

# El valor de la interculturalidad como barrera infranqueable de progreso

**Resumen:** El asumir plenamente la interculturalidad implica confiar en que es posible construir relaciones tradicionales entre los seres humanos, respetando sus diferencias. El mundo contemporáneo, cada vez más intercomunicado, es también un mundo cada vez más intercultural como situación de hecho en el que, sin embargo, pocas culturas disponen de la mayor cantidad de recursos para difundir su prestigio y desarrollarlo. Es decir, vivimos en un mundo en el que tiende a imponerse una sola voz. La apuesta por la interculturalidad como enlace de convivencia, se opone radicalmente a esa tendencia homogeneizante, culturalmente empobrecedora. Aunque, de hecho, hablar de relación intercultural es una redundancia, quizás necesaria, porque implica, por definición, interacción.

**Résumé:** Le fait d'assumer pleinement l'interculturalité implique espérer qu'il est possible de construire des relations traditionnelles entre les êtres humains, en respectant ses différences. Le monde contemporain, chaque fois plus intercommuniqué, c'est aussi un monde de plus en plus interculturel comme la situation du fait dans lequel, cependant, peu des cultures disposent de la plus grande quantité de recours pour répandre un prestige et pour le développer. C'est-à-dire, nous vivons dans un monde dans lequel une voix tend à s'imposer une seule. Le pari par l'interculturalité comme enchaînement de vie en commun, s'oppose radicalement à cette tendance, homogène, culturellement appauvrie. Bien que d'un fait, parler d'une relation interculturelle soit une redondance, peut-être nécessaire parce qu'elle implique par définition, interaction.

**Palabras clave:** Interculturalidad, identidad, frontera, comunidad, progreso.

## I. El valor de la interculturalidad.

La indolencia nos mueve a presuponer que los otros están hechos a nuestra imagen [1].

### I.1 Interculturalidad y comunicación.

La relación entre interculturalidad y literatura no parece ser a primera vista una cuestión central a la hora de reflexionar sobre lo que es una ética de la cultura. No se trata de establecer contenidos morales de ciertas obras literarias, ni tampoco de manejar conceptos cruzados con trasfondos históricos más o menos edificantes. Sería más bien

el hecho de establecer un material o materiales comunes a interculturalidad y literatura: las dos parecen hablar de las mismas cosas.

Los principios estéticos se fundamentan en un culturalismo exacerbado, que relaciona los orígenes del espíritu humano con sus primeras manifestaciones estéticas y filosóficas, buscando acercarse a aquellos momentos en que no existía una división radical entre estas manifestaciones humanas en ese afán constante de armonización [2].

Parece indudable la dificultad que plantea demostrar esta relación, aún cuando son utilizadas a menudo como si sus lazos de unión fueran evidentes, así los andares, caracterización y destino de las acciones de algún que otro personaje de novela lo indican, pero es en la riqueza del contexto, en el detalle de la escritura y en la propia imaginación del lector en donde verdaderamente se encuentran.

Vivir el arte como la vida y la vida como arte supone una concepción armónica de la existencia que, además, demanda fundamentos filosóficos y estéticos. La concepción armónica de la existencia se fundamenta en distintos principios espiritualistas basados en la *analogía universal* que arranca de la antigua tradición esotérica y se extienden hasta el voluntarismo nietzscheano o el naturalismo de Bergson [3]. Lo que existe de aporte de la literatura no viene sólo de unos conocimientos, o juicios de nuestras vidas, estaría más cercano a una concepción armónica de la existencia o analogía universal.

El modernismo literario viene de la mano de la dificultad de abandonar viejos prejuicios y hábitos, pese al resurgimiento de nuevas identidades que imparten nuevas prácticas siempre en el horizonte de visiones tentadoras y impulsivas. Así, nos hallamos ante un desprendimiento cultural con tufillo a conciencia de crisis, de miedo y pesimismo ante el futuro, que algunos han dado en llamar *conscience malheureuse*.

La expresión *fin-de-siècle* nos habla de un severo cuestionamiento del hombre individual y de la noción de ciudadano. También fue sinónimo de una profunda conciencia de crisis cultural [...] que produjo la contemplación de la nueva sociedad urbana e industrial desde el prisma de la decadencia y la degeneración del hombre [4].

En este punto, la pregunta sería ¿cómo defender un humanismo moderno y crítico?. Existen ejemplos y caracterizaciones que pese a su validez, pasan por la solidez de la genialidad instructiva o redención del término. La transformación del mundo y la liberalización del hombre, son empeños reales del progreso humano, si bien, discernir sus posibilidades pasa por obviar alucinaciones inoportunas. Me refiero a las manifestaciones habladas por el escepticismo y decoradas por la categoría de la desilusión.

La *conscience malheureuse* que provocó el espectáculo de las masas, el *engagement* que produjo la visión de los males apocalípticos de la modernización, así pues, fomentó en el mundo occidental, durante el período de transición de un siglo a otro, la eclosión de un nuevo elitismo, cuyas premisas se asentaron pretendidamente en la enseñanza práctica que parecían estar impartiendo las masas: los comportamientos políticos no eran por lo general, consecuencias de las ideas o del entendimiento sino de factores irracionales y emocionales o, en todo caso, de viejos prejuicios y hábitos [5].

Los viejos prejuicios se han ido haciendo sobre el molde de la realidad generalizable a situaciones poco ordinarias, en donde el saber y la ignorancia desconfían la una de la otra, evidenciando posos de desconfianza, congelados por la acción del cambio inevitable. Esta situación pasa por el reconocimiento de la idea “del hombre en cuanto hombre”, la metamorfosis de un hombre cuyas habilitaciones personales son prevenidas y refrenadas por las posibilidades de acción real, que se apoya en ser víctima de un compromiso con la historia.

Para que el discurso de los derechos del hombre ejerza su función crítica con respecto a la positividad, es evidente sin lugar a dudas que tales derechos deben concebirse como propios de la *esencia abstracta del hombre* y requiere que esta idea indeterminada, la del hombre en cuanto hombre, pueda constituir un valor superior a todas las determinaciones impresas en el hombre para la época, el estatus social y la pertenencia nacional [6].

Una controlada promoción personal y colectiva, marginada por la dureza y henchida de la claridad de ciertas conciencias, que de una manera intuitiva recurren al conocimiento de otras culturas como una tentativa de continuidad, o bien de innovación en los casos donde se produce una polarización de culturas, en donde la conciencia de una de las partes, representa la conciencia inconformista. El estado de ambigüedad y turbación, no tiene cabida en un sistema de relaciones culturales.

Cuanta más humanidad y razón tenemos, menos queremos tiranizar a los demás; pero más fácil les es a los otros tiranizarnos. Se trata de la intolerancia religiosa de ayer, de la condición actual de las mujeres o del futuro destino de Europa Occidental, en todo momento nos legó Montesquieu sin indicarnos la solución: la superioridad se convierte en inferioridad, lo mejor conduce a lo peor, y no basta con saber juzgar para disponer de la posibilidad material de ponerla en práctica [7].

## **II. Fronteras imaginarias.**

Musil a toujours d'autre part reveindiqué l'autonomie nécessaire de la culture par rapport au champ du politique et proclamé le droit à l'indépendance de l'intellectuel détenteur de *la pensée*, par definition selon lui apolitique et apatrie [8].

### **II.1 La elección de un guía.**

Tengo la impresión de que Musil hacia bien al desconfiar del político como compañero en la tarea que señala, que por otra parte, es bastante compleja. No quiere que algún escaño falto de limpieza sirva de refugio a pensamientos truncados o torcidos de una idea rarilla que haya sido capaz de soportar la limpieza de mente del gobierno correspondiente. No se trata de renunciar a la política, es evidente que eso es casi imposible, sería otra la cuestión, la de renunciar a desclasificaciones enfermizas, en donde sigan teniendo lugar diferenciaciones sociales, de piel, de lienzos con colores muy gastados y sin valor de futuro. Un valor en plural, que supedita la marcha y arranque correctos de procesos asimilados por las nuevas generaciones de cara a una convergencia más sana entre gentes y pueblos, o sea, la forma en la que se pueden atravesar las líneas fronterizas separadas por fusiles de cemento, por venas de incomprensión y reaccionarismo.

Cuando Wittgenstein decía aquello de "Les hommes, d'aujourd'hui croient que les savants sont là pour leur donner un enseignement, les poètes, les musiciens, etc., pour les réjouir. Que ces derniers aient quelque chose à leur enseigner, cela ne leur vient pas à l'esprit" [9], se olvidó posiblemente de añadir al político, a este grupo de elegidos, que supuestamente tendría la obligación de guiar al ciudadano, tanto en situación fronteriza como en otra, a desarrollarse en la capacidad de superar malentendidos y confusiones, sobre todo, cuando surgen fuerzas maléficas que sumergen a los pueblos en industrias de pragmatismo y falsa racionalidad. Posiblemente acabase por recurrir al mundo de lo ficticio para intentar explicar lo inexplicable:

“Wittgenstein disait que rien ne vaut les concepts fictifs qui nous aident à comprendre les autres”.

En su examen de la identidad y la experiencia cultural de Turquía, especialmente en relación con Europa, Kevin Robins, afirma que la cultura que nos identifica se percibe mejor en un contexto interculturalidad, porque sólo a través de otros nos damos cuenta de lo que somos y de lo que simbolizamos. Según su opinión, este tipo de interacciones nos permite analizar el dilema dinamismo-enclaustramiento que se plantea en toda identidad cultural, es decir, qué es lo que produce la apertura y qué es lo que se resiste al cambio y conduce a la rigidez y al cierre de filas [10].

Este principio, más que limitarse a expresar una identidad cultural única permite la expresión de una experiencia cultural heterogénea, la “negociación de identidades culturales mezcladas o de transición” [11]. De este modo, nos encontramos con la repetición de la misma pregunta ¿qué somos y qué simbolizamos? Una duda o indecisión de carácter positivo en el campo que nos ocupa, pero que parecemos olvidar cuando nos vemos como europeos. La identidad de europeo no debe partir de un principio que arranque del sentido de separación, fundamentada en diferencias aparentes, debería asimilar con mayor soltura la variedad de otras culturas, de un modo ecléctico si se quiere, pero sin desmerecer la fascinación de toda una gama de similitudes que se reflejan en el espejo de la supervivencia de variadas identidades culturales. Las secuencias culturales de una sociedad arrastran y unifican los distintos atributos nacionales, y así nos encontramos ante el elemento multicultural, plagado de visiones negativas, en donde la geografía se convierte en aliado de cultura acomodaticia o dimensión racial.

Según Sartre, Europa se había acostumbrado a mirar sin ser mirada; quizás habría que corregir un poco esta célebre expresión, porque nos parece que hay un defecto de perspectiva: Europa se ha habituado a ser mirada sin mirar y, a fuerza de ser objeto de todas las miradas, su brillo y su mesianismo han terminado por deslumbrar, por deslumbrarla incluso a ella misma de modo que ya es incapaz de discernir hasta lo más elemental [12].

## **II.2 El hombre peligroso.**

Faltaría aquí ese elemento de *duda-indecisión* y, por consiguiente surge la caracterización de *hombre peligroso*: El hombre falto de asombro, ese es el verdadero peligro. Con la capacidad para asombrarse adormecida, surge el muro del olvido, difícilmente escalable, fuertemente sostenido por los cimientos de la indiferencia, la cuál, para algunos puede ir hasta el delito: ningún verdadero pensamiento conduce al delito y a su justificación, sino sólo la debilidad y la insuficiencia del pensamiento, que vacila ante los golpes y las heridas de la existencia [13].

Más que al delito yo diría a la indiferencia, por un lado, de una pasividad individual, consentida por el propio individuo, y por otro, de exageración colectiva, que actúa como resorte de contención, esa escaramuza de sentimiento que absorbe la voluntad de actuación y, que acaba por sumir al ser humano en la apatía o desidia.

Cervantes, con su genialidad de vidente, anticipaba así- partiendo del hombre natural libre del Renacimiento aplicado al gitano- la exaltación de la libertad que haría luego Defoe en su *Robinson*, o Rousseau en su *Emilio*, o Mérimée en su *Carmen*, de la que ya Victor Hugo, diseñó un apunte con su *Rosa, Rosita* o *Marquesa de Amaeui*, en una española historia de amor [14].

Y es que *nuestro* continente ofrece diferencias, se enclaustra en acepciones no siempre acertadas, si bien es cierto que, alterna estas precariedades con visiones realistas y de índole colectiva, como la que sigue: “aunque existan en efecto una “cultura global”, una “cultura islámica” y una “cultura europea”, todas ellas se caracterizan por el control y la gestión de la diversidad. Esencialmente son también culturas de grupos dominantes en los que la persistente diversidad de sus culturas constitutivas o locales es a veces el resultado de la propia globalización” [15].

Como dice Magris: es esta universalidad la que hay que defender, esta universalidad que ahora por un lado se ensancha y por otro peligra en deshacerse en el polvo de mundos diferentes y recíprocamente hostiles, en la obsesión de colocar nuevamente a alguien – un pueblo, una cultura- en la otra parte [16]. Claudio Magris, escritor que lleva en la sangre el tema de la frontera, tema recurrente en su creación literaria, sobre todo en *El Danubio*, como expresión más clara de sus ideales de vida, lo dice claramente: “Senza quest’esperienza della frontiera, non sarebbero nati molti libri che ho scritto” [17].

No se necesitan estadísticas para darnos cuenta de la usual cruda realidad; si recurriéramos a ellas posiblemente obtendríamos una visión estratégica de referentes culturales no siempre basados en la generosidad social, sino más bien, fruto de una combinación de intereses observables en curva descendente. El análisis parte y finaliza en una estabilidad estereotipada, aferrada a un esencialismo de conjunto, que tras la metamorfosis derivada de un cierto ahistoricismo, nos da la clave en un análisis con tendencia estática, que parece contrario a mutaciones del estereotipo.

Cuando esas culturas se sienten amenazadas y se resisten a ser liquidadas, exterminadas, los otros, los que están tratando de occidentalizar o de globalizar o de norteamericanizar el mundo, protestan porque no debe haber nacionalismos [...] Por otra parte, estamos otra vez ante una contradicción, porque al mismo tiempo que se está globalizando o centralizando o norteamericanizando todo, percibimos que en el ámbito local aparecen cada vez más afirmaciones de identidad. Nos damos cuenta de que en todo lo que es local aparecen cada vez más afirmaciones identitarias [18].

¿Capacidad de discernir qué es diferencia y qué superioridad?. La superioridad entendida en el sentido tradicional del término, poco o nada puede aportar en el sentir intercultural de una sociedad, sin embargo, maneja determinadas conciencias a su libre antojo y así, pasa a desempeñar una labor de contención identitaria, en espacios de estudio en los que más debiera permanecer en el anonimato. La bifurcación de este sentir desemboca en la diferencia, es ahí donde el individuo debe abrazar su instinto de comunidad renunciando a la creación de edificios del desorden igualitario, ya existentes desde tiempos ancestrales y, que por la consistencia de sus cimientos o, por la simple testarudez de miras, continúa a formar parte de un mundo mucho más meritorio de lo que esas connotaciones nos quieren hacer ver. Bien es cierto que la existencia de culturas dominantes, que necesitan de su propio alimento espiritual.

La humanidad forma una gran especie que está subdividida en grupos (o razas), cuyos genes pueden intercambiarse por cruzamientos. No hay razón para creer que alguna raza en especial tiene el privilegio de poseer todos los alelos superiores, mientras otras son portadoras principalmente de los alelos inferiores [19]. Sí, esta podría ser una definición particular y meritoria. La mentalidad o, incluso la fidelidad con la que ciertas multitudes encaminan su orientación de irreconciliables similitudes, impulsa unas diferencias basadas en actitudes más que en cuestiones de civilización ramificada. Y así, no sin cierta perplejidad, encontramos convicciones tales como las que diferencian asimilacionistas y multiculturalistas.

Para los asimilacionistas, los musulmanes de Europa se están convirtiendo poco a poco en unos ciudadanos más. Por ejemplo, los índices de natalidad de las mujeres árabes procedentes del norte de África presentan ya una tendencia descendente, y aunque la primera generación tiende a conservar los elementos de su cultura original, con el tiempo las generaciones posteriores asimilan una gran parte de la cultura predominante. Por otro lado, los multiculturalistas arguyen en su favor el carácter al mismo tiempo inevitable y beneficioso de la diversidad cultural y de la multiplicidad de herencias étnicas. Ambas posiciones se superponen en algunos aspectos. Por ejemplo, las dos se interesan por la educación (los primeros quieren transformar a los extranjeros en ciudadanos) los multiculturalistas, consiste en fomentar lo que de valioso tiene la nueva ciudadanía conservando al mismo tiempo la lengua y la cultura de origen.

Aunque la influencia cultural de las minorías en la cultura dominante es obvia, es fácil pasar por encima de las contradicciones, sincretismos e hibridaciones internacionales e interétnicas que existen entre los diversos “márgenes”. *El Danubio*, es un buen ejemplo de existencias particulares, de murallas indeseadas durante años, y de deseos incumplidos en el vasto campo de la producción social. Son muchos los literatos que han participado en esta existencia simbólica, nutrida de escisiones entre los que tienen y los que no tienen, dando ejemplo en ocasiones de una crítica dislocada, en otras de extrañeza ideológica, o llegando incluso a sostener un superfluo modo de existencia, eso sí, sin dejar de recalcar las obsesivas redundancias existentes en el diálogo entre la literatura y lo social.

Opposer les existences parallèles des riches et des pauvres, des puissants et des faibles, du « monde d’en haut » et du « monde d’en bas » en passant d’un camp à l’autre et en faisant alterner les points de vue est un type de montage que toute une littérature « engagée », politiquement ou spirituellement, mais aussi que toute une littérature d’inspiration simplement « réaliste », ont beaucoup pratiqué [20].

Alrededor de esta dinámica de apariciones y ocultamientos, existe una literatura de los límites, peligrosa en su concepción de auténticamente libre, ajustada a cánones de estrategias centradoras, en la cuál conviven, de una parte, una estética de la negatividad de lo nuevo o diferente y, de otra, una intempestiva queja ante la extrañeza de las coincidencias entre pueblos. Es aquí en donde el acercamiento o relación entre texto y lector, adquieren una incómoda al tiempo que fascinante convivencia. ¿Cómo habitar ante esta expectación?.

Puesto que todo signo es reacentuable, toda interacción entre texto y lector se encuentra orientada hacia una respuesta por parte del último, la cuál otorga un carácter activo, responsivo, a la comprensión, dialógicamente entendida. El reconocimiento de esta inclusión dialógica del lector, del intérprete, en el objeto, supone tomar conciencia también del modo en que los textos nos interpelan, nos mueven a identificarnos, a abrazar determinadas identidades. Está en juego nuestra constitución como sujetos culturales múltiples. Esta inclusión dialógica imposibilita, según Iris Zavala, la cultura de los límites, en la cual vivimos, instaurando en su lugar “la cultura sin fronteras y el mundo de las intersecciones” [21].

Todas estas digresiones de los desconocido, no deben inundar el habitáculo de convivencia, convirtiéndolo en un intermitente aislamiento entre ideología y buenos deseos, en donde las precariedades de la metrópoli cultural no sean más que peligros invisibles transportados por hombres y mujeres carentes del sentimiento de angustia marginal.

Bajún se nos presenta como un modelo seminal de cara a una crítica cultural que, junto a otras propuestas asimilables, nos ayude a dar cuenta de los textos de cultura, del modo en que éstos conforman los sujetos y la manera en que los discursos

sociales se inscriben en aquéllos, de cómo reproducen y/o resisten las distintas formas de poder en un estado sociocultural dado, proporcionando o no alternativas de futuro a la realidad vigente [22].

El binomio hombre peligroso-alternativa de futuro, coincide con la voluntad de recrear el orden del mundo y retornar a una armonía, en donde la clave identificatoria vendría trazada por la recuperación de una visión inquieta, sujeta a la duda y, familiarizada con la sensación de extrañeza. Parafraseando a Cela, quien veía en la paciencia un arma de futuro, tomemos el asombro cuando menos como promoción de una realidad conductora de los pueblos.

La enorme y aterradora tensión en que vivimos- y de la que no ha podido liberarnos ninguno de los ansiados temporales-, se ha apoderado de todas las esferas, incluso de una esfera tan pura y libre como la del asombro [...] En otra época, el asombro era sin duda aquel espejo del que suele hablarse tan a gusto y que convocaba las imágenes en una superficie más lisa y tranquila. Hoy en día este espejo se ha roto y las astillas del asombro se han reducido. Pero incluso en la astilla más pequeña no se refleja ya una imagen sola: arrastra a su contraria implacablemente. Veas lo que veas, y por mínimo que esto sea, se anula por sí mismo mientras lo estás viendo [23].

### II.3 El progreso.

Durante mucho tiempo ha estado vigente la noción de algo llamado *progreso*, desde cuando sea, ha dejado de funcionar para los propósitos de estimulación que se le asignaban. El sistema económico hegemónico que me parece que se llama capitalismo, ha dejado de vincularse a él, sustituyéndolo con otras nociones (desarrollo, modernización y, en los contextos adecuados, libertad) pero, más menudo, situando su defensa e ilustración en un ámbito en que estas nociones son impertinentes: el de la eficacia [24].

La eficacia escasea en este ámbito, resulta recalcitrante ver las opciones que nos encontramos hoy en día y cómo esa vía alternativa busca una tendencia de precariedad-escasez. Y esta última es aquí sinónimo de imposición, de anclaje cultural oxigenado por conductos de difícil acceso. Somos pueblos en contacto, existimos y nos desenvolvemos de cara al futuro aunque nos resistimos en el tortuoso camino del equilibrio. Alcanzamos el día a día apoyados en la sin razón de la pasión, del deseo, pero estos desembocan a menudo en el menosprecio. Y es aquí en donde reside la gran falsedad, víctima creativa del gran agujero negro del odio al *otro*, al inferior.

No olvidemos que las pasiones, respondiendo a un modo de juzgar la realidad, modifican nuestros juicios; diríamos incluso que pueden llegar a provocar, si no están debidamente compensadas, un desequilibrio funcional. La gravedad del caso es grande si consideramos que, a diferencia de los sujetos afectivamente equilibrados, precisamente por esta serie de disfunciones, la psique sufre a su vez una desnivelación afectiva: la consecuencia de tal desequilibrio es la ausencia de la sinfonía afectiva normal [25].

La búsqueda de seguridad y constancia en este campo no son más que una poderosa conjetura, lo absolutamente convincente permanece como aliado de la inconstancia. La adversión de los hombres al desprecio y a las costumbres severas, da cuentas de sus verdaderos sentimientos, son personas que han oído decir que las buenas

maneras del mundo consisten en principios naturales, en costumbres diferentes, imborrables por la naturaleza, son gentes que no hacen la violencia. Estas consideraciones nos acercan a una realidad de las cosas en donde las cualidades de cada raza se vuelven en sus propias enemigas, ya que crean la incertidumbre en las *otras* por una supuesta falta de convicción, llegando incluso a sugerir carencias físicas.

Señala la acción deprimente de las *causas mórbidas* sobre el individuo y sobre la especie, en lo físico y en lo moral; quien hace referencia a las *convulsiones evolutivas* de una raza de oscuro origen sometida a las mezclas propiciadas por la colonización, cuyo producto nacía “contaminado de una invencible debilidad morbosa” que, apoderándose de la especie, le había dejado exangües las arterias, sin fluido nervioso el cerebro, sin vigor el brazo, arrojándola como masa orgánica imposible para la plasmación de la vida, en el plano inclinado de la miseria, de la desmoralización y de la muerte [26].

Pensemos pues, en la intervención de mediadores, que puedan resolver estas dificultades, creando caminos transversales, en donde la interculturalidad, como cimientamiento de severidades raciales, deje paso a una selección, simplificación, de exclusión como resultado de la intensificación de la fuerza. De este modo, los estados de baja intensidad (me refiero a lugares de convivencia difícil tanto geográfica como interior) verían reafirmadas sus escasas creencias de acercamiento al *otro*.

La literatura como máscara mediadora, que instaura la posibilidad de elección, el dominio impersonal de controversia, como receptora de azarosos y complacientes acuerdos, agresiva con los interrogadores de la especulación cultural, plataforma de avisos libertarios, enemiga del salvajismo emocional represivo, contundente ante los sobresaltos de la desdicha, sinónimo de reconfortante bálsamo ante la inminente ceremonia del odio.

Quienes hayan leído las teorías antropológicas de Victor Turner, reconocerán en los desplazamientos, en los disfraces y en las mutaciones generalmente beneficiosas de Kim las características esenciales de lo que Turner denomina lo limiar. Algunas sociedades, dice Turner, necesitan de mediadores que establezcan los lazos de unión de la comunidad, convirtiendo a esta en algo más que una reunión de estructuras legales o administrativas [27].

De la mano de la literatura, la persuasión resulta un escondrijo mediador de imagen tentadora. Un presente afincado en la instauración del mérito, en la respuesta definitiva a la desdicha, en la mecánica de las medidas eficaces, puede despertar la capacidad autocreadora del hombre, y el autoexamen de las perplejidades en las que se desglosa su propia dignidad.

El presente, para bastarse a sí mismo, debe apoyarse en valores, pero el polvillo de fines y obligaciones convencionales, con los cuáles la organización social persigue al individuo, ofusca y tapa esos valores, eso sino los destruye; impide al pensamiento detenerse en lo esencial y lo empuja a una carrera angustiada que lo aparta de lo que ama o de lo que querría amar [...] El desarrollo de la civilización occidental [...] ha privado al individuo de la persuasión, o sea, de la fuerza de vivir poseyendo plenamente el propio presente y, por tanto, la propia persona, sin tener necesidad de consumirse- para saber que existe- en la persecución de un resultado, que se encuentra siempre un paso por delante [28].

### **III. Identidades y falsedades.**

La frontera es doble, ambigua; en unas ocasiones es un puente para encontrar al otro y en otras una barrera para rechazarlo. A menudo es la obsesión de poner a alguien o algo al otro lado; la literatura, entre otras cosas, es también un viaje en busca de la reputación de ese mito del otro lado, para comprender que cada uno se encuentra ora de esta lado ora del otro- que cada uno, como en un misterio medieval, es el Otro- [29].

Sale pues la reflexión sobre la interculturalidad como un reto, un desafío frente a los espejismos extremistas, integristas, frente a toda clase de fundamentalismos. Y recordaré otra vez aquí la definición que dio Guillermo de la Torre cuando se celebró en 1958 el congreso de literatura comparada en Chapel Hill: “La literatura comparada no es sustancialmente otra cosa que un diálogo de culturas” [30].

Un diálogo de culturas en un mundo en el que ya no importa quien diga las cosas, pues todas las manifestaciones culturales se construyen de una manera general o entre todos. La lectura individual del tiempo presente se hace muy en la línea de una lucha por perder una batalla a la hora de encontrar el significado de la existencia y poder controlarlo.

Desde la hierogamia primigénica y mítica de Gea con Urano, pasando por la del centurión romano con alguna hermosa ibera junto al Guadalquivir, hasta Irala con la hija del cacique Caracara, junto al río Paraguay, o la de Legazpi con la de alguna Tagala junto al Pasig, el resultado siempre será el mismo: la absorción por la madre Tierra de la criatura nacida del foráneo progenitor [...] Todo “nacionalismo”- desde ayer hasta siempre- será la victoria del elemento materno, telúrico, terrígeno, pasivo, permanente, sobre el trascendente, circunstancial, activo y uránico que representa el padre [31].

Los mensajes de mando precipitan al individuo a adoptar el rechazo de coexistir, una vez que se instala en una amoralidad radical, indicativa de un orden cultural inestable, así pues, se perfila como innegociable el retomar mensajes alternativos de sobriedad donde prime el principio de eliminar la inquietud.

Lo que está clarísimo es que en el interior de esta Europa, supuestamente unida, las relaciones de poder no han cambiado nada, sigue mandando quien mandaba antes y sigue obedeciendo quien antes, históricamente, ya estaba obedeciendo. De habla de democracia pero es una broma de mal gusto [32]. Así lo cree Saramago. Quien desde su visión portuguesa parece haber nacido en Georgia o quizás Ucrania. Y esto, ¿hacia donde nos encamina? Ocurre entonces que las culturas que se saben amenazadas se resisten y, ocurre que la sociedad se divide interiormente de manera atrincherada, escalando los contactos, diversificando al detalle los acercamientos entre seres como si de miedo a un contagio peligroso se tratara: “Nous sommes dans une société de l'évitement généralisé, où chaque groupe social « s'évertue à fuir ou à contourner le groupe immédiatement inférieur dans l'échelle des difficultés » [33]. Son de nuevo, diferentes formas de ser, apariencias de selección, que encierran una conformidad de ideas poco convincente.

Pasemos a casos complejos de interculturalidad que llamaría más bien intraculturalidad, ya que se trata en realidad de relaciones y de contactos que se verifican en un espacio llamado comúnmente nacional, pero no por eso homogéneo desde un punto de vista lingüístico o cultural. Por eso se llamará polisistema este espacio nacional. La intraculturalidad va cobrando existencia y validez conforme se va ahondando cada vez más profundamente en la descripción y la comprensión de los diferentes sistemas literarios que integran un polisistema [34]. Aquí dentro se forman los ritmos de las cosas del mundo, entre los grandilocuentes finales de este, y los componentes del miedo, recubiertos bien de experimentación bien de una incesante superficialidad de ideas. El individuo no es pues un ente puramente racional como mantenía el discurso filosófico anterior a Freud, pues no todo lo que hace está

plenamente bajo su control. Las imágenes primordiales emergen de las capas más profundas del inconsciente y se encuentran en mitos, leyendas y obras literarias de los tiempos.

La investigación de la cultura popular conduce a la construcción de un sistema que es el modelo de una competencia cultural, pero las categorías y las distinciones responsables de los significados observados a menudo son menos interesantes que los procedimientos semiológicos mediante los que se hace parecer naturales e inevitables a los significados convencionales. Si queremos hallar un área en la que el sistema mismo sea complejo y fascinante tenemos que volver la mirada a la literatura [35].

En esta peluquería de la vida, transitada por necesitados cortes de humildad y *savoir faire*, se sientan a menudo a dialogar varios hombres de color, sobre las conveniencias de compartir tierra, de colocar los aparatos religiosos en esta esquina, o la otra, y como no, los valores que deben regular la comunidad. Son entes reales, sin nada de imaginario en sus vestimentas, pero carecen de la osadía necesaria para los logros consumados. Son hombres del subsuelo, víctimas de males como el de la ceguera blanca.

El hombre del subsuelo carece de un fundamento [...] esa cultura actual de inspiración nietzscheana cenagosa y confusa, el ocaso del sujeto individual y la dispersión centrífuga de su unidad, la disociación de la identidad personal en el magma informe de los deseos momentáneos e indistintos, la eliminación de los valores a favor de las necesidades, el vago e indeterminado culto al cuerpo- es más, conforme a la retórica de las mayúsculas, al cuerpo- que ya no es la concreta unidad psicofísica del individuo, sino una especie de misteriosa y obtusa divinidad, impersonal, adorada en sus secreciones fisiológicas con superstición fetichista [36].

No existe falsedad en esta falta de fundamento. O quizás sí. Para saberlo con concreción, es preciso ampliar la perspectiva, que en un comienzo parte del subsuelo, hasta lograr una orientación diferente. Aquella que conducida por una mano sabia y temperamental pueda escapar del círculo cerrado de una interculturalidad manipulada. La adopción de una lógica escepticista, personifica el verdadero acercamiento necesario entre el ocaso del sujeto individual y la unidad psicofísica del individuo.

La cultura debe contemplarse tanto por lo que no es y por aquello sobre lo que triunfa cuando resulta consagrada por el Estado como por lo que positivamente es. Esto significa que la cultura es un sistema de discriminaciones y evaluaciones para una clase determinada del Estado capaz de identificarse con ellas; y también significa que la cultura es un sistema de exclusiones legislado desde arriba pero promulgado por todo lo largo y ancho del sistema de gobierno, a través del cual se identifican cosas tales como la anarquía, el desorden, la irracionalidad, la inferioridad, el mal gusto y la inmoralidad, para después quedar depositadas fuera de la cultura y permanecer allí durante el poder del Estado y sus instituciones [37].

Tal y como apuntaba en su tiempo William Blake, la cultura no debe ser estatal, sino que debe partir del ciudadano concreto y basarse en los deberes sociales y políticos de los ciudadanos. La cultura y la religión que están asentadas en el Estado son una fuente clara de crueldad y de tiranía. Por eso, los representantes del estado y de su religión pueden convertirse en símbolos de esos poderes malignos que ejercerán una influencia perversa en el ciudadano. Sería deseable un mayor acercamiento al lado más racional del ser humano.

Las instituciones sociales y las prácticas culturales de un pueblo pueden ser denigradas sin que los estereotipos individuales entren en liza. Los medios de comunicación, a menudo, reproducen los puntos de vista eurocéntricos sobre las religiones africanas del espíritu, por ejemplo, al considerarlas cultos supersticiosos y no

sistemas de creencias legítimos. Sirva de ejemplo la figura del *Chamán*. Las muertes inexplicables, la repetición constante de males, las catástrofes, todo lo que está rodeado de un áurea inquietante, son el resultado de una ruptura del intercambio establecido con las fuerzas ocultas, y es al chamán al que incumbe de intervenir para reparar el desorden a través del diálogo y la negociación. Es un *porteur* entre el mundo visible e invisible. Ni la modernidad y el progreso, ni la secularización parecen haber sustituido esta función crucial del especialista del infortunio en los anales de la historia. Su presencia en la perspectiva histórica de la sociedad en la que vivimos, podría ayudar a un conjunto ordenado y universal en la ceremonia de la libertad.

El imperialismo es una experiencia tan vasta y a la vez tan detallada respecto a dimensiones culturales decisivas, que debemos referirnos a territorios superpuestos, a historias entrecruzadas comunes a hombres y mujeres, a blancos y no blancos, a habitantes de la metrópolis y de las periferias, al pasado tanto como al presente y al futuro. Estos territorios e historias sólo pueden ser contemplados desde la perspectiva del conjunto de la historia humana y secular [38].

#### **IV. La cultura propia y ajena.**

Hebdige afirma el derecho a cierto valor cultural de la estética de la *versión*, si la cultura oficial valora la originalidad, identidad y unicidad, el análisis de Hebdige insiste en la repetición e identidad plural de la cultura musical negra: “nadie posee un ritmo o un sonido propio. Lo pedimos prestado, lo usamos y lo devolvemos a la gente un poco cambiado. Al emplear el lenguaje del reggae y dub jamaicanos, tan sólo lo *versionamos*. La estética de la versión proporciona un equivalente popular-cultural del célebre principio de intertextualidad. Versionar, dice Hebdige, es “un principio democrático porque, implícitamente, nadie tiene la última palabra. Todos tienen la oportunidad de hacer y contribuir. Y ninguna versión es tratada como si fuera las Santas Escrituras” [39].

##### **IV.1 La versión de uno mismo.**

La música, sea del color que sea, arrastra en ocasiones las morales hacia recovecos de tranquilidad y descanso. La literatura inunda ese relax y lo electriza, consciente de la necesidad de ser portavoz del reparto entre el mundo interior y la diversidad de enfoques derivados del deterioro del potencial de crear cosas nuevas. El desafío de la creación se mide aquí en favor de lo plural y lo relativo. La existencia de riesgos e inconvenientes evoca la contribución de la versión como un propósito cultural divulgado por la lejanía del individuo. Una distanciamiento producida de manera cooperativa, satisfecha por las necesidades de la subsistencia, bien física, bien emocional.

Es esta traslación de la ciudad en sonidos lo que nos hace penetrar el misterio de la urbe que es un orbe cerrado: esa música que parece subir de las alcantarillas, escurrirse entre los callejones sin salida, emerger de los edificios ominosos es una miasma sonora: esa música no viene de ninguna parte, viene de todas partes, es la música ubicua, la música total, la música del cine en que las imágenes son otra forma de música pero donde la música completa la forma final de las imágenes [40].

La versión necesita su propia justificación moral, esa franja de sensibilidad que barre siempre en el mismo sentido, modelo en ocasiones de dominación hegemónica, o de invención moderna. La búsqueda de certezas resulta a menudo una carga muy pesada, por eso se recurre al uso de formatos alternativos, fundamentales a la hora de acomodar las contradicciones de diversas partes del mundo. Este argumento no le sirve a la versionada futilidad de los ideales democráticos, a la hora de presentarse como reflexión de barbaries o destripamientos conquistadores. Necesita del apoyo de inculpaciones incriminatorias, que pueda presentar a su favor como invenciones inculpatorias.

La paradoja borgiana del silencio (o rechazo) sobre la teoría estética a favor de una observación nueva, casi perturbada, del fenómeno literario que rompe la monótona repetición de los hechos del universo y busca en éste una trascendencia iluminadora, podría ejercer de puente iluminado en el paso hacia el versionar sin aprovecharse del *otro*. Detrás de los innumerables retratos de épocas calamitosas, surgen medios de apoteosis visionaria, débiles para resistir las funcionalidades del espanto de mandatarios consensuados. En este imperio de la agresividad, el rescate de la civilización viene de mano de la trasgresión de tabúes y, de una especie de *coitus interruptus* de esa monótona repetición no pertinente.

#### **IV.2 Entrecruzamiento cultural.**

La interculturalidad es una concepción que designa un fenómeno de entrecruzamiento cultural, un espacio fronterizo o una situación entre, en medio de, perspectivas culturales. La percepción del otro cultural se produce mediante el contacto del sujeto con una representación, un elemento o sujeto (s) representantes de un código simbólico que se experimenta como ajeno. Pero ¿por qué ese elemento se percibe como ajeno y no simplemente como otro desconocido que puede ampliar el horizonte de conocimientos? [41].

Quizás sea el propio instinto, perspicaz como ningún otro, de la propia conservación, el que arranque los motores de esta maliciosa percepción y plantee la incertidumbre entre los idealistas y soñadores de la sociedad en que vivimos, no dando pie a la posibilidad de elección.

Los límites fronterizos atravesados por estos “cazadores furtivos” son fronteras, entonces, con respecto a un academicismo que separa, tal vez violentamente, formas culturales diferentes, con el pretexto de pertenencia. Sea como sea, el posicionamiento de los hostiles y desconocidos, provoca repetidamente conflictos de expresión, proyectados en una frontera moral perpetua y destructiva. Se rompen vínculos afectivos, se rivaliza de forma aventurera y se establecen códigos emocionales de cómo llegar a ser prisionero en tierra conocida.

Cautivo o no, el hombre deslegitimado, se rebela ante la insinuación del orgullo ajeno, conduce su propia caída renovada de aprecio a su casa y a su piel. Desenmascara la representación étnica de su comunidad, inmersa en una labor de espectador, en un intento de preparar la inevitable difusión de las relaciones culturales.

A menudo, los estudios de la imagen étnica han medido las fuerzas de una minorías aisladas frente a las de una estructura de poder euroamericano hegemónica y fija, normalmente dentro del marco de una sola formación nacional. No han detectado

las analogías estructurales subyacentes a las representaciones dominantes de los grupos marginados, o la interacción de las sublimaciones, proyecciones, alegorías y dialogismos sexuales y sociales entre las varias comunidades [42].

Homi Bhabha nos documenta de una forma más precisa de la que yo apuntaba en párrafos anteriores, sobre una cuestión de sangrado con difícil cicatrización. Por encima de un interés moralizador se ofrece la cara del olvido, usado como pareja legítima de variedades sin remedio. Una estrategia oscura parece atrapar las jerarquías culturales en un círculo sin salida. La reciprocidad y el desarrollo colectivo erosionan suavemente esta circunferencia blindada por la proyección del poder. Sabedores de esta imagen conciliadora a la vez que preocupante, resulta práctico la búsqueda de un esclarecimiento mutuo desde dentro.

Dentro del dialogismo, el género e incluso las culturas son susceptibles de lo que Bajtín llama “esclarecimiento mutuo”. Este esclarecimiento tiene lugar “dentro” y “entre” las culturas y proporciona un modelo para el estudio dialógico transcultural. Por ejemplo, una consecuencia del eurocentrismo es que los norteamericanos tienden a mirar hacia Europa para definirse y para comprenderse a sí mismos en vez de mirar hacia otras sociedades multirraciales del mismo hemisferio [43]. En mi opinión, puede ser por un altruismo perspicaz, por un concepto de imagen positiva prefijado, por los informes de otras comunidades, por una decisión equivocada, por la intranquilidad de ser espectador, por una consideración espiritual-religiosa, por miedo al vecino, o por una idea pasajera, difícil y grotesca, matizada de demagogia.

Insistir en exceso en este entretejido de explicaciones, por un lado, enfatiza la precisión de los “estereotipos negativos”, y por otro, recalca las contradicciones de la pluralidad cultural. Son trampas que se personalizan en cada uno de nosotros y nos insertan ideas inexactas como auténticas, pero que no dejan de ser guardias fronterizas de voces culturales programadas.

Existe una noción clave dentro del pensamiento bajtiniano, que puede ayudar en este terreno, es la del “exceso de conciencia”. No consiste sino en lo siguiente: el yo no puede verse a sí mismo en toda su completud, en cambio el otro tiene sobre este yo, por el sólo hecho de encontrarse fuera, una plusvalía de conciencia. Afirma Bajtín: “El hombre no puede ver cabalmente, ni comprender en su totalidad tan siquiera su propia apariencia externa, y ningún espejo o las fotografías pueden ayudarlo; su verdadera apariencia sólo la pueden aprehender y comprender otras personas, gracias a su posición exotópica en el espacio y por el mero hecho de ser otros”. Esos “otros” en el terreno intercultural, podrían ser conocidos, similares o simplemente de diferentes sociedades, pese a todo es inevitable que su opinión se nutre de recursos variados y válidos. Su ojeada exterior, puede causar molestias, pero en ocasiones resolvería dilemas consolidados de manera exponencial. Respecto a la opinión como instrumento de acercamiento entre identidades, siempre expresa la posibilidad de resistencia, no sólo como vehículo de denuncia de opresión sino también como supuesta combatividad en el marco de la interdependencia. También implica una transición, al minimizar de manera sutil la dominación contemporánea.

El espacio fronterizo en el que confluyen y se diferencian las culturas es lo que denominamos espacio entre culturas o intercultural. Ese espacio tiene a la vez una función preformativa en la construcción de culturas y otra dinámica la de producción de cambios, como señalábamos. La intersección es esa dimensión fronteriza ambivalente que une y separa a la vez, es un lugar de encuentro intercultural que ocupa un espacio en cada una de las culturas en contacto y es, por tanto, intra e intercultural [44].

## Conclusión.

La literatura y la interculturalidad interactúan colocando la noción de cultura como sufridora de un cambio sustancial. Su espíritu jerárquico recubierto de ideas separatistas, se ve sobrepasado por la insólita construcción de una concepción del hombre deseosa de buscar una protección contra el mundo exterior guardando una actitud vigilante sobre el mero asentimiento. La interculturalidad no debe ser asumida desde la vulnerabilidad, sino desde la necesidad de plantear un nuevo orden a través de la participación social, la visualización de las desigualdades, y la posibilidad de participar de forma activa en la toma de decisiones.

Se debe realizar un estudio pormenorizado de las actuaciones en el entorno del espacio fronterizo, ocupado en esa dimensión fronteriza ambivalente denominada construcción de un espacio intercultural. La intersección es esa dimensión fronteriza cambiante que une y separa a la vez, es un lugar de encuentro que ocupa un espacio en cada una de las culturas en contacto.

Igualmente es importante hacer visibles los problemas de la discriminación derivados de la oferta estereotipada proporcionada por la versión cultista-cultural, contemplada desde la perspectiva a favor de lo plural y lo relativo. Se debe analizar esta paradoja a través de la búsqueda de formatos alternativos, fundamentales a la hora de acomodar las contradicciones de diversas partes del mundo. Necesita del apoyo del rescate de la civilización que viene de la mano de la trasgresión de tabúes.

## Notas

[1] BORGES, Jorge Luis (1998) : Prólogos, como un prólogo de prólogos, Madrid, Alianza, biblioteca de Borges, p. 79.

[2] SALVADOR, Alvaro (2003): Las rosas artificiales, Sevilla, Fundación Genesian, La Academia de Billar, p.55.

[3] Ibid., p.54.

[4] FERRARI, Alvaro (1999): De la conciencia de crisis cultural y del malestar del intelectual en el siglo XX, Madrid, p.88.

[5] Ibid., p.93.

[6] TODOROV, Tzvetan, y otros (1986) : Cruce de culturas y mestizaje cultural, Barcelona, Júcar Universidad, p.56.

[7] Ibid., p.21.

[8] CHARDIN, Philippe (1998): Musil et la littérature européenne, Paris, PUF, p. 196.

[9] COMETTI, Jean-Pierre, "Robert Musil et le roman", en « Les philosophes lecteurs », *Fabula LHT (Littérature, histoire, théorie)*, n°1, février 2006.

- [10] ALSAYYAD, CASTELLS, Nezar, Manuel (2003): Europa musulmana o islamista, Madrid, Ensayo, p. 38.
- [11] CONNOR, Steven (2002): Cultura postmoderna, trad. De Amaya Bozal, Madrid, Akal, p.135.
- [12] LOSADA GOYA, José Manuel (1995): Tristán y su ángel: diez ensayos de literatura general y comparada, Madrid, Reichenberger, p.159.
- [13] MAGRIS, Claudio (2001): Utopía y desencanto, trad. J.A. González Sainz, Barcelona, Anagrama, p. 56.
- [14] JIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto (1965): Genio hispánico y mestizaje, Madrid, Editora nacional, p.87.
- [15] ALSAYYAD, CASTELLS, Nezar, Manuel (2003): Europa musulmana o islamista, Madrid, Ensayo, p. 23.
- [16] MAGRIS, Claudio (1990): *Un escritor europeo ante el fin de siglo*, trad. De Arturo Maccanti, Gran Canaria, Viceconsejería de cultura y deportes del gobierno de Canarias, p.23.
- [17] MAGRIS, Claudio (1999): Utopía e disincanto, Milano, Garzanti, p. 58.
- [18] ARIAS, Juan (1998): José Saramago: el amor posible, Barcelona, Planeta, p.150.
- [19] JIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto (1965): Genio hispánico y mestizaje, Madrid, Editora nacional, p.8.
- [20] CHARDIN, Philippe, *Musul et la littérature européenne*, Paris, Presses Universitaires françaises, PUF, 1998, p. 177.
- [21] SANCHEZ TRIGUEROS, Antonio (1996): Sociología de la literatura, Madrid, Síntesis, p. 212,214.
- [22] Ibid., p. 212,214.
- [23] CANETTI, Elias (1982): La conciencia de las palabras, trad. De Juan José del Solar, Madrid, Fondo de cultura económica, p.17.
- [24] PIERA, Carlos (1993): Contrariedades del sujeto, Madrid, Visor, p.31.
- [25] LOSADA GOYA, José Manuel (1995): Tristán y su ángel, Madrid, Reichenberger, p.151.
- [26] ZERRO GANDÍA, Manuel (1996): Garduña, Madrid, Cultura hispánica, p.23.
- [27] SAID, Edward (1993): Cultura e imperialismo, trad. de Nora Catelli, Barcelona, Anagrama, colección argumentos, p.227.
- [28] DE LA RICA, Alvaro (2000): Estudios sobre Claudio Magris. Eunsa, Pamplona, p.19.
- [29] MAGRIS, Claudio (2001): Utopía y desencanto, trad. De J.A. González Sáinz, Barcelona, Anagrama, p.56.

- [30] HENRI-PAGEAUX, Daniel (2004): “Interculturalidad y literatura comparada”, en *La Literatura en la literatura, actas del XIV simposio de la sociedad española de literatura general y comparada*, Ed. De Magdalena León Gómez, centro de estudios cervantinos, 2004, Madrid, p.53.
- [31] JIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto (1965): *Genio hispánico y mestizaje*, Madrid, Nacional, p.15.
- [32] ARIAS, Juan (1998): *José Saramago: el amor posible*, Barcelona, Planeta, p.111.
- [33] MOLÉNAT, Xavier: *Nos banlieues sont-elles des ghettos?*, dans revue *Sciences humaines*, n° 178, janvier 2007, p. 43.
- [34] HENRI-PAGEAUX, Daniel (2004): *Interculturalidad y literatura comparada*, en *La Literatura en la literatura, actas del XIV simposio de la sociedad española de literatura general y comparada*, Ed. De Magdalena León Gómez, centro de estudios cervantinos, 2004, Madrid, p.53.
- [35] CULLER, Jonathan (1976): *Introducción al estructuralismo*, trad. de Paloma Varela, Madrid, Alianza, p.51.
- [36] MAGRIS, Claudio (2001): *Utopía y desencanto*, trad. De J.A. González Sáinz, Barcelona, Anagrama, pp.156-157.
- [37] SAID, Edward W. (2004): *El mundo, el texto y el crítico*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, p.24.
- [38] SAID, Edward W. (1993): *Cultura e imperialismo*, trad. de Nora Catelli, Barcelona, Anagrama, colección argumentos, p.114.
- [39] CONNOR, Steven (2002): *Cultura postmoderna*, trad. de Amaya Bozal, Madrid, Akal, p.135.
- [40] CABRERA INFANTE, Guillermo (1996): *Mi música extremada*, Madrid, Espasa Calpe, p. 336.
- [41] LLAMAS UBIETO, Miriam (2005): *Estudios interculturales y literatura comparada*, en <http://www.liceus.com>, temarios de humanidades, literatura comparada.
- [42] BHABHA, Homi (1994): *The location of culture*, London, Routledge, p.87.
- [43] SHOHAT, E., STAM, R. (2002): *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, p.243.
- [44] LLAMAS UBIETO, Miriam (2005): “Estudios interculturales y literatura comparada”, disponible en <http://www.liceus.com>, sección de temarios de humanidades, literatura comparada.

## **Bibliografía**

- ALSAYYAD, CASTELLS, Nezar, Manuel (2003): *Europa musulmana o islamista*, Madrid, Ensayo.
- BHABHA, Homi (1994): *The location of culture*, London, Routledge.

CANETTI, Elias (1982): *La conciencia de las palabras*, trad. De Juan José del Solar, Madrid, Fondo de cultura económica.

CONNOR, Steven (2002): *Cultura postmoderna*, trad. de Amaya Bozal, Madrid, Akal.

FERRARI, Alvaro (1999): *De la conciencia de crisis cultural y del malestar del intelectual en el siglo XX*, Madrid, Planeta.

GIL IRIARTE, M<sup>a</sup> Luisa (1997): *Debe haber otro modo de ser humano y libre*, Huelva, Universidad de Huelva.

JAMESON, Fredric (2000): *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta.

JIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto (1965): *Genio hispánico y mestizaje*, Madrid, Editora nacional.

PIERA, Carlos (1993): *Contrariedades del sujeto*, Madrid, Visor.

SAID, Edward W. (2004): *El mundo, el texto y el crítico*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate.

----- (1993): *Cultura e imperialismo*, trad. de Nora Catelli, Barcelona, Anagrama, colección argumentos.





Nombre de archivo: Artículo 1 para publicar- El valor de la  
interculturalidad.doc  
Directorio: C:\DOCUME~1\AGENDA\CONFIG~1\Temp  
Plantilla: C:\Documents and Settings\AGENDA\Datos de  
programa\Microsoft\Plantillas\Normal.dot  
Título: I  
Asunto:  
Autor: Jorge Peña Argibay  
Palabras clave:  
Comentarios:  
Fecha de creación: 21/11/1995 17:41  
Cambio número: 3  
Guardado el: 18/10/2007 13:03  
Guardado por: RED Phone  
Tiempo de edición: 8 minutos  
Impreso el: 18/10/2007 14:37  
Última impresión completa  
Número de páginas: 19  
Número de palabras: 24.010 (aprox.)  
Número de caracteres: 136.860 (aprox.)