

Un día de furia

De la *ira* a la acción colectiva

Guillermo A. Ríos

Lic. y Prof. en Ciencias de la Educación. UNR
Investigador del Centro de Estudios en Historia Obrera (CEHO)

“...el corazón palpita **encendido por la ira**, el cuerpo tiembla, la lengua se traba, el rostro se pone incandescente, los ojos se desorbitan, los conocidos se vuelven desconocidos, la boca se abre para hablar y queda muda por no sabe qué decir”

San Gregorio Magno¹

La ira es un “pecado” que, generalmente, tiene mala prensa. Ya sea que se la encuentre asociada a la furia o a actos catalogados como violentos, es posible reconocer una lectura (sobre todo aquella capturada por esa lógica dualista de causa y efecto) que la instala en términos negativos, de la cual es muy difícil despojarse. Por ejemplo, en ese corpus que constituye la tradición filosófica occidental, Aristóteles produjo una clasificación de aquellos que proceden con ira, es decir, los iracundos, estableciendo que se dividen en tres clases: los que actúan con arrebatos, con rencor o implacabilidad². De esta manera se van ubicando aquellos que se irritan fácilmente, los que por efecto de la tristeza sostienen por un largo tiempo sentimientos de ira y por último los que, movidos por el deseo de venganza, no se “calman” sino hasta castigar al otro y así “satisfacer ese deseo”. En este sentido, desde un principio, queda claro que la ira está colocada del lado de las pasiones. Al respecto Pierre Ansart, en su libro *Los clínicos de las pasiones políticas*, señala que éstas acompañan, de alguna manera la vida política atravesando la afectividad individual y colectiva. En esta dirección afirma que “...al leer las páginas de Platón acerca de la oligarquía o la tiranía, tenemos la sensación de que nos habla, en términos directos y crudos, de las **iras ocultas** de nuestras democracias o las locuras asesinas de los totalitarismos”³.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino, llamado “el Angélico”, doctor de la Iglesia y pieza fundamental en la constitución del pensamiento oficial de la Iglesia Católica, considera que en tanto “pecado capital”, la ira es fuente de otros pecados, fundamentalmente, porque impide el “juicio de la razón”, provocando el “desorden”⁴. Según el Angélico, lo opuesto a la ira es la templanza (una de las virtudes cardinales) cuyo ejercicio se postula como un “remedio” contra la ira. En este sentido, se trata de un trabajo de ascesis sobre las pasiones a través del cual se estructurará un tipo de moral (la cristiana) centrada en el individuo y sobre todo en la culpa.

Esta ascesis también ha producido una versión desapasionada de los acontecimientos históricos, instalándolos como hechos objetivos y “racionalmente”

construidos por fuera de toda dimensión afectiva. En oposición a esto vuelvo a traer aquí las palabras de Ansart: “a veces (...) una emoción súbita parece invadir a una población y llevarla a la angustia o la revuelta; otras más, un movimiento de simpatía o de afecto rodea a un jefe carismático; en otras ocasiones, al contrario, se cristaliza una representación de odio que hace de un jefe o todo un grupo un chivo emisario”⁵. Amores y odios recorren la compleja trama que constituyen nuestros universos públicos y privados, pero muchas veces permanecen ocultos a las lecturas/interpretaciones que la “academia” ofrece de la vida política. ¿Cómo “capturar” teórica y metodológicamente los anudamientos entre producción de ideas, situaciones de opresión y la “ira popular” en acontecimientos disruptivos como las huelgas, manifestaciones, revueltas o revoluciones?

Por otra parte, la excesiva negativización de la ira (planteada en términos de violencia) a la que anteriormente me referí, ofrece una versión sesgada de los acontecimientos históricos. Ejemplo de esto son las producciones que, en la última década se han realizado en torno a los '70, donde es posible reconocer una cierta tendencia que, salvo excepciones, pone el acento en la violencia, obturando otras lecturas y por lo tanto, el registro de complejos procesos de producción política y cultural de la época. En este sentido, los acontecimientos producidos en 1969 conocidos como los rosariazos⁶ o el cordobazo, no son solo las imágenes de los colectivos quemados o las vidrieras rotas, multiplicadas por las fotografías de los diarios de la época, sino una instancia política donde miles de jóvenes producían, por primera vez, su pasaje a la militancia y no solo un día de furia.

A mi criterio, en el presente, algo de esto es posible encontrar en el tratamiento que, entre otros, los medios de comunicación realizan de algunos hechos como, por ejemplo, los cortes de rutas, los piquetes, las manifestaciones o las tomas de fábricas. Lo que se muestra a través de las pantallas televisivas o las fotografías de los diarios es, generalmente, un aspecto o un detalle que refuerza el “sentido violento” de una acción de protesta (vidrios rotos, gomas incendiadas, etc.) o la “furia” de alguno(s) de los miembros del colectivo que la produce. A mi criterio, esta lectura invisibiliza una de las dimensiones más interesantes y productivas de las movilizaciones, huelgas, etc., como es el hecho de interpelar a aquellos que protagonizan, poniéndolos ante la decisión (en algún aspecto fundante) de tener que pasar a formar parte de un nosotros. Este pasaje, sin lugar a dudas, está teñido por esas “figuras inagotables del amor y odio”⁷, pero también implican un tipo de construcción política y simbólica que propongo explorar.

El “pasaje” al nosotros: acción colectiva y movimientos sociales

Como señalé en el apartado anterior, la cadena de significados asociados a la ira forman parte de una estructura que, de alguna manera, implican maneras de nombrar a un aspecto de las **pasiones**. En este sentido, es claro que la moral cristiana la ha instalado como un “hecho individual” cuya raíz fundamental es el odio y esto implica un trabajo de ascesis y dominio personal a los efectos de producir algún tipo de “remedio” contra la ira. Este carácter individual de las

pasiones en general y de la ira (enojo, furia, odio, etc.) en particular no sólo ha sido planteada por el cristianismo sino también por ese otro conjunto de teorías que se han ocupado de la conducta, fundamentalmente la Psicología. Si bien no me detendré aquí, no es posible dejar de pasar por alto el lugar que tuvieron tanto el tratamiento de la conducta como el desarrollo de dispositivos destinados al control de las pasiones en la constitución de la Psicología como ciencia, fundamentalmente durante el S. XIX y principios del XX. Hubo que esperar hasta la aparición de las primeras formulaciones freudianas para que las pasiones comenzaran a formar parte de otra lógica. Entre 1912 y 1930, Sigmund Freud, producirá una serie de textos entre los que se encuentran *Psicología de las masas*, *Tótem y Tabú* y *El malestar en la cultura* que exploraron los lazos entre el sujeto y la sociedad. Pero, como señala Ansart, será a partir de la formulación de la segunda tópica (yo-ello-superyó) donde construirá las hipótesis centrales sobre esta cuestión. En este sentido los procesos de identificación, tal como el fundador del Psicoanálisis lo plantea, permitirán establecer el tipo de relación que, por ejemplo, se establece entre el ciudadano y el jefe, que no estará exenta de estas figuras de amor y odio a la que vengo haciendo referencia. La “identificación política” opera en ese registro produciendo simultáneamente “amor político” y “rechazo de otras posibilidades, hostilidad contra otras elecciones y, en los conflictos, contra los enemigos reales, potenciales o imaginarios”⁸. En esta dirección, continúa señalando Ansart, **la política** será el escenario propicio que ofrecerá (y potenciará) no solo cuestiones a defender, sino que instalará enemigos a quienes deberá combatirse y, fundamentalmente, polos de fijación amor-odio, a través del cual, el sujeto “responde a las expectativas inconscientes de amor y agresividad y resuelve las contradicciones de la ambivalencia”⁹. Volveré más adelante a este punto, ya que será en este proceso donde la ira/enojo hará “posible” lo social (paradójicamente imposible), en tanto y en cuanto la re-negación del padre es la operación fundante de ese pasaje al nosotros al que vengo haciendo referencia.

Ahora bien ¿qué argumentos ofrece la teoría social en general y la de los movimientos sociales en particular en torno a este pasaje? ¿Qué lugar ocupan las pasiones en este proceso? Sin lugar a dudas que la consideración de esta dimensión tiene como elemento fundamental (y en algún sentido inicial) un descentramiento, en términos epistemológicos, de esas “imágenes de la violencia” que fijan a las acciones de protestas (huelgas, manifestaciones, tomas de edificios públicos y/o fábricas, pintadas, marchas callejeras, etc.) como un “acto violento” reforzando la negativización de la ira. Como señalé en los párrafos finales del apartado anterior, la lectura que aquí propongo no se centra en una dimensión individual sino colectiva. Y pasar a considerar esta dimensión implica abreviar en ese tejido dinámico y siempre en construcción que proponen tanto la teoría social como los estudios sobre los movimientos sociales.

En tanto y en cuanto estos últimos no constituyen un conjunto monolítico, creo importante destacar algunas instancias históricas por las que las producciones que se allí se enmarcan han transitado. Esto tiene que ver, fundamentalmente, con el hecho que anclar en el estudio de los movimientos sociales en general y de la

acción colectiva en particular significa implicarse en procesos históricos concretos y dinámicos. En este sentido, en su artículo “Cuando lleguen los días de la cólera’ (Movimientos sociales, teoría e historia)”, Manuel Pérez Ledesma señala algunas instancias históricas por las que el concepto de movimientos sociales ha transitado, desde el siglo XIX donde éste era entendido, solamente en términos del movimiento obrero, pasando por los años ’50 (ya en el siglo XX) donde el término se amplía y se encuentra ante la necesidad de superar un “momento de ambivalencia” instalado por los contramovimientos, hasta llegar a los ’60 donde el concepto es reintroducido, y posteriormente resignificado (fundamentalmente desde mediados de los ’70) a partir de la perspectiva de los “nuevos movimientos sociales”¹⁰.

En cuanto al primer momento, no puedo obviar, las tesis fundantes de Karl Marx con respecto a una lectura de los procesos revolucionarios (sobre todo en *Las luchas de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, textos de 1851 y 1852, respectivamente) donde no se soslayan las pasiones revolucionarias como parte del drama humano. Las relaciones entre la política y el teatro no son sólo los ropajes de los que se in-visten los acontecimientos históricos, sino también las formas a través de las cuales se expresan los imaginarios con su cuota de afectividad. Es allí donde, “los temores, las iras, los odios tienen su verdadera función en la historia”¹¹ pero, fundamentalmente en los “períodos revolucionarios” donde las figuras del amor y odio se encarnan en actores concretos, “los sentimientos y las pasiones se exaltan y asumen toda su importancia, al extremo de modificar el curso de la historia, acelerar el ritmo de los acontecimientos o inhibir posibilidades objetivas.”¹² En este sentido el “tiempo de la revolución” se constituye en un “tiempo excepcional”, continúa destacando Ansart, donde las pasiones tienen un “destino” incierto, como en el caso de los “jefes” o “líderes políticos” y la producción afectiva contribuirá a sostener a los actores en su derrotero histórico o los desviarán o inhibirán. Si bien, no es mi intención detenerme, específicamente, en un análisis de los efectos de esta articulación entre las pasiones y los procesos revolucionarios no puedo dejar de destacar el desplazamiento que aquí comienza a producirse de los aspectos negativos de la ira. Si, posteriormente en Freud ganará espacio como una instancia necesaria en el proceso identificatorio, en los textos de Marx aquí citados formará parte del drama revolucionario en el que la emancipación se hará urgente frente a las condiciones de explotación y sufrimiento¹³.

Con respecto al derrotero por el que atravesaron los estudios sobre los movimientos sociales y ateniéndome a las instancias que párrafos atrás señalaba, creo importante marcar que, aquello que se entendía por movimiento social se fue transformando rápidamente, relevando otro tipo de procesos y actores. Esto derivó del impacto que produjeron los procesos de la década del ’60, así como los de mediados del ’70, que no se desarrollaron solamente en América Latina sino también en Estados Unidos, Francia o Inglaterra, entre otros. En este sentido, los paradigmas que se fueron constituyendo hasta llegar al concepto de Nuevos Movimientos Sociales (NMS) partieron de una fuerte crítica a la noción de clase social como único *background* de los movimientos sociales y del movimiento

obrero como sujeto-soporte de la acción colectiva. Esta crítica parte de relevar la irrupción de nuevos sujetos sociales, articulados a cuestiones de género, raza o derechos, etc., y que también venían asociados a formulaciones en términos identitarios abriendo un amplio espectro de lecturas desde la teoría social. Por otra parte las formulaciones de este tipo no solo implicaron un descentramiento de la fuerte referencia clasista que el viejo movimiento social había acuñado sino que, asimismo, produjeron el despliegue de un conjunto de perspectivas que han postulado a las identidades como problema y que, aceleradamente, han ido territorializando la cuestión de los movimientos sociales y de la acción colectiva.

En esta dirección reconozco dos perspectivas significativas en el tratamiento de los movimientos sociales. La primera de ellas, conocida como la vertiente norteamericana, es la **teoría de movilización de recursos**¹⁴, que postula un actor racional cuyas actividades tienden a maximizar beneficios personales y reducir costes, otorgando centralidad a las organizaciones como motor de los movimientos sociales. Esto implica, entre otras cuestiones, la reducción o prácticamente anulación de cualquier componente emocional o espontáneo del movimiento, ya que esto formaría parte del terreno de lo irracional, al centrarse en un actor que sólo se mueve en términos de coste-beneficio y de intereses, las construcciones de orden subjetivo son expulsadas en “beneficio” de una estructura externa. Si bien la teoría de movilización de recursos reconoce elementos de orden cultural y simbólico, la clave dominante en sus desarrollos está puesta (sobre todo en lecturas como las de Tarrow o McAdam, McCarthy y Zald) en el nivel político en tanto se tratan de conflictos que derivarán en algún tipo de “negociación” en el sistema de derechos o la estructura democrática-representativa. En esta lógica la noción de identidad no tiene relevancia y menos aún las pasiones en el sentido que las vengo planteando aquí.

La vertiente europea, designada como **teóricos de la identidad** o de los **nuevos movimientos sociales**, por su parte, pone la mirada en los conflictos que se produjeron en el primer mundo en los años '60 y '70 reconociendo la emergencia de un actor que no se encontraba ligado a la perspectiva clasista, sino protagonizados por otros (como las mujeres, los estudiantes, los homosexuales, etc.,) y cuyas protestas portaban otro tipo de contenidos (la paz, la igualdad de derechos, etc.,) y que sus organizaciones nada tenían que ver con las tradicionales (sindicatos, partidos políticos, etc.). Pero será el hecho de disponer, junto a la irrupción de los nuevos sujetos sociales, la cuestión de la identidad, uno de los aportes más significativos de esta perspectiva. En términos de unos de los teóricos más importantes de los NMS, Alberto Melucci¹⁵, la identidad ocurre como proceso, no remite a individuos aislados o “desarraigados”, al contrario, se trata de una construcción que se produce a través de una activación repetida de las relaciones que unen a los individuos, cobrando significación las redes en la medida en que allí se activan relaciones e interacciones donde "los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes". Asimismo acentúa el papel que juegan las relaciones, fruto del reconocimiento emocional y no del "puro cálculo" de costes y beneficios, como plantean los teóricos de la movilización de recursos; y más aún deriva de ello la idea de que de la capacidad e intensidad para

Intervenir en la definición de la identidad dependerá la incorporación, la permanencia o la intensidad del movimiento social o bien el compromiso que se adopte con los mismos. Lejos de todo espontaneísmo, el conocimiento entre los actores y la **consecuente implicación en un nosotros**, requiere de una estructura social previa que Melucci designa con el nombre de redes de reclutamiento que, junto a las creencias (armazones cognitivos) y las inversiones emocionales (a partir de las cuales los individuos se reconocen como miembros de una colectividad), constituyen las dimensiones más importantes de su construcción. Pero esta implicación en un nosotros y la consecuente construcción de una identidad colectiva opera a partir de una lógica que necesita ser explicitada y que tiende a minimizar la potencia disruptiva de las acciones de protesta, cuestión que pasaré inmediatamente a considerar.

Figuras de amor y odio en la construcción del nosotros/ellos

Colocar a la identidad como parte del proceso de construcción de los movimientos sociales ha implicado interrogarse acerca del papel que juega a la hora de analizar los pasajes (necesarios) de lo individual a lo colectivo así como preguntarse por la dimensión subjetiva de los procesos sociales. Como ya señalé, son los teóricos de los NMS quienes más han aportado a esta perspectiva, entre ellos Alberto Melucci. Ahora bien, en sus formulaciones alrededor de la construcción de las *redes sumergidas* como parte fundamental de la construcción de los movimientos sociales expone una lógica (que llamaré de “emergencias”) que porta una cierta tendencia a quitar relevancia al momento disruptivo que toda acción implica. Si bien estas redes posibilitan que el actor experimente la pertenencia a varios grupos, realice una inversión emocional y solidaria con los demás miembros y fundamentalmente, que interactúe con nuevos modelos culturales, construya significados y produzca códigos diferentes a los dominantes en una sociedad, para Melucci este es un **momento de latencia** que implican una especie de “laboratorio clandestino” atravesado por el antagonismo y la innovación. El **paso a la visibilidad** se produce en referencia a problemas específicos (por ejemplo la necesidad de instaurar un derecho, como la unión civil entre personas del mismo sexo). En este sentido la movilización tiene una función simbólica (en tanto señala una oposición en relación con una política pública), una mediadora (indica la relación entre un problema y su significación desde una lógica dominante), además de instalar modelos culturales diferentes al establecido (Melucci los llama alternativos). Los polos de latencia y visibilidad no están disociados sino que se relacionan y conectan, el primero posibilita la acción proporcionando los recursos (por ejemplo la solidaridad) y los marcos (culturales) que la movilización requiere. El segundo polo no sólo opera sobre las redes, ya que será a partir de la emergencia de sus acciones que estas dispondrán de la posibilidad de reforzar la solidaridad entre los actores, así como de reclutar nuevos miembros pero, fundamentalmente, el movimiento entrará en contacto con el sistema político con quien podrá negociar la institucionalización de algunos componentes de la demanda (por ejemplo un derecho). Ahora bien, cuando a esta **lógica de la emergencia** le pregunto cómo se pasa de una instancia a la otra me enfrento con

un problema importante ya que se trata de una relación de continuidad y no reconoce una operación básica como es la **disrupción**. El mundo simbólico que se construye en un polo se negocia en otro quitándole relevancia al carácter de acontecimiento que toda movilización tiene.

Con el objetivo de recuperar argumentos que confronten con esta lógica de la emergencia creo importante recuperar los planteos de Charles Tilly. Este autor, en su libro *La desigualdad persistente*¹⁶, dedica a los movimientos sociales en general y a la identidad en particular un apartado. Allí plantea que, en su transcurrir, los movimientos sociales, ya sea que produzcan reclamos a las autoridades o desafíos sostenidos a través de insistentes exhibiciones públicas, operan a partir de **mistificaciones**. Y que éstas están centradas en el compromiso, la unidad y la dignidad así como en el sentimiento de pertenencia o las identidades compartidas. Pero, a diferencia de otros analistas de la acción colectiva, no afirma que estos sean elementos esenciales a un movimiento social sino que son contingentes. El **nosotros/ellos** será uno de estos elementos contingentes que se encargaría de operar afirmando identidades a partir de instalar un “otro”.

En términos de Tilly, los movimientos sociales, operan a partir de la construcción de pares categoriales “...los trabajadores se convierten en tales en relación con los empleadores y otros trabajadores; las mujeres se convierten en tales en relación con los hombres y otras mujeres; los judíos ortodoxos llegan a serlo en relación con los no judíos, los judíos no ortodoxos y otros judíos ortodoxos.”¹⁷ En este sentido, las **identidades políticas** se configuran en el transcurso de una disputa, donde los actores despliegan distintos tipos de identidades, distinguiendo dos: por un lado las identidades arraigadas (*embedded identities*) que informan acerca de la vida social de rutina y las identidades separadas (*disjoints identities*), que remiten a otras formas de pertenencia tales como “tribu, o veterano militar”. Pero es justamente la participación de los actores en la **política contenciosa** donde se redefine esta distinción “...generalizando y separando identidades arraigadas, como cuando los carpinteros de un negocio, los mecánicos de otro y los montadores de tuberías de un tercero se agrupan no con esas identidades sino como trabajadores en general”¹⁸. En este sentido, las formas que el reclamo adquiere (huelgas, sentadas, concentraciones masivas, etc.) no solo vinculan entre sí identidades bien definidas sino que las inscribe en un “nosotros” que indefectiblemente, requerirá de un “ellos”.-

En esta dirección las identidades se reagrupan (se reconfiguran) a partir de instancias disruptivas y no desde una lógica de la emergencia. Esto significa reconocer el carácter de acontecimiento que toda protesta implica, que no niega el lugar de la redes previas, ni el trabajo que los actores realizan en múltiples escenarios (como los sindicatos, los barrios, las asambleas de vecinos, etc.) pero estos forman parte de un “antes” que se reformulará en el transcurso de la protesta. Este momento disruptivo también significará momentos de construcción política y cultural altamente simbólica. Como señala Leonor Arfuch, se trata de una diferencia que se expresa a través de la lucha política, pero también una **puja por**

la nominación (por ejemplo Movimiento de Trabajadores Desocupados o Movimiento de Mujeres en Lucha o Sindicato de Trabajadores de la Educación, etc.) que muestra a través de “múltiples escenarios (la protesta callejera, el corte de ruta, la concentración, la manifestación, la pantalla televisiva) el carácter eminentemente político que conlleva toda identificación, su potencial simbólico, transformador y contrahegemónico”¹⁹.

En este sentido, las figuras del amor y odio (y por ende el enojo, la furia, la ira...) atraviesan la configuración del nosotros/ellos de múltiples maneras. Afirmar una identidad, apelar a un nombre, siempre se produce en relación a un otro (al que también se designa con algún nombre). Las huelgas, manifestaciones, cortes de rutas, piquetes, etc., implican una irrupción y una instancia donde las identidades se reconfiguran y los elementos contingentes se desplazan fijando (al menos por un tiempo) las figuras del amor y odio haciendo más palpables las relaciones entre el nosotros/ellos²⁰. Esta forma que tienen muchos grupos de “aparecer” en el mundo implica una ruptura que pone en escena los lazos entre las pasiones y la política. Irrumpir implica inte-rrumpir (una dinámica social soportada en la reproducción de lo mismo) pero también un anudamiento. Como señala Pierre Ansart “...la pasión política tiene la singularidad de mantener relaciones poderosas y confusas entre el sujeto y su grupo (...)las afectividades políticas están en condiciones de recrear un ‘nosotros’, suscitar sentimientos de identidad más allá de las divisiones y separaciones”²¹. En esta dirección, **un día de furia** no solo implica un modo de irrumpir en el espacio público sino también la construcción de un nosotros que opera a través de fijaciones contingentes reinscribiendo las pasiones en un acontecimiento con un fuerte sentido político.

¹ Cfr. Moral, I.C.nt.5

² Cfr. Ética a Nicómaco

³ Ansart, Pierre. *Los clínicos de las pasiones políticas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p 9. La negrita es mía

⁴ Cf. Summa Teológica

⁵ Ansart, Pierre, op cit p 7

⁶ Generalmente se utiliza esta expresión en singular, aquí el plural refiere a los acontecimientos de mayo y septiembre de 1969, entendiéndose que este último fue el de mayor magnitud

⁷ Ibidem

⁸ Ibidem

⁹ Ibidem

¹⁰ En: *Movimientos sociales, Acción e Identidad*, Marisa Revilla (comp.), Zona Abierta 69. Madrid, 1994

¹¹ Ansart, P. Op cit p 151

¹² Ibidem

¹³ Paradójicamente, las figuras del amor y odio, también atraviesan las formulaciones de Marx, así como las producciones posteriores ya sea que continúen (aún desde la crítica) desarrollando sus tesis fundamentales o se ubiquen en un lugar diametralmente opuesto

¹⁴ Esta perspectiva no implica un corpus cerrado, ya que bajo esta designación ubico lecturas con matices diferentes que van desde los planteos basados en la elección racional (tal vez los más cerrados a la hora de entender el ‘comportamiento colectivo’) pasando por el concepto de oportunidad política (cuyo teórico más representativo es Sidney Tarrow) hasta la síntesis emergente (tal como la postulan McAdam, McCarthy y Zald) bajo la cual se articulan categorías tales como oportunidades políticas, estructuras de movilización y procesos enmarcadores

¹⁵ Melucci, Alberto. “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”. En: Laraña, E y Gusfield, J. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. CIS, Madrid, 1994

¹⁶ Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*. Ediciones Manantial. Buenos Aires. 2000

¹⁷ Tilly, Ch., op cit, p 226

¹⁸ Tilly, Ch, op cit, p 230/1

¹⁹ Arfuch, L. (comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Prometeo Libros. Buenos Aires, 2002, p 39

²⁰ Esta fijación temporal desplaza la dualización de esta relación, aunque es un riesgo que corre y con el que debe confrontarse

²¹ Ansart, P. Op cit p 279.