

El mito barthesiano y mutilación testimonial: sobre la pérdida epistémica de la voz de los migrantes

Julio Francisco Villarreal jvillarreal@continental.edu.pe
Universidad Continental (Perú)

Flaminia Maietti fmaietti@continental.edu.pe
Universidad Continental (Perú)

Verónica Marrache Díaz fmarrache@continental.edu.pe
Universidad Continental (Perú)

Recibido: 18/11/2023

Aceptado: 23/06/2024

Resumen: Este opúsculo intentará acreditar que la dialéctica inherente al mito barthesiano explicaría el carácter intrínsecamente prescindible de la identidad migrante para toda sociedad de acogida. A tal fin se partirá de la hipótesis conforme la cual tal mito promovería, para esta última, un sentido de solidaridad orgánico excluyente de todo sincretismo con terceras otras corporaciones de sentido. Tal consideración permitirá arribar a la conclusión conforme la cual el *recipiens* de tal narrativa terminaría por aceptar la inevitabilidad de la marginación de referencia, por medio de inexorablemente identificarse con el universo fenomenológico y simbólico que tal mito lleva, dentro de sí, inscripto.

Palabras clave: Injusticia epistémica, identidad, alteridad, sociedad de acogida, imparcialidad.

- ❖ Cómo citar este artículo: Villarreal, J. F., Maietti F. y Marrache Díaz, V. (2024). El mito barthesiano y mutilación testimonial: sobre la pérdida epistémica de la voz de los migrantes. *Relaciones Internacionales*, 33(66), 188, <https://doi.org/10.24215/23142766e188>

Editor: Juan Alberto Rial,
Instituto de Relaciones
Internacionales Facultad
de Ciencias Jurídicas y
Sociales (Universidad
Nacional de La Plata)

Entidad editora: **Relaciones Internacionales**, es una publicación del Instituto de Relaciones Internacionales (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales) (Universidad Nacional de La Plata - Argentina)



Reconocimiento-NoComercial
CompartirIgual 4.0 Internacional
(CC BY-NC-SA 4.0)

The Barthesian myth and testimonial mutilation: on the epistemic loss of migrants' voices

Julio Francisco Villarreal¹, Flaminia Maietti² y Verónica Marrache Díaz³

Abstract: This article will try to prove that the dialectic inherent to the Barthesian myth would explain the intrinsically dispensable nature of the migrant identity for any given host society. To this end, we will depart from the hypothesis according to which such myth would promote, in the host society, a sense of organic solidarity intended to exclude any syncretism with other social corporations. Such a consideration will allow us to arrive at the conclusion that the recipients of such a narrative would end up accepting the inevitability of migrant marginalization, by inexorably identifying with the phenomenological and symbolic universe carried by such myth.

Keywords: Epistemic injustice; identity; otherness; host society; impartiality

¹ Magíster en Relaciones Internacionales (Universidad de Buenos Aires). Magíster en Relaciones Internacionales y Diplomacia (College d' Europe). Profesor de Derechos Humanos y Derecho de la Integración en la Universidad Continental (Perú).

² Magíster en "Tutela Internazionale dei Diritti Umani" (Universidad La Sapienza de Roma). Magíster en Relaciones Internacionales (Universidad de Perugia). Docente de Derechos Humanos y Derecho Comunitario en la carrera de Derecho-Universidad Continental.

³ Magíster en Derecho Procesal (Universidad de Panamá). Ha sido consejera de la Corte de Arbitraje de la Cámara de Comercio de Huancayo. Consejera de la Corte de Arbitraje del Colegio de Abogados de Junín. Directora Nacional y presidente del Comité de Calidad de la EAP de Derecho de la Universidad Continental.

1. Sobre la condición ajena: apuntes e interrogantes preliminares para el examen del migrante en cuanto otredad.

Casi dos décadas atrás, Beck (2003) advertía sobre el carácter inherentemente ambiguo e impreciso de las representaciones y conceptos a los cuales apelamos a los efectos de construir nuestra hermenéutica de los acontecimientos social y políticamente relevantes más, ciertamente distantes. Sobre una tal condición, sostenía (2003), se erigiría la así llamada “sociedad de riesgo”, en la cual la alteridad sería interpretada y definida en virtud de juicios intuitivos antes que en función de un intento de descubrimiento de su propia axiología (p. 256).

En este sentido, bien podría alegarse que, en definitiva, el recurso a la representación inmanentemente ficcional del migrante, en tanto alteridad, no supone sino una manifestación más de la tipificación o estigmatización de ciertos grupos como presupuesto para la construcción de una subjetividad, por radical oposición, disímil a la propia. Tal y como sostiene Eco (2013), “Es importante no solamente definir nuestra condición, sino también proveernos de un obstáculo para mensurar el sistema de valores respecto al cual nos identificamos: en tanto terceros otros intenten superarlo, deberá reivindicarse el mérito del primero” (p.2).

Cabe referir, de todos modos, que, a diferencia de aquello que arguyera Eco en tal opúsculo, podría alegarse que no solamente la sociedad occidental incurre en un tal proceder. De hecho, si se concede que los intercambios culturales habrían de ser geográfica o históricamente inevitables (Borboa-Trasviña, 2006), éstos proveerían a reafirmar (en la medida de que expliciten o permitan avizorar las diferencias que se cristalizan por su intermedio) la propia subjetividad de los grupos llamados a un tal encuentro. Incluso cuando la condición o entidad de un “otro” no supusiera ser necesariamente hostil, ésta importaría, de todos modos, que cualquier examen (consciente o inconsciente) de la realidad habría de erigirse a partir de otorgarle una relevancia hiperbólica a la propia singularidad y naturaleza en relación con la ajena (Sartre, 1978).

Por tanto, debe de hacerse un reconocimiento expreso: las mentadas diferencias culturales fueron y serán una constante en el desarrollo de los intercambios entre distintas naciones y, en general, agregaciones humanas (González, 2009). En efecto, es la posible emergencia de sentimientos como la confusión o la frustración (Elmer, 2009) en el desarrollo de tales vínculos la que habría de explicar la razón de razón de ser de nuestras ansias objetivistas frente a los intercambios de referencia (Martín, 1991).

Ahora bien: tales anhelos objetivistas pueden suponer, antes que un remedio o bálsamo hermenéutico, una trampa cognitiva. En efecto, trascendentemente a todo idilio relativo a la posibilidad de examinar la alteridad a partir de una pretendidamente aséptica neutralidad valorativa, el presente trabajo sostiene que el distanciamiento radical para con tal otredad por parte de cada comunidad socio-política hegemónica puede conducir a resultados diametralmente opuestos al telos de una desapasionada y ecuánime epistemología del otro.

Acaece que en definitiva, el convalidar (por medio de tal distanciamiento) los contrastes entre comunidades que ocupan, respectivamente, la posición de sujeto y objeto de exa-

men no habrá de contribuir a la imparcialidad de toda interpretación de los fenómenos sociales como expresiones de un determinado pluralismo cultural. Por el contrario, el presente trabajo sostiene la tesis de que la radicalización de tales contrastes puede ser extremadamente sugerente en relación con sus consecuencias políticas y culturales. En un tal orden de ideas, podría entenderse, al decir de In-Suk (2012), que:

(...) ciertas culturas se encuentran destinadas a estar en constante conflicto con aquellas que no comparten sus valores (...) una estrategia de supervivencia para aquellos con similares adscripciones consistirá en agruparse y reafirmar conscientemente su propia identidad. Únicamente por medio de tal proceder se podrían repeler los obstáculos que otras culturas opuestas les presenten, dominándolas. Para aquellos que suscriben a un tal paradigma (...) los conflictos inter-culturales son inevitables. (p. 12)

De este modo, la premisa conforme la cual tanto la emergencia de los conflictos interculturales como la implicancia directa de éstos (en el punto, el sometimiento de la alteridad) resultarían ser inexorables se erigiría cual una expresión de una lectura que en modo alguno podría entenderse como inmanentemente horizontal a la hora de entender a la otredad. Por otro lado, el acto de sometimiento u opresión de tal alteridad no resultaría axiológicamente irrelevante si la preservación de la identidad sobre la que la primera se cimenta no fuese entendida, en cuanto tal, como inherentemente disvaliosa. Evidentemente resultaría necesario, a los fines del ejercicio de una praxis como la mentada, la tipificación de tal otredad como inmanentemente prescindible y culturalmente reproble.

Al análisis de la retórica que provee a legitimar un tal proceder se abocarán las siguientes secciones del presente trabajo. A tal fin, en el presente artículo partirá de la hipótesis principal conforme la cual la figura -y la propia ponderación inmanente a ésta- del migrante resultaría, en cuanto tal, producto de una construcción tanto social como lingüística hegemónicamente impuesta. En tales términos, la hipótesis secundaria aquí esbozada sostendrá que el hecho de ignorar o subestimar el sistema de valores sobre el cual se estructura la identidad del migrante en cuanto alteridad daría lugar, de modo inexcusablemente necesario, a la supresión del sistema de representación de la realidad de este último.

En tal sentido, el presente artículo sostendrá, por otro lado, que, en la generalidad de los supuestos, las sociedades de acogida de los migrantes apelarían, en relación con el recién llegado en tanto alteridad, a la exacerbación de su propia identidad cual presupuesto para la marginación dialéctica de este último. Tal proceder semántico, en virtud del cual el migrante sería entendido en función de un contenido simbólico heterónoma y verticalmente determinado, se estudiará en el presente trabajo a partir de la figura del “mito barthesiano”. Merced a esta última, el universo de valores y axiologías que, en cuanto tales, representarían al migrante serían reemplazadas por terceras otras, artificial e inconsultamente impuestas sobre el mentado. Ello explicaría la construcción de una tipología del migrante como una otredad radical y por demás culturalmente prescindible de toda comunidad de sentido. Por último, tales consideraciones serán evaluadas a la luz de un examen no solo jurídico y ético, sino también epistémico, en función del reexamen del célebre caso del “Caso Dominici”, tal y como lo presentara otrora Barthes. Finalmente, se analizará tal proceso de exclusión de la alteridad a partir de lo que los nacionalismos y la construcción de su base identitaria forzosamente supone.

2. Desarrollo

Sobre la supresión de la voz del migrante cual presupuesto para la puesta en práctica de la clasificación de la alteridad.

Suscribiría tiempo atrás Nash (2000) que es la propia indeterminación de los significantes la que hace posible el desarrollo de la política democrática (p. 29). En este orden de ideas, bien podría predicarse que, en la generalidad de los supuestos, el común de las instituciones que rigen el ejercicio de la mentada *praxis* política han sido objeto de un tal vacío semiótico (Nash, 2020). En efecto, si bien la democracia es entendida hoy como un sistema de gobierno ontológicamente necesario para el desarrollo de la autonomía moral de cada individuo (Dworkin, 2011), lo cual explica que el acceso a ésta constituya una suerte de “derecho universal” (Franck, 1992, p. 46), tal sistema de gobierno era otrora concebido por filósofos de la talla de Kierkegaard como inmanentemente disvalioso (Hampson, 2013). Ello desde que, de conformidad al parecer del danés, tal régimen transformaba a cada sujeto en un integrante anómico de un hiperbólico colectivo, mutilándose de un tal modo la posibilidad de que el primero lograra plasmar su propia identidad en el marco de toda corporación de sentido (Hampson, 2013).

En tal orden de ideas, y en la medida de que se examine la evolución de los términos y prácticas discursivas que, como en el caso de la democracia han supuesto variaciones sociológicas y normativas de relevancia (piénsese, por caso, en la ampliación de la base plebiscitaria a lo largo del siglo XX en Occidente), no podría concluirse que tal proceso sea susceptible de ser entendido como azaroso. En efecto, la mentada evolución obedeció, en tanto proceso histórico, a una tradición de significaciones mutuamente condicionadas por el propio contexto y desarrollo cultural de las sociedades en las cuales tal devenir se estructurase (Dosse, 2004; Todorov, 2005). Al decir de Cabrera (2002):

(...) la realidad social es una construcción lingüística (...) los significados de los hechos que constituyen la realidad no derivan de sus propios hechos, sino que son el resultado de la aplicación a los mismos de unos criterios de clasificación que son suministrados por el marco discursivo vigente en cada momento histórico. (pp. 265-266)

En este sentido, el presente trabajo estudiará tanto la supresión de la identidad de los migrantes en tanto *clasificación* de la alteridad como, concurrentemente, la construcción de un discurso hegemónico que supondría la propia condición de legitimidad de tal operatoria. Asimismo, se intentará acreditar que la mutilación de los “códigos fundamentales culturales” (Castro Orellana, 2008, p. 50) de la identidad del migrante por parte de ciertas sociedades de acogida no solo requeriría que el contenido epistémico de tal identidad sea radicalmente ignorado por estas últimas, sino, a su vez, que el mismo sea reemplazado por terceras ideas de valor y sistemas de representación de la realidad irreconciliables con las del propio colectivo migrante. Tal hipótesis supone, en definitiva, que las propias sociedades de acogida apelarían, en relación con el recién llegado en tanto otredad, a la exacerbación de sus propios valores cual presupuesto para la marginación dialéctica de este último desde que, en definitiva,

Los códigos fundamentales de la cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales [tal hombre] tendrá algo que ver. (Foucault, 2002, p. 24)

En muchos supuestos tal proceder importará que suponga ser materialmente impracticable poder conocer el propio sistema de representación de la realidad sobre el que se instituye el *ethos* del colectivo migrante. Tal y como se explicará, tal consideración resultará especialmente ostensible en aquellos supuestos en los cuales no solo la comunidad de acogida, sino el propio Estado receptor sea aquel que se muestre como monolíticamente ajeno y radicalmente apático a todo intercambio cultural con un tal migrante. La consecuencia inmediata de un tal supuesto no sería otra que la propia injusticia epistémica que un tal grupo habrá, consuetudinariamente, de sufrir. En este sentido, se sugerirá que una de las principales causas en virtud de las que se consolidaría la mentada injusticia se explicaría en función del hecho de que ésta es susceptible de ser ejercida por el propio Leviatán, circunstancia que minimizaría las posibilidades de que un tal proceder sea susceptible de ser dialécticamente cuestionado y, en consecuencia, normativamente derogado. De este modo, el presente trabajo dará cuenta de la relación de conexidad entre el ignorar o subestimar el sistema de valores sobre el cual se estructura la identidad del migrante en cuanto alteridad y el incurrirse, respecto a este último, en la mentada injusticia epistémica.

3. Sobre la deconstrucción de la semántica de la alteridad del migrante: reflexiones en torno al mito barthesiano.

Podría sugerirse que la percepción de la condición ajena es aquella sobre la que se estructura la bóveda de significaciones que explica la propia consciencia con relación a la alteridad, al ser la primera interpelada por esta última (Sartre, 1966). Al decir de Fraisse (2009), “Si se relaciona una situación individual con una condición global allí se encuentra (...) el campo de la libertad” (p. 101). Subyace a las palabras de Sartre la tesis conforme la cual, de no permitirse una corporación dada ser cuestionada por el universo axiológico sobre el que se estructura el *ethos* del migrante en tanto otredad, la identidad de este último quedaría reducida a la lóbrega condición de ser susceptible de definirse únicamente por oposición y excluyentemente respecto a la de la primera. En palabras de Delle (2022) el discurso anti migratorio postularía que una *sociedad sana* se definiría por su homogeneidad en términos de atributos étnicos, religiosos, culturales y lingüísticos, siguiendo el principio del *nativismo*.

Dadas tales consideraciones, bien podría sostenerse que el *ethos* del migrante, en tanto sea concebido cual manifestación de una alteridad radical a la del observador, no supondría ser sino una exteriorización más de aquello que se nominara como un *superávit de sentido*. En virtud de tal superávit el intérprete jamás podría imparcialmente analizar la bóveda de significaciones que el sujeto objeto de tal operatoria hermenéutica produciría (Ricoeur, 1976). De este modo, el migrante sería examinado a la luz de un contenido simbólico heterónoma y verticalmente determinado. Por tanto, la condición de cognoscibilidad de la identidad de éste dependería de que, paradójicamente, tal migrante no hubiera participado en la conformación del sistema de representaciones que subyacen al modo en el que el mentado es autoritariamente percibido.

Dada tal imposibilidad de poder conocerse los propios modos por medio de los cuales tal alteridad se comprende a sí misma, tal vez resulte provechoso apelar a la noción de “ideología” de Van Dijk a los efectos de estudiar tal mutilación identitaria. Según el lingüista (1998), tal ideología no debe ser entendida en los términos en los cuales iniciáticamente Marx (1984) la concibiera en *Miseria de la filosofía* (es decir, cual una exteriorización de una conciencia ficticia), sino, por el contrario, como una inferencia del hecho de que

La ideología no se trata de aquello que es verdadero o falso, sino de aquello respecto a cómo los individuos se representan sus creencias respecto a sí mismos y el contexto social, ya sea auténtico o no. El criterio no es el de verdad sino el de relevancia (...) necesitamos un uso pragmático de la ideología en lugar de una semántica de la verdad. Lo mismo es cierto respecto a la restricción relativa al uso de las ideologías para producir abuso de poder y dominación. (p. 130)

En este sentido, el presente trabajo intenta rescatar un tal uso pragmático de la ideología por sobre el propio recurso al esencialismo conceptual. Ello desde que, tal y como referiera Van Dijk, es un tal proceder metodológico aquel que resultaría más heurísticamente conducente a los efectos de la denuncia del conjunto de regularidades culturales dominantes. Ahora bien: existirían buenas razones para sostener que el universo de las categorías semánticas y de los usos ideológicos de las mismas no conforman compartimentos estancos. Ello desde que, en el punto, podría argüirse que las implicancias de la imputación de un cierto universo de sentido a la figura del migrante no resultarían irrelevantes en términos de los mentados usos de la ideología.

Dado tal escenario, en la medida de que se intenten estudiar los discursos por medio de los cuales se determina ideológicamente la condición del migrante en cuanto alteridad, podría devenir en necesario denunciar las “adscripciones semánticas [desde las que partimos, puesto que tal proceder] puede clarificar nuestros problemas filosóficos relativos a las significaciones del lenguaje” (Medina, 2006, p. 14). Es aquí donde la noción de “mito”, tal y como la define Roland Barthes, adquiere fundamental trascendencia. Sostiene Barthes (1985), que la estructura básica de tal mito se construye a partir de un signo de “primer orden”, el cual es utilizado a los efectos de connotar una segunda acepción que es independiente del sentido propio de este primer signo. Como resultado de tal operatoria, los discursos particulares pueden hacerse significar sin referencia al concepto de aquello que está siendo significado. Ello, a su vez, supone dos procesos semánticos. El primero de éstos se basa en el hecho de que dado que el mito opera por medio de la connotación y es inconsciente, el mismo se transfiere entre los hablantes como un mensaje implícito, subyacente al símbolo o signo de primer orden al que está vinculado. Por esta razón, es “recibido” en lugar de “leído” (Barthes, 1985). Esta es la causa por la cual este último tiende a ser visto o bien como autoevidente o bien como una inferencia del sentido común, soslayándose por parte de quien recurre a éste la posibilidad de formular interrogantes críticos respecto a su contenido. Como consecuencia de ello, tal mito resulta inmune a la deconstrucción de significaciones que a menudo opera en la vida cotidiana, a la que se denomina “lectura de escritor” (Barthes, 1985, p. 231). El segundo de tales procesos se erige en función de que tal narrativa construye una matriz “ideológica” susceptible de transponerse estructuralmente a acontecimientos o hechos específicos, dándole a estos últimos un significado impuesto desde fuera de su propio logos (Barthes, 1985).

En el punto es relevante referir que en el propio mito de Barthes no existen límites definidos para la puesta en práctica de la operación semiótica en virtud de la cual se opera tal “transposición estructural”. Es por ello que incluso “las formas jurídicas en tanto que lugar de origen de un número determinado de formas de verdad” (Foucault, 1974, p. 172) serían tributarias a la construcción de un tal mito. En efecto, podrían analizarse los propios alcances de la mentada “transposición estructural” en el Derecho, desde que será la propia matriz legal la que transcribiría en una normatividad favorable o desfavorable al migrante el sentido de tal mito. A tal fin resultará metodológicamente provechoso apelarse, tal y como lo hiciese en su momento Barthes, al “Affaire Dominici” (un proceso plagado de errores procesales en el cual se condenara por homicidio a un campesino francés sin mayores pruebas que el propio conjunto de intuiciones, prejuicios y estereotipos a los que, a tal fin, apelaran los magistrados del tribunal). En efecto, en un tal caso, la figura del mito barthesiano permitiría articular una representación artificiosa tanto de la *psique* como de las razones que el acusado (el campesino Dominici) en el proceso de referencia habría tenido, según sus jueces, en aparente consideración para actuar, sin que al momento de desarrollarse tal proceso tales magistrados hubiesen siquiera intentado practicar un ejercicio empático dirigido a poder representarse o comprender tales razones (Barthes, 1957).

En función de tal talante, aun siendo la evidencia por demás favorable a la inocencia del encartado, la corte “en el nombre de la psicología universal condenaría al viejo Dominici: descendiendo del encantador empíreo de las novelas burguesas y la psicología del esencialismo, la literatura había sentenciado a un hombre a la guillotina” (Barthes, 1957, p. 43), demostrándose, así, que “La ley siempre está dispuesta a prestar una cuota de cavilación para penar sin remordimiento (...) representando [al sospechoso] como debería ser, y no como en verdad es” (Barthes, 1957, p. 43). Las propias palabras del fiscal del proceso grafican, en tal sentido, la relevancia que se le concediera a la actividad especulativa en la reconstrucción de un acontecimiento que no debería estar sino filiado en la propia empiria de los hechos y las reglas del debido proceso, y que como “forma de verdad” (Foucault, 1974), debería de encontrarse en las antípodas de cualquier proceder tributario a las entelequias de la imaginación:

Sir Jack Drummond [una de las víctimas de homicidio del campesino galo], se los dije, tenía miedo. Pero él sabía que al final la mejor defensa es el ataque. Por lo tanto, se arroja sobre este hombre de aspecto feroz [refiere el fiscal a Dominici, el acusado] y toma al viejo [Dominici] por el cuello. No se habla una palabra. Pero para Gaston Dominici, el simple hecho de que alguien quiera abrazarlo por ambos hombros es impensable. Era físicamente imposible para él soportar esta fuerza que de repente se enfrentaba a él. (Barthes, 1957, p. 43)

Deviene en evidente que, cual consecuencia de la mentada transposición estructural, el recurso a la otredad es utilizado a los fines de la construcción de una narrativa radicalmente indiferente al sistema de representación de la realidad con el que se identificaría el propio migrante. Ello desde que, en tanto mecanismo para la ideación de toda suerte de arquetipos, la dialéctica en virtud de la cual se concibe a la figura de tal migrante no podría ser “separada de la vida cotidiana y sus flujos de poder. Por el contrario [Barthes] analiza un caso en el que un trabajador rural poco instruido es condenado en términos de un discurso

que es profundamente literario” (During, 1999, p. 43).

En efecto, la prosa y los recursos de estilo de los magistrados y cronistas se amalgaman con las propias condiciones que condenan al mutismo y radical indefensión a aquel a quien, paradójicamente, debería, en primer lugar, escucharse:

Los jueces describen los motivos de Dominici en función de clichés poéticos; obtienen su sentido de superioridad porque hablan un «mejor» francés que él, en la medida de que «mejor» suponga ser más similar a la prosa escrita. Y, al informar sobre el proceso, los periodistas lo transmutan en más literatura, donde la «literatura» no solo abarca los principios del canon literario, sino el sistema convencional de redacción y presentación en el que tal canon permanece sin oposición. (During, 1999, p. 43).

El recurso a la prosa literaria como criterio de admisibilidad del carácter de verdad de la declaración de Dominici no resulta, en cualquier caso, casual. La condición de aquel que domina un “mejor francés” que su alteridad, de quien puede apelar sin dificultades a tales “clichés poéticos” denota, antes que un dominio literario, un estatus epistémico respecto a la otredad. En efecto, el hecho de que los jueces puedan prescindir radicalmente de considerar la voz de Dominici justamente en función del hecho de que el campesino galo no lo-grase articular su defensa en los términos de la retórica literaria de tales magistrados supone severas implicancias.

En concreto, el hecho no solo de que los jueces concedan o nieguen el carácter de verosímil a terceras voces en función de que éstas puedan -o no- acreditar tal competencia lírica, sino que los propios periodistas “transmuten” en más literatura una tal injusticia testimonial demuestra que ambos grupos de actores no solo tributan a un sistema epistémico cerrado, sino que un tal sistema requiere, a los efectos de su pervivencia, de marginar a terceros otros. En efecto, la auto-percibida legitimidad de la comunidad de sentido que jueces y periodistas por igual conforman se explicaría, aporísticamente, en virtud de consistentemente negarle a terceros sujetos cognoscentes la posibilidad de realizar aportes a la misma, por un lado, y hacerle saber a estos últimos, por el otro, sobre su carácter de radicalmente excluidos de tal posibilidad.

En este sentido, el que un proceso judicial como el mentado (que, al menos en términos ideales debería apelar al examen de la mayor cantidad posible de elementos de juicio asequibles) no solo mutilase aquellos testimonios susceptibles de promover un estado de verdad como imparcialidad sino que también requiriese legitimar un tal vicio epistémico (en función de darse a conocer merced a los oficios de la labor periodística), no resultaría una contrariedad. Ello desde que, en tanto los jueces como los periodistas tributaran a una determinada concepción hegemónica de representación de la alteridad, todo acto o experiencia, cálculo o razonamiento, deducción, prueba o reflexión, únicamente podría practicarse en función de la radicalización de las diferencias para con esta última. En este sentido, el contenido de la sentencia de los jueces no podría, bajo ningún supuesto, entenderse como el resultante de un proceso de debate y contrastación amplio, sino, por el contrario, como un proyecto de confirmación de las categorías reguladoras de la razón que el propio paradigma de tal cosmovisión clasista y sectaria, respecto a la otredad, supusiera.

En este orden de ideas, la *doxa* de los magistrados en el caso Dominici no distaba de

aquella prevalente en el propio derecho feudal al que se refiriera Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*. En efecto, en ambos esquemas, al verse sometido a formal acusación cualquier sujeto, el mismo podía invalidar tal cargo merced al recurso a su dominio y práctica de determinadas fórmulas. La competencia y la soltura retórica, pero por sobre cualquier otra consideración, su capacidad para mantener un estricto apego a la literalidad de ciertas expresiones lograría desvirtuar, por su nuda invocación, la validez de cualquier cargo.

Ninguna consideración relativa al efectivo desarrollo pretérito de los hechos objeto de la imputación incidiría, verdaderamente, en la convicción del juzgador. Así, la caída en desgracia del encartado dependería, únicamente, de la falta de pericia con la que se pronunciara una determinada locución, al punto de que resultaba “evidente que al nivel de la prueba sólo se trataba de un juego verbal porque en el caso de un menor, una mujer, o un padre, el acusado podía ser sustituido por otra persona” (Foucault, 1974, p. 60). Resulta ostensible, por tanto, que el culto que en un tal sentido tanto los tribunos del caso Dominici como los medievales practicasen con relación a una determinada fórmula (¿qué es el lenguaje o el canon literario sino una tal fórmula?) como condición de posibilidad de la exoneración de un castigo no debe ser entendido cual una consciente mutilación de aquello que el acusado pueda, en su favor o demérito, argüir.

En efecto, los magistrados, en cuanto tributarios a un determinado paradigmático modo de ver o entender un proceso en tanto ideal de justicia, no podrían desarrollar una actividad cognoscente sino en función de la propia bóveda de sentido que tal esquema les dictara. Por ello, en procesos como el de Dominici, los condicionamientos normativos de toda práctica epistémica dirigida a conocer a la alteridad terminan por hacerse explícitos: no solo en la prosa de los periodistas, sino, particularmente, en la de los propios jueces. Verbigracia, resulta por demás inteligible la directa relación de causalidad entre el culto a las habilidades lingüísticas del dominio del mentado “mejor francés” que los magistrados y periodistas articulan y reivindican y la infranqueable barrera semiótica en virtud de la cual Dominici no podría, en ningún caso, haber acreditado su propia lectura de lo acaecido como intrínsecamente verosímil.

Naturalmente que para aquel que reviste la titularidad de los privilegios epistémicos que permitirían marginar el *dictum* de la alteridad, la mera invocación de una determinada credencial bastaría a los fines de legitimar tal prerrogativa. En efecto, el poder articularse un lenguaje literario constituiría, para los jueces del caso Dominici, un mérito individual o corporativo por demás suficiente a la hora de refrendar la exclusión testimonial de la otredad. Al examen de la dialéctica subyacente a una tal operatoria se abocarán las siguientes secciones.

4. La comunidad destinataria de la dialéctica de la deconstrucción de la alteridad cual presupuesto del mito barthesiano: su legado sobre la figura del migrante

A los efectos de examinar las razones que obstarían a que los sujetos epistémicamente privilegiados pudiesen tomar debida cuenta de sus prebendas, deviene en necesario volver sobre el mito barthesiano. Tal y como se recordará, la condición de posibilidad de este úl-

timo radicaba en el insospechado reemplazo de un segundo por un primer significativo respecto de aquello que constituye su campo de operatoria semántico. En este sentido, la imposición de un tal segundo significativo no solamente podía dirigirse hacia el reemplazo del propio contenido de aquel de “primer orden”, sino también hacia las propias estructuras respecto de las que el mito depende a los efectos de manifestarse como tal. Se encuentra entre éstas la propia corporación de sentido que habría de constituirse cual el *recipiens* de tal narrativa en relación con la alteridad, en el punto representada por el migrante.

En este orden de ideas, en la medida de que tal mito suponga la incorporación de un significativo que importe seducir emotivamente a determinado grupo, el primero precisará predicar un sentido de comunidad tributario al propio *ethos* de este último. La razón de ser de tal operatoria obedece al hecho de que comulgar con la axiología de tal mito (en la medida de que el mentado suponga ser una abstracción idealizada -parcial o totalmente- de una realidad más compleja que aquella que éste representa) requiere que su *recipiens* pueda aceptar la razonabilidad de éste. Para ello debe identificarse, naturalmente, con el universo fenomenológico y simbólico que tal narrativa lleva, dentro de sí, inscrita. Al decir de Balibar (1995) en su célebre obra *Nombres y lugares de la verdad*, “El consensus es la condición del sensus” (p. 22).

De este modo, la amalgama de tal “comunidad” con el propio universo semiótico del mito barthesiano requiere, por lo tanto, de un procedimiento de estructuración conceptual cuya teleología no se agota y mucho menos se explica únicamente en función de consideraciones meramente semánticas. Por el contrario, si bien es cierto que tal proceder supone “un proceso de regulación de las significaciones” (Balibar, 1995, p. 26), el mismo propende a la delimitación material de una “verdad trascendental [a la] que precede (...) y que está basada en un cierto esquematismo de la imaginación” (Balibar, 1995, p. 26). Huelga referir, en el punto, que el carácter trascendental de una tal verdad se manifestaría en tanto esta última sea de aquellas “que no se cuestione a cada momento bajo la aparente continuidad de las palabras” (Balibar, 1995, p. 26).

Es aquí donde emerge, nuevamente, la “lectura de escritor” a la que Barthes aludiera. La amalgama de la “comunidad” destinataria del mito con el propio *ethos* de tal grupo permite la consolidación de tal “verdad trascendente”, insusceptible de ser cuestionada bajo la “continuidad de las palabras”. En este sentido, en la medida de que una corporación se identifique con un mito legatario de un conjunto de valores trascendentes que la constituyen y la definen como tal, todo cuestionamiento al sentido u ontología de ese último resultaría impracticable. Ello en tanto tal proceder supondría objetar la propia unidad de sentido de la comunidad de pertenencia a la cual éste se dirige. Es la vigencia de una tal “verdad trascendente” la que obstaría, por lo tanto, a la posibilidad de interpelar la verosimilitud o consistencia de la axiología y valores inscritos en el propio mito como mutilación del migrante en cuanto alteridad y la que explicaría, a su vez, la permeabilidad del primero en la sociedad de acogida.

Por otro lado, debe recordarse que la eventual comunión de todo grupo social con el propio contenido ideológico y semiótico del mito no se filiaría, únicamente, en la legitimidad percibida del contenido de las significaciones de éste, sino en la dimensión de sus alcances. En efecto, a los fines de la mentada aprobación mítica se requiere de un completo desplazamiento semántico del “primer signo” de Barthes por aquel otro que no pueda ser objetado

por una tal corporación. Para evitar tal cuestionamiento, el nuevo universo de significados debe proveer a la consolidación de un categórico consenso comunitario, estructurado sobre un ficcional o bien impostado ideario que defina el sentido de ser de un tal colectivo y, en función de la efectividad de tal aquiescencia, obste a que aquello que pueda seguirse o inferirse de la puesta en práctica de tal concordato sea objetado. De este modo, en la medida de que la supresión del sistema de representación del migrante sea a su vez conducente a la emergencia de un “segundo signo” tributario a la reivindicación de los valores que exclusiva y excluyentemente definen a la comunidad de acogida en relación a terceras otras podría operarse una separación radical entre locales y recién llegados. En función de este cisma se

(...) conceptualiza[ría] a una sociedad como absolutamente distinta y separada de terceras otras, [resaltando] las características únicas de cada grupo social respecto al resto de la humanidad [...De este modo] la comunidad propia [...podría terminar siendo concebida] como superior a terceros grupos, [teniendo la primera] una misión histórica innegable que cumplir, en el mejor de los casos defender su propia identidad o, en el peor de ellos, conducir a la humanidad hacia la salvación, tal y como tal sociedad la entiende. (Barthes, 1985, p. 38)

Por lo tanto, la construcción de una unidad de sentido a partir de la propia amalgama entre el contenido del mito y la identidad de una comunidad podría suponer efectos, antes que en el propio seno de la corporación en cuyo seno tal proceso se estructurara, en el conjunto de representaciones del universo del migrante en cuanto exteriorización de lo extraño, diverso o ignoto⁴. Ciertamente, el hecho de que un colectivo determinado pueda concebir un campo de significaciones que haga de su propia identidad una referencia no solo necesaria sino insoslayable a los fines del examen del migrante en cuanto otredad podría reforzar los lazos de solidaridad orgánica para con el primer grupo. Sin embargo, el presente trabajo adscribe a la tesis conforme la cual la mera invocación de una monolítica idea de unidad debe ser objeto de un particular recelo. Ello en la medida de que la estructuración

⁴ En este sentido, y a los efectos de aportar una reflexión sobre una materia inmediatamente contemporánea, podría razonablemente predicarse que el fenómeno del COVID-19 supuso efectos por demás similares a los aquí descritos. En efecto, Debido a la pandemia de referencia, se han producido cambios de gran relevancia en los patrones migratorios a nivel mundial, muchos de los cuales resultaría tributarios a la marginación epistémica *sub examine*. Concretamente, la mayoría de los países han implementado medidas restrictivas en cuanto al movimiento de personas, incluyendo restricciones de viaje tanto de entrada como de salida del país, con el propósito de contener la propagación del virus. Estas medidas, conforme lo señala Herrera (2021), han generado

(...) la exacerbación de las desigualdades sociales en una población migrante que ya ha estado sometida a procesos de precarización de su reproducción social en los años recientes. Pero también emergen consecuencias no esperadas que han derivado en nuevas formas de exclusión, vinculadas al surgimiento de otros clivajes de desigualdad. (p. 108)

A pesar de esta mentada disminución en el movimiento migratorio internacional, se ha evidenciado un incremento en las desigualdades entre migrantes y no migrantes, quienes perciben a los primeros como un foco de contagio y como un grupo al cuál se le destinan recursos económicos en detrimento de los ciudadanos nacionales.

ideológica y semiótica de tal “unidad” es susceptible de prestarse a toda suerte de usos y abusos, tal y como acaece con la construcción del ideario, en tanto representación inmanentemente disvaliosa, de la figura del migrante como radical alteridad. En efecto,

La eficacia social de las ideas y representaciones de la realidad y su capacidad para influir sobre el comportamiento de los individuos no depende de su “realidad” u objetividad (...) sino del grado de consenso social existente sobre ellas. (Saborido, 2004, p. 78)

En síntesis, la retórica que consustancia el contenido del mito con el sentido de comunidad de un grupo socio-político constituye, antes que un proyecto relativo a cómo habría de entenderse, bajo las tesis de Barthes una tal “comunidad”, una advertencia respecto a los peligros semióticos de ciertas prácticas discursivas. En particular, aquellas abocadas a reinterpretar, desde una posición ideológica y políticamente hegemónica, el propio *ethos* del migrante en cuanto otredad.

Sucede que los términos de tal dialéctica proveerían no solo a la consolidación de las diferencias entre el *ethos* de la propia y la ajena condición, sino, volviendo sobre las palabras de Balibar, a la reafirmación de una “verdad trascendente” insusceptible de ser cuestionada por aquellos que fueran por tal mito social y políticamente excluidos. En virtud de tal operatoria, los esquemas de representación de la realidad de todo colectivo, ciertamente producto de un desarrollo histórico-cultural específico y naturalmente no universal, no serían susceptibles de entenderse en tales relativos y por demás “situados” términos. De este modo, tal “verdad trascendente” no solo descansaría en la operatoria de soslayarse ostensiblemente cualquier consideración tributaria a la historicidad y derecho a la autonomía identitaria de la alteridad, sino, a su vez, en predicar que el contenido de los mentados sistemas de representación de la realidad de la otredad resultaría ser ontológicamente prescindible. En definitiva, el mentado discurso instrumentalizaría una particular retórica política cuyo fin último sería el de desplazar la responsabilidad de los problemas sistémicos hacia una población vulnerable, y por consiguiente, perpetuar la exclusión del migrante de la agenda pública (Arabi, 2020).

En definitiva, es sobre tal “esquematismo de la imaginación” que el mito barthesiano construye al migrante: la caracterización en términos de una antítesis de la propia condición como la exteriorización de una “diferencia por oposición respecto a otros grupos” (Young, 1990, p. 234) lograría “validar y reforzar el miedo y aversión que ciertas corporaciones extenderían hacia otras” (Young, 1990, p. 234). En este orden de ideas, una tal disvaliosa construcción de la alteridad por parte de una determinada comunidad de sentido impediría poder observar que, en definitiva, es en el seno de ambos grupos (tanto el ajeno como el propio) en el que se constituyen y manifiestan toda serie de plasmaciones y valores, cuya pluralidad e incluso intrincado carácter resultaría ser inconsistente con la retórica hegemónica a la que se habitualmente se apela a la hora de marginar la voz del recién llegado.

5. Conclusión.

Bien podría argüirse que es en virtud del mito barthesiano que deviene en plausible la naturalización o normalización del carácter prescindible de aquellas identidades y sistemas de representación de la realidad ajenos al *ethos* de una comunidad hegemónica. Ello en la

medida de que se asuma como inmanente a la propia comunidad de pertenencia una condición que de modo artificioso le resulte ser orgánicamente constitutiva a ésta por oposición a terceras otras. En función de tal proceder, no solo se establecería un sentido trascendente a tal sentido de identidad que evitaría o mutilaría todo sincretismo, sino que, a su vez, se condenaría como extraña y objetable toda manifestación socio-cultural que no tributara a la mentada condición pretendidamente orgánica de tal comunidad.

De este modo, la naturaleza prescindible del sistema de representación de la realidad del migrante daría lugar a un “prejuicio de identidad” (Fricker, 2007, p. 28) en detrimento de tal grupo. Tal prejuicio sería susceptible de explicarse en virtud del hecho de que quien es objeto del mentado, “recibe un déficit de credibilidad, en función de su identidad, por parte del intérprete” (Fricker, 2007, p. 28). La implicancia inmediata de un tal supuesto no sería otra que el consolidar un estereotipo hegemónicamente determinado en relación con un colectivo ya consuetudinariamente marginado, construcción semiótica y simbólica que, en cuanto tal, acreditaría la verosimilitud de la principal hipótesis del presente trabajo, confirmando. Merced a un tal proceder resultaría para este último en extremo difícil, sino materialmente imposible, neutralizar el conjunto de presunciones contrarias a aquello que pudiese inferirse de las propias evidencias que estructurarán la identidad y el discurso de tales grupos desaventajados (Fricker, 2007)

En definitiva, el propio mito barthesiano, en tanto estructura simbólica de discrecional y por demás incondicionada adjudicación de significaciones para el *logos* del migrante en cuanto alteridad se explicaría en función del hecho de que,

El poder de determinar el contenido de ciertas identidades forma parte intrínseca del mecanismo de intercambio testimonial dada la necesidad que tienen los intérpretes de utilizar estereotipos en la estrategia heurística relativa a la valoración espontánea de la credibilidad de sus interlocutores. (Fricker, 2007, p. 40)

Dada la mentada naturaleza socialmente “intrínseca” del recurso al estereotipo social, en aquellos supuestos en los cuales se apele a éste a partir del uso disvaliosamente hiperbólico del conjunto de diferencias existentes entre el colectivo migrante y el de acogida, el apelar al mentado “esquematismo de la imaginación” (Balibar, 1995, p. 26) obstaría a toda posibilidad de conocer el sistema representación de la realidad del primer grupo.

Por lo tanto, y en virtud de una tal operatoria, se consolidaría una heurística de la otredad tributaria a la ficcional ideación de un conjunto de creencias colectivas correspondientes a las propias condiciones subjetivas de las comunidades a ser segregadas (Ashmore y Del Boca, 1981). Bajo un tal supuesto, el recurso al mito barthesiano permitiría la puesta en práctica de un proceso de significación de la otredad a partir de la paradójicamente radical prescindencia de la propia perspectiva que esta última adoptaría para entenderse a sí misma. De este modo, la percepción universal e inmanentemente negativa del migrante -cual particular expresión del hecho de que la propensión valorativa del “exogrupo” suele ser generalmente disvaliosa para ciertas comunidades particularmente desfavorecidas (Harding et al., 1969)- no resultaría susceptible de contrastarse con el dictum que tal corporación elegiría para representarse e imaginarse como tal. Ello desde que tal percepción de la otredad sería, en cuanto tal, “recibida” en lugar de “leída” (Barthes, 1985).

La construcción intrínsecamente desfavorable de la figura del migrante, en tanto “recibida” no se agotaría, por otro lado, en la nuda literalidad del mito. En efecto, la simbiosis entre mito y percepción objetiva del mundo en cuanto exclusión de la alteridad explicaría la pervivencia de una plétora de “instituciones, decisiones regulatorias, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, etc. que se originarían concomitantemente al surgimiento del estado nación, amalgamándose con éste”, (Dahinde, 2016, p. 2210). Sería una tal comunión aquella que mutilaría el último reducto de resistencia a la segregación de referencia, puesto que de conformidad a tal complicidad entre el mito y su narrativa “los migrantes resultarían ontológicamente disímiles a los propios ciudadanos, lo cual explicaría la necesidad percibida de que los estados nacionales administren una tal diferencia” (Dahinde, 2016, p. 2210). En palabras de Aliaga et. al (2018), el ethos nacionalista (nosotros) configuraría la imagen del migrante (ellos) como un perjuicio a la integridad y cohesión de la comunidad nacional, y en consecuencia, cristalizaría la exclusión y el antagonismo intergrupal.

En muchos supuestos, será en función de una tal diferencia respecto a “ciertos grupos cuyos miembros son social o culturalmente caracterizados como situados más allá del rango dentro del cual se aplican ciertos principios de conducta interpersonal (sean cuales fueran tales principios)” (Tajfel, 1985, p. 142) que las comunidades hegemónicas, en tanto se vean llamadas a institucionalizar una serie de “actos opresores, explotadores, crueles, injustos o inhumanos” (Tajfel, 1985, p. 142) consolidarían el extrañamiento del migrante. Acaece que, en definitiva, y en tanto las mentadas comunidades abracen una tal condena a la alteridad, se posibilitará la marginación socio-política de esta última. Ello desde que tal migrante exteriorizaría aquellas condiciones que discrecionalmente se invocarían como radicalmente ajenas a aquellas que por exclusión y orgánicamente definirían a las mentadas comunidades, tal y como acreditará este trabajo al contrastar positivamente la segunda de las hipótesis del mismo. Una tal práctica obedecería, en definitiva, a la presunción de entenderse al propio grupo de pertenencia como ontológicamente superior de terceros otros, desde que

[E]l ideal de comunidad niega la diferencia entre los sujetos y la diferenciación social del distanciamiento temporal y espacial. La consecuencia política más seria del deseo de comunidad [...] es que a menudo opera para excluir u oprimir a los experimentados como diferentes [...supuesto que explica el hecho de que e]l compromiso con tal ideal tiende a imponer la homogeneidad. (Young, 1990, p. 234)

No debe, por lo tanto, apelarse a tautologías: la construcción de un sentido de “comunidad” como presupuesto para la exclusión de aquellos sujetos que no se identifican con tal entidad no solo requiere entender a ciertas condiciones como inherentemente trascendentes a aquellas otras que dícese representar un tercer grupo, sino también asumir que son justamente tales condiciones las que constituyen genéticamente a la comunidad de pertenencia. Piénsese, para el caso del migrante latinoamericano, en la operatoria dialéctica a la que los países del centro han consuetudinariamente apelado, promoviendo discursos que han distorsionado la percepción social de tal migrante en particular, con el objetivo de promover, al decir de Nejamkis et al. (2021) una agenda pública de exclusión y discriminación hacia estos últimos. Es tal construcción orgánica la que impide el debate y mutuo reconocimiento del contenido epistémico que subyace a manifestaciones culturales y políticas diversas y la que obsta a asumir que la identidad socio-histórica comunitaria propia no posee ningún atributo o condición a los efectos de invocar, para sí, una misión superadora respecto

a aquella de terceros otros individuos.

6. Bibliografía:

- Aliaga, F., Baracaldo, V., Pinto, L., y Gissi, N. (2018). Imaginarios de exclusión y amenaza en torno al inmigrante venezolano en Colombia. *Temas Y Debates*, (36), 61–83. <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i36.415>
- Arabi, H. (2019). El discurso xenófobo en el ámbito político y su impacto social. *Entramado*, 16(1), 166–175. <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.1.6085>
- Ashmore, R. y Del Boca, F. (1981). Understanding attitudes and predicting social behavior. *The Journal of Modern History*, 41 (4), 592-594.
- Balibar, E. (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Ediciones Nueva Visión.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Farrar, Straus y Giroux.
- Barthes, R. (1985). *The Fashion System*. Jonathan Cape.
- Beck, U. (2003). The silence of words: on terror and war. *Sage Publications*, 34 (3), 255-267. <https://doi.org/10.1177/09670106030343002>
- Borboa-Trasviña, M. (2006). La interculturalidad: aspecto indispensable para unas adecuadas relaciones entre distintas culturas. El caso entre "Yoris" y "Yoremes" del centro ceremonial de San Jerónimo de Mochicahui, *Ra Ximhai*, 2 (1), 45-71.
- Cabrera, M. (2002). Historia y teoría de la sociedad: del giro estructuralista al giro lingüístico. En Forcadell, C. y Perió Martín, I. (Coords.), *Lecturas de la historia: nueve reflexiones sobre la historia de la historiografía* (pp. 255-272). Institución Fernando el Católico- CSIC.
- Castro Orellana, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad*. Lom Ediciones.
- Delle Donne, F. (2022). La derecha radical populista: un enemigo interior de la democracia liberal, *Astrolabio: Revista internacional de filosofía*, (25), 51-60.
- Dosse, F. (2004). *La historia. Conceptos y escrituras*. Nueva Visión.
- During, S. (1999). *The Cultural Studies Reader*. Routledge.
- Dworkin, R. (2011). *Justice For Hedgehogs*. Belknap Press.
- Eco, U. (2013). *Inventing the Enemy*. Mariner Books.
- Elmer, D. (2009). *Cross-cultural connections: Stepping out and fitting in around the world*. InterVarsity Press.
- Foucault, M. (1974). *La verdad y las formas jurídicas*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *The Order of Things: An archaeology of the human*. Psychology Press.
- Fraisse, G. (2009). *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Leviatán.
- Franck, T. (1992). The emerging right to democratic governance. *The American Journal of International Law*, 86 (1), 46-91. <https://doi.org/10.2307/2203138>

El mito barthesiano y mutilación testimonial (...)

- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica*. Herder Editorial.
- González, M. (2009). Diferencias culturales en el mundo global: cuestiones irresueltas para los pueblos indígenas de América Latina. *Revista Folios*, 30, 75-88. <https://doi.org/10.17227/01234870.30folios75.88>
- Hampson, D. (2013). *Kierkegaard: Exposition y Critique*. Oxford University Press.
- Harding J., Proshansky, H., Kutner, B. y Chein, I. (1969). Prejudice and ethnic relations. En Lindzey, G. y Aronson, E. (Eds.), *The handbook of social psychology* (pp. 1-76). Addison Wesley.
- Herrera, G. (2021). Migraciones en pandemia: nuevas y viejas formas de desigualdad. *Nueva Sociedad*, (293), 106-116.
- In-Suk, C. (2012). *The mundialization of home in the age of globalization: Towards a trans-cultural ethics*. LIT Verlag.
- Martín, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili.
- Marx, K. (1984). *Miseria de la filosofía: contestación a la filosofía de la miseria de Proudhon*. Orbis.
- Medina, J. (2006). *Speaking from elsewhere*. SUNY Press.
- Nash, K. (2000). *Contemporary political sociology: Globalization, politics and power*. Blackwell.
- Nejamkis, L., Conti, L. y Aksakal, M. (2021). *(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis Perspectivas desde América Latina y Europa*. CLACSO.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.
- Saborido, J. (2004). *Sociedad, Estado, nación: una aproximación conceptual*. Eudeba.
- Sartre, J. (1966). *El ser y la nada*. Losada.
- Sartre, J. (1978). *Being and nothingness*. Pocket Books.
- Tajfel, H. (1985). Concepciones psicológicas de la equidad: su presente y su futuro. En Fraise, P. (Ed.), *El porvenir de la psicología* (pp. 139-155). Morata.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*. SAGE.
- Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.