

Cuadernos de Ideas

4

ISSN 0718-266X

Cristián Parker

**Cultura**

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA SILVA HENRÍQUEZ



Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller  
*José Lino Yáñez Caiga, sdb*

Rector  
*Sergio Torres Pinto*

Vicerrector Académico  
*Jaime Labra Trincado*

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial  
*Ana María Álvarez*  
*Lucía Araya Venegas*  
*Justino Gómez de Benito*  
*Jaime Labra Trincado - Presidente*  
*Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo*  
*Gonzalo Miranda Hiriart*  
*Mario Silva Sthandier*

Secretaria Ediciones UCSH  
*Oriana Saldivia*

Dirección  
General Jofré 462, Santiago  
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6354192  
Correo electrónico: [publicaciones@ucsh.cl](mailto:publicaciones@ucsh.cl)  
Web: [www.edicionesucsh.cl](http://www.edicionesucsh.cl) - [www.ucsh.cl](http://www.ucsh.cl)

CULTURA  
© Ediciones UCSH  
Primera Edición, septiembre 2006.  
ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

Ninguna parte de esta publicación, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

# Cuadernos de Ideas **4**



CRISTIÁN PARKER

**Cultura**

Tomado de Ricardo Salas, Coordinador Académico, *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Vol. I, Ediciones UCSH, Santiago, 2005



# Cuadernos de Ideas

**E**s una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiendo necesariamente la posición oficial de esta Universidad.



# Cultura

## Introducción

El concepto de cultura refiere a una realidad que forma parte indisoluble de lo que constituye el ser social del hombre. Dado que el hombre vive una realidad dinámica y compleja, la historia del pensamiento moderno registra innumerables definiciones de lo que se entiende por “cultura”. La polisemia del término no puede impedir que veamos, sin embargo, al menos tres perspectivas para analizar la cultura: la perspectiva filosófica, aquella desde la antropología cultural y la perspectiva sociológica. En América Latina, el concepto de cultura ha sido ampliamente aceptado y ha sido empleado bajo esas tres perspectivas. Analizaremos aquí más extensamente la definición socioantropológica de cultura, la trayectoria histórica del concepto y ciertos enfoques actuales desde el pensamiento latinoamericano.

Puede definirse someramente a la cultura como el conjunto de objetos y lenguajes significantes que tejen y constituyen la segunda naturaleza del hombre. La cultura es lo que el ser humano adquiere o aprende como miembro de la sociedad en oposición a lo que hereda como miembro de la especie.

Esos objetos significantes (artefactos) y lenguajes (verbales y no-verbales), codificados en modelos significativos que orientan valorativa y normativamente las prácticas, son fruto de la objetivación del proceso de trabajo y del proceso de comunicación, que van así transformando la naturaleza con la que el hombre se enfrenta. Su internalización en los sujetos por medio de la socialización (endoculturación) posibilitan una guía para las prácticas y así reproducen o modifican a la sociedad.

Ambos procesos —el de trabajo y el comunicacional— se dan bajo coordenadas espacio-tiempo y son fruto del hombre —sujeto de dignidad y libertad—, su capacidad creativa y la posibilidad



de su perfeccionamiento como persona y como especie en la historia. Por ello, en cada región geográfica y en cada época se va conformando a partir de cada experiencia histórica, de cada modo de producción y de comunicación, un determinado núcleo significativo —una tradición y un patrimonio— que va definiendo el sentido y la orientación, así como las características básicas de la cultura del grupo humano que habita ese suelo y ese tiempo.

De modo que, en la experiencia histórica del hombre, se ha dado y se dará constantemente una pluralidad de culturas y subculturas cuya interconexión se produce en forma diferencial, ya sea armónicamente —sobre la base de lazos de entendimiento, colaboración, alianza y paz—, ya conflictivamente —sobre la base de relaciones de enemistad, competitividad, dominación, explotación y guerra—. La cultura latinoamericana, por ejemplo, es el resultado de la confluencia contradictoria de la cultura occidental —con un aporte principal iberoamericano— y de las culturas indígenas. La dominación colonial gestó una forma peculiar de mestizaje racial y cultural que —con el aporte africano de la población traída como mano de obra esclava— fue conformando la base histórica de lo que hoy entendemos por cultura mestiza indo-ibero-latino-afro-americana.

Así, con el tiempo, cada cultura va conformando un determinado estilo de vivir y ver las cosas y una determinada forma de sentir, gustar y apreciar la vida y sus contingencias. Es decir, va definiendo históricamente una determinada identidad cultural, cristalizada en tradiciones, costumbres, patrimonios comunes, que caracterizan y perfilan a cada grupo y tejen las redes de integración y solidaridad de los individuos entre sí y con su grupo o sociedad.

En las sociedades primitivas de subsistencia, donde la división del trabajo es simple y no genera excedente, en la cultura se refleja la representación de la totalidad del grupo; en las sociedades más complejas, donde la división del trabajo posibilita un modo de producción con excedente que es apropiado por un grupo o clase dominante, en la cultura se expresarán —abierta

o encubiertamente— las tensiones entre el grupo hegemónico y los diversos grupos subalternos y sus propias expresiones culturales. En las sociedades contemporáneas, con los procesos de globalización, revolución científico-técnica, informática y comunicacional, en tránsito al modo de producción post-industrial, el dinamismo de los fenómenos culturales subnacionales, nacionales y transnacionales es altamente complejo y está mediatizado por un sinnúmero de instituciones y procesos.

## **Delimitación histórica**

El concepto de cultura fue por primera vez utilizado en su acepción antropológica moderna por Taylor en 1871, para quien la cultura es “el complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y toda otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad”.

En su etimología latina (cultura) se remonta al cultivo de la tierra. Parece originarse en la expresión latina colere que refería a la recolección, luego referida a la acción de preparar la tierra para el cultivo: cultus agri, en tanto cultus deodorum se aplicó a los dioses. En la Europa medieval se aplicó cultus agri para el laboreo de los campos y cultus mentis para el cultivo de la mente en el marco del dualismo materia/espíritu imperante.

En el continente americano, donde florecieron numerosas culturas en la época precolombina, con miles de lenguas nativas, y en Mesoamérica y los Andes con elevada producción artística, literaria y espiritual, no encontramos el término “cultura” u otro semejante. Así como tampoco parecen haberlo tenido los egipcios, chinos, indostánicos, y griegos. No obstante, esos pueblos tenían clara conciencia de pertenecer a una determinada cultura y desarrollaron complejos y muchas veces refinados, procedimientos de producción y reproducción de sus creencias, obras, artes, tradiciones y patrimonio cultural.

El hombre culto es, antes que nada, etimológicamente, aquel

sedentario capaz de dominar la tierra por un conjunto de operaciones orientadas a extraer sistemáticamente del suelo los vegetales útiles para la satisfacción de sus propias necesidades alimenticias. En este primer significado, está ya en germen un significado más amplio y preciso que dice relación con la transformación de la naturaleza por el hombre y que es central en su acepción contemporánea para la sociología y la antropología.

La concepción burguesa de cultura, sobre todo la que se transmite en la tradición heredera de la modernidad ilustrada occidental, está centrada en la libertad del hombre. Para Rousseau en *El Emilio* la idea de cultura —en un sentido original y habitual en su época— encierra la noción de perfeccionamiento moral: “se forman las plantas por la cultura y los hombres por la educación”.

Porque si los hombres nacen libres e iguales, es sólo en virtud del paciente esfuerzo de perfeccionamiento que cada individuo puede llegar a realizar finalmente su libertad.

La filosofía idealista alemana con Fichte, Goethe y Hegel dará forma original a esta idea con la noción de *Bildung* en contraposición a *Kultur* (término referido a lo agrícola y económico). La *Bildung*, que concretiza un momento central en la concepción burguesa de cultura, es la formación intelectual, moral y estética del hombre. La formación intelectual no se reduce a la adquisición del saber, sino a la interiorización del espíritu filosófico según la concepción de *La Enciclopedia*. Esta idea de cultura supone pues la noción de universalidad humana.

Esta concepción humanista de cultura no deja de encubrir los prejuicios de la cultura occidental eurocéntrica. La verdadera cultura sería la posibilidad del “cultivo” del espíritu del hombre: el “hombre culto” es el que se ha “elevado” a la cumbre del saber, de las artes y las letras. Se trata de una concepción humanista y burguesa de cultura que sólo refiere a la cultura “clásica” de tipo occidental, precisamente aquella cultura que las elites y aristocracias europeas han definido histórica y situadamente como “la” única expresión de la “alta cultura” o de las “bellas artes”.

El pensamiento latinoamericano no ha estado exento de una visión semejante, sobre todo desarrollada en la segunda mitad del siglo XIX (Sarmiento y los positivistas), según la cual la “civilización” –la ciudad, la educación, las ciencias y la industria, según el modelo europeo (inglés o francés)– debían desplazar a la “barbarie” –la cultura de la pampa, inculta, atrasada y llena de atávicas costumbres coloniales indígenas e hispánicas–.

La forma de ver la cultura reseñada es ideológica. Ciertamente apunta a un ideal de perfeccionamiento del espíritu humano, pero distorsiona la realidad, ya que tiende a ocultar dos procesos que subyacen a la dinámica cultural en la época contemporánea: el colonialismo y la dominación social. El colonialismo, porque tiende a consagrar la cultura del colonizador blanco occidental como cultura superior y universal y a menospreciar la cultura de los colonizados como cultura “bárbara” o “inferior”: los indígenas, negros, mestizos y mulatos serían “incultos”. La dominación social, porque eleva a la peculiar cultura de los grupos económica, social y políticamente privilegiados, a la categoría de “universal”, imponiendo esos estilos, modelos y gustos a las culturas dominadas, como si fueran únicos. Por medio de esa operación, se va homogeneizando la pluralidad cultural, reprimiendo la creatividad y la diversidad de culturas que tipifican a los grupos populares, dominados y oprimidos.

Esta concepción, en su armazón conceptual, no sólo remite a códigos espaciales subyacentes, privilegiando lo “alto” y rechazando lo “bajo” y “vulgar”, sino también connota códigos de tiempo profundamente evolucionistas: entonces, la “alta cultura” occidental es la única “civilizada” y por ende “avanzada” y “progresista”; en cambio, las culturas no-occidentales, populares, afro e indígenas, son “bárbaras”, “atrasadas” y “tradicionales”. Es necesario, entonces, reconocer con Grasmci, la distinción entre cultura oficial o hegemónica y las culturas subalternas. En todo proceso cultural, siempre dinámico, dada la determinada estructura de las relaciones sociales en los países del mundo (cuya distribución desigual de la riqueza, la propiedad, el poder y el status privilegian reiterativamente un centro oficial que

hegemoniza a la periferia), habrá una tendencia a la aparición de visiones del mundo de los grupos dominantes que definirán lo que es la “cultura oficial”, despreciando las culturas de los grupos y clases medias, populares, afro e indígenas. A su vez, estos grupos producirán, a partir de su buen sentido, sus formas y estilos de vida, sus visiones de mundo y tradiciones que serán propias, y no pocas veces cultura de resistencia en relación a las culturas dominantes.

En América Latina, el campo cultural constituido por esta cultura oficial –yanquizada y europeizada– se configura con cierta claridad, al oponérsele la gran diversidad de culturas y subculturas de los grupos subordinados y dominados. El capital cultural (Bourdieu), por consiguiente, estará desigualmente distribuido y los procesos de endoculturación (transmisión institucionalizada de cultura), el sistema educacional y los modernos medios de comunicación, se encargarán de reproducir esta diferenciación cultural y la escisión del campo cultural entre una cultura oficial y múltiples culturas total o parcialmente subalternas.

Un factor poderoso que influye en la distorsión ideológica de la visión acerca de la cultura que hemos analizado se ubica en el sentido común y proviene del etnocentrismo. Todo grupo humano requiere para autolegitimarse y afianzar su sentido de identidad y de orientación en el cosmos en el cual cohabita con otras culturas, afirmarse autoprivilegiándose como el centro de toda medida y valor, y rebajando a lo distinto, lo extranjero, lo “Otro” a la categoría de “curioso”, “inferior” e incluso “peligroso”. El etnocentrismo, como la actitud más arcaica que tiende a reaparecer en todos los pueblos, opera sobre la valorización semántica positiva de “lo humano” en contraposición al “bárbaro”, al “salvaje” (habitante de la selva). Se valora aquello que se está habituado a habitar y manejar, aquello que se define como específicamente “humano”, y se desconoce la “diversidad cultural: se prefiere rechazar fuera de la cultura, hacia la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma bajo la cual se vive” (Lévi-Strauss).

El etnocentrismo, a diferencia de la hegemonía de la cultura oficial, es una actitud presente en toda cultura, sea dominante

o subalterna. La mayor parte de los grupos sociales deben su cohesión a su poder de exclusión, es decir, al sentimiento de diferencia ligado a los que no son “nosotros” (Hoggart). En las culturas populares el eje semántico “nosotros-ellos” divide tajantemente el mundo en un espacio conocido y familiar propio de las clases pobres, en contraposición a un espacio ajeno del “mundo de los ricos” que generalmente es visto como discriminador, pero que es ambiguamente admirado y rechazado.

El humanismo ilustrado por una parte, el etnocentrismo del sentido común, por otra, son enfoques parciales y distorsionados de la cultura. Ambas perspectivas se encuentran presentes en América Latina y han sido sistematizadas por pensadores que buscaban precisamente definir una identidad latinoamericana, que desde la independencia constituye un problema por resolver en este continente.

Frente a la concepción ilustrada de cultura, a la luz de las experiencias históricas de la explotación capitalista desde la revolución industrial en adelante, se fue desarrollando una aguda crítica materialista al idealismo burgués en esa concepción de cultura. El enfoque de Marx y Engels que se desarrollara a mediados del siglo XIX, se pretende guiado por el interés emancipatorio y en crítica radical a la ideología burguesa ilustrada del mundo y de la cultura.

Marx llega a la convicción de que las formas jurídicas e ideológicas no pueden explicarse en función de la pretendida “evolución general del espíritu humano” (Hegel), sino que, por el contrario, ellas tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida. Los hombres generan, en la producción social de su existencia, relaciones necesarias e independientes de su voluntad: esas relaciones de producción corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. “El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia” (Marx).

Según esta aproximación marxista, la infraestructura o base material económica es la que determina la superestructura cultural y el conjunto de valores e ideas. Precisamente por la influencia del materialismo en la concepción de Marx y Engels, y dado que su teoría se desarrolla contra la filosofía idealista hegeliana, el concepto de cultura no aparecerá jamás en sus escritos.

Es la teoría de la ideología, en cambio, la que ha tenido mayor influencia como expresión del análisis crítico de las realidades del ámbito de la cultura. La ideología, según la concepción de Marx, está formada por el conjunto de ideas y representaciones que, como falsa conciencia, contribuyen a la dominación social.

La teoría de la ideología, ha tenido diversos desarrollos a lo largo del siglo XX: Lenin, Lukacs, Korsh, Althusser, etc. Hay claras diferencias que van desde la “teoría del reflejo” leninista a la preocupación de Lukacs por la producción estética, pero en todo caso hay una coincidencia en asumir el carácter fundamental que tendría el desarrollo de las fuerzas productivas como marco en el cual evolucionan las sociedades y se elevan sus estructuras ideológicas, políticas, jurídicas y culturales.

Si el aporte del análisis marxista clásico consiste en ofrecer una visión crítica que llama la atención acerca de la dialéctica conflictiva en la reproducción del sistema social, su énfasis lo limita al análisis de las relaciones económicas, relegando lo cultural a lo superestructural. Los desarrollos posteriores de la Escuela de Frankfurt (Alemania) (Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamin), en una crítica radical al capitalismo, la industria cultural y la sociedad de masas, recogiendo los ideales de la ilustración pero criticando la racionalidad instrumental y la deshumanización, reivindicando la posibilidad de la democratización de la producción estética, abren nuevas perspectivas para el análisis de la cultura contemporánea. El heredero de esa tradición, el sociólogo J. Habermas, desarrolla una teoría postmetafísica de la sociedad en la cual postula la importancia de la cultura como ámbito de la acción comunicativa desde el cual el mundo de la vida tiene la posibilidad de contrarrestar la alienación presente en la lógica

burocrática de las estructuras sociales, llevando a buen término los ideales de una modernidad todavía inacabada.

La concepción del italiano A. Gramsci, en su lectura de la “filosofía de la praxis”, toma en consideración, por el contrario, como elemento clave del análisis social, la dimensión cultural. En la organización de la cultura, en reacción contra una presentación mecanicista del marxismo, hay que reconocer la importancia de la toma de conciencia de la realidad intelectual y moral en la lucha de clases en la sociedad. En la lucha por la hegemonía (dirección intelectual y moral) en la sociedad, así como la clase dominante generará sus “intelectuales orgánicos”, así el proletariado deberá generar sus propios intelectuales. Pero dado que “todos los hombres son filósofos” se trata de llevar el “buen sentido” de las clases subalternas a un grado máximo de expresión, coherencia y organicidad a fin de hacerlo hegemónico en la sociedad civil y en el Estado, provocando así una revolución sociocultural en toda la sociedad.

En América Latina, el concepto clásico antropológico y funcionalista de cultura estuvo vigente en las ciencias sociales hasta la década de 1950. Las visiones de la cultura eran en esa época muy dependientes de la antropología y de la sociología norteamericana. Clásica fue la distinción folk-urbano desarrollada por R. Redfield a partir de sus estudios en México. Durante la década de los '60, luego de la Revolución cubana, y en el marco del ascenso de las luchas populares, el enfoque acerca de la cultura cedió ante el avance del marxismo y la teoría de la ideología. Hasta ese momento, el interés se había centrado en el estudio de las expresiones más “exóticas” de nuestra realidad: la supervivencia de tradiciones indígenas, el tradicionalismo de los campesinos, el folklore, etc. A partir de esa convulsionada década, bajo el influjo de los intelectuales que habían ido a estudiar a Europa, el enfoque marxista y estructuralista –teniendo a Althusser como fuente inspiradora– dominó todos los estudios, el debate y la reflexión acerca de “la dominación ideológica” en nuestras sociedades “dependientes”.



Es interesante destacar la influencia del pensamiento gramsciano en los análisis políticos y culturales de las elites intelectuales progresistas de América Latina desde fines de la década de los setenta. Esta valorización de la cultura dice relación con la crisis de los enfoques estructuralistas y marxistas clásicos a la luz de la implantación de regímenes represivos de Seguridad Nacional en casi todo el continente. El redescubrimiento de los sujetos sociales constituidos en movimientos sociales que tejen la resistencia de la sociedad civil frente al Estado burocrático autoritario, va acompañado de un intenso trabajo de base en el cual las prácticas educativas (educación popular), comunitarias (comunidades de base) y culturales (movimientos culturales y solidarios) se van inspirando en las teorías de la Educación Liberadora de Paulo Freire y la “teoría de la praxis” de A. Gramsci. Un aporte complementario a esta revalorización de la cultura proviene también de la teología de la liberación que se desarrolla y expande en el continente desde principios de la década de los setenta.

Pero, frente a estos enfoques alternativos acerca de la cultura, se levantan otros, de corte conservador, cuyo reductivismo no proviene exclusivamente desde una perspectiva ortodoxa del marxismo. Los hay desde las perspectivas positivistas, materialistas e idealistas.

Desde cierta filosofía y sociología de la cultura, se suele entender que la cultura (entendida como avance material), es determinante de las posibilidades de emergencia de tal o cual civilización ideacional. Para Spengler “la civilización es el destino inevitable de una cultura”, entendiendo a la civilización como la “conciencia personal de una nación”. Si en la acepción marxista los procesos de determinación histórica se dan en forma dialéctica, en esta última acepción se comprenden como parte de un proceso cíclico (Spengler, Toynbee).

La dificultad de muchas de estas concepciones idealistas, funcionalistas, historicistas, es que niegan el carácter dinámico e histórico de toda cultura. En efecto, no existe cultura que surja

en forma totalmente aislada del resto de culturas (pretéritas o coetáneas) y, a lo largo de la historia de la humanidad, las diversas culturas han interactuado unas con otras, generando complejos procesos de intercambio (marcados por la colaboración o la agresión).

Por ello, las comprensiones “culturalistas”, donde el conjunto de objetos y símbolos reflejan un determinado “espíritu” de una época, o bien un conjunto de conductas, rituales, normas y sistemas de comunicación expresan la “esencia” del modo de ser de un pueblo, tienden, a la larga, al a-historicismo que escamotea los conflictos socioculturales reales. La reproducción de estas expresiones aplicadas a nuestra realidad latinoamericana ha generado enfoques cuestionables como el que se ha generalizado en el discurso católico conservador.

En este sentido, no puede afirmarse en forma directa que la “esencia” de la cultura latinoamericana sea católica, así como tampoco puede aceptarse que exista una “cultura cristiana” como cultura suprahistórica y como realidad universal. El culturalismo corre el riesgo de “idealizar las sociedades consideradas, no tomando suficientemente en cuenta las reticencias de los individuos y los antagonismos o conflictos de interés... Puede aparecer como una ‘antihistoria’ (Boudon y Bourricaud) y derivar hacia una concepción idealista de los procesos socioculturales. Si la Iglesia habla hoy de la inculturación de la fe, debe reconocer la interacción entre la fe (cuyos portadores son también sujetos de cultura) y las diversas y plurales culturas del planeta. De allí que el concepto de “catolicidad” se ve manifestado no en la imposición de un determinado molde cultural que adopta históricamente una expresión de fe, sino en la asunción, desde la fe, de los valores que puedan estar presentes y actuantes en las más diversas culturas del planeta.

A esta proliferación de conceptualizaciones sobre la cultura, hay que contraponer el intento que hace la ciencia por comprender el complejo fenómeno cultural en la sociedad contemporánea. De partida, es claro que la vieja y pre-científica concepción que

asimila la raza a la cultura ha sido totalmente descartada por la antropología y por toda la comunidad internacional. El racismo ha sido condenado por la humanidad a la luz del nazismo y el holocausto judío, y la conciencia creciente de los derechos humanos constituye hoy un llamado al respeto de la igual dignidad del hombre en su diversidad. Lévi-Strauss afirma que, si hay contribución original de los diversos grupos étnicos de la Tierra, ello no se debe a sus diferencias biológicas, ni siquiera a su pretendida inferioridad o superioridad intelectual de una respecto a la otra. Más bien, “si esa originalidad existe –y no cabe duda de ello– ella se debe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas ligadas a la constitución anatómica o física de los negros, amarillos y blancos” (1973:378).

## **Delimitación conceptual**

La revolución del pensamiento antropológico moderno provino del hecho de que se suprimió la idea de que existía el Hombre (con mayúscula) y en cambio, como plantea C. Geertz, existe el hombre (con minúscula). Ello no significa rechazar la igualdad en la condición biológica y natural del ser humano, sólo destaca la gran diversidad cultural de la especie humana. De aquí que cualquier concepto moderno de cultura debe partir del supuesto de que no existe una cultura universal, sino una diversidad muy amplia de culturas en constante interacción e influencia recíproca, sometidas o no a procesos de dominación y/o relaciones interculturales. Esta cuestión es cada vez más evidente en el contexto de mutaciones que vive el mundo contemporáneo, aun cuando la cultura modernizante transnacional pretende imponerse hegemónicamente con el uso masivo de la propaganda y de los modernos medios de comunicación.

Sin embargo, el reconocimiento de la pluralidad de culturas no significa abandonarse a la tesis relativista, por cuanto es posible discernir, en el marco de diversas definiciones y actualizaciones, la persistencia de ciertos principios humanos universales relativos a la sobrevivencia y a la sana convivencia entre los hombres.

De allí que existan ciertas normas éticas y morales que, más allá de la diversidad, tienen vigencia transcultural.

Cultura, desde este punto de vista, dice relación con las diversas dimensiones por medio de las cuales el hombre se sitúa activa y creadoramente delante de la Naturaleza, ejerciendo sus propias capacidades espirituales y corporales a fin de crear, cultivar y proteger su mundo. Esta capacidad creadora del hombre no se reduce a su conciencia ni a la sola razón. A diferencia de lo que plantea el racionalismo ilustrado, esas capacidades incluyen también a sus sentidos, afectos, sentimientos, valores, intuiciones y capacidades extrasensoriales.

En términos socioantropológicos, ello supone cuatro notas características de la cultura:

- a) la capacidad creativa del hombre que se objetiva en:
- b) el proceso de producción originado por la comunicación y el trabajo, que generan:
- c) la producción cultural, simultáneamente material y simbólica de toda sociedad:
- d) a fin de satisfacer las necesidades humanas.

Toda cultura conforma, pues, un determinado sistema cultural que se desarrolla diferencial y dinámicamente en la historia.

- a) Por cultura entendemos la capacidad del hombre como sujeto, por cuyo trabajo, como actividad finalista, es capaz de transformar creativamente la naturaleza, generando un producto diferente que viene a constituir su segunda naturaleza. La cultura designa, entonces, aquella capacidad del hombre de generar comunicación y de fabricar instrumentos que potencian su naturaleza biológica y lo distinguen de su entorno natural. Cultura es aquella segunda naturaleza que tipifica al hombre y lo distingue cualitativamente de toda otra especie sobre el planeta. Ahora bien, el hombre puede construir esta segunda naturaleza en armonía con

la primera (manteniendo el equilibrio ecosistémico), o bien puede hacerlo destruyendo su ecosistema y negando así su vocación de protección y recreación de la vida natural.

- b) La capacidad del sujeto para transformar la naturaleza (a) se objetiva en el conjunto de procesos sociales productivos cuyos modos de producción se articulan gracias a los procesos comunicacionales. No hay cultura sin una división del trabajo que coordine los esfuerzos ni menos sin lenguajes y signos que posibiliten organizar esa división del trabajo para que opere eficazmente para los fines que el hombre se propone. En este sentido, lo material está mediado ideacionalmente para el hombre y, como dice Godelier, no hay determinación de superestructuras por infraestructuras, sino componentes ideacionales en la conformación misma de todo lo material. En cuanto al proceso de comunicación, éste se da entre los hombres entre sí, con su medio natural y con la realidad que lo trasciende.

A ambos procesos hay que comprenderlos en su sentido más amplio: al trabajo como actividad creativa y no exclusivamente como la actividad productivista del homo faber; el proceso comunicacional como capacidad de entrar en una relación con el Otro, en tejer con el otro lazos que van más allá de las necesidades utilitarias de la supervivencia, que apuntan al crecimiento colectivo y al perfeccionamiento en función de las necesidades superiores, simbólicas y espirituales del hombre.

Dada la centralidad del trabajo en la conformación de la cultura, es posible hablar de diversas definiciones de la cultura del trabajo que van desde la concepción modernista, productivista y “eficientista” a la concepción holística y solidaria, generalmente ínsita en las culturas dominadas e indígenas.

- c) De estos procesos colectivos (b) surge el producto social del hombre, entendido en su sentido amplio (no reductivo), es decir, un conjunto de objetos artificiales, materiales y simbólicos, y un conjunto de prácticas sociales codificadas. De aquí que toda cultura no remite solamente a los

signos y símbolos, a los conocimientos, creencias, artes y mercancías, sino que incluye de manera sustantiva al conjunto de prácticas codificadas en modelos y hábitos de conducta, moral, leyes, costumbres y rituales. Y como lo han demostrado la lingüística y la semiótica modernas, no hay significado alguno que no se construya sobre la base de un significante, que es su soporte material, lo que quiere decir que si por cultura entendemos el conjunto de signos de la vida social, ellos son, al mismo tiempo, significados simbólicos y significantes objetivos y materiales.

- d) Ahora bien, toda cultura, en tanto que producción del hombre (c), tiene como finalidad la satisfacción de las necesidades humanas en todo el espectro y rango. Esto es, en su interacción, el hombre va generando cultura con el fin de satisfacer sus necesidades humanas, individuales y colectivas, para sobrevivir y progresar material y moralmente en la historia y así alcanzar un nivel verdadera y plenamente humano. Por ello, toda cultura, en tanto satisface pacíficamente las necesidades verdaderas del grupo, es, en cierta medida, “cultura de la vida”, claro que en función de los medios violentos y coercitivos que use para sí misma o en función de otra cultura, puede llegar a convertirse en “cultura de la muerte”.

Por ello, la cultura no se reduce exclusivamente a los productos económicos de un conglomerado, entendiéndolos como meros objetos o mercancías orientados a satisfacer las necesidades básicas del hombre. De hecho, todo producto cultural, en su materialidad, no es sino un significante para un significado que cada cultura le concede en el marco del proceso global de satisfacción del conjunto de necesidades humanas, desde las más básicas hasta las necesidades de tipo superior, como las espirituales. La religión, por consiguiente –en tanto conjunto de creencias, rituales e instituciones orientadas a alimentar el proceso comunicativo con lo sobrenatural–, es un aspecto fundamental de cada cultura, aun cuando no es su “esencia”, al modo como lo plantea el idealismo.

De acuerdo a las cuatro características de la cultura que hemos descrito, podemos afirmar que toda cultura se organiza en un conjunto de elementos articulados en forma más o menos coherente, en un sistema o estructura. Cada estructura significativa que se manifiesta en los códigos y modelos culturales, en una gramática cultural (a veces llamada –dependiendo del paradigma filosófico o científico– conciencia colectiva, visión de mundo, estructuras mítico-rituales, núcleo ético-mítico, ethos, etc.), en cada época histórica y en cada sociedad nacional o local, va definiendo de manera diferencial tanto la escala de necesidades como el conjunto de recursos, medios y productos, así como las formas productivas y comunicacionales que caracterizan el modo de ser, el sentido y la orientación general de cada sociedad.

Tal es así, que cada cultura particular define y redefine las “necesidades” al proyectar una determinada visión antropológica –histórica y geográficamente situada– sobre la sociedad. La actual sociedad dominada por la lógica del mercado proyecta así una “cultura consumista” que redefine como necesarios ciertos bienes suntuarios y clasifica como prescindibles aquellos que constituyen elementos vitales para la satisfacción de las verdaderas necesidades en las culturas populares.

Esta precisión conceptual permanecería abstracta y estéril si la definición de cultura no es ampliada y ubicada en el marco del carácter dialéctico e histórico de su evolución, de su dinamismo interno (con sus complejos procesos reproductivos), así como de la dinámica de la dominación social y del colonialismo que subyacen a todo proceso cultural en la actualidad, y sobre los cuales ya hemos hablado anteriormente.

Desde el punto de vista socioantropológico, es posible definir a la cultura, como se ha intentado más arriba, pero esta cultura así definida fenoménicamente no es un dato objetivo de la realidad externa. Es también una configuración significativa que tiene relación con la forma como los sujetos productores y reproductores de esa cultura la viven, la recuerdan y la proyectan. Por ello, no puede haber disociación entre la cultura tomada como realidad

sociológica o antropológica y la reflexión de carácter filosófico acerca del hombre latinoamericano, sus marcas de identidad, su puesto y su proyecto en el cosmos.

La primera dimensión dice relación con la cultura como estructura de significaciones, producto estructurado y estructurante, modelo de comportamientos y de representaciones de origen colectivo que expresa de hecho una forma y estilo de vida colectivo; la segunda dimensión tiene relación con la cultura como reflexión crítica, como existencia refleja, intento de ubicación y orientación en el mundo, producto de un esfuerzo sistemático de elites intelectuales que, en sus ideas y proyectos, al formularse, piensan Latinoamérica y la proyectan más allá de sus estrechos límites, hundiendo esas orientaciones de origen existencial en el acontecer de una historia colectiva.

El problema de la cultura en pensadores latinoamericanos tiene, entre otras, dos grandes vertientes que deben ser distinguidas aun cuando hay entre ellas vasos comunicantes. La preocupación por la identidad cultural de Latinoamérica, tema que ha urgido tempranamente al pensamiento latinoamericano desde su independencia, es distinguible de la interpretación más socio-antropológica, y más reciente, acerca del carácter de la cultura latinoamericana enfrentada a los procesos de modernización de cara al siglo XXI. Con todo, es posible trazar una constante de la reflexión latinoamericana que oscila entre la tradición y la modernidad (Devés, 2003).

En la primera corriente, es posible ubicar toda una trayectoria de pensamiento político, ideológico y filosófico que arranca desde Simón Bolívar y se prolonga entre otros, en Bello, Mora, Alamán, Lastarria, Bilbao, García Moreno, Montalvo, Sarmiento, Alberdi, Sierra, Martí, Vasconcelos y los pensadores de principios de siglo. Ella se ve continuada en nuestros días, por cierto en perspectivas modernas, en géneros y estilos diversos y plurales, en autores como Dussel, Miró Quesada, Paz, Roig y Zea, entre varios otros.



La segunda corriente es reciente y se desarrolla cuando las ciencias sociales latinoamericanas, desilusionadas con las transformaciones sociales fracasadas bajo la bota militar, comienzan desde la década de los '80 a pensar en serio las dimensiones culturales de nuestra realidad (Cfr. García Canclini y Brunner).

Interesa destacar dos o tres ideas centrales sugeridas por algunos de los autores a los cuales nos hemos referido. No interesa, por lo reducido de este breve espacio, recoger la totalidad de los argumentos y del debate.

José Carlos Mariátegui, uno de los intelectuales más claros de principios de siglo, adelantándose a Gramsci, recalca, desde un análisis marxista latinoamericano, la importancia del problema indígena para nuestro continente y la necesidad de que la liberación del proletariado se haga simultáneamente con el campesinado indígena. La preocupación de la emancipación de la opresión secular de los indígenas –preocupación compartida con Víctor Raúl Haya de la Torre– le lleva a valorar aquellos elementos propios de la cultura como son el mito y la religión. Desde la mitad del siglo, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro viene también librando una lucha por el reconocimiento tanto de los indígenas como de la diversidad cultural del continente. En la geografía cultural del continente encontramos a los pueblos testimonio (los indígenas y descendientes de las antiguas civilizaciones que subsisten y resisten), los pueblos transplantados (los migrantes producto de la expansión europea que se han adaptado sin mezclarse con la población local) y los pueblos nuevos (los mestizos que son hijos del genocidio y el etnocidio de la colonización, pero que, despojados de su glorioso pasado, sólo tienen futuro). “Somos los hijos de la multiplicación prodigiosa de unos pocos europeos y contados africanos, sobre millones de vientres de mujeres indígenas, secuestradas y sucesivamente estupradas” (D. Ribeiro).

Desde la filosofía ha surgido, en las últimas décadas, toda una tendencia a analizar el problema de la identidad cultural (Ramos y Salazar Bondy); se han profundizado propuestas en la línea

de la llamada Geocultura, que define el ámbito de reflexión a partir de un sujeto geográficamente situado: la cultura de la Patria Grande se opondría a las culturas imperiales del Norte desarrollado (C. Cullen, R. Kush y J. C. Scannone); se indaga en el mestizaje y la difícil búsqueda de la libertad, despertando a la tradición del pensamiento latinoamericano, más allá de toda dominación cultural europeizante o yanquizante (Zea, Roig y Miró Quesada); se liga derechamente el tema de la cultura a la tarea de la liberación de los pueblos latinoamericanos oprimidos social, económica, religiosa y culturalmente (Dussel, Boff, Comblin e Irarrázaval).

Las ciencias sociales de la cultura han desarrollado enfoques distintos. Entre otros, cabe mencionar a: Morandé reivindica el ritual sacrificial como fundante de toda cultura, presente en el barroco mestizo de América hispana; Brunner recalca la importancia de la industria cultural en la desintegración de la cultura dependiente y la dificultad de ésta para reasumir sus valores; García Canclini insiste en la distorsión que establece el mercado y la mercantilización del folklore, el teatro, las artesanías, en fin la mercantilización de lo autóctono frente a lo cual las culturas latinoamericanas responden “hibridándose” en un mapa colorido de expresiones culturales; Parker, por su parte, reivindica la “otra lógica” presente en las culturas populares e indígenas, que les permite enfrentar desde sus valores a la modernidad, produciendo una perspectiva “hemiderna” en estas culturas.

Todos ellos son esfuerzos hermenéuticos para pensar una concepción americana particular, que ha recibido el aporte de Occidente, de las culturas precolombinas y de las fuentes afro-americanas, pero que en su “síntesis vital”, en su sincretismo religioso y en su mestizaje cultural nunca ha sido enteramente occidental y ya desde la conquista ha dejado de ser indígena.

## **Globalización e interculturalidad iniciando el siglo XXI**

A la luz de los procesos de globalización acentuados desde la década de los 80, se va generado una dinámica paradójica por

cuanto, al mismo tiempo que tiende a homogeneizar la cultura por la internacionalización del mercado y de las comunicaciones, se estimulan procesos de respuesta que reivindican las identidades particulares: locales, étnicas, nacionales, religiosas... Las "identidades" culturales están ahora de moda, precisamente porque la cultura "post moderna" (en su sentido histórico y no filosófico) amenaza con la disolución de las señas, marcas y elementos identificatorios que le daban seguridad a la gente y le permitían reproducir sus identidades personales "naturalmente" (sentido común) y "ritualmente" (rutinización) asociadas a las identidades y adhesiones de grupos: familia, religión, nación, clase, etnia, etc..

Es todo un proceso de "desclasificación" y de "reclasificación" social el que está en marcha. Ya no sólo sobre lo "otro", lo "distinto" sino que ahora lo es también sobre "yo", el "mí mismo", en su sentido personal, pero en forma más evidente en su sentido y significado sociocultural. Who are we? se pregunta Huntington en su reciente libro que analiza la "amenaza" hispana (mexicana) a la cultura WASP (white, anglosaxon, protestant) norteamericana, a lo que Carlos Fuentes replicara acusándolo de "racista enmascarado" (marzo de 2004).

En el caso latinoamericano, existe cierto consenso entre los más lúcidos analistas de la cultura que estamos ante una cultura que es muy heterogénea, que sólo metafóricamente es posible aprehenderla como "única" y que corresponde a una situación de dependencia y dominación.

Precisamente, la globalización al inicio del siglo XXI acentúa la diversidad y la interculturalidad.

Las identidades culturales están desafiadas por lo diverso, por lo plural, por el multiculturalismo e incluso por la interculturalidad, que plantea desafíos éticos (Salas, 2003) precisamente porque no existe proceso de construcción de una identidad social y cultural que no sea eso: un proceso dialógico con el "otro". A medida que cambia el "otro" cambio también imperceptiblemente "yo".

La globalización, y la revolución de las NTIC (nuevas tecnologías de la comunicación y la información) con sus dinámicas de debilitamiento de los Estados-naciones, de dilución de fronteras geográficas, comunicacionales y culturales y a nivel de los mercados internacionalizados, está haciendo más patente la contradicción que provoca el encuentro desigual de culturas en las sociedades contemporáneas.

Los medios están acortando las distancias en ambientes de ciudades latinoamericanas que, por los procesos de urbanización, durante la segunda mitad de siglo XX se transformaron en pocos años en megalópolis. En investigaciones sobre los cambios en las prácticas de consumo cultural de la ciudad de México, García Canclini (2003) registra un proceso de “desurbanización”, en el sentido en que disminuye el uso recreativo de los espacios públicos y gracias a los medios electrónicos de comunicación, se incrementa la “cultura a domicilio” llevada por la radio, la televisión y el video.

El desarrollo desigual de la sociedad global impacta a la cultura. Prueba de ello es que sólo uno de cada tres habitantes del planeta tiene hoy acceso a la electricidad. Pero las culturas y subculturas latinoamericanas, populares, campesinas, indígenas, afroamericanas, juveniles, femeninas, ecologistas, de nuevos movimientos sociales, etc., continúan generando sus valores y sentidos. Ello es posible dado que ningún sistema de información y comunicación global es capaz de erradicar la creatividad. “Nuevas imágenes computarizadas y nuevos entornos de migración están generando neo-culturas: Ciberia, culturas criollas, culturas fronterizas como la de Mexamérica en la frontera entre Estados Unidos y México, y culturas viajeras, todas ellas en proceso de formación” (Arizpe, 2003).

Se puede observar, en la proliferación de microcomunidades (étnicas, culturales, religiosas, políticas), una reacción a la concentración económica transnacional que derriba fronteras tradicionales: de nación, etnia, cultura y religión, y amenaza así la soberanía de estos interlocutores locales. Estamos frente a un

proceso de respuesta a la nivelación en el terreno económico y a la uniformización técnica, que deja el campo abierto para el libre juego de las identidades como desahogo de las diferencias. Castells dice, en su análisis de los procesos de globalización en la construcción de la “sociedad red”, que se refuerza una búsqueda de sentido e identidad (Castells, 1999).

El afán homogeneizador que caracterizó a los procesos de modernización al tratar de construir un modelo de Estado-nación a la europea ha negado las posibilidades que permitía la pluriculturalidad que caracteriza a América Latina. A pesar de ese afán uniformizador, nuestro subcontinente constituye, todavía, un espacio culturalmente complejo y rico en el cual confluyen cerca de cincuenta millones de indígenas, casi cuatrocientos pueblos indígenas diferentes y un número mucho mayor de idiomas, dialectos y culturas diversas, tanto ancestrales como producto de la migración europea y africana. Con la rememoración de los 500 años “de resistencia” (dirán los movimientos indígenas) en el panorama cultural latinoamericano, emerge el actor étnico. En consecuencia, la temática intercultural hoy en América Latina es el resultado del movimiento étnico y social (Bengoa, 2000, Bastida, 2001), a lo cual hay que agregar ese profundo movimiento generado por las migraciones y el pluralismo religioso creciente.

Quinientos mil latinoamericanos han migrado al año, durante el último tiempo, generalmente motivados por motivos laborales y socioeconómicos (ya no tanto por motivos políticos como fuese durante las décadas del 70 y el 80). De un continente de inmigrantes, se ha pasado a un continente de emigrantes y el impacto cultural de esta nueva realidad poblacional todavía está por analizarse. El fenómeno convierte a América Latina en la región del mundo con mayor crecimiento de migración. En la última década, emigró hacia Estados Unidos y Europa, y en menor proporción a países vecinos, el equivalente a toda la población de Perú, unos 25 millones de personas.

Por otra parte, es claro que con el incremento de los evangélicos

y el decremento de los católicos, el continente se está transformando en sus estructuras simbólicas religioso-culturales. No es sólo eso. Junto a las nuevas afiliaciones que desde 1970 en adelante han aparecido en la población: el pentecostalismo, los cristianismos independientes, las iglesias misioneras como los adventistas, testigos de Jehová, mormones, y también una parte de los cultos afroamericanos e indígenas renovados, se están multiplicando los nuevos movimientos religiosos inspirados en la Nueva Era y en cultos orientalistas. Lo cierto es que el ateísmo decrece y no hay una secularización que indique la desaparición del fenómeno religioso, sino la revitalización de antiguas tradiciones religioso-populares y nuevas alternativas que pueden caracterizarse como “neo-magias” (Parker, 2004) en el marco de rasgos de cultura postmoderna.

La diversidad religiosa ha sido siempre un dato presente en la historia de América Latina: pero nunca el continente había tenido una diversidad cultural y religiosa con los desafíos que tiene hoy en el transcurso de un proceso de integración a la globalización. Allí está la Umbanda, el Candomblé, la Santería y el Espiritismo, pasando por “Pare de Sufrir”, el televangelismo, la Teología de la Prosperidad, los Metodistas Pentecostales, el Padre Rossi y sus CD, la Madre Angélica, y los santos populares como Sarita Colonia, Romualdito, María Lionza, y la Difunta Correa, etc.

En este contexto intercultural, se vuelve a plantear el reto de la integración latinoamericana.

Hay voces que cuestionan los modelos de integración por el mercado, al estilo neoliberal, en donde las discusiones en el Mercosur (p.ej.) son por el reconocimiento de certificados, títulos y estudios. También hay críticas a los planteos que quedaron fijados en una imaginada esencia latinoamericana, que constituiría “la patria grande”, “la nación latinoamericana”. Dichos conceptos son constructores de utopías que hay que transformar en voluntad política. También se cuestionan los análisis “postmodernistas” (Follari, 2002) criollos que disuelven al sujeto en la fragmentación, los “hibridismos” como proceso de

generación de identidades “que son ahora multiétnicos, migrantes, políglotas y que cruzan elementos de varias culturas”. Hay quienes propugnan un proceso de integración que reconozca las diferencias y las mezclas, que negocie los derechos y construya nuevos espacios, asumiendo políticas de participación y de redistribución de saberes y poderes que corrijan las asimetrías entre los grupos y sus identidades flexibles, para evitar precisamente una licuación de las diferencias.

El reto cultural es la integración a los procesos contemporáneos con una mirada auténtica y crítica, entrando, como dice un viejo dirigente indígena ecuatoriano, “en la conquista del conocimiento universal, de la tecnología y en el manejo de un buen castellano y del inglés, manejar la macro y la micro-economía, en el manejo del comercio mundial, la política y la toma del poder; pero siempre amparados bajo nuestra filosofía de Ama llulla, ama killa y ama shuwa, para no caer en la corrupción y en el abuso a nuestro propio pueblo, y que nunca deje de pensar que es un indígena en su máxima expresión”.

De hecho, tendemos a considerarnos “occidentales” cuando en verdad somos un continente plural, intercultural y mayoritariamente mestizo. De lo que se trata es de descubrir las marcas de estilo de esa identidad mestiza latinoamericana. La amplia producción de la literatura latinoamericana, con ensayos como los de O. Paz, C. Fuentes u obras como las de G. García Márquez, M. Vargas Llosa e I. Allende, etc., dan muestra de la profundidad, complejidad y riqueza de este “realismo mágico” de nuestra cultura.

El dinamismo propio de la cultura reclama también nuevas aproximaciones. En las últimas décadas, la temática cultural ha despertado una creciente preocupación en América Latina. Por diversos motivos vinculados en parte a las circunstancias históricas del continente y en parte a los cambios y a la globalización, la crisis de los paradigmas y de la praxis en Latinoamérica, ha abierto un espacio a la cultura. Al análisis de las necesarias transformaciones estructurales de una sociedad dependiente,

ha sucedido el análisis de la acción cultural en la vida cotidiana de los pueblos. De la estructura, se ha pasado a la subjetividad; de la revolución, al cambio sociocultural; de la acción política y sindical militante, a la educación popular y la acción cultural; de la búsqueda de respuestas totalizantes, a respuestas vinculadas a la cultura local y cotidiana de la gente; de la crítica a la ideología, al análisis del mestizaje y el hibridismo cultural; de la crítica al imperialismo, a la crítica a la cultura de masas y a la industria cultural en una cultura transnacionalizada; del estudio de los movimientos sociales, al análisis de las discriminaciones étnicas y de género; del estudio de los modos de producción, al análisis de la vida cotidiana; del estudio de los procesos de acumulación, al análisis de la crisis medioambiental y la preocupación por la ecología; etc. Nuevos actores sociales emergen en el contexto de la modernización y sus contradicciones y, con ellos, la variable cultural se torna más relevante: pueblos indígenas; movimientos de mujeres y de género; comunidades y grupos cristianos de base; grupos pentecostales; asociaciones barriales; grupos culturales; grupos de consumidores; grupos ecologistas; nuevas agrupaciones y cultos religiosos; nuevas subculturas juveniles, verdaderas “tribus urbanas”; auge de expresiones, creencias y rituales espiritualistas, esotéricos, de adivinación, etc. Todo ello sin contar las profundas transformaciones de la sociedad mediática e informática (la cultura de las telenovelas y de la farándula criolla) y de la cultura del espectáculo, incluyendo los deportes multitudinarios como pasión de los latinoamericanos (vgr. el fútbol). Todos ellos conforman una realidad cultural dinámica, compleja, rica en matices y contradicciones, que reclama nuevas aproximaciones no sujetas a categorías y conceptualizaciones que todavía permanecen atadas a la sociedad latinoamericana que ya está siendo superada al inicio de este tercer milenio.



## Bibliografía

- Arizpe, Lourdes: Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global, 2003. <http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ARIZPE.htm>
- Barros Laraia, Roque de: Cultura: um conceito antropológico, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1986.
- Bastida Muñoz, Mindahi C.: Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad, México, UAEM, 2001.
- Bengoa, José: La emergencia indígena en América Latina, Santiago, FCE, 2000.
- Boff, Leonardo: “Evangelizar a partir das culturas oprimidas”, en Revista Eclesiástica Brasileira, N° 196, 1989, pp. 799-839.
- Bonfil B., Guillermo: “Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea”, Iztapalapa, Año 11, N° 24, Extraordinario de 1991, pp. 77-89.
- Boudon, Raymond y Bourricaud, François: “Culturalisme et culture”, en Dictionaire critique de la sociologie, Paris, PUF, 1982, pp. 141-149.
- Bourdieu, Pierre: La Distinction, critique sociale du jugement, Paris, Minuit, 1980.
- Brunner, José Joaquín: El Espejo Trizado, Santiago, FLACSO, 1989.
- Carozzi, María Julia (org): A Nova Era no MERCOSUL, Petrópolis, Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_ : Nueva Era y Terapias Alternativas, Buenos Aires, Ed. de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- Castells, Manuel: La Era de la Información: Economía, Sociedad, Cultura. Vol II: El Poder de la Identidad, México, Ed Siglo XXI, 1999.

- Dussel, Enrique: "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", Concordia, N° 6, 1984, pp. 10-47.
- Feathersone, Mike: Cultura de consumo y postmodernismo, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Fernández, Roberto: Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América, México, Diógenes, 1974.
- Follari Roberto: Teorías débiles (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales), Rosario, Homo Sapiens, 2002.
- Freston, Paul: "Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Comntroversies", Social Compass, 45-3 (1998), pp. 335-358.
- Frigerio, Alejandro: "El Futuro de las Religiones Mágicas en Latinoamérica". Revista Ciencias Sociales y Religión, Año 1, N° 1 (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR. Porto Alegre), (1999), pp. 51-88.
- García Canclini, Néstor: "Los estudios culturales de los '80 a los '90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina", Iztapalapa, Año 11, N° 24, Extraordinario de 1991, pp. 9-26.
- \_\_\_\_\_ : Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, Grijalbo, 1990.
- \_\_\_\_\_ (2003): "Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica", El Portal de Cuba, CUBAWeb Columbus, Cubarte Biblioteca Nacional "José Martí", [http://www.cubaliteraria.com/huellas/garcia\\_canclini.asp](http://www.cubaliteraria.com/huellas/garcia_canclini.asp)
- García Castaño, F. Javier: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de Interculturalidad? Laboratorio de Estudios Interculturales, Granada, Universidad de Granada, 1999.
- Garreta, Mariano J.: "Cultura" en Torcuato di Tella et al., Diccionario de ciencias sociales y políticas,

- Buenos Aires, Ed. Puntosur, 1989, pp. 134-136.
- Geertz, Clifford: A interpretação das culturas, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1986.
- Giddens, Anthony: Un Mundo Desbocado, Madrid, Taurus, 2000.
- Guerreiro, Silas: A magia existe?, São Paulo, Paulus, 2003.
- Gutiérrez, Tomás (comp): Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe, Lima, CEHILA, 1996.
- Gramsci, A.: Gramsci dans le texte, Recopilación de F. Ricci y J. Bramant, París, Ed. Sociales, 1977.
- Hell, Victor: L' idée de culture, París, PUF, 1981.
- Hoggart, Richard: La culture du pauvre, París, Minuit, 1970.
- Inglehart R. y Baker W.: "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values", American Sociological Review, Vol. 65 February (2000), pp.19-51.
- Kusch, Rodolfo: "Dos reflexiones sobre la cultura", en Cultura Popular y Filosofía de la liberación, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 205-219.
- Lévi-Strauss, Claude: Antropologie Structurale Deux, París, Plon, 1973.
- Mafra, Clara: Os evangélicos, Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- Mariátegui, José Carlos: Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana, México, Ed. ERA, 1976.
- Mariz, Cecilia: "El Debate en Torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil". Sociedad y Religión, 13 (1995), pp. 21-32.

- Marquínez Argote, Germán L.,  
Alvarez, José González,  
Beltrán Peña, Francisco,  
López de Ipiña, Emilio: El hombre latinoamericano y su mundo,  
Bogotá, Ed. Nueva América, Novena ed.  
1990.
- Morandé, Pedro: Cultura y Modernización en América  
Latina, Pontificia Universidad Católica de  
Chile, Ed. Instituto de Sociología, Santia-  
go, 1984.
- Martín Barbero, Jesús: “Comunicación y solidaridad en tiempos  
de globalización”, Ponencia en el 1er  
Encuentro Continental de Comunicadores  
Católicos convocado por el DECOS- CE-  
LAM y OCIC-AL, UCLAP y UNDA-AL,  
Medellín, 28 de abril, 1999. [http://www.  
jmcommunications.com](http://www.jmcommunications.com). International  
Study Commission Home
- Martin, David: Tongues of Fire: The Explosion of Pro-  
testantism in Latin America, Oxford,  
Blackwell, 1990.
- Masferrer Kan, Elio (comp): Sectas o Iglesias, Viejas y Nuevas  
Religiones, México, ALER, 2000.
- Morduchowicz, Roxana: “Los medios de comunicación y la edu-  
cación: un binomio posible”, Revista  
Iberoamericana de Educación, Número  
26, Mayo-Agosto (2001).
- Parker G., Cristián: Otra lógica en América Latina, Religión  
Popular y Modernización capitalista, San-  
tiago, Ed. FCE, 1993.
- \_\_\_\_\_ ; “Religion and the Awakening of Indigenous  
People in Latin America”, Social Compass,  
Vol 49 N° 1, (2002), pp. 67-81.
- \_\_\_\_\_ (2004): “La sociologie des religions à l’horizon  
2050: un point de vue latino-américain”,  
Social Compass, Vol 51, N°1, (2004), pp.  
59-72.

- Ribeiro, Darcy: "El pueblo latinoamericano", en *Concilium* 232, 1990.
- Riechmann, J. y Fernández Buey, F.: *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Rodríguez Gómez, Roberto: "Educación, desarrollo y democracia en América Latina", *Perfiles Educativos*, Vol XXIII, N° 94, (2001), pp. 6 - 42, <http://www.cesu.unam.mx/iresie/revistas/perfiles/perfiles/94/a01.pdf>.
- Roig, Arturo Andrés: "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", en *Reflexão* 30 (1984) pp. 75-87.
- Rosales, Raúl y Ferari, J. Manuel de (Editores) *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*, Santiago, Ed. Rehue, 1991.
- Sabreli, Juan José: *El Asedio a la Modernidad. Crítica al relativismo cultural*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1991.
- Salas, Ricardo: *Ética Intercultural, (Re) Lecturas del Pensamiento Latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003.
- Schutte, Ofelia: *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Smith, Dennis: *Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review*, Prepared for delivery at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association, Washington DC, September 6-8, 2001.
- Tassara, Mabel: "Cultura y Sociedad" en Torcuato di Tella et al., *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Ed. Puntosur, 1989, pp. 142-144.
- Tavares Gomes, Fatima: "O circuito "Nova Era": Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais" en X

- Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, octubre de 2000.
- Teixeira F., et al.: CEBs: Cidodonia e Modernidade, Paulinas, São Paulo, Paulinas, 1993.
- Urbano, Henrique: (comp.), Tradición y modernidad en los Andes, Cusco, Ed. Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, 1992.
- Zamora, José: Migraciones en un mundo globalizado, en <http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm>.
- Zea, Leopoldo: Filosofía de la Historia Americana, México, Ed. FCE, 1978.
- Zea, Leopoldo (ed.): América Latina en sus ideas, México-París, Siglo XXI, Unesco, 1986.



SERIE CUADERNOS DE IDEAS

- 1 Capitalismo y Socialismo  
*Franz J. Hinkelammert*  
Teorías de la Comunicación  
*Jesús Martín-Barbero*
- 2 Epifanía de la espisteme moderna. El discurso religioso  
*Alejandro Moreno*
- 3 Los pobladores de Santiago en su fase de incorporación a la  
vida política nacional, 1952-1964  
*Manuel Loyola*
- 4 Cultura  
*Cristián Parker*
- 5 Globalización Mundialización  
*Antonio Elizalde*
- 6 Filosofía de la liberación  
*Enrique Dussel*