

# Interculturalidad en las representaciones de América Latina

Magaly Vega Rodríguez<sup>1</sup>

## Resumen

América Latina ha buscado siempre la forma de ser representada auténticamente para desprenderse de la tutela epistemológica de Occidente. Un exitoso ejercicio epistemológico en el que sea América Latina, que controla los significados que subyacen a sus prácticas políticas, sociales y culturales, es un paso importante en el reconocimiento de las muchas humanidades que somos, que hemos construido y que mantenemos en existencia. Es una clara evidencia de que las culturas no pueden ser pensadas jerárquicamente, sino como una red de interdependencias en cuyo fundamento se encuentra la afirmación de la interculturalidad.

## Palabras clave

Cultura, identidad cultural, formas de representación, códigos epistemológicos, estudios poscoloniales.

## Abstract

Latin America has always sought a way of being authentically represented in order to free itself from the epistemological tutelage of the West. A successful epistemological exercise in which it is Latin America that controls the meanings that underlie its social, cultural and political practices would be an important step in the recognition of the many humanities we are,

---

<sup>1</sup> Filósofa de la Universidad de La Salle, candidata a Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Filosofía, Cultura y Globalización, reconocido por Colciencias y clasificado en categoría A. magalyvega81@gmail.com

have constructed and keep in existence. It is a clear evidence that cultures cannot be thought of hierarchically but rather as a web of interdependencies that has interculturalism as a basis.

## Key words

Epistemology, interculturalism, epistemology, Latin America.

## Introducción

*No es nuestra naturaleza humana la que es universal, sino nuestra capacidad para crear realidades culturales y luego actuar conforme a ellas.*

Sidney Mintz

Desde la época de la Colonia incluso hasta ahora, hemos intentado demostrar nuestra humanidad a Occidente, como si fueran los hombres occidentales los proveedores de la calidad de humano, como si fuera Europa quien legitimara la humanidad de los demás pueblos; como si fueran los dueños absolutos y únicos de la humanidad y de la verdad. Este marcado eurocentrismo que ha guiado la Historia Universal también guió las historias locales en América Latina. Incluso quienes defendieron en la Colonia la humanidad de los indígenas lo hacían sólo en tanto estos últimos eran potencialmente europeos y cristianos.

Sin embargo, compartiendo el argumento de Hardt y Negri, la humanidad no es sólo una, son simultáneamente muchas (Hardt y Negri, 2001: 143). Por esta razón cualquier tipo de etnocentrismo debe ser descartado, y todas las divisiones binarias que resulten de él son por tanto obsoletas, pues situar a alguna cultura como el culmen de los procesos civilizatorios es desconocer las historias locales y los procesos que se entretajan al interior de éstas. Categorías jerárquicas como centro/periferia, hegemonía/subalternidad, Primer Mundo/Tercer Mundo, siguen alimentando el eurocentrismo que criticamos y reducen la complejidad de las actuales estructuras de poder del sistema-mundo global. Insistir en la categorización binaria de las culturas es entender el mundo desde formas antiguas de poder (como el colonialismo) de las cuales perduran hoy elementos; sin embargo,

reducir el poder global actual a ese tipo de estructuras es negarnos de entrada, la posibilidad de pensar formas alternativas de poder (Hardt y Negri, 2001: 168).

El actual aparato de poder está articulado por el mercado mundial que incluye a todos los países de la Tierra, regulando y administrando todas las redes globales de circulación (Hardt y Negri, 2001: 253). Es el primer sistema-mundo global en al menos cuatro sentidos específicos que Quijano explica así: 1). Cada uno de los ámbitos de la existencia social está articulado por formas de control que a su vez forman una sola estructura; 2). Cada una de esas estructuras está bajo la hegemonía de instituciones producidas en el proceso de desarrollo del patrón de poder; 3). Estas instituciones (Familia, Empresa, Estado-nación, etc.) tienen relaciones de interdependencia las unas con las otras; 4). Toda esta estructura constituye el patrón de poder mundial que por primera vez cubre a toda la población del planeta (Quijano, 2003: 214).

Según Quijano esta globalidad implica un marco común de orientación valórica y un escenario básico de prácticas comunes para todas las sociedades del planeta. También supone una desterritorialización de las prácticas sociales que ahora están en contextos mundializados de acción (Castro-Gómez, 1998: 192). América Latina, así como las demás sociedades del planeta, ya no se puede situar geográficamente como treinta años atrás: "lo que significa la latinoamericanidad no se encuentra sólo observando lo que sucede dentro del territorio históricamente delimitado como América Latina" (García Canclini, 2002: 27); el subcontinente debe pensarse ahora desde el horizonte de la aldea global que "desancla" las

prácticas sociales de sus contextos locales para “insertarlas” en contextos desterritorializados de acción (Castro-Gómez, 1998: 192); esto es, las despoja de todo sentido tradicional para ponerlas a funcionar en un marco común de acción cuya orientación valórica es global, como nos recuerda Quijano.

En este sentido debemos entender la formación híbrida de la cultura y de las subjetividades, que ya no se limita a ningún lugar específico sino que se adapta a la movilidad de los sujetos y de las comunidades (Hardt y Negri, 2001: 144-145). Sin embargo, las prácticas culturales y sociales deben buscar la “reterritorialización” de las acciones en condiciones locales para definir las representaciones locales de la sociedad. Esta reterritorialización es necesaria en cuanto logra definir la valoración de dichas acciones en el marco de los intereses particulares de cada comunidad.

Uno de los grandes aportes de los estudios poscoloniales fue hacernos ver cómo los sistemas expertos de representación están vinculados con geopolíticas de poder y la manera como el conocimiento ayudó a la consolidación hegemónica de los sistemas representacionales (Castro-Gómez, 1998: 169). Las instituciones académicas hegemónicas producen discursos y representaciones sobre el otro que justifican políticas de subordinación de las “periferias”, construyendo discursivamente una imagen de las culturas que legitima las divisiones binarias ya nombradas y la tutela de los países “superiores” sobre estos que son “estudiados” por ellos.

La academia internacional y sus teorizaciones sobre “el otro” funcionan como afirmación de una serie de diferenciaciones que siguen situando al centro por encima de la periferia. La concentración de medios y recursos otorgan a esta academia una “investidura” de Centro que apelando a alteridades, marginalidades, subalternidades, legitima su facultad simbólica y representativa. “La autoridad teórica de la función-centro reside en ese monopolio del poder-de-representación según el cual, ‘representar’ es controlar los medios discursivos

que subordinan el objeto de saber a una economía conceptual declarada superior” (Richard, 1998: 250). De este modo las representaciones sobre América Latina, sobre “lo otro”, funcionan en la Internacional académica como un argumento que justifica la superioridad de las culturas europeas y la norteamericana sobre las “tercermundistas”. Estas nuevas jerarquías que se instauran en el marco de la globalidad, habilitan a la academia-centro para patentar los códigos de figuración teórica que otorgarán legitimidad a sus objetos de estudio y a las representaciones sobre éstos (Richard, 1998: 255).

De este modo, muchas de las representaciones más recientes sobre América Latina, siguen cargando el lastre de la legitimación externa, como es el caso de algunas propuestas poscoloniales, estudios subalternos y de los “estudios de área” que se produjeron en la academia internacional bajo los códigos representacionales del nuevo centro. La intención de estos ejercicios era representar la voz del subalterno, del latinoamericano, en la academia internacional para buscar representaciones más fieles sobre éstos. Sin embargo, lo que consiguieron fue hacer que estas políticas de representación redujeran y simplificaran la cuestión de la identidad a una “formulación monocorde de una condición determinada” (Richard, 1998: 262).

Aún las teorías producidas en América Latina tenían que justificar sus “efectos de verdad” ante una cierta “política de interpretación” impuesta siempre por la academia hegemónica (Castro-Gómez citando a Spivak, 1998: 173). Quiero insistir en que estas políticas de interpretación y de representación refuerzan la generación discursiva (que se extiende a planos reales) de ámbitos de “exterioridad” que insisten en la idea de categorizaciones binarias vigente aún en los aparatos metropolitanos de producción del saber (Castro-Gómez 1998: 173).

Estos son los riesgos que se corren al producir identidades en contextos mundializados de acción. El pretendido acceso a las redes globales del conocimiento hace pensar que las producciones teóricas latinoamericanas de hecho hacen parte del

debate general, pero en realidad, son codificadas para mantener el argumento de la diferencia y la exterioridad. Así pues, hablar sobre América Latina y hablar desde América Latina abre una brecha de diferenciación en las representaciones sobre el subcontinente.

No podemos desconocer la importancia de los discursos de identidad y del trabajo del latinoamericanismo filosófico contemporáneo, pues éstos avanzaron en la investigación acerca de la sociedad latinoamericana y se inscribieron desde el principio en una lucha constante por el control del sentido y de los significados que nos constituían como latinoamericanos; como nos recuerda Eduardo Mendieta: “no puedo referirme a América Latina sin referirme a su lucha perenne por definirse y pensarse a sí misma conjuntamente con y más allá de Europa” (Mendieta, 1998: 163).

Por esto hablar desde América Latina se hace urgente en tanto las representaciones se extienden, o mejor, subyacen a todas las prácticas sociales, políticas, económicas y culturales del subcontinente. En este sentido se hace necesaria la producción de teoría local que dé cuenta de un conocimiento situado auténtico, que responda a las necesidades y a los requerimientos de la cultura latinoamericana; un “pensamiento que sin renunciar a la universalidad es expresión de un ethos particular determinado” (Botero Uribe, 1993: 8); un conocimiento que pueda “establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica” (Mignolo, 1996: 19). Una revisión constante del “propio juego de enunciación” (Richard) que haga posible que “Nuestra América” encuentre por fin la representación de su significante.

Este tipo de teoría local debe conducir a repensar la identidad, ya no como una instancia fija y natural que debe ser descubierta por las disciplinas, sino como una construcción activa de las comunidades, como posicionamiento: “las prácticas de representación siempre implican las posiciones desde las cuales hablamos o escribimos: son posiciones de enunciación” (Hall, 1999: 131). Se

hace necesario entonces concebir la cultura no como patrimonio cultural a conservar, sino como un proceso abierto y dinámico controlado por los sujetos y con el fin de asegurar la mejor realización de los mismos (Fornet–Betancour, 2004: 64).

Para Santiago Castro–Gómez América Latina no es representable en cuestiones de identidad, pues no es posible hablar de un “nosotros” en un continente tan híbrido como el nuestro y en un contexto globalizado como el actual. Estoy de acuerdo con Castro–Gómez al anotar tan insistentemente que América Latina es representable como multiplicidades en pugna, pero no sigo su argumento cuando afirma que ésta es la única posibilidad de representación de Latinoamérica, pues nos impide la construcción de un posicionamiento como sociedad. Así como Castro–Gómez resalta la existencia de “posiciones de sujeto” múltiples, distintas de las identidades, así también podemos hablar de “posiciones de sociedad” al enfrentar las mismas condiciones culturales, políticas y económicas. Las diferencias al interior del subcontinente son evidentes, y sería ingenuo pretender homogeneizar mediante el discurso lo que es América Latina, más aún con los retos de desterritorialización que nos trajo la globalización; pero es claro que la realidad cultural y social, desde México hasta Argentina, está atravesada por condiciones históricas sincrónicas que nos sitúan en el mismo nivel ante la centralidad discursiva europea y estadounidense.

Quizá una de las ideas en las que han coincidido la mayoría de los discursos identitarios es en la importancia que dan al mestizaje como primera clave para la formulación de la identidad. Y no dudo que el mestizaje, además de un elemento común en los países latinoamericanos, sea también, por su naturaleza, un obstáculo para pensar en términos de homogeneidad al subcontinente. Pero al hablar de “nosotros” no nos referimos a entidades homogéneas reunidas bajo un epíteto. El nosotros latinoamericano se conforma en las coincidencias de origen y colonización, en las características comunes que compartimos por el evento de 1492, en el devenir histórico compartido

entre los pueblos latinoamericanos y del Caribe. Se trata de una revaloración del “nosotros latinoamericano” que deja de funcionar como instancia fija, para convertirse en “lugar de enunciación” común desde el cual habla y se representa América Latina.

Las identidades son construcciones sujetas al devenir histórico y cultural, y están, por lo mismo, sometidas a constantes transformaciones. Por esto las identidades no deben funcionar como aparatos homogeneizantes, sino, insistimos, como “puntos de identificación” de las comunidades y los sujetos (Hall, 1999: 135). Estos puntos de identificación deben contemplar por supuesto tanto la diferencia al interior de la cultura, como la similitud que ésta proyecta al identificarse bajo una misma representación<sup>2</sup>.

Pensar la identidad incluye pensar lo que se es, así como lo que se está siendo y lo que se puede llegar a ser (Hall, 1999: 134). Por esto la cuestión de la identidad no es la sola nomenclatura de latinoamericanos, sino todo lo que implica esta posición.

Una redefinición en estos términos de Latinoamérica, conduce sin duda a reafirmar el lugar de América Latina en la globalización, un lugar propio desde el cual habla y se expresa con una plena conciencia de lo que es, de lo que ofrece y de lo que puede y debe ser. Un *locus enuntiationis*, tarea de la teoría local, que define, represente y resignifique al subcontinente latinoamericano. Pero debemos aclarar que este posicionamiento latinoamericano no pretende un enfrentamiento con la globalización como lo sugirió Beverley. Hace unas páginas mostramos cómo la globalización cubre a la totalidad de la población; América Latina, por supuesto, no está por

fuera de la globalización ni debe enfrentarse a ella. Pertenece al sistema-mundo global cuya crisis es evidente, por lo que el fin de la consolidación de nuestro posicionamiento no es otro que definir la forma en que América Latina se relaciona en las redes de interdependencia del sistema-mundo, y establecer estrategias de resistencia que garanticen una participación equitativa de las sociedades en él (Mignolo, 2000: 311).

Estas estrategias de resistencia que podemos construir desde lo discursivo, se alimentan incluso de los elementos que la globalización pone a nuestro alcance, elementos, en su mayoría, de tipo cognitivo (Castro-Gómez 1998: 197). Los mecanismos de desanclaje y anclaje<sup>3</sup> ocurren en la dinámica de la globalización y las representaciones que surgen de ellos están por lo mismo situadas, obviamente en América Latina, pero ella misma, también en el sistema-mundo global, esto es: la epistemología producto de este conocimiento situado, lejos de reemplazar las epistemologías occidentales, abre la posibilidad de pensamientos alternativos que operen junto al occidental en un mismo marco global.

No se trata pues de enfrentarse a la globalización, sino de aprender a negociar con ella. Y aprender a negociar implica saber qué se está negociando y cómo se está haciendo; implica por lo mismo, definir una posición al respecto y un locus enuntiationis en el que estén definidas las necesidades históricas y sociales del subcontinente. Se trata de interpretar desde una perspectiva particular los procesos globales en los que América Latina está involucrada, para asegurar una posición ante estos procesos. Con la producción de teoría local los países latinoamericanos se juegan no solamente la consolidación de su identidad, su autoconocimiento y su reconocimiento, sino también su lugar

<sup>2</sup> Las identidades están “enmarcadas” por dos ejes o vectores que operan simultáneamente: el vector de la similitud y la continuidad, y el vector de la diferencia y la ruptura. La diferencia persiste dentro y a lo largo de la continuidad, pues sin relaciones de diferencia, las representaciones no serían posibles. De esta manera la significación depende del constante reposicionamiento de sus términos diferenciales (Hall, 1999: 135 y ss)

<sup>3</sup> “La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos desterritorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten reterritorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar” (Castro-Gómez, 1998: 194).

posible en la aldea global, por lo que “ninguna sociedad puede darse el lujo de no tener su “propia” investigación acerca de sí misma” (Colciencias, 1997: 287).

Este *locus enuntiationis* se convertirá en el espacio en que se articulen las propias representaciones de América Latina, controlando la producción de estas representaciones y controlando también los significados que actúan detrás de cada acción política, económica, social y cultural del subcontinente. Es un lugar de enunciación que asegura la efectividad de las elecciones y negociaciones que constantemente tendremos que hacer para seguir definiendo lo que somos y lo que hemos venido siendo (Castro-Gómez 1998: 197).

La lucha por la creación de sentido en esta globalización, es una lucha por la supervivencia de las diferencias, y por lo mismo de expresiones culturales variadas y ricas en significación. Es una lucha por no sucumbir ante la cultura de masas norteamericana que está en constante expansión. No perecer ante el modelo cultural del mercado global es reafirmar esas “muchas humanidades” que existen simultáneamente en el marco de la globalización. Por eso el “nosotros latinoamericano” persiste en la lucha para mostrar interpretaciones alternativas a la occidentalista del devenir histórico que no es exclusivo del capital.

La tarea de la filosofía y de las ciencias sociales no puede pensarse en un plano únicamente discursivo. Más arriba insistimos en la responsabilidad parcial de las humanidades en la legitimación de políticas de subordinación en los países periféricos. Es innegable, pues, la “complicidad” que existe entre la discursividad de las ciencias sociales y las estructuras de poder. Por esto la indagación constante del objeto de conocimiento que es América Latina puede ampliar la maniobrabilidad política del subcontinente, mejorando sus escenarios de negociación, y abriendo, asimismo, posibilidades para pensar formas alternativas de poder en las que América Latina y el mundo entero no negocien más sobre el presupuesto de “suma

cero”, sino en busca de una “hegemonía distinta” (Castro-Gómez).

El afianzamiento de la masa molar latinoamericana mediante la consolidación del *locus enuntiationis* permitirá al continente asumir una posición de sociedad ante el capitalismo y la globalización, definiendo y reconociendo su condición y lugar en el sistema-mundo.

Los intentos representacionales de América Latina han definido el quehacer de su filosofía y ciencias sociales; los discursos de identidad dan cuenta del afán de autorrepresentación que ha acompañado a los hombres latinoamericanos como a los de ninguna otra sociedad en tal magnitud. La epistemología y cultura occidentales funcionaron en estas representaciones como único referente, por lo que América Latina, en sus intentos de autoidentificación, se pensaba cohesionada a la tradición occidental codificándose bajo estos presupuestos, como lo evidencia la tradición de los discursos de identidad.

La academia europea (y ahora también la estadounidense) ha creado y manejado los códigos epistemológicos y los ha extendido territorialmente haciendo que cada nueva representación y cada nueva expresión del conocimiento deba ser legitimada por sus paradigmas. La producción del conocimiento local latinoamericano ha procurado desmontar esta pretendida universalidad occidentalista sin desconocer la tradición epistemológica y filosófica, sino reconociéndose como una auténtica expresión del *ethos* particular del subcontinente; haciendo evidente la posibilidad de formas de conocimiento alternativas que desarticulen el concepto de universalidad.

La administración de los códigos epistemológicos permitió a Europa controlar la forma como cada sociedad se comprendía a sí misma, para así articular ciertas estrategias políticas y económicas de dominación en estas regiones. La complicidad entre los sistemas expertos de conocimiento y la maniobrabilidad del Norte en las regiones peri-

féricas, subyace a todas las prácticas sociales y culturales en la historia desde el “encuentro de los dos mundos”. Es por esto que pensar en formas de autorrepresentación auténticas y situadas, es abrir la posibilidad de controlar los significados que América Latina asume al tomar posición ante el devenir histórico; es articular ejercicios epistemológicos que regulen y determinen el lugar de enunciación latinoamericano en el actual sistema-mundo.

Algunos intelectuales asumen la globalización como un neocolonialismo<sup>4</sup>, haciéndonos pensar nuevamente en divisiones binarias del tipo Primer Mundo/Tercer Mundo, que descartamos por ser obsoletas. Sin embargo, la globalización debe ser pensada en términos de alternativas posibilidades para que ella misma no prolongue el sistema capitalista y la forma en que éste reduce a periférica la participación de los países y las comunidades de Asia, África y América Latina. El marco común que nos ofrece la globalización debe ser pensado en sus acepciones más positivas como posibilitador de una red de interdependencias que ayude en la transición del capitalismo a una nueva estructura política y económica que presente las mismas oportunidades a todas las sociedades.

La negociación con la globalización tiene que ver precisamente con una nueva forma de asumir las posibilidades de la aldea global y tomar los elementos que se nos presentan para construir nuevas oportunidades. Se trata de producir teorías locales que articulen una verdadera representación global en la que las diferencias no sean contempladas dentro del sistema como “lo otro” de lo que se es, sino como condición de posibilidad de un sistema-mundo global como el actual (recordemos que según la definición de Wallerstein

<sup>4</sup> “La globalización no es una nueva forma de colonialismo, ni imperialismo. Sí crea en su desarrollo neoliberal, nuevas modalidades de dependencia y subordinación. [...] Como en los procesos de apertura de las economías y las culturas nacionales se vinculan a menudo países que tuvieron relaciones coloniales o imperialistas, algunos tienden a interpretar las asimetrías de la globalización como neocolonialismo o neoimperialismo” (García-Canclini, 2007: 2)

del sistema-mundo, éste se basa en una extensa división del trabajo y múltiples expresiones de la diversidad cultural<sup>5</sup>).

Esto explica nuestra insistencia en la identidad cultural como un elemento fundamental en la consolidación del locus enuntiationis que articule las representaciones del subcontinente desde su contexto histórico, social y cultural, ya que la construcción y reconocimiento continuos de la identidad pueden debilitar o fortalecer el lugar desde el cual habla, negocia y actúa América Latina en la aldea global.

En esta construcción la identidad debe ser entendida como un proceso más que como una instancia que las prácticas culturales representan; como nos insiste Hall, las prácticas de representación son posiciones de enunciación que dan cuenta de la identidad como puntos de identificación (Hall, 1999: 131 y ss).

Una cultura nacional no es folclor, ni una alabanza al pueblo, ni un populismo abstracto que cree que puede descubrir la verdadera naturaleza de un pueblo. Una cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y

<sup>5</sup> Wallerstein define el sistema-mundo como un sistema social con fronteras, grupos, normas que lo legitiman y dan coherencia haciéndolo autosuficiente. El sistema-mundo se diferencia de los sistemas sociales pequeños por su tamaño, primariamente, pero también en que éste se basa en una extensa división del trabajo y en gran diversidad cultural. En el actual sistema-mundo capitalista también existen, sin embargo, las nociones de centro y periferia. El centro dirige y acumula la riqueza global, mientras se expande en la periferia que es objeto de una explotación sistemática; también existe las regiones semiperiféricas que sirven de espacio promotor de nuevos centros. En el actual sistema-mundo hay tres presiones estructurales que lo están llevando a un desplome sistémico inevitable: 1. El agotamiento de la fuerza de trabajo barata en el mundo; 2. El agotamiento ecológico; 3. La democratización del mundo por las frecuentes demandas respecto a los impuestos que han alimentado el sistema capitalista. Esta crisis representa para Wallerstein que tenemos ante nosotros y en nuestras manos la posibilidad de un mundo mejor (Gandásegui, 2002).

elogiar la acción a través de la cual ese pueblo se ha creado y se mantiene a sí mismo en existencia (Hall, 1999: 145).

“Nuestra América” es, pues, el conjunto de todos los esfuerzos hechos por autorrepresentarnos auténticamente, por ser dueños de nuestras representaciones, de nuestros significados, de

nuestras identidades, de nuestra humanidad. “Nuestra América” es la preocupación compartida por nuestro destino común como subcontinente, por nuestra participación justa y digna en los procesos históricos actuales; es una de las muchas humanidades que somos y cuyo esfuerzo arduo la mantiene aún en existencia.

## Bibliografía

- Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana.
- Botero Uribe, D. (1993.) *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*. Cali: Universidad del Valle.
- Castro-Gómez, S. (1998). “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón” en: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 169– 205.
- Castro-Gómez, S. (2006) “Conversatorio: Seminario de Filosofía Latinoamericana II”. Bogotá, Universidad de La Salle, Facultad de Filosofía y Letras 27 de octubre.
- Colciencias (1997). *37 modos de hacer ciencia en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Cuadrado, A. (2005). “Dificultades en la redefinición de la identidad”.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Gandásegui, M. (2002). “El sistema mundo de Wallerstein y la transición” en: *Tareas No. 112*. Septiembre – Diciembre, Panamá.
- García-Canclini, N. (2000) “La globalización: ¿productora de culturas híbridas?” *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, disponible en: Internet: <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>
- García-Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hall, S. (1999). “Identidad cultural y diáspora”, en: Castro-Gómez, S. et. al. (eds.) *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, pp. 131 – 145.
- Hardt, M. y Negri, T. (2001). *Imperio*. Bogotá: Desde abajo.
- Martí, J. (1979). *Nuestra América*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Mendieta, E. (1998). “Modernidad, posmodernidad y colonialidad: una búsqueda esperanzadora en el tiempo” en: Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: University of San Francisco, pp. 147 – 168.
- Mignolo, W. (1996). “Herencias coloniales y teorías poscoloniales” en: González, Beatriz (ed.) *Cultura y Tercer Mundo*, t. I. Caracas: Nueva Sociedad.

- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/ Global Designs*. Princeton, Princeton University Press.
- Quijano, A. (2003). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO, pp. 201– 246.
- Richard, N. (1998). "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", en: Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: University of San Francisco, pp. 245 – 270.