

# Formes plurals d'habitar a Mèxic<sup>1</sup>

NATALIA IX-CHEL VÁZQUEZ GONZÁLEZ  
Universidad Autónoma del Estado de México

## 1. Introducció

Per a entendre la interculturalitat no basta amb el simple fet de reconèixer l'existència de diverses cultures, sinó que cal posseir la capacitat de diluir les fronteres culturals i interactuar a fi de reivindicar el sentit comunitari de conviure. No és d'estranyar, doncs, que siga necessari parlar d'interculturalitat pel fet que el reconeixement de "l'altre" és l'element central de la nostra pròpia existència. No obstant, avui dia els processos de globalització i, en molts dels casos, els migratoris juguen un paper fonamental a l'hora d'entendre els diversos mecanismes a partir dels quals la interacció d'identitats es porta a terme, i a l'hora d'entendre les diverses maneres de viure junts.

En aquest sentit, l'objectiu del present article és mostrar quins són els traços que poden definir els diferents mecanismes a partir dels quals es poden observar alguns processos interculturals a Mèxic. A tal efecte, es presenten dos apartats; en el primer s'estableix la relació que existeix entre cultura, identitat, territori i interculturalitat, i de quina manera aquesta relació permet llavors parlar d'una diversitat cultural que es viu a Mèxic, no sols en termes de cultures indígenes i mestisses, sinó potser també de cultures urbanes i rurals. El segon dels apartats mostra un recorregut general d'aquells elements de la cosmovisió dels distints grups ètnics que habiten al territori mexicà, i de quina manera aquesta construeix les diverses identitats que, tot i que molts d'aquests grups ètnics es veuen nodrits per processos migratoris, reparen en la potencialitat d'esferes per a pràctiques i processos interculturals.

## 2. Des d'on entendre la interculturalitat

La visió que es té en el moment de reflexionar sobre les pràctiques i processos interculturals estarà determinada per la pròpia noció que es tinga de la cultura, i en aquest sentit, l'examen de la interculturalitat, per als fins que ací es persegueixen, s'ubica en els estudis culturals que reconeixen processos identitaris i de territorialització de certs grups, a través de les seues formes d'autorepresentació i apropiació espacial, que marquen la pauta de les seues formes d'interacció quotidiana, ja que només en la interacció quotidiana es pot narrar la interculturalitat. Des d'aquesta perspectiva, i coincidint amb Néstor García Canclini (1999: 62-63), el fet cultural ha de ser entès com aquell

---

<sup>1</sup> Traducció del castellà de María Dolores Burdeus (Universitat Jaume I).

conjunt de processos a través dels quals representem i instituïm imaginàriament el fet social, concebem i gestionem les relacions amb els altres, o siga les diferències, ordenem la seua dispersió i la seua incommensurabilitat per mitjà d'una delimitació que fluctua entre l'ordre que fa possible el funcionament de la societat i els actors que l'obrin al fet possible.

L'abast de tal concepció admet no sols l'existència de societats multiculturals sinó que, a més, reivindica aquells espais d'interacció quotidiana en el moment de concebre i imaginar l'alteritat a partir de les representacions socials que defineixen, en un primer moment, la identitat social.

La identitat s'entén com un concepte relacional que pressuposa, d'una banda, un procés d'identificació i, d'una altra, un procés de diferenciació potenciat pel reconeixement i imaginació de l'alteritat (Giménez, 1997: 11): «La identitat es forma, es manté i manifesta en i pels processos d'interacció i comunicació social».

A més de ser relacional, la identitat té un caràcter intersubjectiu, és a dir, hi ha tot un procés d'autopercepció del subjecte en relació amb els altres; per això mateix, es pensa en el procés d'identitat com a construcció social en acceptar que la identitat del subjecte guarda estreta relació amb el món objectiu que integra la seua vida afectiva en el seu món privat. Des d'aquesta perspectiva, se suggereix que una experiència particular de la realitat determina el contingut de la ideologia; per tant, en aqueixa mesura es fa necessari reconèixer el contingut de la ideologia com a font per a determinar la posició del subjecte en el món real (Saldívar, 1993: 142-147).

Per la seua banda, i des d'una perspectiva sociocognitiva, la ideologia com a construcció és una representació mental, i social per a ser més exacte. És a dir, la ideologia pot ser considerada com la base d'identitat d'un grup sota la premissa que aquesta és la base axiomàtica de les representacions socials compartides per un grup. Aquestes mateixes representacions només poden ser enteses com un procés de creació i recreació donat el seu caràcter dinàmic; a més, cal distingir que aquestes representacions guarden una relació sistemàtica amb el paper del discurs en la construcció de la identitat social (Van Dijk, 1999: 152-161). Però és només en contexts d'interacció on les identitats socials fan patent la realitat intersubjectiva; per tant, estudiar les narracions identitàries permetria d'una banda qüestionar aquells elements que s'instauren en la memòria col·lectiva, en el discurs mateix, que atorguen un espai amenaçador a la diferència; d'altra banda, permetria revisar el pacte social tan necessari en l'èxit d'una interculturalitat. D'acord al que planteja Touraine (1999: 70), «Reconèixer a l'Altre no significa ni descobrir, tant en ell com en mi mateix, un Subjecte Universal, ni acceptar la seua diferència: significa reconèixer que fem, en situacions i sobre materials diferents, el mateix tipus d'esforç per conjugar instrumentalitat i identitat».

Indubtablement la formació de la identitat col·lectiva té molt a veure amb qüestions de territori, en tant que és l'espai a partir del qual l'apropiació i interiorització del complex simbòlic cultural es porta a terme i permet assumir una pertinença social, i al mateix temps aquest territori referenda la persistència, encara que siga imaginàriament, en el temps i en l'espai (Giménez, 1997: 19). No obstant, a causa dels processos de globalització, la cultura i per tant els processos identitàris, es veuen transformats tot fent de les fronteres identitàries espais difusos i híbrids. Ana Rosas Mantecón (1993) planteja que, si bé és cert que el terme de globalització naix en un marc de les empreses transnacionals, i que molt s'ha escrit sobre els seus aspectes polítics, socials i econòmics, també és cert que cal treballar més

sobre la seua dimensió cultural. Així mateix, assenyalava que, dins de les transformacions culturals impulsades pels processos de globalització que han estat destacades pels investigadors, es troben: el distanciament entre el temps i l'espai, la desterritorialització de la producció cultural, el reforçament de les identitats locals, el sorgiment de les identitats globals i la hibridació.

En aquest sentit, en estudiar la interculturalitat no pot deixar-se de banda la globalització, ja que, a més de ser un conjunt d'estratègies que sorgeixen de les esferes empresarials (i des de les quals es va reordenar el món en la segona meitat del segle xx), és també l'horitzó imaginat per subjectes col·lectius i individuals.

El concepte mateix de globalització implica parlar d'imaginari, sobretot d'aquells que construeixen el discurs de la suposada integració en un món de resignacions per no poder incorporar-se a les xarxes globals. «Per això, l'imaginari s'imposa com un component de la globalització» (García Canclini, 1999: 65).

A més dels processos globals, els processos migratoris juguen un paper fonamental en la reconfiguració de les diverses maneres que hi ha d'interactuar i d'habitar un lloc. El territori, com ja s'ha esmentat, és l'espai on s'atorga sentit a la identitat i que en processos migratoris (del camp a la ciutat, per exemple) s'ha de construir a partir d'una trama de significats on s'entrellaça el passat amb el present; senzillament perquè les identitats són l'esfera on es materialitza de quina manera les persones es veuen elles mateixes i de quina manera s'imaginem el que són i el que desitgen ser, però que es transforma amb el temps; per tant, els subjectes entrellacen la memòria i reivindiquen les tradicions del passat en el present, no a manera d'enyorança, sinó com a mecanisme de creació i recreació de les identitats locals (cfr. Portal i Salles, 1998; Safa, 1998).

Cal recordar que, en les diverses maneres d'aconseguir la interacció de les múltiples cultures, la generació d'imaginari juga un paper fonamental; a més, si aquests imaginari se sustenten en la convicció que, com a subjectes, es procedeix d'una cultura local vergonyant, el subjecte es representa amb una identitat negativa que li nega tota possibilitat de diàleg intercultural en tant que les identitats no sols es representen, sinó que «també es reactiven per a resoldre conflictes o per a negociar les condicions de vida de la població» (Safa, 1998: 101).

Per això mateix, és prou presumptuós per als objectius d'aquest treball exhibir un mapa exacte sobre quines són aqueixes formes plurals d'habitar a Mèxic, perquè hi ha una complexitat a l'hora de narrar els múltiples mecanismes de construcció d'identitats, ja que són influïts per processos socials com ara la migració i la globalització; tanmateix, en el següent apartat s'intentarà mostrar, de manera molt general, la diversitat ètnica que es viu a Mèxic i com hi ha alguns trets comuns entre les seues comunitats que permeten el diàleg i la interacció entre cultures.

### 3. Diversitat identitària i interculturalitat

A l'hora de parlar de grups indígenes a Mèxic, cal reprendre la noció de cosmovisió indígena,<sup>2</sup> en el terme més originari, i considerar-lo com aqueixa manera de veure i entendre

<sup>2</sup> No pot haver-hi, tanmateix, una cosmovisió homogènia, ja que els indis no configuren una població homogènia; tan sols es recuperen algunes característiques generals que podrien englobar una gran majoria.

el món per part d'un grup determinat. Això obeeix a que es dona per establerta l'existència d'un antagonisme entre el mestís i l'indígena. És a dir, es parteix del fet que a Mèxic hi ha un abisme cultural que separa els "nosaltres" dels "altres" i que té molt a veure amb la situació d'extrema pobresa en què viuen els grups indígenes de Mèxic; a pesar d'aquesta situació, es rescaten alguns mecanismes que narren la interculturalitat.

D'acord amb Martha Moreno i Pedro Pitarch (2001), determinar, a Mèxic, qui és indi i qui no ho és planteja problemes. Açò es degut al fet que la categoria "indi" o "indígena" és cultural i no administrativa. Conseqüentment, la definició de la població indígena està sotmesa a distints criteris. Un d'aquests criteris, institucional per cert, és la llengua. Segons l'Institut Nacional Indigenista (INI) de Mèxic, a més són indígenes aquelles persones que es consideren a si mateixes com tals, a pesar de que ja no parlen cap llengua indígena. L'assumpte és que les llengües indígenes estan pràcticament excloses dels dominis públics i institucionals. Per això, encara que el cens marque una xifra de població indígena, algunes persones al·ludeixen a una població major.

La veritat és que a Mèxic existeixen 56 grups ètnics distints, els quals parlen llengües distintes, que les comunitats segueixen diverses tradicions culturals i que poc més del 14% de la població, és a dir, 11 milions de persones, són indígenes. Al territori mexicà, 803 municipis de 22.418, són de pobles indígenes; entre aquests hi ha el 48% dels definits com d'alta marginació i el 43% dels que presenten forta expulsió migratòria. L'Institut Nacional d'Estadística, Geografia i Informàtica (INEGI) classifica com extremadament pobres a tots aquells municipis en què el 90% o més de la població són indígenes. D'aquesta manera, més de les tres quartes parts de la població índia viu en aproximadament 300 municipis classificats amb el títol d'extrema marginació.

Gairebé la meitat dels indígenes són analfabets, quan la mitjana a nivell nacional és de poc més del 10% de la població. Al voltant de la meitat dels municipis indígenes manca d'electricitat i de serveis d'aigua potable. En tres cinquenes parts d'aquests municipis s'observa migració regular d'una porció significativa dels seus habitants. Quatre cinquenes parts dels xiquets indígenes menors de cinc anys presenten alts índexs de desnutrició i, en aquesta mateixa capa d'edat, s'observa un índex de mortalitat del 26%.

Malgrat aquestes circumstàncies de pobresa, les comunitats indígenes es conceben a si mateixes com un «espai en el qual les persones realitzen accions de recreació i transformació de la naturalesa, en tant que la relació és la de la Terra amb la Gent, a través del treball» (Carlsen, 1999: 47). Aquesta conceptualització no es pot entendre com a simple comunitat política, inscrita a un espai geogràfic, amb una divisió de treball polític i amb relacions definides per una relació de governants i governats. Certament, des de la perspectiva que ací interessa (Paoli, 1999: 135),

la comunitat es basa en l'home concebut en la seua totalitat, més que sobre un o un altre dels rols que pot tenir en un ordre social, considerats separatament. La seua força psicològica procedeix de nivells de motivació més profunds que els de la mera volició o interès, i aconsegueix la seua realització per un sotmetiment de la voluntat individual que és impossible en associacions guiades per la simple conveniència o consentiment racional. La comunitat és una fusió de sentiment i pensament, de tradició i compromís, de pertinença i volició.

Tanmateix, cal fer l'aclariment de la pertinència en l'ús del propi concepte de comunitat indígena en la mesura en què es pot tendir a construir una concepció ideal; és a dir, es fa necessari reconèixer l'existència, en la pràctica quotidiana, de relacions a l'interior de les comunitats amb poc o nul grau d'homogeneïtat, igualtat, consens i cohesió social. Aqueixa deformació pot estar sustentada en la creació mítica del món prehispanic i que al mateix temps distorsiona les contradiccions històriques que hi ha a l'interior d'elles (Carlsen, 1999: 47).<sup>3</sup>

Malgrat això, és veritat que es mantenen com constants de la cosmovisió de les comunitats indígenes aquests quatre elements: terra i territori comunal, treball comunal, poder comunal (assemblea general) i festa comunal.

La terra és justament el marc de representacions que explica les relacions bàsiques entre els homes, i d'aquests amb la naturalesa i l'univers. N'és un exemple que el calendari religiós indígena té relació no sols amb el culte als sants, sinó també amb els cicles de l'any agrícola.

En moltes de les comunitats indígenes, la vida requereix de la integració comunitària; això implica entendre que un dels elements clau de la integració és la relació de la comunitat amb la terra i que, per tant, se suposen normes acceptades col·lectivament en l'organització de l'ús i benefici d'aquest bé.

Des d'aquesta perspectiva, el treball comunal de la terra que exerceixen els indígenes es dona en dos nivells. El primer és ubicat a un nivell familiar, i el segon a través del *tequio*, que pràcticament és una col·laboració col·lectiva de la comunitat. D'ací precisament que els processos productius marquen els ritmes socials i, en última instància, la vida política.

La vida política, específicament la vida municipal, en les comunitats indígenes a Mèxic, s'organitza a través del sistema de càrrecs, que «és una forma complexa d'autogovern local que en moltes comunitats forma part dels anomenats "usos i costums"» (Carlsen, 1999: 51). Els "usos i costums" són un sistema de normes col·lectives i no un codi informal de creences religioses, culturals i socials. Evidentment, aquest sistema de normes es converteix en el sistema normatiu de validesa política i jurídica que regula la vida comunitària en les comunitats indígenes. El reconeixement dels "usos i costums", front al sistema de dret positiu, ha estat una demanda important en els moviments indígenes, en la mesura en què aquests «compensen l'incompliment del govern en tasques bàsiques d'infraestructura i benestar en les comunitats indígenes» (Carlsen, 1999: 63).

El sistema de càrrecs, tal com el seu nom indica, es compon d'una sèrie de càrrecs, o responsabilitats comunitàries, reconeguts i acceptats pels membres de la comunitat; dins d'aquests càrrecs es troben l'alguatir, el majordom, el regidor, l'alcalde i el principal. Els responsables d'aquests càrrecs, de caràcter rotatiu, es tornen entre els membres (regularment homes) adults de la comunitat. El sistema de càrrecs és en si mateix eix rector en la identitat indígena.

A més dels càrrecs, la vida pública es determina en l'assemblea general comunitària, on es tracten les qüestions que afecten els membres de la comunitat; l'assemblea té la facultat d'encarregar el poder a les persones nomenades per a donar el seu servei anual a la comunitat; en qüestió de presa de decisions, l'assemblea es basa en el consens més que en la majoria.

<sup>3</sup> Hauria de considerar-se també el paper del corrent "mexicanista" en aquesta construcció deformada.

És precisament en aquesta organització social, i en els càrrecs d'autoritat, on es recolza el fet que l'autoritat descansa en la comunitat (Paoli, 1999: 135-141), i en principi «només es té dret a manar si mana obeint el pacte comunitari».

Finalment, les festes, que tenen com a fi l'enfortiment dels llaços socials i l'adquisició i validació de la identitat comunal a partir dels cicles agrícoles i/o religiosos, requereixen de la participació de tots els habitants de la comunitat, siga d'una manera o d'una altra.

Es podria entendre que aquest sistema de normes (fins i tot es pot parlar de dret consuetudinari) els permet als grups indígenes formes de regulació de conflictes amb les seues pròpies lleis, encara que per als ulls de les estructures estatals (dret positiu) això és considerat "il·legal".

També és cert no obstant que, en alguns exercicis del dret consuetudinari, es produeix el debilitament de la cohesió i de l'autonomia com a grup social en el moment en què les pràctiques entre les relacions dels integrants es veuen impregnades de normes no neutrals o determinades per un tipus d'estatus que regeix la vida comunitària. Per això, «les crítiques en contra dels usos i costums o sistemes normatius indígenes s'agrupen en tres eixos principals: la intolerància religiosa, la discriminació en contra de la dona i el problema dels drets humans individuals» (Carlsen, 1999: 66).

Durant molt de temps, Mèxic va ser un país on la majoria de la població era catòlica; tanmateix, la penetració de grups protestants, principalment en comunitats indígenes, ha generat problemes a l'interior de la pròpia comunitat. És a dir, en bona mesura el sistema de càrrecs té un paral·lelisme amb la religió catòlica i, en la mesura en què grups protestants es troben en la comunitat, es perceben com a grups incompatibles o discrepans amb el sistema de càrrecs en particular, i la vida comunitària en general. Per tant, la discriminació i el confinament dels practicants protestants s'aguditzen per la relació estreta que existeix entre la religió i la vida política de la comunitat.

El sistema de càrrecs, per la seua banda, no permet la participació política de la dona, independentment que en l'assemblea general la dona tinga veu. El sistema de càrrecs comporta, al capdavant, una rígida divisió sexual del treball, on les oportunitats de les dones es veuen minvades en les seues capacitats de participació en l'espai públic.

Òbviament, la instauració del sistema d'usos i costums implica, també, minvar la capacitat de participació en el poder de la dona, la qual es troba relacionada amb altres condicionants com ara la mateixa pobresa de la dona, la debilitat física (no sols en salut sinó potser més pel grau de dependència cap al grup) i la vulnerabilitat. Si bé les comunitats indígenes són pobres, les dones són receptores de major pobresa. En resum, les dones indígenes sofreixen una triple opressió: com a dones, com a indígenes i com a pobres (Hernández i Vera, 1998: 54).

Moltes de les poblacions indígenes, no sols a Mèxic sinó en altres llocs del planeta, viuen a les zones més inhabitables, inhòspites i de difícil accés, en "regions refugi". Així per exemple, en el cas de Chiapas, Viqueira afirma que, actualment, el 80% de la població indígena de Chiapas viu en els Altos, incloent el 83% de la població total de la regió. A la Selva Lacandona els nadius representen el 71% de la població. Aquesta concentració tan elevada d'indis no es dona segurament en altres regions de Mèxic (Gall, 1998: 536).

La situació anterior obeeix en gran manera a l'expulsió i acorralament que han sofert per la seua condició de ser indis. Margarida Nolasco afirma que a Mèxic, si bé és cert que el nombre d'indígenes ha tingut tendència a augmentar, la proporció en relació a la població total ha disminuït. Per això mateix, a pesar que a Mèxic hi ha la població indígena més

copiosa de tot Amèrica Llatina, Mèxic no és un país indi, tal com ho són Guatemala, Equador, Perú o Bolívia, països en què la xifra de la població indígena és menor que la de Mèxic, però la proporció és molt major, del 40 al 80% del total d'habitants de cada país. La proporció de la població indígena compta no sols demogràficament sinó també en termes culturals, socials, econòmics i polítics. Als països indis hi ha una presència significativa d'aquests en el total nacional, mentre que a Mèxic, a pesar que en són diversos milions i que tendeixen a incrementar-se, el grup majoritari està format pels mestissos. Fins a tal punt que, en la majoria de les ocasions, la pobresa dels grups indígenes s'assumeix com resultat de la seua cultura, quan en realitat és una qüestió del sistema en el seu conjunt. La pobresa no és una qüestió cultural, és una qüestió estructural, i tot sembla indicar que els indígenes ho tenen clar; els qui no ho tenim tan clar som nosaltres. Aquest és un assumpte pendent en el que s'ha de treballar si es volen aconseguir majors espais d'interculturalitat.

Si bé a Mèxic els mestissos constitueixen un grup majoritari i les àrees urbanes s'instauren com els espais privilegiats del món modern, això no necessàriament fa pensar en l'existència de cultures antagoniques que s'oposen i neguen possibilitats d'interacció. Al contrari, són en aquests espais on es donen els encontres i desencontres amb el diàleg intercultural entre les cosmovisions indígenes i el món modern, espais on es poden escoltar les distintes narracions del quotidià, on se simbolitza i se significa la interculturalitat o el seu rebuig, on se simbolitza la manera d'anomenar a l'altre.

Un exemple d'això ve donat per la ciutat de Mèxic, concebuda per molts urbanistes com una de les ciutats més cosmopolites del món, on es poden trobar barris, colònies i espais habitacionals on els subjectes són capaços de revisar la seua pròpia història i reconstituir-se a si mateixos en el curs de la seua pròpia acció social, a través per exemple dels mites i llegendes del passat actualitzats en el context de la gran ciutat. Són mites que vinculen formes de cosmovisió prehispanica, llegendes que parlen d'accions sobrenaturals vinculades a la creença catòlica i que guarden relació, amb freqüència, amb una estructura indígena (Portal i Salles, 1998; Safa, 1998). Les diverses festes patronals que es porten a terme en els diferents barris antics i poblats indígenes que ara formen part de la ciutat, recreen i reproduïxen la memòria històrica i «permet als indis eixir dels museus» (De la Peña, 1998: 88). És fàcil anar als grans centres comercials, on marques de productes globalitzats són testimoni del consum i la racionalitat del món modern, i trobar en alguns racons destinats als treballadors altars religiosos per obtenir una benaventurança.

Per això mateix, a fi de veure els punts d'encontre de la interculturalitat, es fa prioritari deixar arrere el fet de nomenar societats anònimes, i deixar parlar els diversos actors des de les seues peculiars experiències de la interculturalitat, ja que escoltar les veus que narren els canvis i els conflictes ens permet reflexionar sobre les maneres que tenim de mirar als altres.

## BIBLIOGRAFIA

- CARLSEN, L. (1999): «Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición, *Chiapas*, 7.
- DE LA PEÑA, G. (1998): «Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el festival de los Tastoanes en Guadalajara», *Alteridades*, 15.
- FISAS ARMENGOL, V. (1998): *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria-Antrazyt-UNESCO.

- GALL, O. (1998): «Racism, Interethnic War, and Peace in Chiapas», *Peace and Change*, 4, octubre.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): *La globalización imaginada*, Mèxic, Paidós.
- GIMÉNEZ, G. (1997): «Materiales para una teoría de las identidades sociales», *Frontera Norte*, 18, 9-28.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, L. i R. VERA HERRERA (Comps.)(1998): *Acuerdos de San Andrés*, Mèxic, Era.
- MOLINA, I. (2000): *El pensamiento del EZLN*, Mèxic, Plaza y Valdés.
- MORENO, M. i P. PITARCH (2001): «Observatorio de conflictos-Serie Indigenismo», Mèxic, CIP-FUHEM ([www.Cip.fuhem.es](http://www.Cip.fuhem.es)).
- NOLASCO ARMAS, M. (1988): «Los indios de México», *Política cultural para un país multiétnico*.
- PAOLI, A. (1999): «Comunidad Tzeltal y socialización», *Chiapas*, 7.
- PORTAL, M. A. i V. SALLES (1998): «La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco», *Alteridades*, 15.
- REGINO MONTES, A. (1999): «Los pueblos indígenas: diversidad negada», *Chiapas*, 7.
- ROSAS MANTECÓN, A. (1993): «Globalización cultural y antropología», *Alteridades*, 5.
- SAFA, P. (1998): «Memoria y tradición: dos recursos para la construcción de identidades locales», *Alteridades*, 15.
- SALDÍVAR, R. (1993): «Las fronteras de la cultura. Identidad cultural y producción simbólica», *Ver-sión*, 3.
- TOURAINE, A. (1999): *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, FCE, Buenos Aires.
- VAN DIJK, T. A. (1999): *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.