y para sí los elementos externos e internos que lo componen. En este sentido, la autora escribe *“en términos de esta lógica común, empero, quisiéramos destacar dos puntos que nos parecen cruciales para conceptualizar la alterización como proceso. El primero se vincula con que la marcación de la diferencia como cara visible del problema no debe nunca conducirnos a tomar como aporoblemáticas las semejanzas. El segundo, con que lo que encarna esa similitud formal –esto es, prácticas concretas, relaciones discursivas y no discursivas, tradiciones, asertos o silencios que entran distintas teorías de la(s) diferencia(s)- participa de una historicidad que no admite fijación permanente de sustancia o contenidos”* (ibid: 240).

Las semejanzas tanto como las diferencias que los propios y otros grupos se otorgan o proclaman son sólo elementos socio-históricos producto de procesos estructurales de mayor complejidad. El hecho de que X sea diferente a Y, es el problema de que Y es no X, en consecuencia se habla de una “disociación étnica”. Como individuo parte de un grupo con determinadas características me conformo acorde a las diferencias de un “alter” percibido. Pero en las semejanzas, también existen “similitudes silenciadas” que parten de dinámicas de demarcación y naturalización tal que todo X es igual a Y entonces XY se constituye como identitario frente a un otro constituyente. Los diferentes grupos indígenas han sido (a lo largo de los años) un caso ejemplar en cuanto a lo expuesto: en primer lugar, debido a que en su diversidad han

sido agrupados e interpelados como un todo “orgánico” resumido y estereotipado en lo “indio”; segundo, a la demarcación que presupone lo “europeo” frente a lo “indio”. En pocas palabras, los diferentes grupos “migratorios” europeos (aún cuando en Europa constituyeran grupos antagónicos precisamente por sus diferencias) en América se conformaron como homogeneizados en una misma grupidad frente a lo “indígena” y a lo “africano”.

A modo de corolario, Briones invita a la reflexión cuando señala “*como con la definición de lo étnico, la de lo aborígen por cierto también conlleva el problema asociado de que no existen criterios biológicos o culturales que puedan ser usados para demarcar de una vez y para siempre una categoría tal de sujetos. Sin embargo, no es en criterios particulares donde debe buscarse el anclaje teórico de la aboriginalidad. La punta del ovillo está en que, si bien la palabra indio se refiere a un espectro muy amplio de diferentes tipos de pueblos, existe empero entre ellos una semejanza básica que, lejos de vincularse con cualidades intrínsecas, debe plantearse en términos históricos*” (ibid: 242).

En lo particular, el texto de Claudia Briones se conforma como un esfuerzo teórico interesante por comprender la alteridad y grupidad “del cuarto mundo”; aunque por otro lado, presenta ciertos puntos que ameritan ser aclarados en cuanto a su desarrollo interno. Por un lado, desconocemos los motivos por los cuales la autora no ha incorporado a Levi-Strauss en su amplia discusión teórica. Es precisamente, en *El pensamiento salvaje*, que el antropólogo francés sugiere la idea de que los hombres reducen sus contradicciones internas mediante el binomio cultura y naturaleza. Por medio del análisis de las diferentes estructuras totémicas, Levi Strauss asegura (en resumidas cuentas) que las diferencias en lo natural (animales) implican una igualdad en lo cultural (hombres) mientras que las mismidades en lo natural (animales) dan como consecuencia una jerarquización diferencial entre los hombres (cultural) (Lévi-Strauss, 1991) (Levi-Strauss, 2002) (Lévi-Strauss, 2003).

Si bien, la preocupación del antropólogo francés no es directamente comparable a la de Briones, tienen ciertas similitudes en cuanto a que ambos intentan trascender las

marcaciones occidentales sobre lo “salvaje” como forma hegemónica y/o constructo de alteridad. En Levi Strauss demostrando que la dinámica del pensamiento “salvaje” se encuentra inserto también en las sociedades occidentales; en Briones, apuntando su crítica a la oposición dialéctica entre ego y alter como forma política de dominación. Una explicación tentativa, es que mientras Levi Strauss finaliza en su “estructuralismo” afirmando haber encontrado un principio biológico (cerebral) de aprehensión de la cultura; mientras Briones, por el contrario, propone “una deconstrucción de la alteridad por medio de una desbiologización de los elementos culturales”. Como sea el caso, a nuestro modo de ver, consideramos que haber incluido en la discusión al padre del estructuralismo francés, hubiera sido algo beneficioso.

Por otro lado, Briones no distingue entre “alteridad” percibida y sustancial; sino que asume que toda alteridad es “percibida”. La diferencia o la similitud, en ocasiones, se suscita por atributos visiblemente sentidos y experimentados, como puede ser una pauta cultural o un atributo pigmentocrático o lingüístico. Con respecto a este punto, Briones no toma en cuenta el proceso de formación de “la solidaridad” como estructurador o variable explicativa de la unión y rechazo entre los individuos. Coincidimos con Briones, en que “la etnia y la raza” son figuras objetivadas por estructuras sociales pero su punto de causalidad se encuentra en los procesos históricos de solidaridad, elemento anterior al antagonismo entre mismidad y otredad. Además, aunque los estereotipos se trasciendan a través del tiempo o actúen en forma rígida, existen estudios realizados por la Psicología cognitiva sobre la ambigüedad del sentido. (Allport, 1977) (Brown, 1998).

Ante un mismo “otro”, los estereotipos condensan sentidos positivos y negativos los cuales se activan acorde a las privaciones y reciprocidades fragmentadas acaecidas durante la interacción de los mismos grupos. El grupo Y puede percibir en una fase positiva a los integrantes del grupo X como “divertidos, sociables, simpáticos, alegres y cooperativos”; pero en otros contextos (en su fase negativa) los consideran “poco racionales, vagos, ociosos, entrometidos”. Dependiendo, de las transacciones entre X e Y y los sistemas de solidaridad impuestos se activaran diferentes formas de estereotipo. Esta lógica, esta más vinculada al sistema de “segmentación de linajes de Evans-

Pritchard (1977) por cuanto el conflicto despierta procesos de solidaridad complementarios (para el autor subordinados al sistema de linaje) que suponen que tanto la alteridad como su contralor, la mismidad obedece a criterios rígidos de dominación. Es verdad, que un "otro" se conforma en cuanto es un "no yo", pero también en cuanto que uno se ubica "aquí" en contraposición a un "allí". La estructuración espacial también es un factor interesante como forma de identidad. (Heidegger, 1951)

En otras palabras, es posible que un "indio" o un "lapón" sean constituidos en cuanto a tales cuando habita en su tribu, vestido en forma tradicional y participando en los procesos rituales pero ese estereotipo cambia cuando se desplaza a la ciudad vestido de jeans y camisa, utilizando celular o walk-man. Al ser los lazos de solidaridad, elementos temporales también lo serían los estereotipos o las marcaciones culturales. Luego de lo expuesto, consideramos el trabajo de Claudia Briones como un aporte importante al tema del vínculo entre la percepción de la otredad, su forma de construcción estructural y el papel de la historia. Aunque las observaciones mencionadas, prefieren encuadrar el problema dentro de una "*indexicalización de reciprocidades*" en vez de una "*indexicalización metaprágmatica*".

Los prejuicios en Winston Parva

Así, señalamos que Norbert Elías en su trabajo "*la civilización de los Padres y otros ensayos*", se propone responder ciertas cuestiones que hacen a la discriminación como forma de estructuración del poder. Centrado en la vida social de un pueblo llamado Winston Parva, Elías se cuestiona cuales son los medios por los cuales un grupo se cree superior a otro y cómo fundamenta y sostiene tal creencia (Elías, 1998:83). Según el caso analizado, el autor considera que existen dos grupos antagónicos que se marginaban mutuamente: "las viejas familias y las nuevas". Entre ambos grupos se establecía una especie de apatía que "los más nuevos" a lo largo del tiempo parecían aceptar con resignación. De esta forma, el grupo establecido se asignaba asimismo atribuciones superiores y prohibía el contacto con los externos al grupo. La legitimidad de su hegemonía se basaba en mecanismos sociales como el

chisme cuya función era regular el tabú establecido de acuerdo a ciertos valores meritocráticos.

Norbert Elías pretende construir una especie de paradigma empírico de la ideología o como él mejor dice “*se puede construir un modelo explicativo a pequeña escala de la figuración que se considera universal; un modelo que puede ser aprobado, ampliado y, de ser necesario, revisado a través de estudios sobre figuraciones relacionadas, a mayor escala. En este sentido, el modelos de una figuración de establecidos y marginados que resulta del estudio de una pequeña comunidad como Winston Parva puede servir como una especie de paradigma empírico*” (Elías, 1998:84).

El rasgo distintivo de este caso, radica que en ambos grupos no existen diferencias de nacionalidad, educación, étnica o de clase, sino sólo el apego al lugar (el tiempo de permanencia en la zona). Asimismo, los cargos jerárquicos dentro de la misma comunidad estaban reservados para las viejas familias (quienes demostraban mayor cohesión y pertenencia de grupo). Según Elías la pieza central en la configuración política está anclada en una estigmatización de un grupo dominante sobre uno marginal (ibid: 88). Para la visión de Elías, la pieza central tal construcción está anclada en una estigmatización de un grupo dominante sobre uno marginal. “*El estigma de un valor humano no inferior es un arma que grupos superiores emplean contra otros grupos en una lucha de poder, como medio de conservación de su superioridad social*” (ibid: 90). En esta misma línea, el carisma de grupo se encuentra estrechamente ligado con la aceptación del individuo a las normas que se requieren para formar parte de ese grupo, y de esta manera se refuerza su pertenencia. Esta exclusividad sólo puede mantenerse en el no contacto con miembros de otros grupos. Posiblemente, el rol de anárquicos, desorganizados y anómicos son los principales estereotipos que reciben aquellos que no pueden ingresar al grupo exclusivo. (ibid: 97).

En resumidas cuentas, Elías nos da una descripción precisa y detallada de cómo los grupos con una alta cohesión interna y predominio en los procesos de control social se establecen monopólicamente y acaparan los recursos de poder. Es importante no

descuidar el análisis de los componentes que regulan la ideología y su relación con otros fenómenos como la discriminación, el prejuicio y el chisme. Sin embargo, el autor cae en dos o tres contradicciones que son necesarias someter a la lupa crítica. En primer lugar, Elías no está autorizado a pretender universalidad con el análisis de un solo caso. Los hallazgos encontrados son sólo válidos a ese sitio y de ellos no es posible emitir un juicio universal que sea aplicable, siquiera a todos los Estados Unidos. Si es que lo pretende entonces debería darle a su trabajo un perfil científico (exhaustivo o comparativo experimental y no analítico como realmente lo hace).

Segundo, si Elías pretende científicidad debe aclarar algunos aspectos que hacen a la construcción de su objeto de estudio tales como la duración de la observación, las fechas en que duró la observación, el rol del observador y otros menesteres que hacen a la presentación del cómo se recogieron los datos en Winston Parva. En definitiva, aunque ilustrativo, claro y profundo, el trabajo de Elías es un mero ensayo teórico literario sin bases científicas. Hechas estas aclaraciones, nos proponemos poner al texto de Elías en diálogo con otros dos pensadores de renombre como lo son Eric Wolf y Paul Riccoeur. ¿Qué tienen para decirle tanto Riccoeur como Wolf a Elías?.

Ideología y Utopía

En contraposición a Elías, Riccoeur está fundamentalmente orientado al estudio de la ideología y utopía como partes componentes del imaginario social. Así, el autor define ideología como “*un proceso de distorsiones y de disimulos mediante los cuales nos ocultamos de nosotros mismos ... la ideología es entonces asimilada pura y simplemente a un engaño social o, lo que es más grave, a una ilusión protectora de nuestro estatuto social*” (Riccoeur, 2000:349). Por otro lado, el autor entiende a la utopía como la contra-cara de la ideología; si ésta última es considerada una protección, entonces la utopía es “una suerte de escape o ciencia ficción” aplicada a la dinámica política. El problema que plantea Riccoeur es interesante si comprendemos primeramente que: la utopía es una forma de soñar la acción, y que ésta está unida a la ideología en forma inexorable. Pues bien, entonces el filósofo francés propone un modelo para el estudio de la ideología que puede dividirse en tres: a) *la ideología como*

distorsión / estímulo, cuya función es presentar una imagen cambiada del mundo real; éste sentido de ideología es aquel que usa Marx en sus trabajos, b) *la ideología como dominación (legitimidad)*, siguiendo al mismo Marx el problema se presenta en esta dimensión unidas a un grupos de intereses particulares que son impuestos de un grupo a otro a través de la retórica, y finalmente c) *la ideología como integración*, en donde los sistemas de autoridad se integran mutuamente logrando unidad y coherencia en la estructura social, el ejemplo más claro puede verse en ceremonias o rituales conmemorativos en las cuales se integran varios ordenes jerárquicos (Ricoeur, 2000: 350-354). Con este modelo analítico, el autor establece una hipótesis por lo demás interesante: la ideología tiene como función última servir de *enlace para la memoria colectiva, reviviendo y remodelando el acto fundador* o mito de origen. En otras palabras, la ideología constituye y construye la imagen del sí mismo del propio grupo. ¿Qué rol cumpliría la utopía entonces?. Para responder esta pregunta es necesario remitirse al mismo Ricceour quien señala “*si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión*” (ibid: 357).

Principalmente, la *utopía* es una clase de proyección imaginativa fuera de la construcción real en algún lugar que tampoco es real. La misma se manifiesta en tres niveles, el primero hace referencia *al lugar que es otro lugar*, y el cual comprende a la utopía como ejercicio de proyección; la segunda forma, es *la legitimación de la autoridad*, en donde la utopía cumple un papel si se quiere político en el sentido de Mannheim; por último existe un tercer nivel denominado *patología de la utopía*, el cual se caracteriza por una locura inversa. En otras palabras, una lógica desmedida de lo irrealizable anclados en la perfección (Una disociación entre idea y praxis). Análogamente el juego entre ideología y utopía puede entenderse entre las dinámicas sociales propias de *integración y subversión u orden estable y conflicto* que son básicas para la preservación de nuestro mundo social; y ese consideramos es el gran aporte de Paul Ricceour al análisis que se ha propuesto. Sin embargo, sus alcances deben ser refutados a través de la exposición de un tercer autor: Eric Wolf.

La comunicación como recurso político

En Eric Wolf, la cuestión de la ideología y la dominación son diferentes a las ya tratadas hasta el momento. Puntualmente, Wolf se propone explorar las relaciones entre ideas y poder. La distinción entre ideas e ideología se basa en las primeras necesitan de las representaciones públicas, mientras que las segundas necesita usarse de manera instrumental como modo de ejercer poder. El poder posee tres funciones o dimensiones que Wolf rescata, a) el poder inherente en el individuo, b) la capacidad de un ego para imponerse a un alter, c) el poder como centralizador táctico de las acciones individuales (Wolf, 2004:3). Sin embargo, existe una cuarta forma, que es la que estudia el autor, y que consiste en la relación de las estructuras y las “clases” o grupos que sirven como mano de obra en la construcción de ese poder. Y es así, que el conjunto de ideas toman forma y se articulan formando y conformando ideología.

En esta misma línea, Wolf introduce a la *comunicación* como un facilitador de códigos lingüísticos; sin ellos no existiría la comunicación y sin ésta no existirían ni las ideas ni mucho menos las ideologías. La tarea del antropólogo, según Wolf, está vinculada a la necesidad de analizar las relaciones entre las ideas y la organización política, su génesis, conformación y articulación son esenciales para comprender la estructura social y su influencia en la vida de las personas. Los códigos y el poder están cercanamente emparentados, sea por asimilación o por rechazo. Puntualmente, el código al igual que el lenguaje tiene una doble cara; por un lado une a los que cumplimentan los mismos requisitos – que comparten el mismo código – mientras que por el otro distingue, separa y discrimina a aquellos que se ven privados del acceso a él. En este sentido, debemos rescatar no sólo el aporte que Wolf hace con respecto al estudio del homo politicus, sino también a la función que el mismo antropólogo debe cumplir en su trabajo de campo. En un verdadero tratado de antropología política, Wolf establece una guía (por demás) sería y fiable para la realización de una buena etnografía.

Durante mucho tiempo los investigadores o científicos sociales se han visto preocupados por el estudio de los conflictos raciales, étnicos, religiosos y nacionales. Desde la antropología hasta la psicología pasando por las ciencias políticas han

destacado el papel que las privaciones tienen en los individuos a la hora de provocar estereotipos y prejuicios. Sin embargo, ésta parece ser sólo una parte del problema: en primer lugar es complicado poder construir una sociedad o imaginarse una sociedad sin prejuicios; y en segundo, consideramos que hace falta una teoría que analice el problema de los prejuicios o la discriminación pero desde una plataforma más amplia; como lo es el nacionalismo; y consecuentemente el papel que éste juega en relación a las ideas, la ideología y la utopía.

La sacralización del poder en Peter Berger.

La religión posee un papel principal en la construcción del mundo social. Para Berger la sociedad y el individuo son producto de la dialéctica recursiva. El hombre se crea asimismo en el mundo, y así su mundo se caracteriza por una constante inestabilidad. Para lograr el equilibrio el hombre construye instituciones que luego ejercen sobre él una especie de control social (Berger, 1971: 22). A través de la internalización las estructuras institucionales forjan la conciencia de los individuos que la componen. Según Berger la socialización (internalización) y el control social tienen la función de mantener unida a la sociedad; más aún existe un tercer elemento que también contribuye a tal objetivo: el proceso de legitimación plasmado por medio de la religión (Berger, 1971:44-48). En palabras del mismo autor *“la religión logra una legitimación tan efectiva porque relaciona las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema”* (Berger, 1971:48).

De esa forma, la religión legitima las instituciones sociales dándoles por medio de lo sagrado y lo cósmico. La hipótesis de Berger con respecto a la religión versa sobre la necesidad humana de poner orden, en un mundo social conflictivo, desequilibrado y caótico (fuerzas las cuales alcanzan su máxima expresión a través de la figura de la muerte y el miedo que ha despertado a lo largo de la historia en las sociedades humanas). En ese sentido el autor define a la religión como *“el establecimiento, mediante la actividad humana, de un orden sagrado omnímodo, esto es de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos. Toda sociedad*

humana, cualquiera que sea el modo como se la legitime, debe mantener su solidaridad frente al caos” (Berger, 1971:70).

El modelo teórico de Berger es sumamente ilustrativo, profundo y claro con respecto a la función principal que la religión ejerce sobre la sociedad y su acción “profiláctica” con respecto a la construcción y mantenimiento del mundo social. Mediante la dialéctica recursiva, Berger logra una integración teórica entre las estructuras y los individuos. No obstante, su análisis posee un punto de apoyo flojo en relación a la teoría del conflicto y el papel que la religión juega en él. Por un lado, Berger asume (in factum) que la religión como institución organiza, integra y controla al resto de las instituciones que hacen al mundo social como el parentesco, la familia o la política. Esto trae aparejado un problema de difícil solución, ya que Berger olvida que en ocasiones es la misma religión (a través de su proceso de legitimación) aquella que aparta y excluye a ciertas instituciones para exaltar a otras. En resumidas, cuentas es necesario una nueva revisión del orden que (según Berger) presupone la religión; ya que en ciertos contextos ésta no sólo que es incapaz de regular los conflictos sino que es propia generadora de ellos.

Ahora bien, por otro lado también es cierto que el conflicto no necesariamente implica caos sino que ocasionalmente se encuentra vinculado al orden. Por nuestra parte, consideramos que si bien el aporte de Berger al estudio sociológico de la religión ha sido notable, su concepción de orden y caos (propio de la década en que el autor escribió) debe ser reanalizada a la luz de otras teorías. Para Meredith McGuire, la religión debe ser pensada como una institución cuya función máxima es la regulación de poder. Desde este punto de vista, entonces la religión al igual que el nacionalismo constituye una especie de mecanismo regulador de las experiencias y las creencias sociales (Mcguire, 1997:9).

El antropólogo Matthew Evans ha estudiado la formación de lo sagrado en la vida social de las personas y distingue cuatro tipologías de “sagrado”. Tal vez, no venga al caso explicar cada una de ellas, mas por el hecho de focalizar en una sola. La definición de lo “sagrado-civil” la cual (indudablemente) hace referencia a todos los

símbolos, banderas, insignias y otras formas de identificación culturales que sin ser necesariamente religiosos adoptan un carácter sagrado (Evans, 2003). ¿Quizás exista alguna comparación fiable entre la religión y los nacionalismos?; o como pensó el ya fallecido antropólogo inglés Clifford Geertz ambos tienen mucho para decir en los años venideros. Que el nacionalismo sea tomado como algo negativo es relativo; tanto que la religión idealizada sea en sí misma algo positivo. *“Más o menos como la religión, el nacionalismo tiene mala fama en el mundo moderno y, más o menos como la religión, la merece. La intolerancia religiosa y el odio nacionalista (y a veces en combinación) probablemente acarrearán a la humanidad más devastación que ninguna otra fuerza en la historia y sin dudas continuarán acarreándole más. Sin embargo, también como la religión, el nacionalismo fue una fuerza motriz en algunos de los cambios más creativos de la historia y sin dudas continuará siéndolo en muchos cambios venideros”* (Geertz, 2005:218).

La Hospitalidad y el Extranjero

La Hospitalidad de Jacques Derrida es una obra que nos lleva por el problemático sendero de la extranjería, el turismo y la migración. Publicado originariamente en 1997, y en su segunda edición por Ediciones de la Flor en 2006, es menester de la siguiente sección brindar al lector las bases críticas por las cuales Derrida teoriza sobre el proceso de extrañamiento. En la apología de Sócrates, éste se dirige a los jueces atenienses y anuncia su defensa prescindiendo de toda capacidad retórica (Derrida, 2006:21). La hospitalidad surge de la lengua, del idioma por la cual se le pide al estado. Un viajero que se rehúsa a hablar “nuestra lengua” es despojado del beneficio de la hospitalidad para el extranjero. Para el autor, la hospitalidad es posible bajo un derecho protegido por el patrimonio y el nombre (apellido) en donde juegan el límite y la prohibición. En otras palabras, en el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio, ni referencia alguna.

Un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de donde es que vienes?. De ninguna manera el Estado permite la entrada libre de extranjeros sin una verificación previa. Es según el

autor, la hospitalidad condicional es el primer hecho de violencia (coacción) por el cual el Estado se fundamenta como tal frente al xenos. Por otro lado, la hospitalidad absoluta exige que abra mis puertas ya no sólo al extranjero que es finito, sino a otros y a otro absoluto sin ningún tipo de reciprocidad. Entre el “huésped y el parásito existe una diferencia abismal. El huésped está condicionado por la ley y el derecho que le dan su sustentabilidad en el patrimonio y la identidad.

El derecho de asilo, así, se da a entre quienes se introducen en el “hogar” con una historia previa a diferencia del huésped ilegítimo. Pero este huésped continúa siendo un extranjero, y aun cuando la recepción sea calida se debe al principio de hospitalidad. El hospedaje no se le niega a ningún extranjero cuya dependencia queda circunscripta al derecho (y sobre todo al Estado del anfitrión). El poder de policía es un principio destinado a perseguir y encarcelar a los huéspedes cuya hospitalidad es ilimitada (fuera de todo derecho) como son los inmigrantes ilegales. Mientras un viajero está protegido bajo el principio de hospitalidad, el soberano pone todos sus esfuerzos para que éste no sea dañado, pero siempre y cuando se mantenga como un extranjero en tránsito y no decida asentarse.

Es cierto que los Estados intolerantes con respecto al xenos (extranjero) focalizan en la diferencia del lenguaje y anulan el principio básico de hospitalidad (visto generalmente en los movimientos nativistas), empero el viajero lleva consigo su lengua materna como marca de nacimiento (aun si se encuentra condenado a morir en tierra de extranjeros). Pero si la lengua, es tomada en sentido estricto (como la hospitalidad) la nacionalidad impero por sobre la división del trabajo. En otros términos, un obrero francés tiene más en común con un empresario francés que un obrero palestino si partimos de la base de una lengua en sentido estricto: ambos hablan el mismo (o parecido) francés. Por el contrario, si la lengua es comprendida desde un punto más amplio, un burgués intelectual palestino tiene más en común con el mismo Derrida que un obrero francés.

El autor esboza aquí el principio marxiano de la solidaridad de clase relacionándolo con la hospitalidad y la lengua materna. Esta relación puramente

conceptual es importante por dos motivos principales: el cuerpo de lo nacional se impone en la hospitalidad como en el lenguaje restringido, es decir cuando el francés es homogéneo al francés sin importar la clase, pero paradójicamente sucumbe ante la hospitalidad incondicional o la relación de clase entre un extranjero y un francés. La extranjería es un rol impuesto por el Estado y el principio restringido de hospitalidad. Como ya años atrás habían propuesto los pensadores marxianos, la “solidaridad de clase” quebranta no sólo la lógica del capital burgués y la ideología (falsa consciencia) sino el principio de hospitalidad restringido. Implícitamente, podríamos afirmar que la hospitalidad se basa en la ley específica de la diferencia y la similitud. La Ley en general choca con la ley particular, como el inmigrante choca con el ciudadano y el “huésped con el parásito”.

En uno de los más interesantes trabajos filosóficos de revisión sobre la hospitalidad en Derrida, Mark Westmoreland (2008) se pregunta cual es la relación entre la hospitalidad y la interrupción; ¿Por qué el autor invita a comprender o interpretar la misma desde la interrupción?. En efecto, la hospitalidad (absoluta) existirá siempre cuando exista subordinación; Occidente por su parte no conoce otra hospitalidad que aquella otorgada condicionalmente (estricta). La hospitalidad como la ética no existen sin una cultura que les de alojamiento; pero la hospitalidad occidental condicionada exige retribución, reclama la ley imponiendo premios y restricciones a quienes la siguen o la desobedecen. El principio de soberanía burgués, en el sentido de M. Foucault, es parte de la hospitalidad (Foucault, 2000).

Inicialmente como infiere Westmoreland, la hospitalidad fue un pacto religioso y político entre las tribus indo-europeas; Derrida sostiene que *ospes* (término arcaico de hospitalidad) deriva en principio de la ley de los hombres (Westmoreland, 2008). No obstante, con el transcurrir de los años y los siglos, éste complejo de proceso de reciprocidad mítico-religioso se transformó en una forma de crear hegemonía y fundamentó las bases de la conquista de América; los imperios de la ley no sólo se imponen por medio de la “infra-valorización del prójimo”, sino que utilizaron, utilizan y utilizarán los pretextos de la no-hospitalidad para sus incursiones bélicas y guerras preventivas (Ramos y Loscertales, 1948) (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007).

En parte no es extraño que hotel y hospital tengan un origen etimológico común: *hospitium*, término por el cual las tribus indo-europeas celebraban convenios de reciprocidad en épocas de paz, dándole paso a los viajeros y de guerra generando obligaciones de ayuda recíproca en los campos de batalla (Korstanje, 2007). En este sentido, mientras el hospital abre sus puertas (en la mayoría de los casos cuando la medicina es pública) a todos sin restricción aplicando una hospitalidad incondicional, el hotel hace lo propio sólo bajo la dinámica de la hospitalidad restringida, donde el servicio sólo se convierte en una contrapropuesta. Es la ciudadanía aquella destinada a preservar los “espacios de publicidad” frente al inminente avance del capital y a la privatización de la medicina pública. Es precisamente allí, en las sociedades en donde ésta no es posible sino por medio de la imposición de la ley, que la hospitalidad restringida invade la esfera de la absoluta poniendo restricciones y agravando la desigualdad entre los hombres. Esta relación entre Persona, Estado y Acción nos permite comprender las ambigüedades, incongruencias y desigualdades imperantes en nuestro mundo moderno e inferir las maneras en que el turismo como actividad industrial capitalista corresponde a recrear, construir y reproducir. En este sentido, el aporte de Jacques Derrida no sólo es iluminador sino además pertinente en la materia.

La racialización de Clase

Es cierto, que el término racialización trae consigo cierta polémica. El vocablo fue acuñado inicialmente por Margullis y Urresti quienes estudiaron la discriminación en la ciudad de Buenos Aires y alrededores; una suerte de discriminación de la urbanidad. Por un lado, observaron que los entrevistados demostraban un “etnocentrismo” mayor hacia los inmigrantes de nacionalidad chilena (2.31) en comparación con un etnocentrismo leve hacia aquellos de nacionalidad brasilera (1.7) (Margullis y Urresti, 1999: 283). En este contexto, también peruanos y bolivianos adquirirían puntajes de etnocentrismo mayor a otros grupos como uruguayos.

Los autores, desagregan la muestra por profesiones y afirman que los profesionales, empleados y estudiantes poseen un “etnocentrismo encubierto”, más

acentuado en comparación con obreros, amas de casa y comerciantes en quienes el “etnocentrismo” toma un carácter “frontal”. (Margullis y Urresti, 1999: 286). Asimismo, los motivos que manifiestan los entrevistados con respecto a los chilenos están ligados a los litigios históricos entre Argentina y Chile. En forma general los datos muestran que el principal criterio discriminatorio es la “nacionalidad”, seguida por la “clase”. Los sujetos que mayor discriminación reciben son “los extranjeros”, y le siguen “villeros y provincianos” (Magullis y Urresti, 1999: 290).

En contraposición, para el caso de los inmigrantes peruanos y bolivianos, los investigadores entienden que se explica por su teoría de la racialización clasista. La explicación que encuentran Margullis y Urresti, se basa en “la racialización de clase” transmitida culturalmente a través del sistema educativo. Este mensaje reivindica la cultura Europea, preferentemente angloparlante, en detrimento de lo autóctono. Para ello y como fuente histórica, se analizan las obras que escribieran en el siglo XIX pensadores como Sarmiento, Alberdi e Ingenieros. Los discursos de la generación del 37 contenían cierta admiración hacia lo europeo, mayoritariamente nórdico y una denostativa mirada hacia lo autóctono cuya figura máxima ha sido el mestizo o indígena. Mientras el inmigrante europeo era considerado un paladín de la civilización, laborioso, racional, ordenado e industrial, el trabajador nativo tomaba características totalmente opuestas, holgazán, irracional, incivilizado, y predispuesto al conflicto.

Utilizando la fenomenología de Schutz y Luckmann, Carlos Belvedere señala que en muchas ocasiones la discriminación no reconoce la familiaridad con las personas que pertenecen a grupos discriminados. En toda relación social existe una “orientación ellos” abstracta e impersonal y una “orientación tú” ligada a la interacción personal y concreta. Muchas veces, el prejuicio puede alojarse en la orientación ellos sin ser modificado por el contacto personal que se desarrolla en la “orientación tú”. De esta forma, el contacto y la cercanía exacerbaban los mecanismos discriminatorios. (Belvedere, 2003:85). Las contribuciones de Belvedere al estudio del problema radican en comprender como las ideologías y los discursos se mantienen intactos durante un largo tiempo y son reaplicados a lo largo de todo el tejido social.

En localidades del sur de Argentina se han hecho estudios comparativos sobre la integración chileno-argentina. En concordancia con Mirtha Lischetti (2005), la antropóloga Verónica Trpin encontró que en el barrio Perón en Río Negro, los hombres chilenos reclamaban ser objetos de discriminación apelando a la construcción étnico-nacional mientras que las mujeres reivindicaban su pertenencia nacional a través del contacto y la interacción con otras mujeres argentinas del mismo barrio. En este punto, la integración, señala el autor, está también sujeta a una cuestión de género y de contexto social. (Lischetti M, 2005) (Trpin, en Grimson A y Jelin E., 2006:349).

La Pureza

Una de las antropólogas que mejor ha tratado el tema de la pureza y el peligro ha sido M. Douglas quien con una capacidad analítica sobresaliente, establece un convincente puente entre el tabú, higiene, peligro y contaminación. Sin embargo como se ha mencionado, su construcción acerca del binomio interno y externo en la acción mágica debe ser redefinida críticamente. Más precisamente, la posesión demoníaca no sólo contradice los postulados que Douglas intenta fundamentar sino que invierte el orden causal de su tesis. En el capítulo primero titulado “La Impureza Ritual”, Douglas enfatiza en que tanto las cosas como los lugares los cuales encierran cierta sacralidad están investidos de cierta protección hacia “la profanación”.

En consecuencia, las reglas derivadas de lo sagrado son normas que ponen un coto a la divinidad mientras que entiende al peligro como el “doble sentido” que implica en contacto con dicha divinidad. Luego de una acertada crítica a autores como Robertson Smith, Frazer y Durkheim, Douglas explica que la visión primitiva del “universo” se encuentra minada por los prejuicios positivistas de la antropología del siglo XIX que suponía su funcionamiento por medio de formas mecánicas evolutivas que proveían a los hombres de normas éticas. De esta forma, su trabajo se posiciona como una reivindicación a la “funesta influencia” de Sir George Frazer y su cosificación de las culturas mal llamadas “primitivas”. Acertadamente, Douglas considera que la idea de suciedad (nuestras y de otros) expresan sistemas simbólicos (de origen taxonómico) que demarcan una línea, muestra una forma en que las cosas deben hacerse

para evitar la desintegración. Al respecto, nuestra autora sugiere *“la suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos”* (Douglas, 2007: 53).

En efecto, a medida que el tiempo transcurre las experiencias comienzan a acumularse por medio de un sistema previo de clasificaciones a la vez que cada sociedad o grupo humano construye sus propias ideas conservadoras acerca del mundo. En cuanto más se acercan en similitud al pasado, mayor es la aceptación por estos nuevos sucesos y en consecuencia crece la confianza sobre el sistema simbólico. En este contexto, la ambigüedad que surge de los actos los cuales no han sido debidamente clasificados por el grupo, sugiere la noción de suciedad y peligro. En este punto, la anomalía desafía el sistema simbólico de taxonomías y por ende la forma de comprender las “cosas”. Claro que, Douglas explica que al imponer un sistema de símbolos articulados en una dirección determinada, existe la posibilidad de que otros acontecimientos desafíen ese sistema. Por ese motivo, todas las culturas no sólo poseen su simbología sino también su ambigüedad. Más específicamente, luego de una trasgresión (a un tabú previo) y la emergencia del peligro, es el ritual expiatorio aquel que devuelve al grupo la certeza en su sistema de clasificaciones.

El capítulo tercero se encuentra dedicado exclusivamente al análisis del Levítico junto con el Deuteronomio y los tabúes alimenticios en el pueblo hebreo. Sobre porque es impuro el camello, la liebre, el cerdo y algunas langostas, Douglas sostiene que dos interpretaciones son posibles; la primera se refiere a que las reglas son arbitrarias y no tienen ningún sentido fuera del adoctrinamiento o la escasez de algún alimento, y la segunda hace expresa referencia a los tabúes alimenticios como una forma de separar moralmente las virtudes de los vicios. Nuestra antropóloga intenta por todos los medios destrabar la dicotomía académica iniciada luego de la intervención de Robertson Smith acerca de la irracionalidad de los tabúes hebreos sobre los animales. Empero, ¿cual es entonces su postura o contribución al tema?. En primera instancia, Douglas considera que existe una contradicción y una diferencia entre el estilo del Levítico y del

Deuteronomio. Básicamente, la arbitrariedad se encuentra con mayor énfasis y presencia en el primero que en el segundo. Basada en las observaciones del profesor Stein, Douglas ensaya una convincente explicación lógica sobre el origen y selección de los tabúes hebreos. Lejos de ser incomprensibles o irracionales, éstos tienen una razón de existir que recuerdan la protección del más débil y la rectitud moral. Así en general, los peces con escamas y aletas simbolizan la paciencia y el propio dominio a la vez que las aves salvajes y carnívoras significan una rectitud ética en defensa del más vulnerable.

Originalmente, la magia ha sido atribuida a las sociedades o pueblos “primitivos” mientras que la religión, elaboración supuestamente de una sofisticación superior se relacionaba erróneamente a las sociedades tecno-industriales occidentales. Entonces dice la autora, “*la creencia europea en la magia primitiva indujo a una falsa distinción entre culturas primitivas y culturas modernas, que tristemente ha inhibido el estudio comparado de las religiones*” (Douglas, 2007: 76). Sin embargo, es bien sabido –por las contribuciones de Malinowski- que ambas construcciones poseen características diferentes. Por un lado, el milagro parece estar unido a la santidad y a la voluntad de los dioses sobre las cuales los hombres no tienen ninguna ingerencia o performance del rito, mientras que la magia se encuentra sujeta a la noción de eficacia ritual por medio de la cual los hombres controlan su ambiente. Al igual que en la sociedad, la religión toma una forma exterior la cual es la condición de su misma existencia; de esta manera, los ritos enfocan su atención mediante la imposición de marcas que moldean la experiencia el cual de otra forma no tendría lugar.

En parte, Douglas concuerda con la postura durkheimiana que el mito tiene una función de control social; sin embargo, sugiere además tanto los grupos llamados tribales y las sociedades modernas conforman estructuras simbólicas similares con respecto a la higiene. Así, mientras los bushmen justifican la contaminación por el miedo al peligro, los estadounidenses conservan las mismas convenciones en relación al accionar de los micro-organismos o virus bajo el paradigma científico. Lejos de representar tipos distintos, ambos ejemplos son cruz y cara de la misma moneda. En este punto, Douglas escribe “*la diferencia entre ellos y nosotros no estriba en que*

nuestro comportamiento se base en la ciencia y el de ellos en el simbolismo. Nuestra conducta porta igualmente un significado simbólico. La auténtica diferencia estriba en que nosotros no trasladamos de un contexto a otros el mismo juego de símbolos que se van haciendo cada vez más poderosos: nuestra experiencia es fragmentada. Nuestros rituales crean un montón de pequeños submundos, sin relación entre sí. Los rituales de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente” (Douglas, 2007: 87).

Este es uno de los capítulos donde la autora resume y profundiza magistralmente su tesis sobre lo primitivo y lo moderno. En las sociedades capitalistas modernas, el dinero provee un signo estable que es externo al sujeto pero a la vez compartido socialmente cuyo fin radica en la simbolización de las transacciones y la mediatización en-la-experiencia-de. Asimismo, Douglas enfatiza en que el dinero establece un vínculo entre el presente y el futuro reduciendo el riesgo e inspirando confianza en quienes se someten a su jurisdicción. Al igual que cualquier ritual Ndembu o Pilaga, a los cuales se los podría tildar de primitivos, en el capítulo quinto nuestra antropóloga despliega todo su genio creativo al afirmar “*otra dificultad reside en nuestra larga tradición de mitigar la diferencia entre nuestro grado de superioridad y el de las culturas primitivas. Las auténticas diferencias entre nosotros y ellos se menosprecian, e incluso la palabra primitivo se emplea muy rara vez*” (ibid: 92). En concordancia a lo expuesto, los ciudadanos modernos consideran a la contaminación como un concepto vinculado a la estética, la higiene o las normas protocolares. ¿Pero en que difieren o se asemejan según Douglas las sociedades modernas de las tribales?.

Para responder esta pregunta, la autora rastrea minuciosamente las contribuciones de Lévy-Bruhl, Frazer o Tylor en la configuración y el análisis de la magia y la religión. Para tal caso, el progreso no significa otra cosa que diferenciación y no necesariamente superioridad. Desde esta perspectiva, Douglas establece que el mundo “primitivo” se encuentra articulado coherentemente por medio de la eficacia ritual mientras que el moderno es altamente fragmentado. El proceso técnico-científico ha generado la idea de que los eventos pueden explicarse por fuera del yo, en forma más o menos objetiva y progresiva. En la medida en que las disciplinas científicas “avanzan”, si es que lo hacen, los hombres modernos se ven vinculados a una esfera a-

personal del mundo que lo rodean. Por el contrario, los “primitivos” definen su visión del mundo en diálogo con las fuerzas de la naturaleza y del cosmos en el cual están insertos. No es la eficacia en sí, como supusieron los primeros antropólogos, sobre tal o cual ritual que puede o no hacer llover; sino la diferenciación de ese proceso del mundo natural. Cada sujeto lleva consigo los lazos íntimos del cosmos que le ha dado la vida, así como también las fuerzas naturales no sólo influyen en la vida de los hombres sino mantienen sus cosmos articulado coherentemente en donde las personas y las cosas no son dissociables.

En resumen, *“la visión primitiva del mundo considera al universo personal en diversos sentidos. Se juzga que las fuerzas físicas están entrelazadas con las vidas de las personas. No se distingue del todo las cosas de las personas, y éstas tampoco se diferencian completamente de su medio externo. El universo responde al discurso y a la mímica. Discierne el orden social e interviene para mantenerlo”* (ibid: 107). En este sentido, Douglas se distancia de Lévi-Strauss ya que considera que toda institución social es tanto práctica como símbolo y es precisamente por ese motivo que pueden cambiar simplemente cuando los hombres aceptan o rechazan sus normas. Por otro lado, la cuestión de la palabra primitivo se trivializa cuando expone en que ellos se enfrentan directamente a la realidad sin mediadores mientras los modernos necesitan de varias categorías e instituciones intermediarias entre el mundo natural y ellos. Básicamente, Douglas sugiere que las sociedades tribales organizan su economía mediante el trabajo directo de la tierra y expresan sus formas rituales religiosas mediante un convergencia entre el mundo natural y cultural. Es en ese sentido que nos aventajan, usando sus propios términos, ya que es el hombre moderno el cual se encuentra complicado en su interdependencia del dinero como institución intermedia entre su trabajo y posesión.

Es cierto que el progreso occidental de los últimos lustros ha permitido deshacerse de la acción de ciertas entidades extra-sensoriales de difícil explicación como los “demonios” o “fantasmas” pero en materia económica son los mal llamados “pueblos primitivos” quienes aventajan a los occidentales. Lo desarrollado hasta el momento prepara el terreno para la presentación capital de su trabajo, el capítulo sexto dedicado íntegramente a la relación que existe entre los peligros y el poder.

Crónica del discurso “discriminatorio”

Tras haber sido padre por segunda vez y con motivo de la asignación por hijo que paga el Estado argentino, me decidí –el 09 de Junio de 2009- por negligencia personal a acercarme al Banco de la Nación Argentina con domicilio en Corrientes 3302, frente al Abasto a las 09:20 de la mañana con mi documento en mano. Una vez allí, tratando de leer un libro sobre el existencialismo en Heidegger, escuche a tres señoras que conversaban en voz alta. Me costaba bastante concentración poder leer mi libro por lo que como antropólogo me predispuse a escuchar la conversación de estas tres ancianas, bien vestidas, pintadas y maquilladas de casi 1.65 metros de altura cada una. En un lapso de 30 minutos y sin ningún mecanismo de registro de datos intrusivo como grabadores o filmadores, comencé a registrar mentalmente todas sus conversaciones. Claro que, mi rol como observador era puramente encubierto y hasta dude en intervenir en la conversación pero finalmente me decidí por dejar que la “charla” (sinónimo de conversación) siguiera su curso; esa decisión dio sus frutos en un plazo más o menos corto.

Inicialmente la conversación comienza con una queja puntual; Mirta reclama mayor seguridad y ataca a quienes ocupan casas deshabitadas en la ciudad de Buenos Aires. Según su punto de vista, por experiencia de una amiga a quienes les entraron 5 personas de nacionalidad peruana, le costó mucho sacarlos por vía legal, para ser exactos casi 5 años. Los extranjeros parecen tener cierta fascinación por ocupar casas que pertenecen a otras personas y que en apariencia se encuentran deshabitadas. Pero estos extranjeros no son los inversores anglosajones que compran costosas mansiones o departamento en las zonas exclusivas de la ciudad sino migrantes provenientes de países limítrofes ubicados en barrios porteños periféricos –como el mío-. En este sentido, se observa una lógica de la “marcación” sobre los inmigrantes limítrofes pero una indiferencia hacia otro tipo de extranjeros con mayor poder adquisitivo quienes por vía legal compran terrenos, y propiedades a precios irrisorios.

Continúa la conversación con Mirta furiosa; la culpa de la situación es del Estado quien no sólo promueve la inmigración ilegal de “peruanos, bolivianos y paraguayos” sino que no los deporta. En consecuencia, las otras dos participantes en la conversación sugieren que el problema se debe al carácter “blando del gobierno”. Rosa trae a discusión el tema de los “desaparecidos” término utilizado para aquellas personas capturadas y desaparecidas durante los gobiernos de facto de 1976-1982; por un rumor que había escuchado en la radio se le va a pagar \$ 600.000 a cada madre o familia de “desaparecidos”; este hecho “inaudito y vergonzoso” se debe a la afiliación política del matrimonio Kirchner con la política de los años 70 y de “los subversivos”.

Al respecto replica Alicia *“es una vergüenza, las madres de plaza de mayo tienen una flota de autos exorbitantes, de donde sacan la plata?, trabajando seguro que no... es por afiliación política; además yo recuerdo que Perón los echó a los Kirchner de un acto público porque son unos cobardes, si que me van a venir a contar se fueron a la Patagonia por miedo; si se escondieron!!!”*. Las tres coincidían en que el gobierno no atiende a las demandas sociales de todos los ciudadanos por igual. *“Como puede ser que nosotros tenemos que hacer una cola tan larga cobrar una miseria y estos cobran tanta plata”*.. Por otro lado, se toma a Perón (Juan Domingo Perón) ex presidente argentino como un personaje mítico, el cual en tiempos antiguos negó su apoyo a grupos de poder disidentes entre los cuales hipotéticamente formarían parte Néstor y Cristina Kirchner. Si bien no existe prueba de una relación cierta entre Néstor Kirchner y Juan D. Perón, los interlocutores recurren a una formación fantástica anclada en el tiempo-mítico para legitimar sus propios prejuicios de clase.

Entonces, responde Mirta quien hasta ese entonces sólo escuchaba, *“en Estados Unidos eso no pasa la gente es trabajadora y educada, hay una cultura del trabajo”*. Por ejemplo, *“yo me atendí en un hospital y me cobraron todo!!!, acá cualquier extranjero se atiende gratis a costa nuestra, bolivianos y peruanos viven a expensas nuestras, nos sacan las camas”*. Cuenta Mirta que una vez de paseo por Estados Unidos, se accidentó la llevaron al hospital más cercano en donde sólo le hicieron un vendaje que le cobraron \$ 500; como ella no lo pagó le mandaron las facturas a la casa una vez que regresó a Argentina. Es por demás interesante su comentario posterior:

“tenía miedo que no me renovaran la visa por la deuda, pero gracias a Dios la pude renovar por diez años; ahora puedo entrar a Estados Unidos”. Replica entonces Alicia *“yo tengo una amiga que vive en Israel y me contó que no existen mendigos ni gente que no trabaja, el gobierno los manda a los kibutz, así debería ser aquí”*. Expresa Mirta nuevamente, *“mi marido es de Dinamarca, allá vos tenes todo cobertura social, atención gratuita, todo; ese sí es un país en serio, allí tienen una cultura de trabajo”*.

Luego de unos minutos hablando sobre el mismo tema y donde se achaca -una y otra vez- al gobierno nacional ser demasiado “tolerante con los inmigrantes extranjeros” quienes “roban y cometen delitos”, las tres señoras conversan sobre temas de estética; teñidas las tres de rubio -como la mayoría también de las jubiladas mujeres que conformaban esa cola en el banco- Alicia pregunta a Mirta como es que tiene esa piel “tan blanca y suave”; el secreto dice Mirta *“es no tomar sol y lavarse con cremas”*, cuidarse del sol es lo esencial. Nuevamente, tema obligado de Rosa, *“ahh viste la boca de la Cristina, eso sale de nuestros impuestos no tienen cara estos tipos”*. Finalmente, las puertas del banco abrieron y las tres señoras sacaron sus documentos y se callaron; la cola del banco hasta la ventanilla se hizo en el más mínimo silencio hasta que una de ellas me advirtió que yo tenía los cordones de mis zapatillas desabrochados a lo cual agradecí con una sonrisa; luego cobraron y se alejaron juntas del banco con rumbo desconocido.

A modo de conclusión

Hasta aquí, se ha intentado describir los hechos tal cual fueron relevados –lo más objetivamente posible en la medida en que el método de estudio lo permite-. En primer lugar, tanto Alicia, como Rosa y Mirta se encuentran insertas en un meta-discurso vinculado a la racialización de clase. En este contexto, su mirada se encontraba ubicada en dos polos; por un lado, hacia arriba “como ideal de cultura” se sitúan países como Estados Unidos, Israel, o Dinamarca mientras como signo de discriminación, hacia abajo se menciona a Bolivia, Paraguay y Perú. Lo autóctono, estaba vedado a prácticas que discursivamente se presentan como hegemónicas y discriminativas; “todos los inmigrantes de países limítrofes roban y delinquen”. La frase vinculada “a la amiga”

implica una imagen reprimida del propio ser como una forma legitimante que intenta convencer al otro sobre los propios pensamientos.

Como han afirmado Elías, Belvedere y Margullis y Urresti, el grupo que se reivindica como privilegiado debe demostrar ser merecedor de tal honor; la figura del sacrificio se ve vinculada a “el mísero” sueldo que cobran como jubiladas y a todo lo que deben soportar. Sin embargo, ellas tienen claro “que la cultura del trabajo” binariamente en oposición con la cultura del inmigrante de frontera boliviano o peruano, que no trabaja, es merecedora de la gracia divina. Cabe aclarar que hoy el trabajo y la posición clasista han reemplazado a la afiliación étnica o la raza del siglo XIX. Por lo menos, en expresiones que vinculan lo sagrado a la renovación de una visa.

Por otro lado, existe una fuerte resistencia al sol; esta actitud sólo puede comprenderse dentro de un marco más profundo y amplio en donde su acción deslegitima la acción del orden pigmentocrático. Lo que subyace a la exposición solar tiene relación directa con el descenso social con el miedo a ser excluidas aún dentro de sus propios miedos y prejuicios. El no pertenecer -o lo que es peor el pertenecer al grupo que se discrimina- despierta un sentimiento de temor que se encuentra presente en esta clase de discursos. Por demás interesante, es también la relación que existe entre el prejuicio de clase y género. Cristina Kirchner en su cargo de mandataria nunca ha sido mencionada como figura autónoma a la subordinación de su marido o dentro de la figura del matrimonio. Sólo cuando Alicia, Mira y Rosa se refieren burlescamente a los costos de su vestidor o a las cirugías estéticas que se ha hecho, la mencionan ajena “al matrimonio Kirchner”. Tampoco se la llama Fernández según su propio apellido, sino “Fernández de Kirchner” en donde el prefijo “de” denota un sentido de propiedad.

La idea de pureza, hoy inextricablemente ligada a otros conceptos como cultura y trabajo no deben ser dejados de lado en futuros análisis. No obstante, estos criterios son estrictamente culturales, creados y legitimados socialmente con arreglo a dinámicas de origen económico. La anglofilia propia de la generación del 37, la idea de progreso y civilización no sólo aún continúa presente en gran parte de la población sino que crea discursos en donde entran en dialogo diferentes perspectivas. Los desaparecidos del 70

con el retorno de la democracia, “lo negro con lo blanco”, lo puro con lo impuro y lo civilizado con lo bárbaro”. La “cola” como momento de espera invita a la resistencia, al diálogo a repensar ciertas circunstancias en las cuales está inserto el sujeto mientras que una vez entrado al banco, el silencio se apodera de manera discursiva e interpeladora del Estado frente a quienes en forma ambigua, por un lado lo increpan mientras por el otro viven subordinados a él. Es precisamente, el discurso del racismo el cual se de-construye a la vez en hegemonía y subordinación económica.

Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (1966). *Sociológica*. Buenos Aires, Editorial Taurus.
- Allport, Gordon w. (1977). *La Naturaleza del Prejuicio*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Branscombe, Nyla y Schmitt, Michael. (2002). "The meaning and consequences of perceived discrimination in disadvantage and privileged social groups". Kansas: University of Kansas. Disponible en www.psych.ku.edu/faculty/nbranscombe/ERPS_LAST_REV. Material extraído el 20 Octubre de 2005.
- Belvedere, Carlos. (2003). *De Sapos y Cocodrilos: la lógica elusiva de la discriminación social*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Berger, Peter. (1971). *El Doseil Sagrado*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bettelheim, Bruno y Janowitz, Morris. (1975). *Cambio Social y Prejuicio*. México, Fondo De Cultura Económica.
- Briones, Claudia. (1988). *La alteridad del Cuarto mundo: una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Brown, Ruppert. (1998). *Prejuicio, su Psicología Social*. Madrid, Alianza Editorial.
- Clark, Kenneth B. (1968). *Ghetto Negro: los dilemas del poder social*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Collier, Gary y otros. (1996). *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*. Buenos Aires, editorial Tecnos.
- Derrida, Jacques. (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Douglas, Mary. (2007). *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Elías, Norbert. (1998). *La Civilización de los Padres y otros Ensayos*. Bogotá, Editorial Norma.
- Essed, Philomena
- (1991). *Understanding Everyday Racism: an interdisciplinary Theory*. 1991. Sage Publications
 - (2001). "Multi Identification and Transformations: reaching beyond racial and ethnic reductionisms. 2001. *Social Identities*. Vol. 7, Number 4.
- Evans, Matthew (2003). "The Sacred: differentiating, Clarifying and Extending Concepts". *Review of Religious Research*. Volume 45. (1): 32-47. Brigham: Young University.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. (1977). *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel. (2000). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Franciso, Andrés De. (1997). *Sociología y Cambio Social*. Buenos Aires, Editorial Ariel.
- Geertz, Clifford. (2005). *La Interpretación de las Culturas*. Buenos Aires, Gedisa Editorial.
- Heidegger, Martín. (1951). *El Ser y el Tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Korstanje, Maximiliano. (2007). "Antropología de la Conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca". *Sincronía: a journal for the humanities and social sciences*. Fall. Disponible en <http://sincronia.cucsh.udg.mx/index.htm>.

Lévi-Strauss, Claude.

- (1991). *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid, Paidós.
 - (2002). *Mito y Significado*. Madrid, Editorial Alianza.
 - (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lischetti, Mirtha. (2005). "Diversidad e integración: Chilenos en Argentina.". Revista *Claroscuro* vol. 2. (4). Pp. 30-40.
- Marguilis, Mario. y Urresti, Marcelo (compiladores). (1999). *La Segregación Negada: Cultura y discriminación social*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Mcguire, Meredith. (1997). *Defining Religión*. En *Religión: the social context*. Pp. 8-20. Washington Dc, Wadsworth.
- Miles, Robert. (1999). *Racism*. Nueva York, Routledge Editor.
- Pagden, Anthony. (1997). *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península.
- Ramos y Loscertales, José. M. (1948). "Hospicio y clientela en la España Céltica. Revista *Emerita* 10. Pp. 308-337
- Ricœur, Paul. (2000). *Del Texto a la Acción*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Trpin, Verónica. (2006). "Entre ser beneficiario social y trabajador rural: migrantes chilenos en un barrio de Alto Valle, Río Negro". En Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth (coompiladores). *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Van Dijk, Teun. (1997). "Historias y Racismo". En Mumby Dennis (compilador). *Narrativa y Control Social: perspectivas críticas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Westmoreland, Mark. (2008). "Interruptions: Derrida and Hospitality". *Kritike: journal of Philosophy*. June. Vol. 2 (1): 1-10.
- Wolf, Eric. (2004). "Figura el poder: ideologías de dominación y crisis". Revista *Reflexiones*. Número 183.