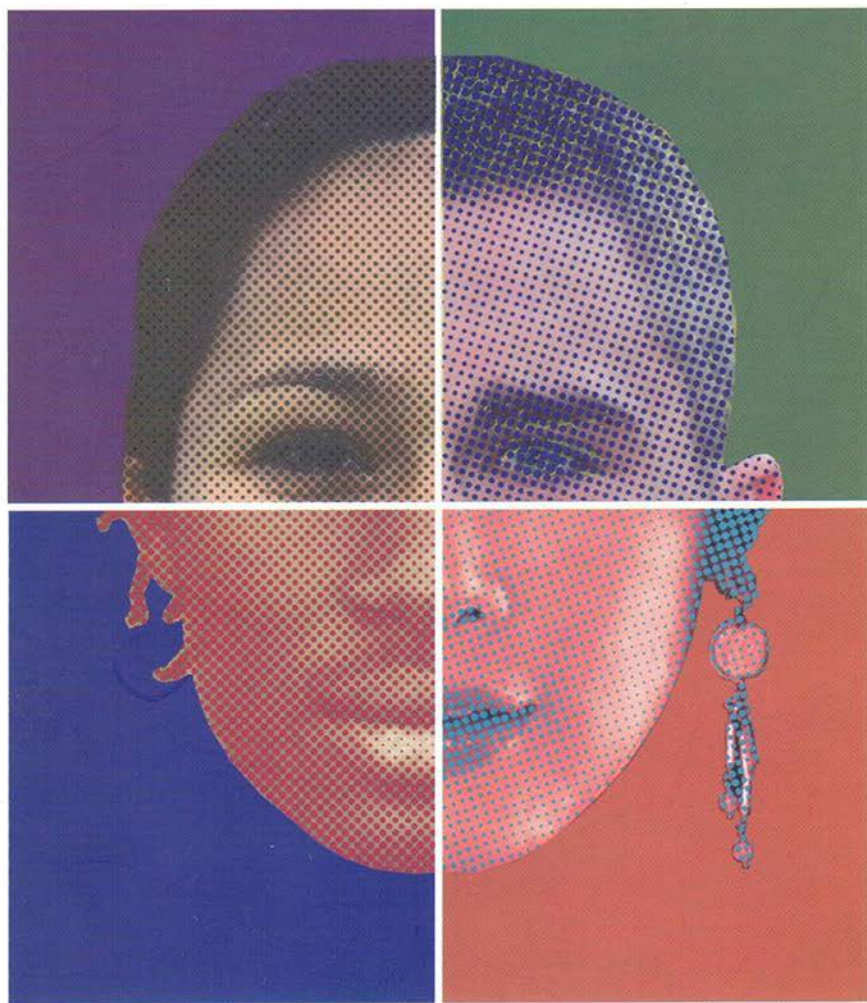


ALTERIDAD Y ALIEDAD

La construcción de la identidad con el otro y frente al otro



Sabine Pfleger • Joachim Steffen • Martina Steffen
Coordinadores



Universidad Nacional Autónoma de México

La presente obra está bajo una licencia de:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>



Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

This is a human-readable summary of (and not a substitute for) the [license](#). [Advertencia](#).

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la [misma licencia](#) del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del:
texto legal de la licencia completa

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.



ENALLT ESCUELA NACIONAL
DE LENGUAS, LINGÜÍSTICA
Y TRADUCCIÓN **UNAM**

IDENTIDADES FANTASMAGÓRICAS: UNA INDAGACIÓN INCONCLUSA

Dieter Dietrich Rall*

INTRODUCCIÓN

Veamos primero unas definiciones: *identidad*, “cualidad de idéntico”, es decir “completamente igual” (Moliner, 1990), del latín *idem*, “el mismo” o “lo mismo”; el *Diccionario de la Lengua Española* (RAE, 1992) define *identidad* también como “cualidad de idéntico”. Más útil y más diferenciado se muestra el *Diccionario del español usual en México* (1996), donde leemos: “*identidad*, s f: Cualidad de ser algo igual a sí mismo. 2: Conjunto de características que permite saber o reconocer quién es una persona o qué es alguna cosa distinguiéndola de otras: *identidad de una persona, identidad nacional, señas de identidad*”. En un análisis de diccionarios y manuales y compendios especializados, podría comprobarse que el concepto de *identidad* ha cambiado y se ha

* México, D.F.
diiterrall@hotmail.com

matizado enormemente a lo largo de los últimos cincuenta, veinte e, incluso, sólo diez años.

Dedicar en 2010 un coloquio al tema de la identidad y a “la construcción (o deconstrucción) de la identidad con el otro y frente al otro” me parece, al mismo tiempo, una empresa loable y arriesgada. Loable por la actualidad del tema en este año del bicentenario; pero la temática puede considerarse actual, independientemente de la conmemoración de 200 años de independencia y 100 años de la Revolución Mexicana. La temática de la *identidad* es, repito, loable y arriesgada. Cualquiera de los conceptos que se aborden en este diálogo interdisciplinario constituye un campo minado, científicamente hablando: *alteridad y aliedad; identidades locales, regionales y nacionales; identidades supranacionales; conflictos lingüísticos y culturales: globalización y fenómenos de migración...*

En este trabajo no me ocuparé de esa última vertiente problemática, polémica y beligerante del tema de la identidad. Pero podríamos estar de acuerdo en que, visto de manera general, el tema de la identidad tiene que ver con fronteras —simbólicas o reales; que el tema de la identidad tiene que ver con fronteras políticas, territoriales, étnicas; con sistemas fronterizos estatales, culturales, mentales; con ideologías que consideran las identidades como claramente establecidas, rígidas, nacionales, supranacionales, o se describen como flexibles, permeables, transitorias, múltiples, mestizas, híbridas, etc. Las líneas divisorias pueden darse entre el *yo* y el *tú*, entre *nosotros* y *vosotros*, entre *hombre* y *mujer*, entre *lo propio* y *lo ajeno*, entre la vida y la muerte.

Intitulé mi contribución: “Identidades fantasmagóricas: una indagación inconclusa”, porque encontré, en investigaciones recientes, muchas dudas acerca del concepto de *identidad* y la necesidad de buscar nuevas definiciones. Mi indagación es “inconclusa” porque se trata de un campo de investigación muy amplio. Me ocuparé de algunas posiciones —a veces encontradas— con las que me topé en mis pesquisas, en estudios interdisciplinarios, en su mayoría de autores de lengua alemana, donde se discute la construcción compleja que se ha llamado *identidad*, pero de la cual se sabe tanto —o menos— que del *yo*, del *ego*, del *individuo*, del *ser humano*. Quien pueda contestar a la pregunta: “¿Qué

es el hombre?” o “¿Quién soy yo?”, podrá —quizás— también responder a la pregunta (implícita) de este coloquio: ¿Qué es la identidad?

CUESTIONAMIENTOS SOBRE LA IDENTIDAD Y EL YO

El libro de Richard David Precht, *Wer bin ich — und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*, ocupa, en Alemania, desde su publicación en 2007, uno de los primeros lugares de las listas de los *best sellers*. La traducción del título al español podría ser “¿Quién soy yo —y en caso de que sí, ¿cuántos? Un viaje filosófico”, pero los editores de Ariel (Madrid, 2009) se decidieron por: *¿Quién soy y... cuántos? Un viaje filosófico*. Un poco en la línea de *El mundo de Sofía*, de Jostein Gaarder (1991), el autor de *¿Quién soy y... cuántos?* organiza su “introducción a las cuestiones filosóficas de la existencia y de la humanidad” en la tradición de Immanuel Kant, quien “cifró las grandes cuestiones de la humanidad en las siguientes preguntas: ‘¿Qué puedo saber?’, ‘¿Qué debo hacer?’, ‘¿Qué me cabe esperar?’” (Precht, 2009: 14).

En el capítulo dedicado a René Descartes se plantea la pregunta que aquí nos interesa: “¿Cómo sé quién soy yo?”, y sin la cual no puede tratarse el tema de la identidad. ¿Por qué tantos lectores, tanto alemanes como de otras 20 lenguas, a las cuales fue traducido el *best seller* de Richard David Precht, les importa tanto el título y el contenido del libro? Porque trata de dar respuestas a “la pregunta de todas las preguntas” (*Der Spiegel*, 22/05/2010: 118). Precht aborda el problema desde las ciencias neurológicas, desde las investigaciones sobre la memoria, a partir del libro imprescindible *Principles of Neural Science*, de Eric Kandel (1981; en español: *Principios de neurociencia*, 2001). Y pregunta Precht: “Pues, ¿acaso no es la memoria algo así como nuestra identidad? ¿Qué seríamos nosotros sin nuestra memoria? Sin memoria no sólo no tendríamos biografía, sino que tampoco tendríamos una vida, al menos una vida consciente. Comprender significa relacionar algo con otra cosa conocida. Y sólo conocemos lo que hemos almacenado” (Precht, 2009: 90). Precht distingue, con la investigación

especializada, tres tipos de memoria: una *memoria episódica*, una *memoria factual* y una *memoria de familiaridad*.

La *memoria episódica* nos acompaña a lo largo de nuestra vida cotidiana consciente. Lo que hoy me da que pensar, lo que me conmueve y ocupa, todo esto viaja en esta memoria episódica. De todos los tipos de memoria este es el que determina con más fuerza la concepción que tengo de mí mismo y mi identidad. Aquí “creamos”, como dijo el escritor Max Frisch, “la biografía que luego consideramos nuestra vida” (Precht, 2009: 93).

Una de las muchas corrientes de las ciencias culturales que se ocupa de la memoria y la identidad la conocemos bajo el nombre de *memoria colectiva* y *memoria cultural*. Encontramos definiciones y diferenciaciones de tipos de memoria en varias publicaciones de Aleida y Jan Assmann. Entre las caracterizaciones centrales del concepto de *memoria colectiva*, Jan Assmann define la *Identitätskonkretheit* (“concretización de la identidad”), un neologismo acuñado por él, que “significa qué grupos sociales constituyen una memoria colectiva, de la cual deducen su identidad” (Erll, 2003: 173; resumiendo a Assmann, 1988: 13). De *La memoria cultural*, de Jan Assmann (1992) se dice, en el manual *Conceptos de las ciencias culturales*, editado por Ansgar y Vera Nünning (2003) que se trata del “libro sin ninguna duda más importante sobre la teoría cultural de la memoria. Su tema es la relación entre recuerdo, formación de identidad colectiva y el ejercicio del poder político y las diferencias y comuniones de culturas orales y escriturales” (2003: 173, traducción mía).

Las reflexiones sobre la presencia de una memoria colectiva que participa en la formación de identidades de las comunidades y en la *Weltanschauung* de los individuos nos acercan al concepto de *horizonte*. Ese término nos lleva a un campo de la filosofía que ha marcado muchos enfoques que se ocupan de la problemática de la identidad: la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. En su obra principal: *Verdad y Método* (1975) expone, como uno de los principios de la hermenéutica

en la búsqueda de la verdad, el diálogo y “la dialéctica de pregunta y respuesta” que puede llevar a una “fusión de horizontes” de “dos compañeros de diálogo”, con sus respectivos horizontes. La idea que nos guiará a través de la exposición que sigue es que *esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje* (Gadamer, 1984: 456). Concluye Gadamer: “El acuerdo en la conversación”, que corresponde a esa metáfora muy discutida de *fusión de horizontes*, “no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era” (Gadamer, 1984: 458). “Ya no se sigue siendo el que se era”, cuando uno entra en el diálogo con el otro, dice Gadamer; es decir, uno cambia de identidad, cuando se expone a la otredad del “compañero de diálogo”. Sólo el que no se expone al diálogo no cambia, o —si quiere utilizarse esa terminología— sigue con su “identidad”, continúa siendo “el mismo” o “igual a sí mismo” —algo prácticamente imposible en un mundo en constante comunicación, en constante intercambio de información, ideas, mercancías, productos culturales.

En un artículo intitulado: “Acomodación e identidad”, Hanns-Albert Steger (1990) se refiere a esas reflexiones acerca del cambio y de la fusión de horizontes de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*. La “acomodación” ocurre cuando individuos, culturas y sistemas políticos entran en contacto y negocian su relación. Dice Steger:

Nuestra pregunta por la relación entre acomodación e identidad nos ha llevado a reconocer la profunda interdependencia de los dos conceptos: cuando el problema de la acomodación no existe la identidad no puede volverse un problema, sino que sigue siendo la regla no cuestionada de una auto-representación religiosa, económica y social. Por otro lado, la “comunicación intercultural”, es decir, un flujo de informaciones desde “acá” hacia “allá” no puede llegar al otro lado, sin que se cuestionen las identidades, sin lo cual no puede resultar ninguna comunicación y la información resulta ser mero “pronunciamento”. El transmisor de información comprensiva tiene que sacrificar una parte de su original identidad, para mantener su capa-

... ciudad de acomodación, pero sin adoptar la otra identidad. Adquiere una meta-identidad que incluye menores o mayores sectores de las dos identidades, pero que no es la suma de las dos (Steger, 1990: 302-303; traducción mía).

Antes de llegar a la segunda parte de mis reflexiones que tratará de las identidades múltiples, quiero regresar al libro de Richard David Precht, *Wer bin ich — und wenn ja, wie viele?* En el capítulo sobre el físico Ernst Mach, éste se pregunta: “¿Quién es ‘yo’?”. No me será posible presentar aquí toda la complejidad de esta pregunta. Lo que me importa resaltar, siguiendo a Precht, es que no puede localizarse, en el cerebro, un centro donde se ubique el yo y que la investigación sobre el funcionamiento del cerebro se inclina a considerar “que no existe un único yo, sino muchos estados del yo distintos” (Precht, 2009: 63). Así, han podido diferenciarse varios “estados del Yo” con sus correspondientes funciones: un *Yo-cuerpo*; un *Yo localización*; un *Yo perspectivista*; un *Yo como sujeto vivencial*; un *Yo de autoría y control*; un *Yo autobiográfico*; un *Yo autorreflexivo* y un *Yo moral*. Los diferentes *Yo* se desarrollan a lo largo de una vida, en diferentes etapas. Ernst Mach tenía razón cuando comprobó que “El Yo no es una unidad invariable, determinada y claramente delimitada” (Precht, 2009: 65). Para nuestras reflexiones acerca de una supuesta “identidad”, esto nos lleva a la conclusión de que “Los seres humanos no tienen un núcleo, un ‘yo auténtico’, que pudiera ser aprehendido” (Precht, 2009: 66).

IDENTIDADES MÚLTIPLES

Las reflexiones sobre la multiplicidad de los *yo* han sido retomadas en investigaciones y ensayos a lo largo del siglo xx y en la mayoría de los estudios más recientes sobre “la identidad” que resulta ser identidades múltiples.

El famoso ensayo de Octavio Paz: *El laberinto de la soledad* (1950), es una intensa búsqueda del “ser” mexicano, de una “identi-

dad”, a la que se acerca el autor desde muchos ángulos y a través de la historia: “TODA la historia de México —escribe Octavio Paz—, desde la Conquista hasta la Revolución, puede verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas, y de una forma que nos exprese” (Paz, 2003: 311-312). El libro está marcado por el intento de captar la esencia “del mexicano”, de definir su constitución psicológica, histórica y cultural. *El laberinto* y los ensayos que le siguen (p. ej. *Posdata*) son, entre otras cosas, intentos de demostrar la profunda división que marca la sociedad mexicana: “La otredad nos constituye. [...] El carácter de México, como el de cualquier otro pueblo, es una ilusión, una máscara; al mismo tiempo, es un rostro real. Nunca es el mismo y siempre es el mismo. Es una contradicción perpetua: cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos otra” (Paz, 2003: 391).

Néstor García Canclini subraya también la importancia de la historia en la formación de una *identidad* y la constitución de un territorio y de una nación que hacen posible la construcción de una identidad y —hasta cierto punto— la identificación de ciertos símbolos culturales. Pero él parte de la premisa, en su libro: *Culturas híbridas* (1990), de que las culturas latinoamericanas se caracterizan por ser múltiples, mestizas, híbridas y por la *heterogeneidad multitemporal*; por lo tanto, habrá que estudiarlas como tales: “Encontramos en el estudio de la heterogeneidad cultural una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros” (García Canclini, 1990: 15). Desde esa posición, García Canclini cuestiona radicalmente esa hipótesis central del tradicionalismo según la cual “Tener una *identidad* sería, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una *entidad* donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable” (García Canclini, 1990: 177).

En esa línea radical de la reflexión sobre *identidades* encontramos a escritores contemporáneos, como el franco-libanés Amin Maalouf. En su ensayo: *Les identités meurtrières* (1998), es decir, “Identidades

asesinas”, se aboga por el reconocimiento de que el ser humano se compone de múltiples identidades.

Puede resultar fatal concentrarse en una sola identidad o ser reducido a una sola identidad. La concentración a una sola pertinencia puede llevar a individuos a adoptar “una posición parcial, sectaria, intolerante, dominante y, a veces, suicida”. En no pocas ocasiones esas personas pueden transformarse en asesinos o partidarios incondicionales (Topçu, 2010: 83; traducción mía).

Ottmar Ette cita a Maalouf en su artículo: “Cartografías móviles de la patria”. A la tantas veces repetida pregunta si se sentía más bien libanés o francés, Maalouf contestaba invariablemente: “¡Las dos cosas!’ [...] Resulta que soy yo mismo y no otro, lo que significa que estoy así en el limbo de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es exactamente lo que define mi identidad” (Ette, 2010: 105; traducción mía). Pero advierte Ottmar Ette al respecto:

Se sobreentiende que Maalouf desconfía de aquella palabrita, *identidad*, aparentemente tan natural e inofensiva, y desvela en el transcurso de sus reflexiones precisamente aquella fuerza mortal que emana de fijaciones de la identidad a través de la exclusión radical y el ajuste a una sola particularidad. Sin embargo, para su propia persona reclama un concepto de identidad positivo y dador de sentido (Ette, 2010: 106).

La argumentación del escritor mexicano Jorge Volpi va en la misma dirección, es decir, subraya el peligro que puede conllevar la reducción a una sola identidad. En su libro: *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI* (2009), escribe:

Obstinarse en mantener a los distintos países de América Latina como meros “productores de exotismo” constituiría el verdadero efecto negativo de la globalización. Arrinconar a los escritores del llamado tercer mundo en “reservas de identidad” es una práctica

neocolonial más peligrosa que respetar su libertad a la hora de elegir sus temas, sin obligarlos a tomar siempre en cuenta las condiciones especiales de sus países (es decir, su marginación o su pobreza) (Volpi, 2010: 169).

Mucho antes, José Enrique Rodó había observado: “Cada uno de nosotros es, sucesivamente, no *uno*, sino *muchos*. Y estas personalidades sucesivas, que emergen las unas de las otras, suelen ofrecer entre sí los más raros y asombrosos contrastes” (en Vargas Llosa, 2010: 9).

En muchos centros de estudios interculturales continúa la discusión sobre el desarrollo del concepto de la *identidad*. En el capítulo sobre “Espacios culturales y comunicación intercultural”, del manual *Conceptos de las ciencias culturales* (2003), el romanista Hans-Jürgen Lüsebrink retoma reflexiones de Bhabha, Spivak, García Canclini y de otros, acerca de la formación de *identidades transitorias* que reflejan las experiencias vividas entre y dentro de varias lenguas, sociedades y culturas. Dice Lüsebrink:

En mayor medida que los conceptos de “transferencia cultural”, “mestizaje” y “sincretismo”, que parten de entidades dadas (como espacios culturales o unidades étnicas y culturales) y estudian los procesos de transgresiones de fronteras, el área conceptual de la “hibridización” enfoca identidades culturales múltiples, tanto de individuos como de grupos; también se interesa por espacios multiculturales, que se caracterizan por una porosidad constitutiva de las fronteras lingüísticas y culturales. Esta permeabilidad se da primordialmente en metrópolis plurilingües y multiculturales como Nueva York, Londres, Berlín, Los Ángeles o ciudad de México, donde los procesos de hibridización presentan tanto un potencial de conflictos sociales [...] como potenciales extraordinarios de creatividad cultural (cf. García Canclini 2001, p. XII) (Lüsebrink, 2003: 324).

La Asociación de Germanística Intercultural publica, desde 2010, su *Revista de Germanística Intercultural*. En un artículo programático en

el primer número de la revista, con el título de “Was heisst Interkulturalität?” (“¿Qué quiere decir interculturalidad?”), se discute en ese contexto el concepto problemático de la *identidad*. Por un lado, los autores constatan —con base en investigaciones de Anselm Strauss, Thomas Luckmann y otros— que los individuos asumen varios papeles y se ponen varias máscaras en el proceso de integración social. “Por lo tanto, la *construcción de una identidad personal* se realiza, dentro de las sociedades modernas, bajo las condiciones de la diferenciación de roles (o papeles) y de la pluralización cultural” (Leggewie y Zifonun, 2010: 23). Strauss ubicó estas condiciones modernas en el centro de su definición de mundos sociales: la pertinencia múltiple y variable a mundos de tiempos parciales (Leggewie y Zifonun, 2010: 23). Como consecuencias de esos fenómenos de diferenciación pueden constatarse una confusión en la construcción de identidades y la formación de una personalidad adaptable y determinada por factores externos. Por otro lado, pueden observarse procesos creativos al construirse una existencia *ad hoc*, una *Bastexistenz*, de “bricolage”, una estilización cambiante de sí mismo, que permite participar en un sinnúmero de mundos sociales. Así que nos encontramos ante una “relación paradójica entre crisis de identidad e individualización” (Leggewie y Zifonun, 2010: 23).

A resultados semejantes llegó un grupo interdisciplinario de la Universidad de Erlangen-Nürnberg, que trabajó sobre el tema “Hermenéutica cultural, entre diferenciación y transdiferenciación”. El taller sobre *alteridad* constató

que ya no se puede asir la otredad de lo ajeno con el esquema binario de “nosotros” y “los otros” ante la pertinencia múltiple a varias culturas, tanto individual como colectivamente. Para definir esa situación se introdujo el concepto de “transdiferenciación” (como estado multipolar e inestable en medio de sistemas binarios), que puede aplicarse a procesos intraculturales y a todos los procesos de cambio cultural y que, por lo tanto, requiere una nueva “hermenéutica cultural” (Esselborn, 2010: 173; traducción mía).

CONCLUSIONES

Ante tales complicaciones aclaratorias de las *identidades múltiples*, de *identidades transitorias* y de la *pertinencia a varios grupos* (ver Esselborn, 2010: 172-175), me parece ilusorio, hoy día, dedicarse a buscar, desesperadamente, “la construcción de la identidad con el otro y frente al otro”. No se logrará, ya, definir algo tan vago como una *identidad*, si no se admiten, como punto de partida, las fuerzas formadoras y constitutivas de *identidades*, que son la permeabilidad, la temporalidad, la heterogeneidad e incluso el hecho contradictorio de tener, simultáneamente, varias “identidades”. Esos problemas definitorios conllevan, en la investigación de las identidades, problemas metodológicos de análisis y problemas didácticos de aplicación en, por ejemplo, la enseñanza de lenguas extranjeras o segundas.

El tema de la *identidad* ha sido una constante en la filosofía, la historiografía, la literatura y la sociología mexicanas y latinoamericanas. Entre tantas voces importantes, desde Justo Sierra a José Vasconcelos, de Samuel Ramos a Octavio Paz, de Leopoldo Zea a Bolívar Echeverría y muchos otros, sólo quiero citar a Juliana González, quien, en unas “Palabras preliminares: sobre identidad plural”, escribió en 1994:

La identidad plural, entendida como concepto unitario, remite a la conciencia de [que] no cabe seguir pensando en aquello que unifica o identifica, ya sea a nivel individual o colectivo, como algo que excluye la pluralidad, la diversidad y el cambio. No existen identidades estáticas simples, uniformes y absolutas; [...] Nuestro tiempo ha abierto la posibilidad de esta nueva conciencia histórica que obliga a asumir la pluralidad y la relatividad, la alteridad y el cambio, y, desde ellos, crear nuevas formas de comunidad, promoviendo el diálogo en el respeto recíproco, la tolerancia, la aceptación verdadera del otro, como tal *otro* (en Hülsz y Ullacia, 1994: 10).

Referencias

- Assmann, J. (1988). “Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität”, en: Assmann, Jan y Tonio Hölscher (eds.). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Maine: Suhrkamp, 9-19.
- (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: Beck.
- Diccionario del español usual en México* (1996). Luis Fernando Lara (coord.). México: El Colegio de México.
- Erl, A. (2003). “Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskultur”, en: Nünning y Nünning (eds.) (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 156-185.
- Esselborn, K. (2010). “Interkulturelle Literaturvermittlung zwischen didaktischer Theorie und Praxis”, en: Ernst, Christoph, Walter Sparrn y Hedwig Wagner (eds.). *Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit interkultureller Differenz*. Munich: Fink.
- Ette, O. (2010). “Cartografías móviles de la patria. Amin Maalouf, la pregunta en torno al exilio y el saber convivir de las literaturas sin residencia fija”, en: Sánchez, Sergio y Laura Velasco (eds.). *Memorias del Coloquio en homenaje al doctor Dieter Rall*. México: UNAM, 101-143.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4a edición. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1984). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Hülsz, E. y M. Ullacia (eds.) (1994). *Más allá del litoral*. México: UNAM.
- Kandel, E. R., J. H. Schwartz y T. M. Jessell (1981). *Principles of Neural Science*. Nueva York: McGraw-Hill.
- (2001). *Principios de neurociencia*. España: McGraw-Hill Interamericana de España.
- Leggewie, C. y D. Zifonun (2010). “Was heißt Interkulturalität?”. *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 1 (1), 11-31.
- Lüsebrink, H.-J. (2003). “Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation”, en: Nünning y Nünning (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 305-328.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. París: Grasset.
- Moliner, M. (1990). *Diccionario de uso del español*. 2 tomos. Madrid: Gredos.
- Nünning, A. y V. Nünning (eds.) (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Paz, O. (2003). *El laberinto de la soledad*. Edición de Enrico Mario Santí. 11ª ed. Madrid: Cátedra.
- Precht, R. D. (2007). *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*. 31ª ed. Munich: Goldmann.
- (2009). *¿Quién soy y ... cuántos? Un viaje filosófico*. Madrid: Ariel.
- REA, Real Academia Española (1992). *Diccionario de la lengua española*. 21ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Rius (2010). *2010. Ni independencia, ni revolución*. México: Planeta.
- Steger, H.-A. (1990). *Europäische Geschichte als kulturelle und politische Wirklichkeit. Hornruf von der anderen Seite des Limes*. Munich: Eberhard Verlag.
- Topçu, C. (2010). “Die erstarrte Welt”, *Zeitschrift für Kulturaustausch*, III/2010, 83-84.
- Vargas Llosa, M. (2010). *El sueño del celta*. México: Alfaguara.
- Volpi, J. (2010). *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. México: Random House Mondadori.
- Wierlacher, A. y C. Albrecht (2003). “Kulturwissenschaftliche Xenologie”, en: Nünning y Nünning (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 281-306.