

Representaciones de identidad latinoamericana en un Arte jesuítico del s. XVII y en relatos de Eduardo Galeano

Martín Tapia Kwiecien
Ma. Gimena Cerrato Will
Ma. Julia Sranko

RESUMEN

Este trabajo se propone describir de qué manera se construyen las imágenes de la identidad y la otredad en la obra léxico-gramatical jesuítica *Arte y Vocabulario de la Lengua Quichua General de los Indios del Perú* del siglo XVII y en un corpus de relatos de Eduardo Galeano incluidos en sus obras *El libro de los abrazos* ([1989] 2001) y *Espejos* (2008) en los cuales se (re)crean, se (re)escriben las etapas del Descubrimiento y Conquista del continente americano. Partimos de la concepción de identidad como el constructo socio-histórico-cultural que “se establece por criterios de relaciones e interacciones” (Escudero 52). Así concebida, se constituye como hecho mediante el cual un individuo toma conciencia de su yo. Esto no es posible si no existe un *no-yo*, es decir, un *otro* diferente. La otredad, por lo tanto, requiere “la existencia de dos conciencias que no coinciden” (Bajtín 28) y que se diferencian; y sólo pueden superar esas diferencias a través de un conocimiento recíproco.

ABSTRACT

This paper intends to describe how images of identity and otherness are constructed in the Jesuit lexical-grammatical work *Arte y Vocabulario de la Lengua Quichua General de los Indios del Perú* of the seventeenth-century and in a series of stories by Eduardo Galeano included in his works *El libro de los abrazos* ([1989] 2001) and *Espejos* (2008) which (re) create and (re) write the stages of the Discovery and Conquest of America. We start from the conception of identity as the socio-cultural-historical construct "that is established by criteria of relationships and interactions" (Escudero 52). So conceived, it is established as a fact by which an individual becomes aware of his own self. This is not possible if there is not a non-self, which is a different one. Otherness, therefore, requires "the existence of two consciousnesses that do not match" (Bakhtin 28) and that differ, and can only overcome those differences through a mutual understanding.

Introducción

El presente trabajo pretende identificar y describir ciertas representaciones de identidad latinoamericana reconocibles en una obra jesuítica del siglo XVII y en un corpus de relatos de Eduardo Galeano incluidos en sus obras *El libro de los abrazos* ([1989] 2001) y *Espejos* (2008) que recrean la etapa del Descubrimiento y Conquista del continente americano. Asimismo, se propone exponer características de los encuentros culturales entre Europa y el “nuevo continente” mediante el abordaje de los textos mencionados. Para ello, desde una perspectiva sociocrítica, se parte de la consideración de texto como todo producto de la manifestación humana que interactúa con la sociedad y sus discursos en un momento determinado y, que por ende, es susceptible de constituirse como un “lugar donde se conserva[rá] la memoria” (Angenot 382). Una memoria que [re]construye y [re]produce la cosmovisión que configuraba al grupo social en la que aquellos discursos fueron gestados.

Todo fenómeno discursivo constituye representaciones del lenguaje. Se entiende por éstas “no sólo □los□ esquemas orientadores socialmente compartidos de la percepción y

evaluación de los distintos fenómenos lingüísticos sino también □los□ diseños más o menos complejos del universo social que los discursos sobre el lenguaje construyen (Arnoux 9). Esta aproximación hacia un concepto específico de las representaciones permite apreciar que los discursos constituyen modelos de época y que, detrás de aquéllas, subyace un sustrato ideológico y una concepción de mundo que funciona como marca inherente que posibilita identificar huellas de procesos históricos.

Para alcanzar los objetivos planteados inicialmente, se parte de la noción de identidad como constructo socio-histórico-cultural que “se establece por criterios de relaciones e interacciones” (Escudero 52). La identidad así concebida se constituye como hecho mediante el cual un individuo toma conciencia de su yo.

Con estas apreciaciones, es posible comprender de qué modo los procesos socio-históricos en los que los discursos se insertan involucran políticas lingüísticas y culturales, las representaciones mismas y los rasgos ideológicos mencionados. Estos elementos en conjunto permiten la identificación de los elementos representativos de la identidad y, al mismo tiempo, la reconsideración de la memoria cultural (individual y colectiva) a través del estudio de acciones, intenciones y símbolos que permite reconstruir la historia un pueblo.

Sociocrítica: el discurso social y la construcción de identidad

Texto y sociedad, como ya se había explicitado, interactúan discursivamente. Por lo tanto, resulta necesario definir, en palabras de Marc Angenot, discurso social como “todo lo que se dice y escribe en un estado de sociedad; todo lo que se imprime, todo lo que se habla y se representa [...] todo lo que se narra y argumenta [...]” (69). Del mismo modo, la noción de discurso social incluye el sistema de producción y circulación que circunscriben “los sistemas cognitivos, a las distribuciones discursivas, a los repertorios de tópicos que en una sociedad dada organizan lo narrable y lo argumentable” (69).

La teoría de Bajtín es el antecedente explícito de las nociones acerca de discurso desarrolladas por M. Angenot (cf. Elgue de Martini, 2003). Entre los conceptos bajtinianos se destaca el concepto de *heteroglosia*. El *dialogismo* es la cualidad, especialmente destacada en los discursos novelísticos, por la cual éstos resultan de la interacción de múltiples voces, conciencias, puntos de vista y registros lingüísticos. Ese *dialogismo* implica, pues, la multiplicidad de voces presentes en cada enunciado o la *heteroglosia*. En consecuencia, es precisamente la *heteroglosia* la que permite al enunciador evocar, atraer y activar en su propio discurso varias voces, ya no la suya sola, y, al mismo tiempo, varios puntos de vista que el enunciatario reconocerá.

En términos de la Sociocrítica, texto puede ser entendido, también, como una práctica socio-ideológica configuradora de sentido en el cual se inscribe el discurso social. De la misma forma, es el texto el que produce y fija el imaginario social, ofrece figuras de identidad y establece representaciones de mundo que, siempre, tiene función social.

Pampa Arán sintetiza estas características al sostener que “un texto construye el discurso en aquello que el discurso es una frontera, y al hacerlo se posiciona en una realidad interdiscursiva y polifónica” (73). En esta cita, se hace explícita la categoría de *interdiscursividad*¹ porque implica la circulación de discursos, en el sentido de que todo discurso se inscribe en una cadena discursiva sometida a influencias que permiten su ramificación de manera interminable.

1

Interdiscursividad e intertextualidad son denominaciones de la sociocrítica; aunque sí, de raíz bajtiniana. En esta última concepción aparecen las nociones de *interacción* -de sujetos- y de *interrelación* -de discursos, textos y enunciados. (Barei 38)

Por otro lado, para Kristeva, también continuadora de los aportes de la estética filosófica de Bajtín sobre *dialogismo* y *polifonía*, la escritura es un signo o signos que remiten a otros textos o signos inscriptos dentro de un sistema complejo de discursos sociales en el que todo texto es cita o refundición de otro: “la ‘palabra literaria’ no es un *punto* (un sentido fijo), sino un *cruce de superficies* textuales, un diálogo de varias escrituras: del escritor, del destinatario [o del] personaje [y] del contexto anterior actual” (Kristeva 188).

De este modo, la *intertextualidad* es, en un nivel elemental, toda relación que se encuentra entre dos textos. Relación que es siempre comunicativa y social ya que “el diálogo [bajtiniano] no es únicamente el lenguaje asumido por el sujeto, es una escritura en donde se lee otro. Así [...] designa la escritura a la vez como subjetividad y como comunicatividad, [...] o [...] como *intertextualidad*” (Kristeva 194 -195).

Mediante la lectura de la cita *ut supra*, se pueden deducir las tres dimensiones del espacio textual que servirán para que Kristeva acuñe el término *intertextualidad*: el sujeto de la escritura, los textos exteriores y el destinatario. Tres elementos o dimensiones que están en diálogo constante y sirven para justificar que todo texto se orienta hacia un corpus literario anterior o sincrónico.

Latinoamérica²: identidad, otredad, hibridación y memoria

Ya se había expresado que la identidad se vinculaba con la conciencia que tiene una persona de ser ella misma, de su *yo* y de reconocerse distinta de los demás. Simultáneamente, puede interpretarse como el conjunto de rasgos propios de un individuo o una colectividad (lengua, tradiciones, patrimonio) que los caracterizan frente a los demás.

Madan Sarup expone que “there is no doubt that identity- construction is increasingly dependent on images” (XV) y, conjuntamente, “is a process, it is heterogeneous” (XVI). Con estas nociones, es factible recapacitar acerca de la identidad como una construcción híbrida e interactiva, siempre limitada por fronteras o confines, que se conforma a través de la comunidad y las prácticas sociales que ésta genera; y que incorpora múltiples factores como la familia, la religión o el Estado. Sarup sintetiza esta concepción al explicar que “identity is a construction, a consequence of a process of interaction between people, institutions and practices and that, because the range of human behaviour is so wide, groups maintain boundaries to limit the type of behaviour within a defined cultural territory” (11).

En este punto, coinciden los postulados de Madan Sarup con los de Stuart Hall; ya que para este último la identidad se concibe como “una “producción” que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella” (131). De este modo, la noción de identidad cultural conlleva la de identidad compartida, las experiencias históricas que, necesariamente, son compartidas, a los modos que poseen los pueblos para posicionarse ante las narrativas del pasado; “son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que los hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura” (Mignolo 135).

Si se afirmó que la identidad consiste en tomar conciencia del *yo*, esto no es posible si no existe un *no-yo*, es decir, un *otro* diferente. La otredad, por lo tanto, requiere “la existencia de dos conciencias que no coinciden” (Bajtín 28) y que se diferencian y, sólo pueden superar esas diferencias a través de un conocimiento recíproco y la asimilación de las

² En esta investigación, no se dará crédito a la polémica en torno a las diversas denominaciones que recibe el continente americano o a la conformación ideológica del término. Se adopta la designación de Latinoamérica como la expresión que se refiere a las regiones de América donde se hablan las lenguas romances (español, portugués y francés) y que comparten un conjunto de características culturales, étnicas, políticas, sociales y económicas.

correspondientes cosmovisiones. Alteridad, para Bajtín, no es ni desdoblamiento del *yo* ni su ausencia; por el contrario, es una presencia activa y específica que se reconoce “como una conciencia- discurso, en fricción (frontera, umbral)” (Arán 72) con la conciencia del *yo*.

Zulma Palermo, desde otra perspectiva, se refiere a la otredad como un “pensamiento que se construye *desde* otro lugar, con un *lenguaje* otro” (77). En otros términos, existe un *otro* que se construye a través del discurso y es en el discurso donde aparecerá el sujeto discursivo en su ser diferenciado.

En el caso de Latinoamérica, al hablar de los procesos de construcción de identidad y conformación de la otredad; suele emplearse el término, difundido por García Canclini, de *hibridación*, entendida como los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas; por ende, es un término más abarcador y, tal vez, más preciso que mestizaje o multiculturalidad o interculturalidad que se han empleado para referirse a los múltiples encuentros entre europeos y americanos.

Por todo lo expuesto, y en un intento de síntesis, se podría definir memoria cultural como el conjunto de aquellos elementos, símbolos, [re]conocimientos y creencias que interactúan entre el ámbito público y el privado a nivel discursivo y que le sirven al hombre para reconstruir el pasado y consolidar el presente. Es sencillo deducir que sin memoria cultural compartida no es posible aproximarse a las nociones de identidad, otredad e hibridación que se describieron anteriormente.

Descubrimiento y Conquista de América a través de la evangelización

Al arribo de Colón a tierras americanas en 1492, le siguieron las controversias planteadas en los órdenes filosófico, teológico, político y social como, por ejemplo, la legislación de las tierras o la consideración de los nativos como personas. Sin embargo, el móvil de la conquista y la colonización fue la evangelización de los primitivos habitantes del continente.

La evangelización fue encarada por los órdenes de franciscanos, dominicos y jesuitas; todos ellos abocados al “cuidado de la doctrina” y a la “cura de las almas”. De estas órdenes religiosas, la que más se destacó por su tarea no sólo evangelizadora; sino también cultural, fue la ignaciana, la cual se desarrolló dentro de las misiones; centros sociales y civiles donde el catolicismo intentaba ser parte práctica de la vida de los nativos en medio de un lento proceso de transculturación en el que convivían ritos precolombinos, confusiones doctrinales y un limitado número de conversiones.

Los jesuitas implementaron una labor que se respaldaba en las ideas humanistas y un extenso programa de educación; además por la realización de una tarea etnográfica, lingüística y social que consistía en la enseñanza de oficios, artes y la religión. Dentro de este contexto, se tomará como base del análisis propuesto la obra jesuítica *Arte y Vocabulario de la Lengua Quichua General de los Indios del Perú* redactada en 1619 por el s. j. español Diego de Torres Rubio.

En 1754, casi un siglo y medio después de su composición, el *Arte...* fue modificado, corregido y se aumentó el número de vocablos que contenía el vocabulario original para la instrucción de los misioneros en el conocimiento de la lengua en la que se había de catequizar a los naturales de Perú. Esta actualización fue llevada a cabo por otro sacerdote jesuita, el p. Juan de Figueredo, ministro e intérprete general del Tribunal de la Santa Inquisición.

La obra (261 ff., los primeros cinco y los últimos dos no numerados) se compone de: advertencias previas para la ortografía y la pronunciación; nomenclatura y descripción de las diferentes categorías gramaticales con sus respectivas particularidades morfológicas a través de un análisis contrastivo entre la lengua nativa, el castellano y el latín. Incluye, además, un apartado destinado a las “partículas de ornato” (adverbios, conectores o modalizadores) y otro

que lleva por título “anotaciones al verbo y disposiciones a las partes de la oración”. Finalmente, completa el apartado de gramática con la Doctrina Cristiana, que incluye oraciones, el catecismo y un modelo de confesión y con una obra lexicográfica compuesta por tres vocabularios bilingües³.

En las instancias de la colonización y, a través de la instrucción de los nativos con instrumentos discursivos como el descripto, aparece la noción de alteridad latinoamericana. El hombre español va construyendo representación del *otro* que era diferente “a sí mismo como persona” (Bajtín 22). El nativo fue, en esas instancias, lo que *no era* el español: inferior, infiel, un no-sujeto que necesitaba ser educado; pero por sobre todas las cosas, evangelizado. En este proceso de diferenciación, se comienza a negar la identidad original del hombre americano por medio de prácticas discursivas de dominación europea que se respaldan en la autoridad que confiere la palabra divina y posibilita a los sacerdotes, en consecuencia, promover la conversión de los “nativos impíos” a las creencias católicas.

En los dos apartados que componen la obra, se manifiestan las concepciones morales y antropológicas de los ignacianos, como así también, la cosmovisión imperante en esa época que se traduce en representaciones de la otredad. Dicha representación radica en “hablar” por *el otro*, reconocer que es el discurso colonizador el único poseedor de lo ideológicamente válido.

En la extensa dedicatoria al Doctor D. Bernardo de Zubieta y Roxas que realiza el s. j. Figueredo, se exaltan las virtudes de Zubieta como misionero y educador y se lo presenta como un ser que ha actuado “intruyendo aora parocos sabios quando antes catequizaba Chontales Yndios.” (Folio 6)⁴. El fragmento hace alusión a la labor educativo-evangelizadora desempeñada junto a los originarios. La imagen que utiliza para referirse a éstos es la de “chontales yndios” y remite a la rusticidad e incultura de los nativos, sólo porque carecían de los conocimientos mínimos de la religión cristiana.

Eduardo Galeano⁵ recrea estas situaciones de instrucción religiosa que se impartían a los hombres y mujeres originarios de estas tierras en el relato “Los indios/1” perteneciente a *El libro de los abrazos*:

El pastor Miguel Brun me contó que hace algunos años estuvo con los indios del Chaco paraguayo. El formaba parte de una misión evangelizadora. Los misioneros visitaron a un cacique que tenía prestigio de muy sabio. El cacique, un gordo quieto y callado, escuchó sin pestañear la propaganda religiosa que le leyeron en lengua de los indios. Cuando la lectura terminó, los misioneros se quedaron esperando.

El cacique se tomó su tiempo. Después, opinó:

—Eso rasca. Y rasca mucho, y rasca muy bien.

Y sentenció:

—Pero rasca donde no pica. (16)

Estas concepciones sobre los americanos originarios van construyendo de manera discursiva la diferencia cultural entre catequistas y catequizados a fin de afianzar la supremacía del universo cultural europeo.

En el relato “Fundación de la guerra bacteriológica” del libro *Espejos*, el autor uruguayo; permite contemplar, a través de la crónica de los males causados por las

³ El primero, Quechua- Castellano; el segundo, Castellano- Quechua y finalmente, un vocabulario del dialecto Chinchaisuyo. Sólo los dos primeros corresponden al AVQ compuesto por Diego de Torres s. j.; el tercero, es una de las modificaciones y adiciones que realiza Figueredo s. j..

⁴ Se respeta la ortografía original del texto.

⁵ Eduardo Germán Hughes Galeano, nace en Montevideo el 3 de septiembre de 1940. Periodista, ensayista y narrador

enfermedades europeas traspasadas a América y a diferentes ámbitos de la Conquista, cómo los discursos de la hegemonía se transmiten según el patrón de modelos eurocéntricos:

Mortífero fue para América el abrazo de Europa. Murieron nueve de cada diez nativos. Víctimas, sí, de las armas desconocidas que los conquistadores traían: la pólvora, el acero, los caballos; pero sobre todo víctimas de los guerreros más chiquitos, que fueron los más feroces, los involuntarios aliados de la conquista de las Américas: los virus y las bacterias. Las poblaciones nativas no tenían defensas contra enfermedades que no conocían, contra la viruela, contra la difteria, el tifus, la gripe, el sarampión... una cantidad enorme de pestes extrañas desconocidas, que mataron más que todo lo que mató el arcabuz o la espada, muchísimo más. La experiencia se repitió, ya tiempo después, en Australia, donde ocurrió lo mismo; y en el Norte de América también; donde se llegó en algunos casos a distribuir frazadas infectadas de viruela... porque se suponía que los indios eran intrusos en esas tierras que Dios había prometido a los colonos puritanos venidos de Inglaterra. Y hasta hubo un comandante, sir Jeffrey Hamster, que lo celebró y dijo: "Bienvenida sea la viruela para extirpar a esta raza execrable". (123)

La visión desvalorizadora del *otro* que plantean los distintos discursos hasta aquí descripta se relaciona con la capacidad de nombrar. Así, en una de las aclaraciones previas a la Doctrina del AVQ, puede leerse: "en esta lengua no tenían los indios vocablo propio que significase el Cielo, aunque le tenían para el Sol, la Luna y Estrellas. Y así para expresar el cielo se valían de esta dición: hanac pacha, que genericamente significa, lugar alto" (Folio 52 y ss.). Aparece el nativo como carente, incapaz y subordinado a la estrechez de su lengua en cuanto a la posibilidad de transmitir contenidos de la fe y religión, que los españoles consideraban un valor inherente y vital.

Evidentemente, no hay, ni en el plano lingüístico ni en el simbólico, ninguna inferioridad natural por el lado de los pueblos originarios: son ellos los que aprendían la lengua del *otro*; son ellos los que sirven de intérpretes.

Los breves fragmentos y los relatos transcritos nos ubican frente a un discurso religioso que marca y configura el patrimonio colonial: la alteridad es exhibida como reprobación y como la expresión de un *otro* atrasado e iletrado que pertenece a una cultura marginada. Las representaciones de la alteridad han quedado manifestadas en el *otro* que aparece como excluido y salvaje, al que se le debe suplir la idolatría y el politeísmo por la religión de la empresa colonizadora.

En contraposición a la construcción negativa del nativo latinoamericano que aparece en los textos jesuíticos y en sus propios relatos, Galeano revaloriza el mundo precolombino en su último libro desde el planteamiento de un imaginario de mundo que produce una nueva crítica, una forma ética no etnocida que no persigue otra cuestión más que la construcción de un pensamiento *otro*, como lo planteara Zulma Palermo.

Los textos forman parte del libro *Espejos*:

"Americanos"

Cuenta la historia oficial que Vasco Núñez de Balboa fue el primer hombre que vio, desde una cumbre de Panamá, los dos océanos. Los que allí vivían, ¿eran ciegos?

¿Quiénes pusieron sus primeros nombres al maíz y a la papa y al tomate y al chocolate y a las montañas y a los ríos de América? ¿Hernán Cortés, Francisco Pizarro? Los que allí vivían, ¿eran mudos?

Lo escucharon los peregrinos del Mayflower: Dios decía que América era la Tierra Prometida. Los que allí vivían, ¿eran sordos?

Después, los nietos de aquellos peregrinos del Norte se apoderaron del nombre y de todo lo demás. Ahora, americanos son ellos.

Los que vivimos en las otras Américas, ¿qué somos? (120)

“Endemoniados”

Vendrán a enseñar el miedo.

Vendrán a castrar al sol.

Los profetas Mayas habían anunciado, en Yucatán, este tiempo de humillación.

Y fue en Yucatán, en 1562, que Fray Diego de Landa arrojó al fuego, en larga ceremonia, los libros de los indios.

Y escribió el exorcista:

Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos.

El olor a azufre se sentía de lejos. Los Mayas merecían el fuego por preguntones, por curiosos, por perseguir el paso de los días en el tiempo y el paso de los astros en los trece cielos.

Entre muchas otras demonías, habían creado el calendario más preciso de cuantos existen o han existido, y habían sabido predecir mejor que nadie los eclipses del sol y de la luna, y habían descubierto la cifra cero tiempo antes de que los árabes tuvieran la gentileza de llevar esa novedad a Europa. (124) (Las cursivas son del original)

La relación dialógica establecida entre los textos jesuíticos y los relatos de Eduardo Galeano que recrean los encuentros entre españoles y americanos no borra las contradicciones, las discrepancias, las disputas; sino que, por el contrario, son esas cuestiones las que posibilitan la construcción de la otredad, el reconocimiento de la identidad y la memoria cultural latinoamericana.

Conclusiones

El trabajo presentado planteó inicialmente la importancia de reconstruir momentos determinados de la historia americana que conforman las bases de la idiosincrasia de los pueblos- lengua, religión, valores y costumbres- a través del análisis de discursos que le permiten a un enunciador determinar cuáles son los valores y las ideologías que se transmitirán en un estado o sociedad dado.

Por ello, es fundamental el estudio de los textos y discursos sociales en los que el sujeto también pueda identificarse para legitimar esos soportes textuales que reflejan los testimonios de la construcción de la identidad y la memoria cultural de los objetos y las personas. Derrida sostiene que “una identidad nunca es dada, recibida o alcanzada; no, sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantástico de la identificación” (45) o del autoreconocimiento como parte constitutiva del estado-nación que ejerce la representación de la identidad, a fin de sustentar el pasado para edificar un presente y un futuro desde la construcción de una otredad positiva y edificante.

Bibliografía

- Angenot, Marc. “La historia en un corte sincrónico: literatura y discurso social”. *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Editorial de la UNC, 1998. 69- 88.
- Arán, Pampa. “Migraciones del pensamiento de Bajtín. La sociocrítica en la perspectiva de M. Pierrette Maluczynski”. *Revista Estudios nº 17 El mundo, el sujeto y sus signos: reflexiones semióticas*. Córdoba: Comunicarte (primavera 2005): 69- 80.
- Arnoux, Elvira y Bein, Roberto (eds.). *Las representaciones del lenguaje*. Bs. As.: Eudeba, 1999.

- Arte y vocabulario de la lengua Quichua general de los indios del Perú, que compuso el Padre Diego de Torres Rubio. Compuesta en 1619 y añadió el P. Juan de Figueredo de la misma Compañía.* Reimpreso en Lima, en la Imprenta de La Plazuela de San Christoval. Año de 1754.
- Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. Bs. As.: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- Barei, Silvia. *Recorridos teóricos: Texto-Discurso*. Córdoba: Epòke ediciones, 2001.
- Cerrato Will, Ma. G., Olmos, M. y Tapia Kwiecien, M. "Retóricas de la identidad y la otredad en una obra jesuítica del S. XVII y en relatos de Eduardo Galeano". AA. VV. *Actas del IX Jornadas Nacionales de Literatura Comparada: "Territorios comparados de la Literatura y sus lindes: diálogo, tensión, traducción"*. UNL. Facultad de Humanidades y Ciencias. Santa Fe, 9 al 12 de septiembre de 2009. Edición en CD.
- Derridà, Jacques. *El monolingüismo del otro*. Bs. As.: Manantial, 1997.
- Elgue-Martini, Cristina. "La literatura como objeto social" *Invenio, Revista Académica de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*, Año 6, N° 11 (noviembre 2003): 9-20.
- Escudero Chauvel, Lucrecia. "Identidad e identidades". *Revista Estudios n° 17 El mundo, el sujeto y sus signos: reflexiones semióticas*. Córdoba: Comunicarte (primavera 2005): 51- 57.
- Fortunati, Vita. "La Memoria Cultural. Nuevas perspectivas para los estudios culturales". Elgue de Martini, C. y Portela, A. (eds.). *Actas del I ° Coloquio Internacional de Memoria Cultural*. Facultad de Lenguas. UNC., 20 y 21 de agosto de 2004. Edición en CD- ROM. Córdoba: Comunicarte, 2006. 19- 31.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*, Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2001.
- Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*. Lanús, Bs. As.: Catálogos, 2001.
- . *Especios. Una historia casi universal*. Bs. As.: Siglo XXI editores, 2008.
- Hall, Stuart. "Identidad Cultural y diáspora". Castro-Gómez, Santiago, Guardiola-Rivera, Oscar, Millán de Benavides, Carmen (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-PENSAR, 1999.
- Kristeva, Julia. *Semiótica I*. Madrid: Espiral, 1986.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Palermo, Zulma. "Conocimiento "otro" y conocimiento del otro en América Latina" en *Silabario. Revista de Estudios y Ensayos Geoculturales*. Año VII. N° 7. Córdoba: Edit. de la FFyH (2004): 75-86.
- Robin, Régine y Marc Angenot. "Frontera de los estudios literarios: ciencia de la literatura, ciencia de los discursos". Malczynski, Pierrette. *Sociocríticas, prácticas textuales, cultura de fronteras*. Amsterdam y Atlanta: Rodopi, 1991. 51- 79.
- Sarup, Madan. *Identity, Culture and the Postmodern World*. Athens, G.: The University of Georgia Press, 1996.
- Tapia Kwiecien, Martín. "La labor jesuítica como elemento constitutivo de la identidad cultural de los pueblos de América". Elgue de Martini, C. y Portela, A. (eds.). *Actas del I ° Coloquio Internacional de Memoria Cultural*. Facultad de Lenguas. UNC., 20 y 21 de agosto de 2004. Edición en CD- ROM. Córdoba: Comunicarte, 2006. 403-409.
- . "La imagen del nativo latinoamericano (el otro) en un confesionario jesuita del siglo XVIII". *Especulo. Revista digital cuatrimestral de estudios literarios*. Facultad de Ciencias de la Información. Universidad Complutense de Madrid. N° 38, Año XIII. (Marzo-junio 2008) <http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/confesje.html>. Fecha de acceso: 10 de noviembre de 2010. (online).