

PENSARSE DESDE EL OTRO: EL RETO DEL ENCUENTRO INTERCULTURAL

Juan Ansión

En un reciente diálogo con estudiantes, en el marco de un conjunto de actividades sobre «el amor y sus especies», recogimos un sentimiento: el amor escapa a la explicación científica, sólo el arte puede hablar del amor porque es irreductible a todo discurso racional. En el límite incluso, no se podría hablar del amor sino sólo vivirlo. ¿Cómo pretender entonces acercarnos con las herramientas de la ciencia moderna -cualquiera sea nuestra concepción de ésta- a un fenómeno cuya esencia no puede ser alcanzada por esa vía? La ciencia -eso sí- puede observar cómo los humanos se aman y cómo su amor «mueve montañas». Pero si aceptamos que el amor está en el centro de la vida de los humanos, la ciencia no podría hablar de lo esencial. Y esto es así, en el sentido de que la ciencia -como discurso racional- no tiene hoy en día la pretensión de llegar a la esencia de las cosas. La posibilidad de que lo real se haga transparente a la conciencia racional es, en la concepción moderna actual, mera ilusión ideológica.

La ciencia no nos exige, pues, de vivir ni es competidora de la fe. Este concepto nos enseña humildad pero a la vez nos abre un campo enorme de trabajo. El proyecto moderno -que compartimos como científicos y universitarios- cree (¡asunto de fe!) que es posible construir un discurso racional, siempre perfectible y perfeccionado, sobre la realidad empírica. Ya no interesa buscar una inalcanzable identidad entre el discurso racional y la realidad, sino ampliar nuestro discurso, criticando nuestras categorías -siempre limitadas y prejuiciosas- con el debate con otros discursos y otras organizaciones de categorías, en confrontación cada vez más precisa con la empiria, pero sin pretender nunca reducir ésta a nuestro discurso, por más elaborado, sofisticado o informado por la empiria, que éste pueda ser.

Hablando de la violencia -otro aspecto de la vida humana inabarcable por la ciencia en su esencia-, el antropólogo francés Philippe Descola escribe:

«la violencia es sin duda una constante de la naturaleza humana; no tiene por tanto que ser explicada como tal. Lo que merece la atención del etnólogo, en cambio, es la manera según la cual cada sociedad codifica



según sus propios criterios la expresión individual y colectiva de la violencia y considera algunas de sus formas legítimas y otras socialmente inaceptables. Esta codificación constituye en efecto un poderoso revelador de la filosofía social de una cultura.» (Descola 1993: 472)

Intentaré en esta intervención decir algo sobre este esfuerzo de la antropología por descubrir la manera cómo las sociedades codifican sus vivencias y cómo en este proceso, que es eminentemente comparativo, se transforman nuestras propias categorías.

1. EL ASOMBRO

Todo nace de la confrontación masiva con el Otro que da origen al período moderno. Montesquieu en sus *Cartas persas* fue precursor en intentar mirar a su propia sociedad desde ojos culturalmente ajenos. Desde ahí ironiza fina y a veces cruelmente. ¿Cómo describiría un Persa el asombro de los parisinos al verlo? Aquí está:

«Son los moradores de París tan curiosos que rayan en locos. Cuando llegué aquí me miraban como si fuera un enviado del cielo: viejos, mozos, mujeres, niños, todos me querían ver. Cuando salía, todo el mundo se ponía a la ventana. [...] Tantas honras no dejan de ser gravosas, no me figuraba yo ser tan curioso y extraño sujeto [...]. Por esto me determiné a dejar el traje persa, y a vestirme a la europea [...]. Algunas veces estaba una hora entera en una concurrencia, sin que me mirasen, ni me diesen pie para desplegar los labios; pero si por casualidad decía uno de la concurrencia que era yo Persa, al punto oía en torno de mí un zumbido: ¡ha! ¡ha! ¡el señor es Persa! ¡Qué cosa tan rara! ¡Es posible que sea un Persa!» (Montesquieu 1822: 73-74)

El ejercicio es similar al que hacen en la actualidad muchas novelas de ciencia-ficción: pongámonos en el pellejo de un extra-terrestre (el Otro por excelencia, como producto de nuestra imaginación) y miremos nuestro mundo desde ahí. ¡Qué divertido y qué extraño todo! Hasta lo más cotidiano y banal se vuelve digno de interés. Si el antropólogo busca conocer a otras sociedades, es en primer lugar porque busca tener esa mirada de Persa o de extra-terrestre sobre su propia sociedad. Pero ¡qué curioso! El Persa se parece extrañamente al crítico francés provinciano y algo aristocrático descubriendo París, y la ternura que nos inspira E.T. es similar a la que nos provocaría la historia de un niño norteamericano perdido en un lugar apartado de la Amazonía.

No basta, pues el asombro y el extrañamiento, pero éste es el primero y el constante ejercicio del antropólogo. El mirar al Otro como tal no es evidente, como nos lo muestra Tzvetan Todorov, por ejemplo, al presentarnos un Cristóbal Colón incapaz de extraerse de sus propias categorías (con la notable excepción de sus observaciones de la naturaleza en tanto marinero). Es conocida la seguridad de Colón de haber llegado a tierras asiáticas. Convencido de que la isla de Cuba formaba parte del continente asiático, «decide eliminar toda información que tienda a probar lo contrario» (Todorov 1987: 30). Ignora las noticias de que Cuba era una isla, con el simple procedimiento de descalificar a los informantes indios y termina aplicando el argumento de autoridad:

«todos bajan a tierra, y cada uno de ellos pronuncia un juramento en el que afirma que 'ciertamente no cabe duda alguna que fuese la tierra firme; antes lo afirmaba y defendería que es la tierra-firme y no isla [...]»». (Todorov 1987: 30)

Y, observa el autor, «la interpretación de los signos de la naturaleza que practica Colón está determinada por el resultado al que tiene que llegar» (Todorov 1987: 31). En este caso, Cuba no es isla porque él tenía que llegar al continente asiático.

Otro ejemplo característico es su confusión sobre la distancia que separa Europa del Asia por el lado occidental. Según refiere Todorov, Colón utiliza las cifras del astrónomo árabe Alfragano, quien calculó con bastante exactitud la circunferencia terrestre, expresadas en millas árabes, superiores en un tercio a las millas italianas familiares a Colón quien sin embargo «no puede imaginar que las medidas sean convencionales [...]; traduce entonces en millas italianas, y la distancia le parece a la medida de sus fuerzas» (Todorov 1987: 38). Paradójicamente -puesto que es políglota- Colón desconoce la diversidad lingüística, por lo que «frente a una lengua extranjera, sólo [tiene] dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que sea una lengua» (Todorov 1987: 38). No digamos que se aferra en una postura etnocéntrica: pese a todos los datos de la realidad no puede siquiera concebir que otros humanos puedan pensar y hablar distinto. Pese a ser descubridor de un nuevo mundo, no es capaz de verlo como tal. No intenta ser un Persa o un extra-terrestre, ni siquiera, por supuesto, un indio.

El ejemplo opuesto más significativo podría ser el de Bartolomé de La Casas. Este, discutiendo con el teólogo Juan Maior, consideraba, desde lo que había «experimentado en la práctica», que éste no consideraría como lo hace al indio

impío y grosero, «si él fuese indio» (Gutiérrez 1992: 126). Al comentar este debate, Gustavo Gutiérrez precisa que para Las Casas se está «ante la necesidad [...] de hacer suya la perspectiva del otro para vivirla y entenderla desde dentro» (Gutiérrez 1992: 126). Perspectiva eminentemente moderna que es la que anima al antropólogo de hoy.

2. PENETRAR EN LA PERSPECTIVA DEL OTRO

El antropólogo intenta, pues, ir más allá de la actitud prejuiciosa en el encuentro. *Desde el asombro, busca penetrar en la perspectiva del otro*, captar su lógica desde dentro, superar el etnocentrismo que es un rasgo común de las sociedades humanas más diversas.

El extranjero es en todas partes asociado con lo no cultural, con lo salvaje en especial, como lo indica nuestro término «bárbaro» heredado del concepto griego que identifica al extranjero; también puede serlo con lo divino, sea protector o destructor. Para el andino quechua, *runa* es ser humano y a la vez término que indica la pertenencia étnica. El *wiraqucha* o el *misti* no son seres humanos en el mismo sentido. El primer nombre, otorgado a los españoles y sus descendientes, es el mismo del dios creador del mundo: etnocentrismo del vencido, simétrico al del vencedor y que marca la distancia al no considerar a éste como verdaderamente humano, es decir como un otro similar a él. Jan Zsemiński lo ha mostrado bien a través de los documentos sobre la rebeldía de Túpac Amaru: «los españoles fueron considerados demonios, enemigos de Dios y de los cristianos». Se les creía además «alguna especie de bestias -perros por ejemplo» (Zsemiński 1989: 25).

El esfuerzo por encontrar al Otro en su real diferencia -sin proyectar en él nuestras propias imágenes, frustraciones y deseos- y considerarlo a la vez como verdaderamente humano, puede parecer utópico, pero es un camino que va siendo recorrido en el mundo moderno, en la experiencia -todavía débil pero a veces lograda- de pueblos y de gente que se encuentran y dialogan. Ello supone muchas condiciones de orden político, social y económico. No es fácil reconocer un igual (en el sentido de igualmente humano) en quien actúa y piensa de modo muy diferente. No es aquí el lugar para discutir sobre estas condiciones que en el mundo moderno son también las condiciones de lo que identificamos con el concepto de Derechos Humanos. Sólo quiero recalcar aquí los esfuerzos que desde la antropología se han venido haciendo por superar prejuicios culturales, ideológicos, psicológicos. Desde este punto de vista, se podría incluso definir esta disciplina como el trabajo metódico por superar las barreras puestas al conocimiento de los demás por nuestras propias proyecciones, por lo que

pretendemos de antemano encontrar en ellos. Se trata de un esfuerzo que va mucho más allá de lo que comúnmente se entiende como trabajo científico, pues abarca al investigador en toda su persona.

Este camino del encuentro del Otro no es fácil porque es motivado por el deseo, en fin de cuenta, de encontrarme a mí mismo. Ilustraré ahora la dificultad de este camino dando rápidamente cuenta de una discusión que parte del *Ensayo sobre el Don* de Marcel Mauss, texto que está en el origen de todos los trabajos sobre la reciprocidad.

3. A PROPÓSITO DEL «ENSAYO SOBRE EL DON»: PERSIGUIENDO NUESTROS PROPIOS PREJUICIOS

Son tres los elementos empíricamente observables: el dar, el recibir y el devolver. Pero, se pregunta, Claude Lévi-Strauss, ¿cómo llegar de estos tres elementos separados a su síntesis en el intercambio? Mauss no percibe, según Lévi-Strauss, que «el intercambio constituye el fenómeno primitivo, no así las operaciones discretas en las cuales la vida social lo descompone» (Mauss 1980: XXXVIII). Para ello, contrariando el principio enunciado por él mismo según el cual «la unidad es aún más real que cada una de sus partes, Mauss «se empeña en reconstruir un todo con partes, y como ello es manifiestamente imposible, necesita añadir a la mezcla una cantidad suplementaria que le dé la ilusión de salir con la cuenta correcta. Esta cantidad, es el *hau*». (Mauss 1980: XXXVIII) El *hau*, en la teoría melanesia, es «el espíritu de la cosa dada», que al acompañar el don, obliga a su retorno hacia el dueño inicial de la cosa. Según Lévi-Strauss, «en lugar de seguir hasta el final la aplicación de sus principios, Mauss renuncia a ellos en pro de una teoría neo-zelandesa» (Mauss 1980: XXXIX). En efecto, en su texto Mauss parece aceptar la teoría indígena que vincula el «alma» de la cosa con la de su dueño. Y lo formula de una manera entendible para nosotros: «hacer presente de algo a alguien, es hacerle presente de algo propio» (Mauss 1980: 161). Al asumir así la teoría indígena, Mauss, según Lévi-Strauss, «tiene en gran parte la razón: la teoría indígena está en una relación mucho más directa con la realidad indígena que cualquier teoría elaborada a partir de nuestras categorías y nuestros problemas» (Mauss 1980: XXXIX). Para nuestra discusión en esta ponencia, esto significa que Mauss logra el primer objetivo de la antropología: penetrar en la lógica desde la cual el Otro explica su propia realidad. Pero Lévi-Strauss señala de inmediato el límite de esta aproximación: «luego de desprender la concepción indígena, hacía falta reducirla con una crítica objetiva que permitiera alcanzar la realidad subyacente» (Mauss 1980: XXXIX). Más que

en elaboraciones conscientes -las de la propia teoría indígena- esta realidad se encontraría en elaboraciones inconscientes presentes en las instituciones y en el lenguaje, como por ejemplo en el hecho observado por Mauss de que los Melanesios tienen una sola palabra para designar la compra y la venta, y también el préstamo (cosa similar en castellano, mientras el francés, en el que escriben Mauss y Lévi-Strauss, distingue «prêt» -prestar algo a alguien- de «emprunt» -prestarse algo de alguien). Comprar y vender son los dos modos de una misma realidad y por tanto «no se requiere el *hau* para hacer la síntesis porque la antítesis no existe» (Mauss 1980: XL).

Este texto de Lévi-Strauss, de 1950, es coherente con la propuesta teórica de su gran obra de 1947, *Las estructuras elementales del parentesco*: la prohibición del incesto, que se observa en todos los pueblos del mundo, es la otra cara de la exogamia, constitutivos de lo social y que deben por tanto tomarse como dato indivisible de la realidad.

Marshall Sahlins entra al debate desde una revisión del material etnográfico. En el texto analizado por Mauss, el *hau* no puede traducirse como el «espíritu» de la cosa dada. Esta es, como lo señala Firth, «una interpretación intelectualizada de una creencia indígena, y no esta creencia misma» (Sahlins 1976: 206 - nota 3). «Así le disguste a Lévi-Strauss, no se trataba, en buena cuenta, de una racionalización indígena, sino más bien de algo así como una racionalización francesa» (Sahlins 1976: 206). Veamos. El *hau* es un concepto de carácter muy general que indica un principio de productividad: el crecimiento, el aumento. «No pertenece ni a aquella esfera que llamamos 'espiritual', ni a la esfera llamada 'material' aunque sea aplicable a una y otra indiferentemente» (Sahlins 1976: 220). En el relato analizado por Mauss y comentado por Lévi-Strauss, el contexto se refiere a un intercambio económico. El *hau* de la cosa dada no es aquí su «espíritu» (que tendría un vínculo místico con la persona del donante), sino simplemente el *beneficio* obtenido por la cosa dada (su «crecimiento»). Sahlins muestra de manera convincente cómo este pasaje no es más que una introducción pedagógica para explicar cómo lo que se da en el terreno de lo económico, también ocurre en el campo espiritual: el *hau* del bosque es su fertilidad producida por la acción del sacerdote. Sahlins recoge de Firth la idea de que «el *hau* (aun como espíritu) no hace daño por sí mismo; se requiere desencadenar el procedimiento distinto de la brujería» (Sahlins 1976: 213). Concluye entonces que -tratándose de la actividad económica- «los bienes desviados no son peligrosos en sí mismos, sino que retener bienes indebidamente para sí es inmoral -y por ende peligroso- en la medida que quien engaña a otro se expone a represalias justificadas» (Sahlins 1976: 213).

Volvamos ahora a lo que dice exactamente Mauss sobre el asunto:

«[...] la conservación de esta cosa sería peligrosa y mortal, y esto no simplemente porque sería ilícita, sino también porque esta cosa que proviene de la persona, no sólo moralmente, sino física y espiritualmente, esta esencia, este alimento, estos bienes, muebles o inmuebles, estas mujeres o estos descendientes, estos ritos o estas comuniones *dan presa mágica y religiosa sobre Usted.*» (Mauss 1980: 161 - el énfasis es mío).

Aunque su interpretación del *hau* como «espíritu» pueda dar lugar a una comprensión en el sentido de un daño automático para quien se queda con lo que no le corresponde, no me parece ésta la mejor interpretación del texto de Mauss quien señala más bien que el peligro de quedarse con la cosa radica para quien se atreva a hacerlo, en ser posible presa de la magia, es decir precisamente abrir la posibilidad de una de las represalias más temidas. Y es que lo que no dice Sahlins -a diferencia de lo que ya estaba en el texto de Mauss- es que «el procedimiento distinto de la brujería» puede operar precisamente porque todos creen que al objeto no devuelto queda adherido «algo» (ya no digamos el espíritu, sino el crecimiento) que pertenece a la persona que lo dió.

Ahora bien, se conoce que un principio de la brujería es utilizar algo perteneciente a una persona para hacerle daño. Esto funciona también en la cultura maori: el término *hau* es precisamente el utilizado en ese caso como lo refiere el mismo Sahlins en una nota de pie de página (Sahlins 1976: 206, nota 1) al recoger uno de los sentidos del término *hau* según el diccionario de W. Williams: «objeto asociado a una persona que se proyecta embrujar, una mecha de su cabello, una gota de su saliva o cualquier objeto que haya tocado su cuerpo y que, entregado al *tohunga* [especialista ritual], podría servir de vínculo entre sus sortilegios y su destinatario». Sahlins comenta que este significado agrega «interés y *confusión* al asunto» (énfasis mío). La confusión proviene de que ésta es la situación inversa de la que se podría esperar: acá, quien detenta el *hau* (algo que pertenece a otro) es la persona susceptible de ser embrujada por su acción ilícita. Sin embargo, Sahlins nos proporciona datos adicionales. En la misma nota, indica que, en el caso de robo, es posible alcanzar al ladrón por brujería a partir de los bienes restantes de la víctima (cosa ya indicada por Mauss - 1980: 159), aunque en el caso de un deudor conocido se usan bienes de éste y no el «don inicial de la parte perjudicada». En otra nota (Sahlins 1976: 212, nota 2), Sahlins recoge de Firth la información de que el don no devuelto por quien debe hacerlo (una tercera persona) se llama «*hau* consumido». ¿No es plausible pensar entonces que lo que tengo en mí, que pertenece a otro, me vincula de tal manera con él, que tiene presa sobre mí con la

magia? El *hau* no sólo sería crecimiento de las cosas, también indicaría vínculo entre personas a través de las cosas (algo así como: lo que yo tengo de ti). Pero para confirmar esto, claro está, habría que ir más allá de la bibliografía elemental: ir al terreno o ser especialista en cultura maori.

Sahlins tiene razón en criticar el concepto de Mauss según el cual «el *hau* quiere volver al lugar de su nacimiento, al santuario del bosque y del clan y al propietario» (Mauss 1980: 160) como si tuviera nostalgia de su «hogar originario» (Sahlins 1976: 212 - nota 2). Pero al criticar el «racionalismo francés» de esa concepción parece demasiado influenciado por un «pragmatismo» o «materialismo» norteamericano! En efecto, pese a descubrir que el *hau* es una categoría general, el autor asume una distinción demasiado moderna entre economía y religión que lo conduce a excluir la posibilidad de que lo mágico esté imbricado en la actividad económica, lo que sin embargo parece ser el caso por los datos que él mismo proporciona.

Al final, y a esto quería llegar, toda esta discusión ha servido para avanzar en la reflexión *de la antropología como ciencia moderna*. Desde luego no ha sido inútil, pues permite poner a la luz nuestros prejuicios, en confrontación con una visión del mundo que sólo entendemos a medias, porque -evidentemente- la entendemos primero desde nuestras propias categorías. Pero la discusión ya no es sólo entre occidentales, aunque desde luego el sabio maori sólo está presente mediante la mediación de nuestra ciencia etnográfica.

4. LAS DIFICULTADES Y POSIBILIDADES DEL «DESVÍO» ANTROPOLÓGICO

El «desvío» antropológico nos invita, nos dice Georges Balandier, a una doble mirada, que es la que orienta en verdad toda esta discusión: una mirada «desde dentro (el antropólogo se identifica a fin de conocer) y desde fuera (el antropólogo ve en función de una experiencia ajena)» (Balandier 1985: 16). La práctica de esta doble mirada es difícil como nos lo explica Philippe Descola en su estudio de los Achuar:

«Los Achuar me han [...] enseñado que se podía vivir el destino personal sin la ayuda de una trascendencia divina o histórica, ambas ramas de la alternativa en que nos debatimos desde hace más de un siglo. [...] Lo más difícil para mí fue sin duda tener que admitir que se pueda tener del tiempo una representación no cumulativa, por ser tan fuerte la idea de progreso como hija de nuestra época. Ciertamente sabía que la

concepción de un tiempo orientado no es universal y que la fe en el devenir histórico es un invento muy reciente. Pese a mi saber, y pese al escepticismo que me había insuflado con respecto a los espejismos de la ideología contemporánea, tuve muchas dificultades para entender de otra manera que de manera abstracta el sistema de las temporalidades múltiples que gobierna la vida de los Achuar. Es que tocaba aquí a los límites de lo que es posible alcanzar en la identificación con otro: de todos los atavismos que recibimos de nuestra cultura, el modo de aprehensión de la duración es el que se vuelve lo más rápidamente indisociable de nuestra aptitud a conocer». (Descola 1993: 440 y 441)

Evidentemente, Descola no tiene la sensación de haber fracasado en su objetivo de comunicarse con los Achuar, de comprenderlo de algún modo. Nos habla aquí de los límites, pero aun en este caso, ha encontrado la manera de acceder a la concepción Achuar, mediante una suerte de «traducción» a sus propios códigos abstractos. Y ciertamente ha percibido de una manera nueva -menos intelectual y más vívida- cuán dependientes somos en nuestra forma de conocer de nuestra propia concepción del tiempo.

5. LA ANTROPOLOGÍA EN EL PROYECTO MODERNO DE INTERCULTURALIDAD

La antropología es parte del proyecto científico del mundo moderno, pero, como lo he venido diciendo, es mucho más que eso: es también un proyecto de encuentro entre los humanos en su diversidad. Es por ello también una invitación a ampliar nuestro propio concepto de ciencia, a percibir los límites en los que nos encontramos encerrados. Contrariamente a lo que podría pensarse (o a lo que algunos quisieran hacer de ella al reducirla al estudio de las «tradiciones»), la antropología se ubica en el corazón de un proyecto moderno con pretensión de universalidad sobre la base del encuentro auténtico entre quienes son diferentes.

Así como la ciencia no busca la transparencia de lo real, tampoco la antropología pretende establecer comprensión total y plena entre las culturas diferentes, pues semejante pretensión llevaría, si no fuera absurda e irrealizable, a una homogeneización total de la cultura. Pero esto no quiere decir que no pueda haber diálogo ni espacios amplios de intercomprensión, lo mismo que sucede entre personas individuales, entre los sexos, entre las generaciones. Ninguna cultura ajena es inaccesible para un ser humano de buena voluntad. Bien lo comprobó Descola, por ejemplo, cuando se percató de que lo estaban considerando, sin que lo hubiera buscado, como un gran chaman perteneciente a ese grupo extraño de

los «prancises» (franceses). ¿Qué mejor demostración de que los Achuar lo estaban considerando plenamente humano?

El reto de la interculturalidad queda planteado como uno de los grandes retos para la vida humana en nuestro mundo. Quedan muchas preguntas abiertas sobre la pertinencia de seguir hablando, en este contexto de un Otro como radicalmente diferente. Esta manera de ver, que ha contribuido a combatir nuestro etnocentrismo, podría también ser una manera más sutil de establecer barreras y discriminaciones. Tal vez la cuestión sea simplemente cómo nos encontramos con los demás, con los múltiples otros y diferentes. El desarrollo de la comunicación con estos muchos otros, su acceso a la escritura y a la escolaridad, contribuirán seguramente pronto a modificar nuestros puntos de vista sobre todo ello. El sabio maori Ranapari, autor de la información al etnógrafo Best, origen de toda la discusión entre antropólogos sobre el *hau*, no tuvo «derecho de réplica». De lo contrario ¡cuántos debates nos habríamos ahorrado! En el Perú de hoy, es una responsabilidad de los antropólogos y de todos los que trabajamos en ciencias sociales y humanas, el de sentarnos con nuestros sabios -andinos y otros- a conversar sobre la vida, ya no para hacer de ellos nuestros informantes, sino simplemente para compartir los problemas de la vida y de nuestro destino común. □

Notas

1. Se ha actualizado la ortografía y el término «Persa» en la cita.
2. Jeanne Favret-Saada (1977) tuvo una experiencia similar con un grupo de campesinos franceses, en su propio país.

BIBLIOGRAFÍA

- BALANDIER, Georges
1985 *Le détour. Pouvoir et modernité*. Fayard (L'espace du politique). París.
- DESCOLA, Philippe
1993 *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Plon (Terre Humaine).

- FAVRET-SAAD, Jeanne
1997 *Les mots, les morts, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage.* Gallimard.
- GUTIERREZ, Gustavo
1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolom3 de Las Casas.* Instituto Bartolom3 de Las Casas - Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1967/1947 *Les r3gles 3l3mentaires de la r3ciprocit3.* Mouton & Co. Par3s-La Haye.
- 1980 «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss». En: MAUSS, Marcel. 1980. *Sociologie et anthropologie.* PUF. Par3s.
- MAUSS, Marcel
1980 *Sociologie et anthropologie.* PUF. Par3s.
- MONTESQUIEU
1822 *Cartas Persianas.* Librer3a de Ortal y Compa3a. C3diz.
- TODOROV, Tzvetan
1987 *La conquista de Am3rica. La cuesti3n del otro.* Siglo XXI. M3xico.
- SAHLINS, Marshall
1976 *Age de pierre, 3ge d'abondance. L'3conomie des soci3t3s primitives.* Gallimard. Par3s.
- ZSEMIŃSKI, Jan
1989 «El 3nico espa3ol bueno es el espa3ol muerto: maten a los espa3oles». En: ANSION, Juan (ed.). 1989. *Pishtacos. De verdugos a sacacajos.* Tarea. Lima. Pp. 19-60.