

PROCESOS INTERCULTURALES

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 1 – Invierno 2005

Colaboradores de edición

María Mercedes Correa

Daniel Sánchez

La novela regionalista latinoamericana frente a la homogeneización cultural

Philippe Gagnon

Las corrientes literarias pasan de moda. Si durante los años veinte y treinta se creyó en América Latina que la literatura podía cumplir una función social, e incluso desencadenar revoluciones, en los cuarenta “la literatura no quería probar nada ni ponerse al servicio de nadie; quería valer por ella misma” (Juan Carlos Onetti cit. en Oviedo 430). Una exageración en la concepción que se tenía de la literatura abre paso a una concepción contraria. Ahora bien, si volvemos a poner nuestra atención sobre la novela regionalista latinoamericana, podemos darnos cuenta de que el mensaje que vehicula ofrece pistas para enfrentar problemas sociales que no han sido solucionados todavía. Uno de ellos, que será el objeto de ese trabajo, es el de la homogeneización cultural. Dedicaré la primera parte a analizar este problema. Luego, si es verdad que la literatura puede cumplir una función social, explicaré cómo puede hacerlo. En fin, demostraré mediante ejemplos concretos cuáles son las soluciones que la novela regionalista latinoamericana propone para resolver el problema de la homogeneización cultural.

I. El problema de la homogeneización cultural

El contexto actual de internacionalización de la economía, de desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de migraciones ha puesto de relieve los diversos problemas que supone la heterogeneidad cultural de la población mundial. Desde otro punto de vista, podríamos decir que la reciente toma de conciencia de la irreductibilidad de la heterogeneidad cultural a un modelo único hace patentes los problemas que presenta la mundialización. En todo caso, nos enfrentamos a una ineluctable dualidad entre la uniformización y el pluralismo cultural, y esta requiere soluciones.

La homogeneización cultural llevada a cabo por las sociedades más desarrolladas suscitó varias reacciones que van desde la llamada a la acción política para instaurar una legislación que garantice el respeto de la diversidad, hasta el fortalecimiento de las identidades particulares.

Amin Maalouf advirtió los peligros de la identificación exclusiva a un determinado grupo cultural en *Les identités meurtrières*: esta generaría un conflicto insoluble entre la identificación con los valores tradicionales y la apertura a las demás culturas, lo cual obliga a escoger entre la negación de sí mismo y la negación del otro (Maalouf 44). Cada uno debería, por tanto, asumir su identidad múltiple para que sean posibles los intercambios culturales. Eso debería conducirlo a incluir en su identidad “une composante nouvelle, appellee a prendre de plus en plus d'importance...: le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine” (Maalouf 188). En efecto, si bien, como lo indica Raimundo Panikkar, “la naturaleza de la realidad es pluralista” (45), nada impide, en teoría, que cada uno pudiera reconocer un mismo ideal (51). El problema es que ese ideal queda todavía por definir, y eso sería solamente un primer paso, pues dicho ideal tendría que ser luego voluntariamente aceptado por todo el mundo.

Ya Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations*), director del John M. Olin Institute for Strategic Studies en Harvard University, ha apuntado la importancia para la llamada civilización occidental “to identify elements of commonality between Western and other civilizations”. Pero se revela que esa buena intención, igual que el “belief that humans have the ability and the duty to try to create a heaven on earth” (Huntington, *The Hispanic Challenge*) que caracteriza a Huntington y a la cultura angloprotestante en general, no sirve exactamente para propiciar intercambios culturales, sino para justificar la hegemonía de Estados Unidos demostrando a los demás países del mundo que pueden juntarse con ellos, es decir, adoptar su cultura.

Panikkar había especificado, sin embargo, hablando de ese reconocimiento de un ideal, que no debe estar controlado por una de las partes que dialogan. ¿Pero qué puede garantizar la integridad de ambas partes? ¿Qué puede impedir el surgimiento de estrategias homogeneizantes de las naciones dominantes en los intercambios culturales? Muchos teóricos creen todavía en la constitución de una instancia jurídica que pueda

hacerlo. Es, entre otros, el caso de los movimientos multiculturalistas: estos niegan toda pretensión de verdad, pues esta siempre acaba por ser opresiva (Sosoe 27); por lo tanto, reclaman un reconocimiento de la diversidad por el Estado, que pueda garantizar la igualdad de todos. Aun en el caso improbable de que las reivindicaciones de estas minorías no desembocaran en exageraciones –tal como nos lo enseñó la historia, las reivindicaciones identitarias proceden a menudo de políticos que aprovechan la frustración de los grupos dominados para encaminar movimientos políticos que acaban por ignorar los intereses de las nuevas minorías que generan (Maalouf 102-103; Touraine, *Critique de la modernité* 87)– esta solución no parece muy viable, pues, reduciendo el consenso social a un principio de respeto de las diferencias conduce a una desintegración de la cohesión social. “Une société n’existe pas hors norme”, todos los sociólogos lo saben, como tuvo que recordarlo recientemente la socióloga Denise Bombardier en reacción a ciertas políticas multiculturalistas.

Mientras que la aceptación total de la lógica del poder supone una subordinación incondicional y una negación de sí mismo, el encierro en una identidad cultural marginal impide acceder al progreso. Puesto que la búsqueda de un consenso social absoluto no es posible, por degenerar siempre en *verdad opresiva*, y que el pluralismo puro no es tampoco posible, por carecer de un principio de cohesión que pueda organizar la evolución de la sociedad, ¿no será posible encontrar un camino entre el uno y el otro? Yo me atrevo a creer que sí, y quisiera proponer maneras de hacerlo.

Como acabo de decirlo, reaccionamos a menudo de manera exagerada a los problemas sociales. Los movimientos revolucionarios no paran sino cuando el pueblo se da cuenta de que está creando problemas aún peores que los que quería solucionar. La historia de la modernidad está hecha de una sucesión de estos movimientos como lo cuenta Alain Touraine en *Critique de la modernité*. Los ilustrados reaccionaron al oscurantismo de la religión, pero la razón que sirvió para liberar al pueblo de la Iglesia, y luego de la monarquía, acabó por evacuar de la realidad social a los propios actores, como si la sociedad pudiera prescindir de ellos y evolucionar hacia un sistema que ofrece condiciones de vida cada vez mejores para los individuos. Luego, el historicismo transformó la idea de progreso, que debía ser encaminado por la razón, en ley natural a la cual la población tenía que someterse. El pensamiento de teóricos como W.W. Rostow, que describe en *The stages of economic growth* las cinco etapas del desarrollo, como

si se tratara del crecimiento de una planta, representan bien la idea que se tiene actualmente del progreso. En esa óptica, el individuo no tiene ningún papel que jugar en la construcción de la sociedad o de la nación tal como se lo asignaron estos teóricos del crecimiento económico:

Les hommes doivent apprendre à remplacer en partie par leurs liens avec la nation, avec leurs collègues de travail, avec leur parti politique, avec leur syndicat, les liens puissants et éprouvés, les symboles de la vie traditionnelle, centrée sur la famille, le clan, la région. Et de nouvelles hiérarchies, fondées sur la fonction, doivent venir remplacer celles qui s’enracinaient dans la propriété foncière et la tradition. (94)

Así pues, el problema de las relaciones interculturales no se reduce a algunas dificultades para aceptar las diferencias. El pluralismo tiene que enfrentarse a una ideología del progreso que niega la necesidad de identificarse con una cultura tradicional. No es de extrañar, por lo tanto, que en los países subdesarrollados “les forces de la modernisation se heurtent ... à des éléments de résistance” (Rostow 94).

“L’image de la société moderne est celle d’une société sans acteurs” como lo deplora Touraine (*Critique de la modernité* 263), mientras que esta debería reflejar las aspiraciones de los individuos. El Sujeto debe volver a imponerse en la sociedad actual al lado de la racionalización que lo había suprimido. La modernidad, en su origen, no era la destrucción del Sujeto por la racionalidad técnica, pues el Sujeto, esencialmente, “n’est ni l’individu ni le Soi construit par l’organisation sociale, mais le travail par lequel un individu se transforme en acteur, c’est-à-dire en agent capable de transformer sa situation au lieu de la reproduire par ses comportements” (*Critique de la modernité* 476). No puede, en esa perspectiva, someterse a valores trascendentes como lo propone Panikkar, ni encerrarse en una identidad comunitaria: se opone al orden universal mediante la asociación libre de una voluntad colectiva y de una memoria histórica (Touraine, *Critique de la modernité* 382).

II. El papel de la literatura en la formación del sujeto

Como nos lo explica Touraine (*Critique de la modernité*), la modernidad de hoy ha roto la relación que había antes entre el sistema y los actores sociales. La idea que uno tiene del sistema social en que vive suele ser la de un conjunto de especialistas que encaminan la organización de las acciones sociales hacia una manera de reaccionar de la mejor manera posible a las contingencias de la situación económica. Nadie se atreve a dudar de la capacidad de estos especialistas para

mejorar la organización de la sociedad en el interés de los individuos, puesto que estamos sumergidos en una realidad social que legitima sus recomendaciones. La cultura, nos dice el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, “se ha convertido en un repertorio de signos y símbolos *producidos técnicamente* (de acuerdo a intereses particulares)” (349). Y son precisamente estos signos los que determinan nuestra manera de percibir nuestra relación con el sistema, así como nuestra manera general de percibir la realidad (Castro-Gómez 349; Van Dijk 38).

En *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge* (60, 115) los sociólogos Peter Berger y Tomas Luckman explican que son cuatro los *sistemas de símbolos* que condicionan nuestra percepción de la realidad y legitiman el orden social establecido: el arte, la religión, la filosofía y la ciencia. Podemos observar que el último va adquiriendo cada vez más notoriedad en nuestra época. A tal punto que cabe plantearse si la ciencia sirve a la sociedad o si, al contrario, es la sociedad la que obedece a sus dictámenes.

Esa situación puede ser problemática, porque aun en el caso de que los susodichos especialistas que administran nuestras sociedades modernas actúen con las mejores intenciones del mundo, nada garantiza que actúen efectivamente a favor de los intereses de los individuos. Primero, porque la ciencia no es infalible, muchas veces se contradice a sí misma, a medida que se hacen nuevos descubrimientos. Segundo, porque como lo observa el sociólogo Bruno Latour en *We Have Never Been Modern*, la ciencia está contaminada por las mismas redes de práctica y significado político-cultural sobre las que pretende actuar, es decir que puede emanar de tradiciones, creencias e ideologías que son arbitrarias o incluso al servicio del poder establecido y, por lo tanto, contribuye a perpetuar los sistemas de organización social en vez de modificarlos para que respondan mejor a las necesidades de los individuos.

Afortunadamente, los demás sistemas de símbolos que he enumerado más arriba no sirven siempre para reproducir las representaciones difundidas por los poderes hegemónicos. Como lo explican Berger y Luckmann, toda desviación individual con respecto al orden institucional establecido, que llega a ser objetivada por un sistema significativo disponible, es susceptible de ser incorporada al *stock de conocimientos* de la sociedad y de llegar a constituir un tipo social determinado con el cual uno se puede identificar; esta identificación puede a su vez generar un movimiento social capaz de generar

cambios en la estructura general de la sociedad a largo plazo. Este proceso de transformación es vital, pues los modos de socialización deben cambiar para que una sociedad pueda reaccionar de manera adecuada a las transformaciones del contexto histórico como el crecimiento de los intercambios económicos a nivel mundial.

Según el investigador W.K. Köck (cit. en Schmidt 98), la forma comunicativa que tiene la facultad de modificar nuestros modelos de la realidad de la manera más inclusiva es el arte, puesto que involucra todo el sistema viviente y, por tanto, afecta la base de la cognición, e incluso la ciencia. Una de sus funciones, como lo explica Siegfried J.Schmidt en *Foundations for the Empirical Study of Literature*, “concerns the reinforcement, confirmation, change, or negation of the norms and values that guide actions within the system of preconditions”(66). Dicho de otro modo: el arte cuestiona la relación del individuo con su universo. Y de todas las formas de arte, la que emplea el sistema significativo más importante de la sociedad humana, que es el lenguaje (Berger 55), es la literatura. La representación de la realidad en la literatura, o sea, la *mimesis*, propicia el despertar de la conciencia del lector (W. Iser cit. en Schmidt 76-96). La presencia de un conflicto asociable a sus vivencias, o sea, la comparación por el lector del mundo ficticio propuesto por la obra literaria con el mundo real lo empuja a reflexionar y a entender mejor el funcionamiento de la sociedad en la cual vive y a (re)definir el papel que juega en ella (W. Iser cit. en Schmidt 98-99).

Otras formas narrativas, como el teatro o el cine, que gozan hoy en día de una gran popularidad, pueden cumplir la misma función, aunque necesiten de un aparato técnico más elaborado y sean, por tanto, más permeables al influjo del poder establecido. Por supuesto, no descarto que la obra literaria debe apoyarse de alguna manera en las normas sociales en vigor y requiere del sistema de organización social para difundirse; la educación, por ejemplo, es incluso una condición de la comunicación literaria. Quisiera solamente destacar, a continuación, las posibilidades únicas que ofrece la comunicación literaria para formar Sujetos que tengan un sentimiento de responsabilidad para con ellos mismos y para con la sociedad en que viven, y que tengan la voluntad de construir una sociedad civil que responda a sus necesidades.

III. La función social de la novela regionalista Latinoamericana

Las sociedades latinoamericanas de la primera mitad del siglo XX representan bien las dos posturas más probables, uniformizadora y pluralista, que se pueden tomar ante la globalización. En efecto, como lo explica Touraine en *Les sociétés dépendantes* (233-235), la conciencia de clase, en varios países latinoamericanos, estaba dividida entre una categoría de trabajadores más bien privilegiados, que se identificaba con el modo de producción capitalista, y un sector de la sociedad subdesarrollado que rechazaba violentamente la modernidad y se replegaba en sus comunidades tradicionales. Era particularmente difícil conciliar la razón práctica consciente de las ventajas de la modernización que venía desde afuera –o sea, de Europa del oeste y de Estados Unidos– y que conllevaba, por tanto, un cierto grado de aculturación, y el sentimiento de identidad nacional.

En ese contexto, el nacionalismo y la llamada a la comunidad cultural y social podía jugar un papel determinante en la colocación de infraestructuras políticas que podían devolver a los países latinoamericanos su autonomía (Touraine, *Les sociétés dépendantes* 239). En la novela regionalista *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos, se representa precisamente esa reunión de ambos sectores de la población para poder hacer frente a la dominación extranjera.

La instancia modernizadora es representada por el personaje de Santos Luzardo (nombre que evoca a la vez el profetismo y la razón), el cual está al principio cortado de la tradición cultural de su país:

La tierra natal no le atraía, ni aquel pedazo de ella, ni toda entera, porque al perder los sentimientos regionales había perdido también todo sentimiento de patria. La vida de la ciudad y los hábitos intelectuales habían barrido de su espíritu las tendencias hacia la vida libre y bárbara del ható; pero, al mismo tiempo, habían originado una aspiración que aquella misma ciudad no podía satisfacer plenamente. Caracas no era sino un pueblo grande... con mil puertas espirituales abiertas al asalto de los hombres de presa, algo muy distante todavía de la ciudad ideal, complicada y perfecta como un cerebro, adonde toda excitación va a convertirse en idea y de donde toda reacción que parte lleva el sello de la eficacia consciente, y como este ideal sólo parecía realizado en la vieja y civilizadora Europa, acarició el propósito de expatriarse definitivamente... (78-79)

Se contraponen a esa actitud la de su madre, doña Asunción, que “no había querido vender el ható” por poseer “esa alma recia e inmodificable del llanero, para quien no hay nada como su tierra natal”(78).

El sentimiento de Santos Luzardo se sumará pronto al apego que tiene su difunta madre a sus orígenes cuando tendrá que regresar a su tierra natal:

El hermoso espectáculo de la caída de la tarde sobre la muda inmensidad de la sabana; el buen abrigo, sombra y frescura del rústico techo que lo cobijaba; la tímida presencia de las muchachas, que habían estado esperándolo toda la tarde, vestidas de limpio y adornadas las cabezas con flores sabaneras, como para una fiesta; la emocionada alegría del viejo al comprobar que no lo había olvidado el niño “Santos”, y la noble discreción de la lealtad resentida de Antonio, estaban diciéndole que no todo era malo y hostil en la llanura, tierra irredenta donde una gente buena ama, sufre y espera. Y con esta emoción, que lo reconciliaba con su tierra, abandonó la casa de Melesio, cuando ya el sol empezaba a ponerse, rumbo de baquianos a través de la sabana, que es, toda ella, uno solo y mil caminos distintos. (105-106)

Entonces, se resolverá a poner los conocimientos que adquirió, mientras estaba en contacto con la modernidad de la ciudad, al servicio de la comunidad con la cual se identifica. Devolverá su dignidad a la pobre Marisela (168-171), le dará acceso a la educación y luchará en contra del yanqui Danger para librar a Lorenzo “de la humillante tutela del extranjero” (192). Al final, de manera simbólica, “desaparece del Arauca el nombre de *El Miedo*, y todo vuelve a ser *Altamira*”, y se puede decir “¡Llanura venezolana! ¡Propicia para el esfuerzo como lo fue para la hazaña, tierra de horizontes abiertos, donde una raza buena, ama, sufre y espera!...”(415).

La analogía del llano con el pueblo sirve a la vez para estimular el sentimiento de comunidad entre los diversos habitantes del llano (“uno y mil caminos distintos”) y para propiciar una apertura hacia la modernidad (“tierra de horizontes abiertos”). Como lo vemos, la modernidad según lo propone *Doña Bárbara*, no se impone desde los países del centro (hay que derrotar a Danger), sino que constituye una herramienta que el pueblo puede usar para recobrar su dignidad. El sentimiento de pertenencia nacional, como lo dice Touraine (*Critique de la modernité* 177-179), se apoya “sur l'histoire et les particularismes hérités pour mobiliser des forces capables de résister à l'hégémonie des grandes puissances centrales”, y permite “la mobilisation du passé et de la tradition au service de l'avenir et de la modernité”.

Si el sentimiento de pertenencia pudo solucionar los problemas de los sectores capitalistas de la sociedad creando cohesión social, no podía asegurar que, como lo dice Touraine (*Critique de la modernité* 274), “le droit d'être sujet est supérieur à l'ordre de loi” y que de esa forma “el Estado no es posesión del grupo dominante nacional” (Kymlicka 54). Muchas veces las elites importaban sistemáticamente los modelos de los países del centro para modernizar la sociedad (Gellner cit. en Touraine, *Critique de la modernité* 177; Dietz 106). En estos casos, la legislación nacional era una fachada para esconder la dominación de un sector de la sociedad sobre

los demás. Es la situación que se denuncia en *El mundo es ancho y ajeno* (El mundo) de Ciro Alegría.

Para la comunidad de Rumi en *El mundo*, la legislación impuesta por el sistema político no sirve sino para defender los intereses de los hacendados:

Antes, todo era comunidad. No había haciendas por un lado y comunidades acorraladas por otro. Pero llegaron unos foráneos que anularon el régimen de comunidad y comenzaron a partir la tierra en pedazos a apropiarse de esos pedazos. Los indios tenían que trabajar para los nuevos dueños. Entonces los pobres –porque así comenzó a haber pobres en este mundo– preguntaban: “¿Qué de malo había en la comunidad?”. Nadie les contestaba o por toda respuesta los obligaban a trabajar hasta reventarlos. Los pocos indios cuya tierra no había sido arrebatada aún, acordaron continuar con su régimen de comunidad... El viejo Chaqui había dicho además: “Cada día, pa pena del indio, hay menos comunidades. Yo he visto desaparecer a muchas arrebatadas por los gamonales. Se justifican con la ley y el derecho. ¡La ley! ¡El derecho! ¿Qué sabemos de eso? Cuando un hacendado habla de derecho es que algo está torcido y si existe ley, es sólo la que sirve pa fregarnos”. (18)

Aunque el juez, igual que los hacendados, está dispuesto a reconocer que las tierras que son objeto de un litigio entre la comunidad y don Alvaro Aménabar son de la comunidad, no se atreve a defender su derecho: “Todos les decían: ‘La verdá, es que están en su derecho y todo el mundo sabe que esas tierras son de ustedes. ¿Pero quién se mete con don Alvaro Aménabar? Es un fregao y vaya usted a saber la que le hará al que se meta...’” (205).

Para Aménabar, como para todos los hacendados, la ley que prima es la que Touraine llama “la *raison instrumentale*”. Es decir que para ellos, el bien de la sociedad (puede ser que se trate del bien de la empresa o del bien de los empresarios) es más importante que el respeto de los derechos de los individuos. Aménabar se justifica por expulsar a los indios de sus tierras de la manera siguiente: “Yo pienso, igualmente, que esos indios ignorantes no sirven para nada al país, que deben caer en manos de los hombres de empresa, de los que hacen la grandeza de la patria” (182).

Si la ley nacional no puede proteger a los individuos, hay una justicia natural que debe poder hacerlo. Para la comunidad de Rumi, la ley verdadera es la que se transparenta en el combate entre los bueyes del alcalde pues “el alcalde pensaba que los animales son como los hombres” (45):

Choloque fue un maldito. Odiaba el trabajo y solamente le gustaba holgar con las vacas... Tanto como odiaba el trabajo amaba los productos del trabajo. Era el más voraz de los clandestinos visitantes de los plantíos de trigo y maíz... La opinión pública reclamaba: “Hay que caparlo”, pero Maqui

dejaba las cosas en el mismo estado en gracia a la energía y hermosa estampa del Choloque... El poder lo convirtió en fanfarrón. Los demás toros le temían. Hasta que el toro Granizo... resolvió terminar... tomó paso a paso su camino, que era el de la victoria sobre el despotismo. El no heredó de los malos hábitos hasta se diría que se confundió con los demás toros. (41-45)

Para la comunidad, el que oprima a la comunidad tiene que ser derrotado por alguien que tiene un sentido de la justicia –o por un actor social por analogía– no por una instancia jurídica que se impone desde arriba (“Maqui dejaba las cosas en el mismo estado”). Así, se subraya que la constitución no puede garantizar el respeto de los derechos de los ciudadanos, sólo las acciones de los propios ciudadanos pueden garantizar la justicia. En eso, la idea que se tiene de la posición del Sujeto en *El mundo* es comparable a la de Touraine para quien hay que “imposer des limites au pouvoir social et politique” (274). Esto, sólo el propio Sujeto puede hacerlo. Por eso, es imprescindible que tome conciencia del papel que tiene que desempeñar en la construcción de la realidad social.

“Veo que no respeta usted en forma debida a la ley. Es explicable, dado su apartamiento de la vida nacional. ¿Y por qué?...” (204) pregunta el juez a Rosendo Maqui cuando él va a defender el derecho de propiedad de su comunidad sobre la tierra. Pero su pregunta no tiene respuesta. Una respuesta superficial sería: porque la ley no sirve a sus intereses; pero esto se deriva de que, no habiendo Rosendo Maqui participado en su concepción, esa ley ha sido concebida e impuesta a la comunidad por otro sector de la sociedad.

En suma, la novela regionalista latinoamericana nos enseña, por un lado, como lo hemos visto en *Doña Bárbara*, que el sentimiento de pertenencia a una comunidad propicia la solidaridad social necesaria para poder resistir a la homogeneización cultural que supone la globalización de la economía. Que sólo la cohesión social y la unión de la gente en torno a objetivos políticos comunes puede contrarrestar un sistema económico que da prelación a su propia perennidad sobre las necesidades de la gente. Ofrece, por otro lado, un antídoto a los problemas que puede generar la exaltación del sentimiento social cuando degenera en nacionalismo homogeneizante: los individuos deben ser conscientes del papel que tienen que desempeñar como actores en la construcción de la realidad social. Y esa conciencia, que es tanto la de pertenecer a una comunidad como la de actuar para que la organización social responda a sus necesidades personales, puede ser estimulada justamente por la novela regionalista.

Bibliografía

- Alegria, Ciro. *El mundo es ancho y ajeno*. Madrid: Alianza, 1994.
- Berger, Peter, y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Trad. Michel Maffesoli. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.
- Bombardier, Denise. "Balancier". *Le devoir*. 15 de enero 2005. www.ledevoir.ca.
- Castro-Gómez, Santiago. "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional: una visión desde los intersticios". *Revista Iberoamericana* 69 (2003): 343-353.
- Dietz, Gunther. "Por una antropología de la interculturalidad". *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Fontanille, Jaques. *Sémiotique du discours*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 1998. 77-136.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica." *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.
- Gallegos, Romullo. *Doña Bárbara*. Ed. José Carlos González Boixo. Madrid: Austral, 1993.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations" *Foreign Affairs* verano 1993: 22-28. Alamut Bastion of Peace and Information. 23 de enero 2000. Nov. 2004. <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html>.
- "The Hispanic Challenge". Abril 2004. *Foreign Policy*. Nov. 2004 ed. Carnegie Endowment for International Peace. http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=2495.
- Iser, Wolfgang. *L'acte de lecture*. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1976.
- Kymlicka, Will. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales". *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 47-81.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Oviedo, José Miguel. "Una discusión permanente". *América Latina en su literatura*. 1972. Ed. César Fernández Moreno. México: Siglo Veintiuno, 1980. 424-440.
- Panikkar, Raimundo. "El mito del pluralismo: la torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia." *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990. 15-63.
- Rostow, Walt Withman. *Les étapes de la croissance économique*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- Schmidt, Siegfried J. *Foundations for the Empirical Study of Literature*. Trad. Robert de Beaugrande. Mainz: Elmut Buske Verlag Hamburg, 1982.
- Sosoe, Lukas K. "Muticulturalisme, démocratie et diversité humaine". *Diversité Humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Ed. Lukas K. Sosoe. Saint-Nicolas, Québec: Les presses de l'Université Laval. 2002. 3-27.
- Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.
- Les sociétés dépendantes*. Paris: Duculot, 1976.
- Van Dijk, Teun. "Los medios de comunicación hoy: ¿discursos de dominación o de diversidad?". *Signo y Señal* 12 (2001): 29-58.