

Las vulnerables “fronteras” entre subalternidad y hegemonía en el contexto cultural latinoamericano

Marcela Caetano Popoff

Doctora en Literatura Comparada

UDELAR (Montevideo, Uruguay)

UFMG (Belo Horizonte, Brasil)

En tanto la cultura pueda ser concebida como un espejo en el que el Hombre proyecta su pretendida imagen (construcción de la mismidad y de la otredad comulgando en él), confesión de sí mismo –siendo fieles a la concepción rousseuniana-, respuesta estética y política a la represión (o quizá y siempre **desde** la represión), naturalmente define una representación del poder. Desde las premisas aristotélicas hasta las artaudianas un discurso regente convierte este espacio un espacio íntimamente vinculado a lo ritual que le confiere, considero, su condición más explícita de disciplinamiento en el más estricto sentido foucaultiano.

Si consideramos desde la Antropología Social, el tema de la ley como el espacio destinado a su mantenimiento así como al mantenimiento del orden y –aún trascendiendo estos aspectos aparentemente limitados a lo puramente pragmático- como aquello que define las reglas conductuales y las pulsiones que actúan para garantizar la observancia y el respeto a dichas reglas, se puede arribar a un campo de acción más amplio que las ciencias sociales han dado en llamar *control social* (al cual estaría ligada la cultura en su conexión a la idea de un imperialismo cultural) . Este campo se vincula –a su vez- con la organización estratificada de los grupos humanos en categorías diferenciales vinculadas directamente a la manutención del poder de unas respecto a las otras y en un determinado espacio y a la producción de bienes y beneficios materiales. Parece ser la cultura en el sentido que los textos recogen una vía para lograr tales objetivos pero también y a su vez la posibilidad de que las sociedades y colectivos se sigan reconociendo a sí mismas como parte no sólo integradora del grupo sino hacedora de él (aún sin olvidar el riesgo latente de que los “ciudadanos culturales” de las “comunidades de la diferencia” no lleguen a ser sujetos de derecho y se limiten a una cosificación y masificación estandarizada de sus propias distinciones culturales). Aún desde sus ambigüedades los “derechos culturales” estarían muy vinculados a la consideración de la cultura como elemento primordial para la formación de la ciudadanía.

Dentro de toda sociedad los individuos están simultáneamente organizados en grupos – es decir, que forman cuerpos de personas con unos intereses y una dirección comunes- y clasificados en categorías- es decir, que sus semejantes consideran que tienen algo en común. (Mair, 1973, p. 79)

Y, probablemente, ese *algo en común* no sea sino el sueño de su propia presunción -en el sentido que Foucault maneja esta idea- y el arrogarse por tanto el derecho del ejercicio del poder.

Si consideramos la idea de Adorno respecto a la desconfianza que las masas profesan hacia los intelectuales (y podríamos en este caso extender la apreciación hacia el término “cultura” como representación directa de la hegemonía en pro de fines utilitarios) ya no porque estos últimos traicionen la revolución sino porque la deseen, actitud que revela en el fondo la necesidad y los lazos de dependencia que los grupos subalternos (como todos los expulsados) presentan respecto a las voces dominantes, no pareciera difícil proyectar una lectura de contralor como la que pudiera ejercer la industrialización y politización de la cultura en ese proceso de pluralidad de voces en función de intereses ideológicos y como sustento de una economía cultural que se vuelve una economía política. Aún así es interesante recordarr como en el texto de Yudice se senala especialmente que la cultura no parecería convertirse en un simple y limitado recurso para la política (o las políticas) en un vaciamiento o una desnaturalización de sí misma sino como un medio legítimo para llegar a la inclusión social o política..

Si consideramos el *poder cultural* en la línea que Adorno planteaba la cuestión del deseo de una revolución por parte de la voz hegemónica ¿Por qué habría esa voz de desear la revolución?, una respuesta tentativa pudiera ser la de poder construirse a partir de ese caos primigenio que toda revolución representa como los instauradores del orden que luego vendrá a regir los ulteriores patrones conductuales.

Sin embargo, la denuncia sea ya probablemente una toma del poder. Hablar por el otro de los padecimientos del otro, apropiarse de ellos y volver a anular las diferencias. Si consideramos, siguiendo a Tylor, la distinción entre la dimensión natural del Hombre cuya génesis se encuentra en su herencia biológica, es decir sus condiciones innatas y la dimensión cultural del Hombre que se conquista a partir de un cierto aprendizaje, es

decir sus características adquiridas (las cuales a su vez le posibilitan su condición humana); si al fin la cultura se concibe como “...un todo complejo que comprende conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre en tanto miembro de una sociedad” (Boivin, 1988, p. 24), ¿cómo sería posible desde la no-pertenencia apropiarse de culturas diferenciales?. Y es que probablemente allí radique el conflicto y su propia posible resolución: la “conveniencia de la cultura” podría ser la de posibilitar la legitimación de culturas híbridas, la aproximación entre culturas diferentes (y por tanto el cuestionamiento de la norma), la aceptación de la multiplicidad y la polifonía así como la visibilidad inexorable –en el sentido de Certau- de los discursos heterólogos.

Ya no se trata tal vez de ordenar el caos original sino de aceptar y asumir ese caos y ese desorden, ese universo diaspórico y multicultural como parte de un nuevo sistema y de una nueva forma de pensar los procesos culturales en sus sentidos más amplios.

Claro que, sin perder de vista, sin desconsiderar ingenuamente los riesgos que la globalización de la cultura encierra y como sus espacios de pluralidad cultural pudieran también convertirse en terreno fértil, en pretexto perfecto para políticas intervencionistas que intensificaran el contralor, la vigilancia y la militarización (en fin la perpetuación y el paroxismo de diferentes formas de violencia) en América Latina.

Retorno, más una vez a la lógica aristotélica: un pueblo elevado que disciplina a un pueblo bajo, una ritualización del poder que lo sublima y lo estiliza, que lo salva de una violencia factual para investirlo de una violencia simbólica mucho más compleja de percibir por aquellos a quienes se pretende disciplinar. En suma: una expresión más ominosa y abyecta del poder.

De esta manera, el concepto de autoridad remite al concepto de libertad: la libertad práctica del individuo, su libertad y su no-libertad sociales están en juego. La reunión de la autonomía interior con la heteronomía exterior, la ruptura de la libertad hacia la no-libertad, es la característica decisiva de este concepto de libertad... (Marcuse, 1969, p. 76)

En este orden conceptual parece significativa la experiencia de Augusto Boal quien intenta (en un método de inspiración freiriana y durante sus experiencias en Perú) que

el público pueda hablar por sí mismo a través de ciertas formas teatrales en lugar de experimentarlas como un medio a través del cual hablar a los espectadores con aire protector. El teatro (como bien cultural) se define así como un vehículo de concientización en la misma medida que parecieran haberlo sido las “comunidades de base” donde únicamente los que no son pobres pueden optar por los pobres. Así como lo señalan los Obispos en Puebla y Medellín: “los pobres mismos no tienen opción que valga”. Se impone, una vez más, la cultura de la “resignación” y una visión piramidal de las estructuras sociales que ofrece como respuesta a cualquier desigualdad la producción de excluidos, naturalmente sublimada en función de la más valiosa “conquista” prometida: salvarse para la eternidad y subvertir los parámetros de aquella cultura de la “resignación”: dejar de ser los últimos para ser los primeros. Sólo la participación activa en el quehacer cultural pareciera el camino para revertir esto como lo señala Yúdice en los festivales de música en Colombia o los “sin techo” peruanos en Villa Salvador que hacen de guetho un espacio salvífico, un espacio de liberación por intercesión de la cultura.

La cultura de la resignación propone ciertamente lazos de complicidad con el silencio. Como lo advierte Georges Balandier:

Los gobernantes son gentes del secreto, justificado a veces por razones de Estado, del mismo modo que los gobernados saben que “hay cosas que les son ocultadas”. El arte del silencio es parte del arte político. (Balandier, 1994, p. 29)

Como las construcciones barrocas levantadas sobre los cimientos de los templos precortesianos que, en el fondo, representan una doble victoria sobre la fortaleza enemiga (la subalternidad indígena). La victoria es real, concreta y también simbólica, no sólo se destruye un mundo pragmático sino un universo todo, una cosmogonía. Y, a su vez, una cierta y perversa lógica sobre la que se asienta la relación de dominación permanece oculta para ser efectiva. Sin embargo la importancia del Barroco en este caso deriva en la condición de no ser exclusivamente un espacio estético sino un espacio de resistencia cultural. Toda revolución (y la resistencia cultural es en el fondo una “revolución”, un desafío al orden establecido, una transgresión a la norma) tiene sus aspectos barrocos. La Academia, en cierto modo, es barroca no por representar naturalmente un espacio de resistencia al poder que ella misma encarna sino porque precisamente una suerte de antropofagia cultural que el Barroco representa –en él

conviven las dos voces: hegemonía como subalternidad- evidencia la lucha establecida desde dentro por la toma del poder. La Academia en cierta forma es barroca por legitimar un discurso y triunfar con él sobre el silencio del subalterno pero a su vez ser ese discurso pasible a permanencia de ser resistido y combatido desde sus propias cimientos por aquello que niega: un silencio subalterno que puede llegar a construir su propio espacio polifónico transgrediendo las pautas establecidas por el discurso regente. Lo dialéctico antes que lo dicotómico una vez más que, una vez más, señalan las relaciones de dependencia entre subalternidad y hegemonía.

Ahora bien, existe en toda creación cultural una imposibilidad al acceso a la sinceridad porque la construcción es constante y se alimenta de la “otra” mirada y no de la mirada “propia”. Lévy-Strauss, desde lo antropológico señala que la descripción de una misma aldea posibilita múltiples relatos dependiendo de quien describe y desde qué lugar se efectúa la descripción. Una vez más, en la representación siempre –dependiendo de quien y desde donde se construya esa representación- se le quita o se le concede algo. La realidad es siempre al fin una representación simbólica que responde a intereses prefijados (que no siempre y necesariamente deben ir en perjuicio de los grupos subalternos pues tal aceptación implicaría una inmovilidad y una estática que, considero han sido una introyectada ilusión).

Valdría recordar para reflexionar acerca del gerenciamiento de la cultura y a la necesidad de obtener de sus productos inmediatos beneficios que justifiquen la inversión en ella, temas a los que alude Yúdice, la *Política* de Aristóteles donde el hombre aparece esencialmente como un *homo politicus* que aspira mucho más al descubrimiento e instauración de unas leyes que al perfeccionamiento en la conformación de cualquier posible Estado.

A su vez, desde un sentido rousseauiano, se admite que el estudio comparativo de los diferentes grupos o sociedades posibilita una más cabal comprensión de las mismas porque desde allí se reconoce que la instauración de las desigualdades y las relaciones de producción son las fuerzas impulsoras de la historia asumiendo, a su vez, que cada sistema social presenta desequilibrios específicos cuya síntesis sería la pugna permanente entre “la fuerza de las cosas” y “la fuerza de la legislación”.

En *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Jean -Paul Sartre advierte lo siguiente:

La política no puede nunca obrar sobre la libertad de los ciudadanos y su posición misma le prohíbe ocuparse de ella de otra manera que no sea de manera negativa, es decir teniendo cuidado de no coartarla; sólo puede obrar sobre las situaciones. Comprobamos que el antisemitismo es un esfuerzo apasionado por llevar a cabo una unión nacional contra la división de las sociedades en clases. Trata de suprimir la fragmentación de la comunidad en grupos hostiles unos a otros, llevando las pasiones comunes a una temperatura tal que haga fundir las barreras. Y como, no obstante, las divisiones subsisten, puesto que sus causas económicas y sociales no han sido modificadas, tiende a agruparlas en una sola; resume todas las distinciones entre ricos y pobres, entre clases trabajadoras y clases poseedoras, entre trabajadores urbanos y rurales, entre poderes legales y poderes ocultos, etc., en una sola distinción: judíos y no-judíos. (Sartre, 1960, p. 136)

Y, en el seno de las estructuras sociales latinoamericanas, se define un “fenómeno de pluralismo social” tal como Sartre lo define en tanto las solidaridades son bastante débiles como para unir pluralidades fuertemente estructuradas. La distinción mantiene la misma esencia universalista y para proyectar la tipología sartreana podríamos decir que se establece entre hegemonía y no- hegemonía.

Si el individuo puede ser al mismo tiempo libre y no-libre, autónomo y heterónimo sin llegar a escindirse para fragmentarse en diversos campos (lo cual impediría el ejercicio del poder por la instauración de una alineación incompatible con el discurso regente e incapaz de continuarlo, observarlo y reproducirlo), la cultura y todos los espacios de representación (como espacio de poder) han contribuido notablemente a consolidar estas significativas ambigüedades.

El héroe en el sentido que lo asume la tragedia clásica es el depositario de la virtud, la contención de las pasiones y un sentido sobrehumano del dolor dignifican su caída y le permiten mantener aquella dignidad a pesar de ella. El sentido moralizante que se pretende desde él es el objetivo de una representación ficcional del mundo. Una vez más: no lo que es, no lo que se desearía que fuese sino lo que debiera ser. Y, esta ficción, construida tradicionalmente desde las clases dominantes, atraviesa el inconsciente

colectivo que introyecta los valores (imposibles de ser reproducidos por sobrehumanos) como espejo en el que reflejarse y medirse. Pero entonces, todo subalterno se vuelve el rehén de modelos imposibles de alcanzar que reafirman y nutren su propia condición de subalterno a no ser apropiándose de estrategias que le permitan reproducirse a sí mismo en nuevos modelos culturales alternativos. Cuál sino este fue el fracaso del Muralismo mexicano, que vuelve invisible a quien pretende volver visible hasta el paroxismo? Cómo “para los hombres y mujeres que conocen, que hacen la historia o que la sufren” Moctezuma idealizado al extremo frente a un Cortés sifilítico podría representarlos?. Idealización que niega al servicio de la imposición de una ideología que no hace sino desvirtuarse a sí misma. Quienes son esos “nosotros mismos”, invisibles en los murales en los que Diego Rivera pretende encontrar lo que México necesita para afirmar su identidad?.

Siguiendo a Renée Girard, pareciera haberse debilitado (en estos procesos de la industrialización de la cultura) la triangulación del deseo. Es decir que el individuo sería incapaz de desear linealmente dado que al no sentirse lo suficientemente valiosos no podría desear nada que lo fuera. De modo que se vuelve de orden la presencia de un mediador prestigioso que valide aquel deseo y lo revista del valor del que el sujeto no puede dotarlo. La internacionalización de los productos y las corrientes migratorias entre otras cosas ya no reconocerían un mediador –no podrían reconocerlo- un mediador absoluto y único.

Cultura es acción, es hacer, pero un hacer para expresar la idea en la materia. El pensamiento sin expresión material es estéril. Podemos decir que toda manifestación cultural (y esto quiere decir todo lo que hacemos como expresión), es un mensaje, un mensaje que dirigimos a la sociedad...

Pero el hombre ama el arrobamiento y le preocupan deseos de hallar fórmulas de expresión que lo transporten fuera de la realidad, aunque fuese con motivos realistas; busca el juego sutil, medido y combinado en proporciones varias en toda materia de expresión, que lo lleven a lo que él mismo llama arte, creación estética, recreación, éxtasis. Con cualquier materia realiza ese juego para hallar esto. En la creación goza y sufre; es un dulce hacer que duele. Pero también el espectador disfruta de parecidas sensaciones; la misma risa hace brotar lágrimas y las lágrimas cuando no son risas

consuelan...materializaciones de una expresión cultural de complejos juegos y profundo significado social. (Barrera-Vásquez, 1992, p. 342)

El poder político y económico (de alto pragmatismo) en rivalidad con un poder simbólico (intelectual y religioso, hermanados -aunque a veces contradictoriamente- por la conquista de un mismo fin) que desea apropiarse, retomando la idea de Adorno, de aquello que el otro abjura. Siempre en un afán ordenador y regente. La evangelización estará teñida de estas pugnas por el poder que el “buen fin” legitima. Así queda claramente de manifiesto en las Cartas de Relación de Fernando Cortés.

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, é que habían de saber que había un solo Dios universal Señor de todos, el cual había criado el cielo y la tierra y todas las cosas, é hizo a ellos y á nosotros, y que este era sin principio é inmortal , y que á él habían de adorar y creer, y no á otra criatura ni cosa alguna; y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías, y atraer al conocimiento de Dios nuestro Señor... (Cortés, p. 33)

Miedo a la insurrección, al levantamiento, a la apropiación del poder por el otro excluido, miedo a la anagnórisis y la catarsis colectiva que podría volverse contra el alter-ego en el que la hegemonía se convierte. Miedo al parricidio simbólico que aquel alzamiento provocaría. No se trata de la perpetuación y la salvaguarda de valores éticos, morales y religiosos sino la teatralización perversa de los mismos. Manipulación encubierta que en su ocultamiento encuentra el verdadero y más eficaz ejercicio del poder. Y, como última opción, pretendida “culpabilidad inocente” o la justicia que una mirada privilegiada permitiría intocada.

Este pareciera haber sido entonces el origen de las prácticas de dominación que luego no harán sino heredarse unas a otras, reproducirse en modelos aparentemente diferenciales pero esencialmente muy semejantes.

Escribe Carlos Fuentes,

Existe una tendencia generalizada a emplear el término nación como si fuese una palabra antigua, consagrada, indudable. Ello dice mucho sobre la fuerza legítimamente de este vocablo y su derivación, el nacionalismo...

Nacionalismo y nación son términos de la modernidad. Aparecen para darle justificación ideológica y legitimación política a ciertas ideas de unidad –territorial, política y cultural– necesarias para la integración de los nuevos estados europeos surgido del Renacimiento, la expansión colonial y las guerras de religión. De la necesidad surgió la idea nacionalista, y de ésta, la nación misma. Ernest Gellner advierte que el nacionalismo hizo a las naciones, y no al revés. El nacionalismo tomó culturas preexistentes y las convirtió en naciones. Es la cultura lo que precede a la nación, y la cultura puede organizarse de muchas maneras: como clan, tribu, familia, sociedad, reino... (Fuentes, 1994, p. 81).

Como lo señala Fuentes, los términos nación y nacionalismo sean términos propios de la modernidad, la justificación ideológica y la legitimación política a aquellas ideas de unidad mencionadas por Fuentes (territorio, política y cultura) aparece muy presente antes de la implantación de esa terminología cuando también la “integración” (es decir, la pretendida “nación” de la modernidad) es un imperativo. Integración que no significa más que un eufemismo para aludir al silenciamiento de otras voces coexistentes (otras culturas) y a procesos de antropofagia simbólica para la toma de poder de un grupo que se arroga el derecho de representar al “otro”, de construirlo y también de decidir sus destinos (otro riesgo señalado por Yúdice en los procesos de culturalización).

Como corolario a todas estas posibles lecturas el poder que ordena el caos amenazante es una constante, el desorden se necesita porque de él surge la voz regente que lo domine y controle. Pero también del caos puede nacer la ausencia de fuerzas puramente directrices por la imposición de una pluralidad extremadamente invasiva de todos los espacios y contaminadora de todas las identidades culturales.

Amérindios, békés, indianos, negros, chinos, mulatos, madeirenses, siriolibaneses...Nós quisemos preservar purezas originais, mas nos vimos atravessados uns pelos outros. O outro me modifica e eu modifico. Seu contato me anima e eu o animo. E

estes desdobramentos nos oferecem ângulos de sobrevida, e nos desselam e nos amplificam. Cada outro torna-se um componente de mim, embora permaneça distinto. Eu me torno que sou em meu apoio aberto sobre o Outro. E esta relação ao Outro me abre em cascatas de infinitas relações a todos os outros, uma multiplicação que funda a unidade e a força de cada indivíduo... (Chamoiseau, 1999, p. 101).

Pero esta conciencia de que el Otro me modifica, esta visión de la identidad como un lugar de confluencias y de multiplicidades, de polifonías y también de carnavalizaciones (en el estricto sentido bajtiniano) conlleva la idea tácita de que todo discurso podría convertirse en un espacio de desestabilización, abierto a discursos heterólogos e invasores aún existiendo una lengua imperante porque esa lengua sería al fin una lengua mestiza e impura.

Martín Lienhard señala la importancia de adueñarse de las prácticas discursivas a partir de la guerra de castas en Yucatán.

Se terminó el tiempo de las súplicas, del táctico ocultamiento de los sentimientos verdaderos ; ahora se dice: “nosotros los indios hemos resuelto y mandamos...”. Este tono nuevo traduce sin duda alguna, una revolución copernicana en el pensamiento de un sector indígena de mesoamérica: la subsociedad indígena vuelve, después de siglos de coloniaje, a considerarse como centro. (Lienhard, 1990, p. 118)

De ahí que el abanico abierto que Foucault manifestaba siempre apueste a circunscribirse a un solo ángulo. Pues, este tono ¿es un nuevo tono en verdad?. Probablemente esta “revolución copernicana” a la que alude Lienhard no sea sino el vestigio de una pugna atávica por la conquista del poder, el mito del eterno retorno a ciertas dinámicas de anulación de la otredad.

La subalternidad latinoamericana tuvo esta impronta y pareció condensar todos los anti-valores señalados. Varios serían los ejemplos que pudieran ilustrarlo. Fue un espacio humano caótico y amenazante que había que ordenar, que tal vez –pese a todo y sin mayor éxito- se pretenda continuar ordenando.

Sería interesante, al reflexionar sobre estos procesos de multiculturalismo recordar la muy sugerente idea que Todorov expone acerca del “descubrimiento que el yo hace del otro”:

Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. (Todorov, p. 13)

En este sentido y una vez más el otro también es amenazante por exhibir, como lo señala Foucault, las familiaridades insidiosas de una verdad común de la que se abjura. A su vez y por las mismas premisas el otro (el subalterno) puede reconocerse en el lugar del poder y tomarlo por asalto. La lejanía que se construye a partir de la alteridad del otro permite justificar su disciplinamiento, su muerte y su devastación sin sentirla al mismo tiempo como una conducta auto-sacrificial.

El otro puede representar un contenido pero jamás un continente; puede ser el refugio pero nunca la prisión. Antes de que esas posibilidades puedan materializarse el orden se impone y la propia anulación de la otredad, lejos de presentarse como una conducta agresiva (el poder así lo exige), se justifica ante la propia mirada así como ante la mirada ajena como patrón salvífico de valores sobrehumanos que en verdad representan intereses altamente pragmáticos.

Pero ante esta posibilidad que la “conveniencia de la cultura” pudiera implicar es desde esa misma “conveniencia” que existen respuestas de resistencia, respuestas que vuelven extremadamente complejas las dinámicas y relativizan, afortunadamente, los absolutos.

Las “fronteras” son en definitiva una forma de conceptualizar universos identitarios habitados por complejidades que las vulnerabilizan y las trascienden. Reconsiderar, por ende, esas imaginarias fronteras es una cuestión urgente.

Montevideo, junio de 2010.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor. Mensajes en una botella. In: ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología*. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: FCE, 2003.
- ARISTÓTELES. *Política*. Paris: Garnier, 1920.
- BALANDIER, Georges. *Antropología política*. Barcelona: Flamma, 1969.
- BALANDIER, Georges. *El poder en escenas*. De la representación del poder al poder de la representación. Barcelona: Paidós, 1994.
- BOAL, Augusto. *O Arco-Iris do Desejo Método Boal de Teatro e Terapia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990
- BOIVIN, Mauricio. *Constructores de la Otredad*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
- CERTAU, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis:University of Minnesota Press, 1986.
- CHAMOISEAU, Patrick. Écrire en pays dominé. In: LITERATURA E IDENTIDADES. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- CORTES, Hernán. *Cartas de Relación*. Madrir: Editorial Castalia, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la Época Clásica*. Buenos Aires: FCE, 1990.
- FUENTES, Carlos. *Territorios del tiempo*. México: FCE, 1999.
- FUENTES, Carlos. *Nuevo Tiempo Mexicano*. México: Aguilar, 1994.
- GIRARD, Renée. *La violencia y lo sagrado*. Venezuela: EBVC, 1975.
- GIRARD, Renée. *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1988.
- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella*. Cuba: Casa de las Américas, 1990.
- MAIR, Lucy. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza, 1973.
- MARCUSE, Herbert. Acerca del carácter afirmativo de la cultura. In: ENTEL, Alicia. *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, 1960.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América*. México: Siglo XXI, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *Nos e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- YÚDICE, George. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.