

## UNIVERSAL/PARTICULAR. UN FALSO DILEMA\*

*Dolores Juliano*

**E**l tema que estamos tratando hoy, está en el centro de una fuerte polémica que se da en muy distintos ámbitos y que de alguna manera nos atañe en tanto que antropólogos. Los términos etnicidad, multiculturalismo y el derecho a la diferencia, se relacionan con el surgimiento de las nuevas reivindicaciones étnicas y con problemas tan complejos como las luchas en que se han embarcado los países del Este luego de la caída del socialismo y las guerras de "limpieza" étnica que han estallado tanto en Yugoslavia como en Ruanda. Algunos sectores de la opinión pública, dentro y fuera de la antropología, relacionan estas confrontaciones con las reivindicaciones del derecho al respeto de la diferencia, a las que considerarían una especie de justificación o apoyo teórico a este tipo de posturas.

Esto provoca una discusión, que se está dando en términos virulentos, entre particularistas y universalistas; entre la defensa del derecho a la diferencia, o la necesidad de imponer valores comunes tales como los derechos humanos, que presuntamente sirven igualmente para todas las personas. Los antropólogos estamos, claro está, en el ojo del huracán. Por eso, cuando me pidieron hablar sobre este tema, me encontré con que a medida que iba tomando notas, me adentraba en la polémica sobre la ética de la profesión, polémica que incluye la conceptualización misma de la diferencia étnica.

\* Exposición realizada al panel "Estudios de la Cultura y las Identidades", coordinado por R. Bayardo y M. Lacarrieu en el IV Congreso Argentino de Antropología Social, Olavarría, 19 al 22 de julio de 1994.

En 1992, el sociólogo francés Gosselin planteaba su desacuerdo con Levi Strauss —que no conozco si ha contestado— al cual acusaba de hiper-relativismo a partir de unas frases no muy felices de su libro *Raza e Historia* en las que propone mantener los límites étnicos para conservar la diferencia, vista como valiosa. Gosselin le hace más o menos esta reflexión: Hemos luchado contra el racismo quitando importancia a las diferencias físicas y las mismas personas que dicen que no es importante ser negro o ser blanco, ser ario o ser semita —aunque estas últimas no son diferencias raciales, suelen entrar en el mismo saco del racismo— son las que defienden el derecho a las particularidades culturales y hablan de etnocidio cuando se imponen principios comunes. Si desde el punto de vista físico lo que conviene, y lo que se subraya es que todos seamos iguales, ¿por qué desde el punto de vista cultural lo que conviene es que seamos todos diferentes? Pongámonos de acuerdo.

Evidentemente detrás de esta argumentación hay una falacia. Cuando se habla contra las diferenciaciones raciales no se está negando ni imposibilitando la supervivencia física de la diferencia racial. Simplemente se está postulando, que a efectos de las interpretaciones sociales, las diferencias biológicas no son significativas. Negar la relevancia para el análisis de las conductas, de la diferencia física, no elimina ésta como tal. Es decir, los seres humanos seguimos siendo tan diversos físicamente como podemos, independientemente de nuestros discursos y la naturaleza misma actúa en términos de aumentar la variedad fenotípica, generando constantemente nuevas diferencias. Gracias a eso, hoy podemos disfrutar del espectáculo de una persona de piel negra y ojos celestes, por ejemplo, que es una combinación que no se daba al principio pero ahora se va haciendo frecuente.

En realidad, a medida que avanzamos en los intercambios genéticos, la diferencia física en lugar de irse perdiendo se va incrementando. El hecho de no considerarla relevante para el análisis social, no disminuye la diversidad misma. Pero en el caso de las culturas, el discurso que se construye sobre ellas, es un elemento integrante de las culturas mismas. Negar el derecho a la diferencia cultural, es una opción que produce objetivamente homogeneización. Lo que estamos tratando en ese caso, es si el mundo deseable sería un mundo clónico —como señalaba aquí A. M. Gorosito— en el cual todos tuviéramos las mismas particularidades culturales, o si el mundo deseable sería uno en el que fuéramos capaces de convivir con niveles importantes de diferencia. Un mundo en el cual no se suspendiera la creatividad constante de nuevos elementos

culturales y en el que no se perdiera la dinámica cultural, encerrándola en el corset de determinadas realizaciones.

Pero por legítima que nos parezca la reivindicación del derecho a la diferencia, las propuestas de los distintos grupos no son siempre homogéneas al respecto, y pueden ir en sentidos diferentes a partir de presiones sociales diferenciales. Por ejemplo, las mujeres feministas desde mediados del siglo pasado, reivindicaban el derecho a la igualdad. Pedían los mismos derechos que los hombres, su consigna podía ser "no queremos ser diferentes, queremos ser iguales". En esta línea va el libro de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* en el cual se plantea fundamentalmente la reivindicación del feminismo de la igualdad. Sin embargo, cuando se ha avanzado más en el camino, el feminismo ha pasado globalmente a hacer la reivindicación de la diferencia. Porque no es cierto que en tanto que mujeres, nuestra aspiración sea ser iguales que los hombres, queremos el derecho a que nuestra diferencia se reconozca como válida, aportar desde nuestra posición en la estructura social. Así el camino va, desde el pedido de la igualdad, al reconocimiento de la diferencia.

Sin embargo, muchos grupos étnicos han seguido un camino diferente. Si bien todos reivindicaron en un primer momento su especificidad, la presión social discriminadora en algunos casos ha sido tan fuerte que han terminado optando por una igualdad indiferenciada. Puede resultar dolorosa la constatación, pero está documentado que, por ejemplo, cuando en Chile se dictó una legislación que permitía cambiarse los apellidos a aquellos que los consideraran vergonzosos o denigrantes, quienes hicieron cola para cambiárselos fueron los mapuches. Esto no significa que ellos pensaran realmente que un patronímico autóctono fuera una cosa denigrante, sino que vivían en una sociedad que los discriminaba, por lo que convenía más tener como apellido Rodríguez que tener como apellido Nahuel, aunque Nahuel sea más bonito y tenga más significado. Sencillamente, la valoración depende del contexto social.

La polémica entre el particularismo y el universalismo es una polémica que nos afecta tremendamente, es un ámbito en el cual se nos piden constantemente responsabilidades, en la medida en que somos actores sociales y además somos personas que profesionalmente estamos trabajando sobre este problema.

Gosselin, que acabo de citar en su polémica con Levi Strauss, propone que el compromiso ético de los científicos sociales se ha desplazado, del aspecto aplicado de la ciencia, al de su conceptualización. Para él, el problema no es tanto qué es lo que vamos a hacer en acciones

concretas, sino las opciones que tomemos en el momento de la producción del conocimiento. Se trata de analizar qué tipos de ideas, qué tipos de modelos, qué tipos de marcos de referencia estamos utilizando, los apliquemos luego en la práctica o no. Si, como propone Geertz cuando habla de la antropología como discurso, nuestras investigaciones científicas son mensajes contruídos y no simples reflejos de la realidad, tenemos que tener conciencia del factor arbitrario que hay en la selección de los contenidos y en las preguntas que formulamos y del hecho que nuestra investigación puede darnos unos resultados u otros según los interrogantes que nos hagamos, según lo que seleccionemos y la forma de exposición que utilizemos.

La consecuencia de esta interpretación —desde mi punto de vista— no es la que extrae la antropología posmoderna, de reducir nuestro trabajo a la condición de escritores y nuestras diferencias a la diversidad de estilos. Por el contrario, nos permite tomar conciencia de que nuestro discurso es un constructo arbitrario, que como tal implica opciones individuales, con un margen de autonomía mucho más grande que el que tendríamos si no propusiéramos "reflejar" la realidad tal cual como está. Si nuestro trabajo reflejara pasivamente una realidad externa no tendríamos culpa, ni responsabilidad, en lo reflejado. Pero de alguna manera nosotros estamos construyendo activamente una interpretación y somos responsables de las consecuencias sociales que puedan extraerse de ella. Al respecto no podemos descargar nuestras responsabilidades diciendo "esto es así", sabemos que se trata de discursos contruídos.

Desde este punto de vista, los discursos antropológicos son simplemente discursos legitimados. Es decir, no se caracterizan por ser verdad o científicamente corroborables. Nosotros sabemos que lo que hacemos son aproximaciones sucesivas y que muchas veces un estudio que nos parece aceptable en un momento, debe ser modificado en otro. Es decir, no tenemos un discurso que se autovalide por ser irrefutable, pero en cambio, lo que sí es claro es que el discurso generado en los ámbitos académicos está legitimado. Quiere decir que es un discurso que se escucha y acepta socialmente.

Esto presupone una implicancia política muy fuerte, ya que estos discursos contribuyen a formar el imaginario colectivo. Contribuyen a formar lo que Shumway llamaba "*nociones orientadoras*". Es decir, que la ciencia en general y la antropología en particular, construyen parte de los argumentos que la gente considera válidos, que la gente utiliza. A partir

de ellos se pueden forjar prejuicios populares. Por ejemplo María Rosa Neufeld para Argentina o Pierre Jordán para la escuela francesa, señalan que una parte importante del arsenal ideológico de los maestros con respecto a las minorías étnicas, está formado por una especie de esencialismo culturalista mal interpretado, es decir, pensar que la gente es irreductiblemente diferente aunque no por características raciales, sino porque tienen culturas distintas que condicionan de modo definitivo sus conductas. Claro, nosotros podemos decir que esta interpretación es equivocada, pero en realidad en tanto que antropólogos, somos las madres y los padres de esa criatura. Este tipo de interpretaciones vienen del culturalismo funcionalista y de nuestro propio campo. Lo mismo pasa con algunas argumentaciones políticas. Sistemas nefastos tales como el apartheid sudafricano, y las políticas de "limpieza" racial, también se apoyan en teorías que en un momento u otro han estado en el mundo académico y se han considerado verdad. Esto forma parte de un fenómeno más amplio de difusión de las interpretaciones científicas, al ámbito de las ideas popularizadas. Así muchos estudios de antropología médica señalan que elementos de lo que llamamos medicina popular, han sido medicina oficial en algún momento previo.

Entonces vemos que nuestras divagaciones no se quedan en los libros. A veces protestamos porque nos leen poco y otras veces tenemos que temer que nos conozcan demasiado, ya que independientemente de nuestros deseos esto tiene consecuencias políticas. Lo que estoy planteando de este modo, es un desplazamiento de estas responsabilidades políticas. En la década de los '70 se nos pedía a los intelectuales que abandonáramos la universidad y que nos lanzáramos a arreglar el mundo. Es decir, lo que se valoraba de nosotros era nuestra participación política directa, esto era lo que se entendía como compromiso político, separarse de los libros para cambiar el mundo directamente.

En la actualidad, esta responsabilidad se ha desplazado. Nuestra posibilidad de actuación política está relacionada con nuestros modelos teóricos y nuestros conceptos, con la discusión teórica. Esto no está asumido por todas las corrientes actuales, los posmodernistas dirían que no es así, que no tenemos responsabilidad política, sino responsabilidades estéticas, que nuestro discurso puede estar mejor o peor hecho —estilísticamente— y que somos responsables de eso.

Esta limitación del ámbito de la responsabilidad asumida, se relaciona con la situación mundial. Hagamos un poco de historia. Ha habido en las últimas centurias algunos proyectos de modificación del mundo

que han costado una gran cantidad de esfuerzos y que han terminado en fracasos. El primero de ellos fue la Revolución Francesa que iba a cambiar el mundo y que nos iba a hacer a todos hermanos e iguales y que desembocó en una sociedad jerarquizada, terminando ella misma en un baño de sangre, en medio de una situación de fracaso de ideales. ¿Qué es lo que se elaboró ideológicamente a consecuencia de este fracaso de un gran ideal de modificación del mundo? Un movimiento centrado en lo subjetivo, como el romanticismo, que implicaba dejar el ámbito de lo público, para interesarse en lo que somos como personas, valorizando los sentimientos. Es decir, se produjo una propuesta de dejar de lado toda la idea ilustrada del ser universal y volver a lo subjetivo, que tiene su ámbito fundamentalmente en el arte.

En nuestro siglo se ha dado un proceso semejante. Un gran proyecto de modificar el mundo, que era el del comunismo, que conquistó el interés de grandes sectores de la población, ha tenido un derrumbe catastrófico y no desde afuera, sino desde adentro, se ha caído desde adentro. Esto produce un desengaño colectivo, el abandono de la propuesta política de cambiar el mundo y una reacción neorromántica de vuelta a lo estético, a lo subjetivo, a la interpretación individual, abandonando la interpretación global.

De este modo se nos propone que, en tanto que científicos sociales, nos retiremos de la lid política precisamente cuando sería más urgente nuestro compromiso, cuando los modelos políticos alternativos pierden validez. Pero precisamente entonces los científicos sociales —que trabajamos profesionalmente tratando de entender la sociedad— es cuando nos retiramos y postulamos que no se trata de entender nada, que lo que diferencia a Evans Pritchard de Malinowski es que escribieron en un estilo diferente, y que finalmente el trabajo de campo para lo único que sirve es para decir que "yo estuve allí..." todo aquello que ustedes han leído y que conocen mejor que yo.

Así se produce una aparente despolitización, que funciona como si los problemas se hubieran solucionado, cuando estos siguen creciendo sin alternativa política y sin interpretación social coherente. En este contexto nos encontramos con que súbitamente comienzan las guerras étnicas. Ante el dolor y desconcierto que producen, se nos dice que los antropólogos tienen responsabilidad en esto, al apoyar la diferencia. Se postula que el derecho a la diferencia, en última instancia lo que está apoyando es el derecho a que cada pueblo sea enemigo de otro pueblo. A partir del problema de las identidades étnicas, se nos dice que lo que

estamos haciendo es fraccionar la humanidad en bandos inconciliables. A esto me refiero cuando digo que la polémica es durísima y los ataques son muy fuertes.

En líneas generales, esto proviene de una interpretación del discurso antropológico, que podría ser coherente con la interpretación funcionalista sobre la cultura, pero que realmente no tiene nada que ver con el discurso sobre culturas como sistemas de símbolos, que manejamos en la actualidad. Hemos abandonado progresivamente el concepto de cultura como objeto, como dato, como algo cosificable y actualmente —de Geertz en adelante— se pone el acento en lo construido o en la producción simbólica. Así, la antropología no propone que el proceso de construcción de la identidad —ya sea étnica o nacional— sea una consecuencia normal de diferencias raciales o culturales, como postulan los nacionalistas y a veces la teoría del conflicto, sino que la ven como un conjunto de estrategias para generar o mantener límites, para mantener privilegios en determinados casos, para cohesionarse y defenderse de agresiones externas, o para excluir competidores de la estructura de poder. En resumidas cuentas, es una estrategia social y no es en sí mismo un conjunto de "cosas", es una estrategia relacional. Por consiguiente vemos las culturas como dinámicas y modificables y las ideas esencialistas de cultura que podrían dar lugar al enfrentamiento, carecen de apoyo académico actualmente.

Algunos autores —como Giovanna Campani, Balibar y Wallerstein por ejemplo— señalan que el desafío y lo que podemos hacer desde las ciencias sociales y fundamentalmente desde la antropología, es defender una concepción dinámica y dialéctica de cultura e identidad. Es decir, dejar claro que cuando nosotros hablamos de identidad cultural y de especificidad, no estamos hablando de ningún conjunto de elementos que vengan del pasado sino que estamos hablando de estrategias de interrelación y como tales modificables y que no implican ninguna idea de permanencia o estabilidad, hablamos de elementos dinámicos.

Debemos incluir, por otra parte, en nuestra discusión sobre interculturalidad, las dinámicas económico-sociales. Normalmente se nos acusa a los antropólogos de hacer un subrayado culturalista, que enmascara las diferencias sociales. Yo creo que para cualquiera de las personas que han seguido las discusiones hasta aquí, queda clara la interrelación constante de todos los elementos con la estructura económica y las relaciones de poder. No vemos estas como un elemento agregado, sino como un elemento constitutivo. Es decir, una dinámica cultural cualquier-

ra generada en un sector de poder, es negociada por distintos sectores, es una parte de las relaciones de poder y no un elemento externo.

Como se da en el caso del particularismo, también en lo referente al universalismo hay un apoyo académico a esta idea, aunque proveniente de un campo distinto, la filosofía. Para el común de la gente los filósofos son los universalistas, mientras que los antropólogos son los particularistas. La polémica en este caso es sobre si existen, o no existen, valores universales. Las implicaciones para nuestra disciplina son profundas y pueden sintetizarse así: Si existen valores universales, la defensa de la diferencia ¿qué implica? ¿Qué es lo que estamos defendiendo? ¿El derecho que tiene la gente a equivocarse, el derecho de hacer mal las cosas, de estar atrasados? La consecuencia que sacan muchos autores es que si existen valores generales, entonces lo ético es difundir el universalismo más etnocentrista. Balducci por eso, habla del universalismo diciendo que es "el etnocentrismo de la tribu blanca". De hecho lo que se universaliza son los valores a los que hemos llegado nosotros.

Veamos el ejemplo de los derechos humanos, estos son el conjunto de derechos que en un momento determinado nos pareció importante reivindicar (mucho me temo que nos pareció importante reivindicarlos porque no los llevábamos a la práctica, no porque estuviéramos más adelantados en ese campo). Pero el hecho que nosotros los codificáramos de cierta manera, no garantiza que sean válidos para todos. Si queremos defender derechos universales debemos tomarnos el trabajo de ver cuales son las elaboraciones de las otras culturas y tratar de hacer una síntesis. Porque extender a los demás las reivindicaciones de nuestra cultura no solamente es arrogante, sino que es francamente absurdo. Sirve de legitimación de nuestro etnocentrismo proponiendo que es nuestra cultura la que ha generado los derechos humanos y la que es dialogante, que ya es mucho decir.

Aquí se produce otra falacia en el razonamiento, que consiste en confundir la enunciación de un discurso, con la existencia real de los valores de los que habla. Con el mismo razonamiento, un día de estos nos dirán que nuestra cultura es la que mas defiende la ecología, porque es la que ha desarrollado la idea de ecologismo. En este caso no se han animado a llegar a esa conclusión, ya que está más o menos claro que las otras culturas no hablan de ecología porque la practican y nosotros tenemos que hablar de ecología, porque si no hacemos rápidamente un discurso al respecto y no tomamos medidas terminaremos destruyendo nuestro mundo y el de los demás. En ese sentido sí, que en tanto que

occidentales, somos universalistas, las catástrofes que hacemos nosotros afectan a todo el mundo.

En contraposición con este universalismo etnocéntrico, se plantea un ultra-relativismo, que consistiría más o menos en aceptar cualquier cosa que se produce dentro de las otras culturas, a partir de la autolimitación de nuestra capacidad evaluativa, por considerar que cualquier manifestación parcial está dentro de la lógica de la cultura que la genera. Sin embargo, el derecho de pensar críticamente, no debe ser abandonado, ni con respecto a nuestra cultura ni con respecto a las otras. Cada vez que aceptamos otra cultura como un todo globalmente, estamos alineándonos con los sectores dominantes dentro de esa cultura. Todas tienen sus contradicciones internas, sus mecanismos de subordinación, sus maneras a partir de las cuales ciertos sectores se imponen sobre los otros. Es indudable que si nosotros aceptamos las culturas globalmente, estamos aceptando al mismo tiempo los sistemas patriarcales, las mutilaciones corporales, el dominio de unos sobre otros. Por consiguiente, el ultra-relativismo que se abstiene de todo juicio de valor no es, de ninguna manera ni la contrapartida ni la manera adecuada de encontrar argumentaciones para oponerse al universalismo etnocéntrico.

Si nosotros en cambio, partimos de una idea dinámica de cultura y consideramos que todas las culturas, no solamente la nuestra, están atravesadas por contradicciones internas, entonces lo que respetaremos de las otras culturas es el nivel de lucha, de enfrentamiento, de reivindicaciones que llevan y no su presunta homogeneidad o armonía interna como proponían los funcionalistas. Esta armonía no es real, no existe ninguna cultura sin conflictos, y desconocerlo es una forma de enmascarar sus enfrentamientos internos. Partiendo de estos supuestos, apoyar a las otras culturas no implica apoyar a sus sectores dominantes, sino apoyar las reivindicaciones con las cuales podemos simpatizar. Esto pone de relieve nuestros problemas y nuestros límites. No tenemos por qué tratar a las otras culturas con una especie de paternalismo displicente diciendo "ellos son así" sino que podemos utilizar con ellos los mismos mecanismos críticos que usamos con nosotros mismos. Fundamentalmente lo que tenemos que hacer es escucharlos y ver cuales son los problemas que ellos ven y como los ven. Es decir, relativizar el relativismo.

Por otra parte, siguiendo con los desafíos que desde el punto de vista de las identidades étnicas se nos plantean en la antropología, es necesario superar las concepciones multiculturalistas de yuxtaposición que llevan a la construcción de ghettos. Una sociedad múltiple puede ser

una sociedad escindida: los tobas aquí, los guaraníes allí, las comunidades de distintos orígenes cada una por su parte; lo que llevaría a la construcción de barreras interétnicas y luego a los enfrentamientos. La idea superadora sería una concepción interculturalista, es decir, una elaboración que parta de la idea de que las distintas culturas todas tienen elementos que aportar, que nos podemos enriquecer mutuamente en términos de conocer y tratar a los distintos miembros y que una sociedad es tanto más rica, más viva, más pujante en cuanto sea capaz de abrigar en su seno mayor número de propuestas alternativas que se enriquezcan mutuamente. No manejamos en términos de respeto por lo que ellos son, sino propiciar una actividad que sea capaz de aprender de ellos, intercambiar experiencias y enriquecernos mutuamente. Esto es difícil, en principio implica un cambio de nuestra relación con los otros que no vea "al otro", como "aparte". Conuerdo con Ana María Gorosito<sup>(1)</sup> cuando hace unos momentos señalaba que uno de los principales problemas de las mujeres guaraníes es que son vistas como "otras" que están allí, pero excluidas de todo diálogo. Para hacer posible la comunicación entre los diversos grupos, lo que propongo fundamentalmente es una modificación de nuestra interpretación de nosotros mismos. Para poder recibir aportes, tenemos que dejar de ver nuestra cultura como algo completo, acabado, algo de lo que somos portadores y que se puede desintegrar con el contacto de otros. Tenemos que pensarla como formando parte de un proceso, en el cual constantemente se desechan algunas cosas y se incorporan otras nuevas, un proceso en el cual nos enriquecemos con la diversidad y vamos aprendiendo a vivir y a convivir como un valor positivo. Desde este punto de vista el cambio a la opción intercultural (yo lo he trabajado principalmente en relación a la escuela) no se propone enseñar a las nuevas generaciones a respetar el derecho que tienen los otros a ser diferentes. Tampoco se centra en la tolerancia, porque ésta implica una posición de poder: toleramos aquello que podríamos no aceptar, es decir, tolera el que puede. La opción intercultural implica una modificación de nuestras conceptualizaciones dogmáticas, donde aceptemos que no nos movemos con verdades definitivas. Debemos aprender que nuestras soluciones pueden ser modificadas, porque nosotros estamos en movimiento, creciendo y aprendiendo y ellos (los portadores de especificidades culturales diferentes) también están en

<sup>(1)</sup> Refiere al trabajo que forma parte de esta compilación (Nota de los Compiladores).

proceso de cambio y en reconstrucciones dinámicas de sus patrones culturales. Esto da la oportunidad de enriquecimiento mutuo. Es necesario entonces, pasar del reino de las seguridades al reino de la ambigüedad lo cual es muy difícil. Me temo que al respecto no hay recetas.

## BIBLIOGRAFIA

- BALDUCCI, E., 1992. *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*. Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole.
- BALIBAR, E. y WALLESTEIN, I., 1991. *Raza, nación y clase*. Iepala, Madrid.
- BEAUVOIR, Simone de, 1968. *El segundo sexo*, (1952). Edicions (62), Barcelona.
- CAMPANI, Giovanna, 1993. "La educación intercultural: una perspectiva pedagógica en Europa" y "La educación intercultural en Italia". En *Educación Multicultural. Hacia el reconocimiento de la diversidad en la educación*. García Castañón Edit., Univ. de Granada, Granada.
- GÉERTZ, Clifford, 1989. *El antropólogo como autor*. Paidós Studio, Barcelona.
- GOSELIN, Gabriel, 1992. *Une éthique des sciences sociales. La limite et l'urgence*. L'Harmattan, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1969. *Raza i História*. Versión en castellano: *Raza y Cultura*. Ed. Cátedra, 1993, (1952). L'Escorpi, Barcelona.
- NEUFELD, María Rosa, 1985. "Estrategias familiares y escuela". En *2º Congreso Argentino de Antropología Social*. Mecnografiado.
- SHUMWAY, Nicolás, 1993. *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Emecé Edit., Buenos Aires.
- TODOROV, Tzvetan, 1989. *Nous et les autres*. Ed. Seuil, Paris.