

# Hacia dónde deberían ir los Estudios Culturales: Una historia en construcción desde Latinoamérica, entre muchas\*

Sandra Idrovo Carlier\*\*

**Resumen:** El presente estudio sugiere algunas intersecciones para avanzar en el estudio de la cultura: 1) los vínculos entre economía política, corporaciones internacionales y claves culturales, que ayuden a descifrar la configuración de nuevos modos de vida y trabajo; 2) la dimensión religiosa, que permea la cultura latinoamericana y sin la cual es difícil entender lo que sucede; 3) el papel que la cultura juega en la articulación de la memoria colectiva de corto plazo, la construcción de la identidad y ciertas acciones sociopolíticas.

**Palabras clave:** Estudios culturales, Latinoamérica, corporaciones, fe, memoria.

**Abstract:** I would like to suggest some intersections where to look to advance the study of culture: 1) the links between political economy, international corporations and the cultural keys that could help decipher the configuration of new modes of life and work; 2) the religious dimension that permeates Latin American culture and without which is hard to grasp what takes place here; 3) the role that culture plays in articulating short term collective memory, identity construction and socio political actions.

**Key Words:** Cultural studies, Latin America, corporations, faith, memory.

**Sommaire:** On suggère dans ce document, quelques intersections, pour avancer dans l'étude de la culture. 1) les liens entre économie politique, corporations internationales qui aident à déchiffrer la configuration de nouvelles modes de vie et de travail. 2) la dimension religieuse qui pénètre la culture latinoaméricaine et sans laquelle il est difficile de comprendre ce qui arrive. 3) le rôle que joue la culture dans l'articulation du mémoire collectif à court terme, la construction de l'identité de certaines actions sociopolitiques.

**Mots-clés:** Études culturelles, Amérique Latine, corporations, le mémoire.

\* Una versión inicial de este texto fue presentada como conferencia en la 2006 *Association for Cultural Studies Cross-roads Conference* en Estambul, organizado por la Association for Cultural Studies y la Istanbul Bilgi University. El título de la conferencia era "Where should Cultural Studies go? An under-construction Latin American Tale from Latin America, One Among Many".

\*\* Directora de Investigación. Inalde, Escuela de Dirección y Negocios, Universidad de la Sabana. (sandra.idrovo@inalde.edu.co).

Recibido: 2008 - 05 - 07  
Aprobado: 2008 - 06 - 12

Como en cualquier narración clásica, comenzaré por el principio, o por lo que yo, como narradora, he decidido establecer como tal, en orden a contar mi historia. Hace muchos años, en una tierra lejana –la llamaremos América Latina–, existían una serie de fenómenos sociales que exigían una explicación. Más aún, existía una rígida división de las disciplinas y de las áreas de estudio en los diferentes feudos de conocimientos: universidades e institutos, museos, archivos nacionales, agencias de gobierno, etc., que no permitía siquiera comenzar a explicar lo que estaba sucediendo<sup>1</sup>. En este escenario y en esta parte del mundo, similar en varios aspectos a otros alrededor del mundo, nacieron los estudios culturales. Y nacieron precisamente como una forma –compartida por una comunidad de estudiosos– de nombrar ciertas intersecciones disciplinarias<sup>2</sup>. Características básicas de esta forma fueron:

1. Su marginalidad, ya que nacieron en oposición a la compartimentación del conocimiento y al poder académico ejercido desde las llamadas instituciones del conocimiento.
2. Su capacidad de atraer estudiosos de diferentes campos del conocimiento, que estaban más interesados en crear nuevos marcos desde los que explorar e intentar entender e interpretar lo que sucedía a su alrededor antes que defender objetos de estudios estrictamente divididos. Eran distintos especialistas los que hablaban, discutían e intercambiaban puntos de vista, lo que permitió la identificación de la intersección de tres asuntos que resultaron claves para el desarrollo de los estudios culturales:

1 Cfr. R. Reguillo, "Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso", Aula abierta, Portal de la Comunicación. En línea: [http://www.portalcomunicacion.com/esp/n\\_aab\\_lec\\_3.asp?id\\_lli-co=16](http://www.portalcomunicacion.com/esp/n_aab_lec_3.asp?id_lli-co=16) (consultado 14-02-06).

2 Cfr. Open the Social Sciences, *The Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Science*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

- a) La importancia vital del individuo, del sujeto que actúa dentro de unos escenarios de poder.
- b) La necesidad de deconstruir los procesos que históricamente habían presentado como naturales y lógicos prácticas de exclusión, marginación, dominación.
- c) El vínculo decisivo entre productos culturales y sus productores.

Estos tres asuntos o temas, como señala Reguillo, pueden ser leídos como tres bloques conceptuales –subjetividad, poder (política) y cultura (dimensión simbólica)– que en cierta manera describen el comienzo de una comunidad de estudiosos que se encontraron y reconocieron dentro y en las fronteras de los llamados estudios de la cultura y de las prácticas culturales, en América Latina<sup>3</sup>.

Una vez señalados estos elementos en común, se hace necesario también mencionar las diferencias que caracterizan tanto el cuerpo de conocimiento como las prácticas intelectuales del estudio de la cultura en Latinoamérica desde sus inicios<sup>4</sup>. Estos estudios no fueron nunca un cuerpo homogéneo, ni representaron un deter-

3 Reguillo, "Los estudios culturales", ob. cit., p. 3. La denominación *cultural studies*, de origen inglés y ligada a la Escuela de Birmingham, puede traducirse al castellano como estudios culturales y ser aplicada a los estudios que se hacen en el ámbito de la cultura. No obstante, es importante distinguir si se hace referencia a la tradición anglosajona (que ha ejercido gran influencia en los estudios de la cultura en los países de Norte América, Reino Unido, Australia, etc.) o se emplea de modo amplio. Los estudiosos de la cultura en Latinoamérica argumentan cierta independencia de origen respecto a la tradición inglesa y diferencias de énfasis. Cfr. también N. Richard, "Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina" (postfacio), en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, D. Mato (coord.), Caracas, Clacso y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, pp. 363-372.

4 También habría que diferenciar entre dos vertientes de *cultural studies*: la británica, con los trabajos pioneros de Raymond Williams y de la Escuela de Birmingham, y la estadounidense, "que no puede entenderse al margen del impacto que tuvo dentro de las fronteras estadounidenses la llamada Escuela de Frankfurt" con el trabajo de Fredric Jameson. Cfr. Reguillo, "Los estudios culturales", ob. cit., p. 4. Para observar las diferencias puede resultar iluminador el capítulo 5

minado conjunto de prácticas, exclusivamente. Provenían de diferentes campos y trabajaban con diferentes aproximaciones. En su empeño por repensar los vínculos de los textos literarios, el folclore, los procesos comunicacionales, las imágenes artísticas con la cultura y la sociedad en orden a entenderlos en sus relaciones con el contexto, los estudios culturales contribuyeron a la renovación de las humanidades y las ciencias sociales en general, porque lo hicieron precisamente transdisciplinariamente y desde y a través de procesos interculturales<sup>5</sup>. Como indica Jesús Martín Barbero, en América Latina se hacían estudios de la cultura desde hace mucho tiempo, sobre todo porque, dadas las circunstancias propias, por ejemplo, los procesos de comunicación, se percibían como procesos culturales<sup>6</sup>.

La cultura ya no se pensó más como aquello que era propiedad exclusiva de una élite, sino como aquello que hacía referencia a los modos de vida. Lo "popular" se convirtió en la categoría analítica desde la que observar y explicar las experiencias diarias, especialmente dentro de las imbricadas relaciones construidas por las denominadas "industrias culturales". Del estructuralismo al postestructuralismo, desde la conciencia de clase hasta la vida diaria, de Althusser a De Certeau, pasando por el papel de la hegemonía al de la resistencia y apropiación de las diferentes lecturas, la cultura se convirtió en el elemento que observar en las transformaciones sociales y la clave para entender las vicisitudes del juego de la política y el poder<sup>7</sup>.

"Desencuentros entre un antropólogo latinoamericano, un sociólogo europeo y una especialista estadounidense en estudios culturales", de N. García-Canciani, en *Globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 129-139.

5 N. García-Canciani, "El malestar en los estudios culturales". En línea: <http://www.fractal.com.mx/F6cancli.html> (consultado 15-11-02).

6 J. Martín Barbero, "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera". Entrevista a Jesús Martín-Barbero, en *Dissens*, núm. 3 (1997), pp. 47-53. Actualmente, como indica Martín Barbero en esta entrevista, "hay una diferencia muy clara entre los estudios culturales norteamericanos, los que vienen del ámbito de la literatura en América Latina, y los que vienen del ámbito de las ciencias sociales. Ahora, en este momento, hay una interrelación muy linda del mundo académico anglosajón con América Latina, que no hay con el mundo francés o italiano. [...] en Inglaterra y en los Estados Unidos hay mucho interés por lo que se produce en América Latina. Stuart Hall, uno de los grandes, junto a Raymond Williams, nos ha anotado una cosa que falta en los estudios culturales latinoamericanos: la mirada hacia las cuestiones de género, que es muy importante en los Estados Unidos y en Inglaterra".

7 A. Mattelart y M. Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 70-88 y 100-105.

Las especificidades de la cultura latinoamericana, con sus mestizajes y articulaciones, sus estructuras sociales injustas, su profundo sentido religioso, crearon una plataforma decisiva que permitió el desarrollo de un pensamiento original y unas prácticas intelectuales concretas. El estudio de la cultura en América Latina luchó por hacer visible y discutir temas, procesos, momentos, prácticas sociohistóricas y políticas, como interfases que permitieran una autocomprensión de las sociedades latinas en sus relaciones con el mundo y los modos de pensamiento producidos y diseminados desde los centros de poder intelectual originarios de la Europa colonial y ahora trasladados a América del Norte<sup>8</sup>. En este escenario, antes que una elección metodológica, la aproximación transdisciplinaria se hacía una necesidad. En palabras de Reguillo:

Pensar el mundo y la propia sociedad en condiciones asimétricas de poder no sólo intelectual, obligó a que muy temprano los pensadores latinoamericanos construyeran sus andamiajes teóricos desde la lógica de las intersecciones: había que entender la historia al tiempo que la economía, la dependencia, al tiempo que la colaboración de las élites locales con los dominadores; había que entender lo popular residual en su intersección con los procesos de codificación de la cultura dominante<sup>9</sup>.

Es quizá esta postura crítica la que permitió y en cierta manera estableció las circunstancias ideales para el desarrollo del estudio de la cultura y del poder en y desde América Latina; es decir, la aparición de las categorías necesarias para pensar el consumo y la economía política de los intercambios simbólicos; para estudiar la identificación cultural como mediación clave para la interpretación del mundo; para estudiar los medios de comunicación como instituciones culturales e instancias de poder; para estudiar la identidad como un categoría construida socioculturalmente; y para pensar y estudiar la gestión y dirección de la cultura en sí misma<sup>10</sup>.

8 G. Yúdice, "Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales". En línea: <http://av.celarg.org.ve/Recomendaciones/yudice.htm> (consultado 12-05-06).

9 Reguillo, "Los estudios culturales", ob. cit., p. 6.

10 Mato, "Estudios y otras prácticas intelectuales en cultura y poder", en *Estudios y otras prácticas intelectuales*, ob. cit., pp. 21-46.

Las contribuciones de pensadores como Néstor García-Canclini<sup>11</sup>, Jesús Martín Barbero<sup>12</sup>, Renato Ortiz<sup>13</sup>, Beatriz Sarlo<sup>14</sup>, Daniel Mato, Carlos Monsiváis<sup>15</sup>, Nelly Richard, Martin Hopenhayn<sup>16</sup>, entre otros, constituyeron un cuerpo de supuestos y puntos de partida que permitían pensar el mundo y sus relaciones con la cultura desde una perspectiva diferente. Los amplios mestizajes pueden pensarse mejor ahora gracias a García-Canclini, a través de la noción de hibridación, que a su vez resulta clave para repensar la construcción de identidades, al igual que para considerar desde un punto de vista diverso los procesos y productos culturales. Cuestiones éstas que en un primer momento fueron concebidas desde un esencialismo y un concepto estático de pureza<sup>17</sup>. Al mismo tiempo, la visión de García-Canclini<sup>18</sup> y de Mato<sup>19</sup> acerca de lo que es y significa la globalización ayuda a entenderla y leerla no como un proceso único de una sola vía, sino como una compleja multiplicidad de procesos, articulados estrechamente por un conjunto de reglas pertenecientes a diferentes lógicas y prácticas sociales y culturales.

El giro analítico implicado en el dejar de pensar sobre el impacto de los medios de comunicación, para comenzar a pensar más detenidamente en la influencia de las mediaciones –entendidas éstas como la influencia de la cultura, de las historias de la configuración de los Estados nacionales, de las identidades, de

la cultura popular y de las cultura de masas–, impulsó el desarrollo de una nueva forma de ver los medios y de una estrategia de estudio de la comunicación en su intersección con la cultura. Esta contribución de Jesús Martín Barbero va de la mano con su aguda observación del rol de cómplice que juega el dominado en el proceso de dominación y la estrategia de seducción que emerge entre el dominador y el dominado, situación que a su vez ayuda a identificar la complicidad de lo popular con la cultura de masas<sup>20</sup>.

Sería demasiado largo y resultaría al final injusto el intentar señalar todas las contribuciones más importantes de los pensadores latinoamericanos, porque además no es ése el objetivo de este escrito. Pero se hacía necesario resaltar ciertos aspectos en orden a entender esta historia, puesto que mis sugerencias de cómo avanzar en el estudio de la cultura en y desde América Latina surgen de ese *corpus* de investigaciones y tradiciones. Estas sugerencias son al menos tres y focalizan la atención en las intersecciones donde cultura, poder y prácticas se encuentran. No obstante, en la forma en que se experimentan en el contexto de América Latina, articulan realidades peculiares.

1. La primera tiene que ver con la concurrencia/intersección de los ámbitos de la economía política, las corporaciones transnacionales y/o multinacionales y las claves culturales que pueden ayudar a descifrar la aceptación/resistencia/asimilación/refiguración/configuración de modos de vida y trabajo instalados por las culturas corporativas, nacionales y extranjeras, en Latinoamérica. La globalización, como bien subraya Mato, no es una especie de fuerza sobrehumana que actúa independientemente de las prácticas de actores sociales concretos. No es el resultado de elementos financieros o tecnológicos que actúan anónimamente. Las fuerzas del mercado o el poder de la tecnología no pueden ser usados como excusas abstractas, dice Mato, “como si el mercado no fuera una creación hu-

11 En las obras ya citadas y además en N. García-Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

12 J. Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987 (*Communication, Culture and Hegemony*, London, Sage, 1990).

13 R. Ortiz, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1993.

14 B. Sarlo, *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992; *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

15 C. Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

16 M. Hopenhayn, *Ni apocalípticos, ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994.

17 N. García-Canclini, *Cultura híbridada*, México, Grijalbo, 1990.

18 García-Canclini, *La globalización imaginada*, ob. cit.

19 “Para des-fetichizar la globalización: Una aproximación político-cultural a las prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos”. D. Mato *Mitos y realidades de la globalización*, G. Gustavo Puyo Tamayo (ed.), Bogotá, Universidad Nacional, 2003.

20 J. Martín Barbero, *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 15-23.

mana, resultante históricamente de fuerzas humanas, actualizado a diario a través de prácticas humanas enmarcadas en instituciones que también son de carácter histórico –es decir, dinámicas, cambiantes y transformables– guiadas por ciertas formas de representarse la experiencia y sus posibilidades de transformación”<sup>21</sup>.

Unas de esas instituciones son las bien conocidas corporaciones transnacionales. Estas corporaciones están estrechamente vinculadas a la globalización y sus múltiples procesos, prácticas y narrativas. Bajo las condiciones de la globalización contemporánea, como Fredric Jameson nos recordaba, la verdad del poder no yace en los escenarios donde éste se vive o experimenta<sup>22</sup>. Las circunstancias sociales y laborales actuales –con sus dinámicas desterritorializadas: *outsourcing*, *made on demand*, etc.– han hecho casi imposible determinar claramente quién es el jefe, o quién está a cargo, y, por supuesto, quién es el responsable de una serie de decisiones y acciones. En un mundo donde el poder ha pasado de los Estados soberanos a manos de anónimos conglomerados, que carecen de identificación clara, sin ninguna obligación de control político o de rendición de cuentas, parece importante desde un punto de vista del estudio de la cultura mirar más en profundidad las relaciones de poder y cultura que se desarrollan en las intersecciones de esos conglomerados y las sociedades en que se desenvuelven.

De alguna manera, en estos precisos momentos, ellos representan el poder real detrás de legislaciones internacionales, tratados de comercio, resoluciones de libre comercio, liberalización de mercados, etc. Si es cierto lo que argumenta Mato, que no podemos dejar que gane una situación de anonimato, disfrazada bajo el manto de una globalización entendida y vivida como Friedman una vez la caracterizara: una situación en la que nadie está a cargo<sup>23</sup>, entonces

es urgente comenzar a mirar en las estrategias, lógicas y prácticas discursivas que articulan, justifican y hacen posible la interacción de estos actores sociales y culturales.

Las corporaciones transnacionales y/o multinacionales deben ser pensadas como lo que en realidad son: agentes culturales que poseen características específicas. Una de esas características es su invisibilidad, lo que puede sonar, en cierta medida, ridículo, si consideramos el dinero que invierten en visibilidad. Sin embargo, precisamente esa visibilidad y transparencia, hecha de prácticas discursivas que emplean todas las tecnologías mediáticas posibles, actúan como una protección camaleónica: forman ya parte tan integral de nuestras rutinas diarias, de nuestros modos de trabajo y descanso, que se han vuelto invisibles; sus lógicas y estrategias no ofrecen señas determinadas; nuestra probable complicidad en el proceso/relación permanece escondida. En cierta forma, la visibilidad y transparencia de las corporaciones funciona de la misma manera que la visibilidad y transparencia que usualmente se aplica a la televisión. Cuestión que no sorprende, ya que las corporaciones construyen su visibilidad precisamente a través de los medios, en general, y de la televisión en sus diferentes formatos, en particular. Pero esta visibilidad –la de la televisión– oscurece las estrategias de construcción de la realidad que ofrece a las audiencias a través de sus textos, escondiendo su carácter de mediación y su superficialidad<sup>24</sup>. De la misma manera, la visibilidad y transparencia de las corporaciones funciona como opaca niebla que nos ciega a sus modos y estrategias de acción. Citando a Daniel Innerarity: “en la era visual, el secreto, lo invisible, es omnipresente en la ubicuidad de lo obvio. La originalidad de las nuevas formas de lo secreto yace en su hipervisibilidad”<sup>25</sup>.

Por ello, para el especialista en cultura, se torna urgente el comenzar a indagar acerca

21 D. Mato, “Estado y sociedades nacionales en tiempos de neoliberalismo y globalización”, *La cultura en las crisis latinoamericanas*, en A. Grimson (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 271-282 (cita p. 276).

22 F. Jameson, *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1991.

23 T. L. Friedman, *The Lexus and The Olive Tree: Understanding Globalization*, New York, First Anchor Books, 2000.

24 “La visibilidad que ofrecen medios como la televisión es casi siempre paradójica: no responde a un ideal de total transparencia sino que es el resultado más o menos ambiguo de la intersección entre información y desinformación, verdad y artificio, montajes ritualizados y espontaneidad”. J. Martín Barbero y G. Rey, *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 81.

25 D. Innerarity, *La sociedad invisible*, Madrid, Espasa, 2004, p. 53.

de cómo se consigue esta invisibilidad; cómo trabajan estos mecanismos, cuáles son las interfaces culturales que se utilizan. Al mismo tiempo, y como complemento a la indagación, es importante para el estudioso identificar los lugares desde dónde se realizan las preguntas. Y no resulta aceptable hacerlo desde una sola instancia. Debemos hacer las preguntas desde las posiciones de los diferentes actores y, más que todo, desde las múltiples intersecciones. Para decirlo con García-Canclini, debemos preguntar "desde las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y cruzan"<sup>26</sup>. En otras palabras, considerando los roles de los protagonistas: el trabajador, el ejecutivo, el supervisor, el vicepresidente, el ama de casa, la madre soltera que trabaja, que es ejecutiva, supervisora, vicepresidente; desde los sindicatos y sus afiliados que desaparecen, desde los pueblos y ciudades que se construyen alrededor de fábricas y distribuidores; desde el sufrimiento de aquellos que viven las reestructuraciones y desde las decisiones que toman aquellos a cargo de realizarlas; etc.

De igual modo resulta importante y urgente revisar la manera en que estas corporaciones se convierten en estructuras que soportan el desarrollo de nuevas clases sociales, por ejemplo: una nueva clase transnacional capitalista<sup>27</sup>, cuyos actores lideran procesos y prácticas de impacto mundial<sup>28</sup>. Friedman mismo apunta al papel preponderante que los individuos juegan en el desarrollo de lo que él llama Globalización 3.0. y que articulan grupos pequeños de personas de las más diversas procedencias alrededor de ellos<sup>29</sup>. Esos individuos están relacionados

a nuevas formas de negocios que vinculan y combinan, a través de la tecnología, personas de variadas procedencias y culturas.

En estos momentos, cuando en América Latina se han firmado ya varios tratados de libre comercio entre los Estados Unidos de América y países como México, América Central, Chile y Perú; y otros tratados similares esperan su turno (Colombia y Ecuador), lo que significa la libre transferencia de productos y servicios, y, por lo tanto, cultura proveniente de grandes compañías de esos países; en circunstancias en que corporaciones europeas, en especial españolas, dominan el mercado de las telecomunicaciones y de las editoriales; cuando corporaciones japonesas y chinas trasladan su cultura corporativa, con fábricas de ensamblaje en algunos casos, pero siempre con modos de trabajo y gestión, a ciudades y pueblos remotos de América Latina; cuando corporaciones latinoamericanas, especialmente compañías petroleras, transfieren sus lógicas de las selvas amazónicas a las alturas bolivianas; cuando los presupuestos nacionales y las políticas se manejan para favorecer la presencia del progreso, representada por la visibilidad de los logos corporativos de dichas transnacionales, parece importante incluir en la agenda de investigación de los estudios de la cultura la multiplicidad de asuntos y experiencias, hechos duros y metáforas, que articulando los aspectos económicos, políticos, laborales y sociales de estos fenómenos refiguran/configuran/reorganizan/organizan instituciones y socialidades en América Latina. Sería una manera de identificar y diferenciar, no importa cuán ajustadamente se articulen, las lógicas de la economía y lo que Renato Ortiz denomina las lógicas de la mundialización de la cultura<sup>30</sup>.

2. Una segunda sugerencia implica una mirada más penetrante a la intersección de la cultura y de la religiosidad y de las creencias, en las formas como se viven en América Latina. Sin esta mirada resulta difícil, si no imposible, comprender los diferentes textos y prácticas, contextos, acciones sociales y *performances* que

26 N. García-Canclini, "El malestar en los estudios culturales", ob. cit.

27 Sobre la conformación de una nueva clase capitalista transnacional, cfr. L. Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, Oxford, Blackwell, 2001. Del mismo autor, "Democracy and the Transnational Capitalist Class", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 581 (2002), pp. 144-157; También "The Transnational Capitalist Class and Global Politics: Deconstructing the Corporate-State Connection", *International Political Science Review*, xxiii, 2 (2002), pp. 159-174. Además, R. Cox, *Production, Power and World Order*, New York, Columbia University Press, 1987; W. Carrol y F. Meinder, "Is There a Transnational Business Community?", *International Sociology*, xvii, 3 (2002), pp. 393-419.

28 W. Carrol y C. Carson, "The Network of Global Corporations and Elite Policy Groups: A Structure for Transnational Capitalist Class Formation?", *Global Networks*, iii, 1 (2003), pp. 29-57.

29 T. L. Friedman, *The World is Flat: A Brief History of the Twentieth-First Century*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2005.

30 R. Ortiz, *Mundialización y cultura*, ob. cit.

tienen lugar en nuestras tierras. Si bien es cierto que históricamente la religiosidad en Latinoamérica apunta a la preponderancia del Catolicismo Romano, no estoy limitando la dimensión religiosa a una confesión específica. No es el lugar para explicar los argumentos que sustentan la religiosidad de América Latina<sup>31</sup>, pero mi sugerencia se mueve más bien en la línea de indagar en las intersecciones de las prácticas discursivas y las acciones sociales: *performances* y competencias; con la fe, cualquier fe, y con la religiosidad y las creencias, y cómo ellas afectan las autocomprensiones y las comprensiones sociales, la construcción de identidad y, por lo tanto, también la vida política.

En primer lugar conviene subrayar las intersecciones de cultura, fe y religión. Históricamente todas las culturas conocidas construyeron su mundo en alguna relación con lo divino, haya estado representado por espíritus, fuerzas o poderes, considerados en ciertos sentidos superiores; no las fuerzas, poderes o animales de todos los días<sup>32</sup>. Su vida social estaba vinculada a su vida religiosa. Cosa que también se puede decir de las religiones actuales. Sin embargo, lo que es importante resaltar es que si bien se puede hablar de cierta ubicuidad de las creencias; también existen diferencias en las formas en que estos poderes y fuerzas se entendían y cómo se establecían las relaciones con ellos; en otras palabras, existían diferencias en el repertorio de maneras en que se vivía esa religiosidad<sup>33</sup>. De cierto modo, es la religión la que estructura las creencias y valores que, a su vez, permean necesariamente acciones y prácticas; en una palabra: cultura<sup>34</sup>. Pero también es cierto que el lenguaje religioso, las capacidades y modos de experiencia disponibles a cada uno de nosotros, provienen de la sociedad en la cual nacemos o

con la cual entramos en contacto, confirmando así la tesis de que la religiosidad tan sólo puede ser experimentada y vivida culturalmente.

No hay fe exenta de cultura y no hay cultura exenta de religiosidad. Aún en nuestra actual sociedad tecnificada y secular, la religiosidad no se ha desvanecido<sup>35</sup>. Su presencia, incluso o precisamente en su negación, es constante. Por otro lado, se puede decir que la fe misma es cultura. No se encuentra fe desencarnada, fe como mera religiosidad, ideas y creencias abstractas. En el momento en que la fe, cualquier fe, le dice a la persona quién es y lo que supone comportarse como un ser humano, la fe crea cultura, es en sí misma cultura, ya que muestra el camino, los modos, las maneras para alcanzar una comprensión de sí mismo y de cómo las relaciones con los demás se desarrollan, de lo que la vida significa, de cómo funciona el mundo, de cómo relacionarse con lo divino: las categorías de lo sagrado, formas de experiencia religiosa, modos de acciones rituales<sup>36</sup>. Más aún, esas experiencias y acciones, esas prácticas, esa religión, diríamos, surge de y encuentra su justificación principalmente –aunque en muchas ocasiones, no totalmente– en esa fe.

Es precisamente esa área residual, move-diza y vaga, esa intersección, donde cultura, fe y religiosidad se encuentran/cruzan/solapan imbricándose mutuamente y al mismo tiempo reforzando/retando/articulándose una a la otra, que se convierte en una rica y atractiva encrucijada de estudio acerca del papel que juega en la actual Latinoamérica. Ese estudio podría ofrecer luces acerca de aquello que subyace detrás/en/más allá de la identificación religiosa/de fe de los movimientos indígenas ecuatorianos –CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), FEINE<sup>37</sup> (Federación Ecu-

31 M. A. Vázquez y P. J. Williams, "The Power of Religious Identities in the Americas", *Latin American Perspectives*, cxv, 32, 1 (enero 2005), pp. 5-26.

32 Cfr. R. Wallis y S. Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", in *Religion and Modernization*, S. Bruce (ed.), Oxford, Oxford Press, 1992. También D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper, 1978.

33 Cfr. C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham-Londres, Duke University Press, 2004, p. 51.

34 J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 54.

35 C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts-Londres, Belknap Press of Harvard UP, 2007. Especialmente, partes iv "Narratives of Secularization" y v "Conditions of Belief".

36 Cfr. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., pp. 61-63.

37 "La FEINE siente dos identidades grandes, social-indígena y social-evangélica. Por el hecho de ser pueblo indígena-social, necesitamos dialogar todos, compartir las experiencias y recibir también las experiencias de trabajo para sacar adelante [...] es necesario tener una buena relación con diferentes instituciones, organizaciones indígenas, no-indígenas, públicas, privadas e internacionales para alcanzar [...]"

toriana de Indígenas Evangélicos), FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras)– y mostrar cómo impacta en su lucha por instalar y conseguir representación política para los grupos indígenas<sup>38</sup>, o señalar de qué manera las prácticas discursivas y las lógicas simbólicas de la retórica y acciones mediáticas del actual presidente venezolano Hugo Chávez justifican/articulan/construyen/crean una visión mesiánica, que a su vez es aceptada como tal, por sus seguidores.

El diálogo entre la historia y lo sagrado, que el mesianismo como fenómeno conlleva, adquiere características y resonancias especiales entre la gente y las naciones que pugnan por resolver serios problemas económicos y sociales. Un caso a señalar es el del bolivarianismo propuesto por Chávez<sup>39</sup>. Como señala Yolanda Salas, el uso constante que Chávez hace de la Constitución y del crucifijo, que, pareciera, mantiene permanentemente en su bolsillo y que también presenta de modo conjunto en sus apariciones televisivas, impregna “la Constitución de lo sagrado y se postula como un elemento de fe, que refuerza con las fórmulas verbales como ‘Cristo es mi comandante. A él obedezco. La voz del pueblo es la voz de Dios’ [...]. Con este tipo de frases, Chávez se ofrece como el elegido divino de una causa sagrada, del cual él es tan solo el protagonista que la lidera”<sup>40</sup>. Este mesianismo se torna patológico cuando viene marcado por procesos de proyección y escisión. Esto sucede porque no existen términos medios entre los elegidos y los condenados, los malos y los buenos, los que defienden a la raza humana y sus

rivales, situación que como Salas demuestra sucede en el discurso de Chávez: los venezolanos están ahora divididos entre los oligarcas y el pueblo soberano, los corruptos y los bolivarianos, los patriotas y los traidores, los terroristas y los chavistas<sup>41</sup>.

En un momento en que la mayoría de los jóvenes y de los pobres de Latinoamérica, probablemente casi el 80% de la población, padecen un sentimiento agudo de indefensión y desesperanza: “no hay modo de cambiar el país”, “aquí no hay futuro”, etc., la impotencia parece adueñarse del ánimo popular. Asistimos, en palabras de Martín Barbero:

...a una forma de regresión que nos saca de la historia y nos devuelve al tiempo del mito, al de los eternos retornos, aquél en el que el único futuro posible es entonces el que viene del “más allá”, no un futuro a construir por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. Que es de lo que habla el retorno de las religiones, los orientalismos nueva era y los fundamentalismos de toda laya [...]. Ahí está el reflujo descolorido pero rampante de los caudillos y los pseudo-populismos<sup>42</sup>.

Sin embargo, no es solamente este fenómeno el que pide atención al estudio de las intersecciones de cultura, fe y religiosidad. Es también la necesidad de repensar las lógicas espaciales y temporales que construyen la relación/rol/lugar entre nación, religión e identidad política. En las sociedades seculares de Latinoamérica, Dios o la religiosidad y las creencias no se encuentran precisamente ausentes de la esfera pública. Al contrario, son centrales a las identidades personales de los individuos o grupos y, por lo tanto, un elemento definidor de la identidad política. La decisión acertada, como sugiere Taylor, sería intentar distinguir entre nuestra identidad política y cualquier tipo de vínculo confesional religioso, y constantemente repensar la aplicación de este principio de separación<sup>43</sup>. Por ende, el reto para el estudioso

no podemos trabajar en así separados, tenemos que dialogar, hacer un esfuerzo juntos”, Abelardo Bombon, de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), citado en C. Walsch, “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En línea: <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/walsch.pdf> (consultado 20-06-05).

38 F. García, “La imaginación de lo nacional en tiempos de globalización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano”, en *La cultura en las crisis*, Grimson (comp.), ob. cit., pp. 107-122. Cfr. p. 115.

39 Y. Salas, “La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarianismo en Venezuela”, en *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, D. Mato (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2001, pp. 201-221.

40 Y. Salas, “La guerra de símbolos y espacios de poder. El caso de Venezuela”, en *La cultura en las crisis*, Grimson (comp.), ob. cit., pp. 145-176 (cita pp. 158-159).

41 Cfr. Y. Salas: “La guerra de símbolos”, ob. cit., pp. 158-160.

42 J. Martín Barbero, “Metáforas de la experiencia social”, en *La cultura en las crisis*, Grimson (comp.), ob. cit., pp. 293-311 (cita p. 296).

43 Cfr. C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, ob. cit., pp. 193-194.



sería observar con detenimiento las estructuras, lógicas y estrategias que se desarrollan en el proceso, con miras a desenmascarar peligrosas invasiones de la identidad política por lo confesional y viceversa.

3. Una tercera área que me gustaría mencionar como un nicho/intersección que requiere mayor atención y aparece como crítica en estos momentos en América Latina tiene que ver con la articulación cultural de la memoria colectiva de corto plazo, la construcción de identidad y las acciones sociopolíticas. Al entrar en este camino de análisis emplearé la diferenciación ofrecida por Ricoeur de la triple atribución de la memoria: al sí mismo, (memoria de sí mismo), a aquellos que son cercanos a nosotros, y a los otros; esta diferenciación ofrece un criterio más flexible que la aceptada polarización entre memoria colectiva e individual<sup>44</sup>. Al mismo tiempo, su reflexión acerca de las aporías que la memoria misma presenta en su doble aspecto: 1) el cognitivo: la representación de algo ausente acaecido anteriormente; y, 2) el pragmático: que, entendido como los usos y abusos a los que la memoria misma se expone, como una actividad ejercitada como práctica<sup>45</sup>, contribuye a dibujar fronteras fluctuantes e imbricadas que podrían ayudar a avanzar la búsqueda de articulaciones/intersecciones vitales a la comprensión de acciones políticas y sociales concretas.

Un asunto vital en relación con la memoria, como subraya Ricoeur, es el olvido<sup>46</sup>, memoria y olvido son irreversiblemente referenciales y están de igual modo vinculados. Y esto sucede de tal manera que el olvido tiene su correlato en los usos y abusos de la memoria. Así tenemos: memoria impedida, memoria manipulada y memoria obligada (forzada), que equivaldría a la amnistía<sup>47</sup>. De estas formas, el olvido y la memoria manipulada tienen especial interés ya que manifiestan de mejor manera que las otras dos la mediación ejercida por la narración y

ofrecen un posible campo de experimentación del relato histórico del presente<sup>48</sup>.

Es precisamente por la mediación ejercida por la narración que los abusos de la memoria se convierten en abusos del olvido. Y esto sucede debido al ineludible carácter selectivo de la narración. Si no podemos recordar todo, tampoco podremos contar todo. La idea de un relato exhaustivo es al mismo tiempo una idea performativa imposible. El uso ideológico de la memoria es posible gracias a los recursos ofrecidos por el trabajo de la configuración narrativa. Las estrategias del olvido se insertan directamente en este trabajo de configuración: siempre es posible contar la historia de un modo distinto, suprimiendo, cambiando los momentos de énfasis, refigurando al protagonista de la acción de un manera distinta, al tiempo que la acción misma es refigurada<sup>49</sup>. Es precisamente en este momento que el relato cae en una trampa, cuando poderes superiores dirigen la configuración de la trama e imponen una historia canónica a través de intimidación y seducción, miedo o alabanza. En esta situación, una forma sutil de olvido es usada, una que proviene del quitarles a los actores sociales el poder de narrarse a ellos mismos. Pero de nuevo esta remoción llega con una complicidad secreta, que transforma el olvido en un comportamiento semipasivo y semiactivo, como sucede en el olvido de la elusión y sus estrategias de evasión motivadas por una voluntad negra de no querer saber. Si se considera el comportamiento desde el punto de vista activo, este olvido implica la misma responsabilidad que los actos de omisión, de todas las situaciones en las que ninguna acción es tomada y en un examen posterior, aparece a una conciencia honesta que algo debía haber sido hecho o, al menos, algo debía haber sido hecho en orden a intentar saber qué estaba sucediendo, para tratar de hacer algo al respecto. Según Ricoeur, en la lucha por reconquistar el dominio de la capacidad de narrar es donde los

44 Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 125-173.

45 *Ibidem*, pp. 21-124, p. 178.

46 *Ibidem*, pp. 539-591.

47 *Ibidem*, pp. 83-124.

48 *Ibidem*, p. 581.

49 Como sugiere M. Augé, "Recordar u olvidar es hacer una labor de jardinero, seleccionar, podar. Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer", en *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 23.

actores sociales encuentran todos los obstáculos que provienen de la falta de ayuda de los otros en asistir sus memorias para que ellos creen un relato que pueda ser inteligible, aceptable y responsable. Pero la responsabilidad recae sobre cada uno de ellos, es una llamada a cada uno para que se atreva a crear su propio relato, a contar la propia historia<sup>50</sup>.

Es en la encrucijada de la memoria propia, la memoria de aquellos cercanos a nosotros, y de la memoria de los otros con las estrategias de olvido involucradas en la memoria manipulada, que situaciones como la de la reelección del ex presidente peruano Alan García cobran algún sentido<sup>51</sup>. Yendo más allá de respuestas simplistas, la situación en la que un antiguo presidente acusado y sentenciado por actividades ilegales y deshonestidad es reelegido, algunos años después, requiere una mirada profunda a las lógicas, estrategias y complicidades que la hacen posible. Sobre todo porque no se trata de un caso aislado, en los países latinoamericanos, parece ser más común de lo que estamos dispuestos a admitir (República Dominicana, México, Argentina, Nicaragua, ofrecen algunos ejemplos).

También es interesante tocar el caso del depuesto presidente ecuatoriano Lucio Gutiérrez, en la mitad de su mandato. Una renuncia forzada por las acciones de la sociedad civil que se lanzó a las calles y a través de diversas *performances* creó el escenario que colocó al presidente en la necesidad de renunciar. Las peculiaridades de la organización de las diversas acciones y la reunión de los diferentes actores recayeron en una estación de radio llamada La Luna. El rol que jugó dicha estación de radio en aunar el rechazo popular a la mayoría de las acciones de Gutiérrez es algo que requiere atención especial, porque puede arrojar luz sobre cómo los medios de comunicación podrían realmente articular las voces disidentes, al tiempo que también pueden mediar para convertir los abusos

de la memoria en abusos del olvido, acusación que recayó sobre la televisión ecuatoriana.

Pero no son sólo los medios de comunicación los actores involucrados en este juego de memoria y olvido. El forcejeo entre las estrategias de la memoria y el olvido puede enfrentar necesidades de conocimiento, por una parte, con exigencias legales, por la otra, donde el reivindicar la memoria de aquellos cercanos a nosotros colisiona con los dispositivos establecidos para la rendición de cuentas. Éste es el caso en que pareciera encontrarse el gobierno colombiano actualmente ante requerimientos, en apariencia contradictorios, de la ley de Justicia y Paz, a la que algunos actores levantados en armas se han acogido, y las exigencias de extradición que pesan sobre ellos. Necesitamos conocer qué ha pasado con nuestros seres queridos, argumentan los relacionados a las víctimas. Tiene que rendir cuentas de sus delitos en los lugares donde los haya cometido, aducen a su vez los otros. De cuáles sean las lógicas que terminen imponiéndose, los dispositivos que se utilicen y las estrategias que se implanten depende en gran medida el futuro de una paz estable para Colombia.

Parece que en Latinoamérica existe una especie de memoria de corto plazo que más que no recordar tiende al olvido: cómo es esto posible y qué narrativas son privilegiadas; qué tipo de poderes están suprimiendo qué historias y cómo; y cuáles son las estrategias de complicidad que trabajan en todo esto, son algunos de los asuntos urgentes que los estudios en cultura necesitan enfrentar.

He sugerido estas tres áreas porque, aunque cierto trabajo ya se ha realizado, pienso que las imperiosas circunstancias de América Latina requieren mayor investigación y acciones. Soy consciente de que no he sugerido ninguna metodología específica. La razón es que una aproximación metodológica lo suficientemente amplia debe estar conformada por la transdisciplinariedad que marcó la historia de los estudios de la cultura en Latinoamérica; el foco en las intersecciones como plataforma desde la

50 Ricouer, *La memoria, la historia, el olvido*, ob. cit., pp. 581-582.

51 Cfr. Sobre el cuestionamiento de García como candidato presidencial, V. Vich, "Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista", *La cultura en las crisis*, Grimson (comp.), ob. cit., pp. 63-80, en particular, pp. 76-77.

cual comenzar a realizar las indagaciones en las narrativas; la prioridad dada a la subjetividad y a las diádas poder-política y cultura-simbólico; el esfuerzo por rigurosamente usar *ad hoc* las diversas herramientas (cuantitativas y cualitativas) en orden a mejor escuchar y registrar las situaciones, y una constantemente renovada actitud para el análisis.

Sin embargo, es una necesidad que cualquier ruta que se tome, de las tres mencionadas anteriormente, sea caminada con el criterio teórico según el cual la heterogeneidad e hibridación marcan las culturas latinoamericanas y lo intercultural y lo multicultural pueden significar cosas diferentes, dependiendo de si es vista/experimentada por grupos indígenas andinos, el intelectual de Buenos Aires o Montevideo, una mujer afrocolombiana, un estudiante universitario de Santiago de Chile o México, un comerciante de Bolivia o un político de Venezuela. Queda en manos de los estudiosos de la cultura, los científicos sociales que adelantan estudios culturales, en/desde Latinoamérica y/o acerca/sobre Latinoamérica, caminar la línea de su preferencia. Sin olvidar, eso sí, que la multiplicidad de naciones, lenguajes y prácticas culturales, así como la triste uniformidad de los problemas económicos y sociales, se resisten a rígidas clasificaciones, requieren nuevos y creativos puntos de partida y demandan reconocimiento de sus peculiares modos de pensar. ■

## Bibliografía

- Augé, M., *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Carrol, W. y C. Carson, "The Network of Global Corporations and Elite Policy Groups: A Structure for Transnational Capitalist Class Formation?", *Global Networks*, III, 1 (2003), pp. 29-57.
- Carrol, W. y F. Meinder, "Is There a Transnational Business Community?", *International Sociology*, XVII, 3 (2002), pp. 393-419.
- Cox, R., *Production, Power and World Order*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Friedman, T. L., *The Lexus and The Olive Tree: Understanding Globalization*, New York, First Anchor Books, 2000.
- The World is Flat: A Brief History of the Twentieth-First Century*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2005.
- García, F., "La imaginación de lo nacional en tiempos de globalización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano", en *La cultura en las crisis latinoamericanas*, A. Grimson (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 107-122.
- García-Canclini, N., *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- "El malestar en los estudios culturales". En línea: <http://www.fractal.com.mx/F6cancli.html> (consultado 15-11-02).
- Cultura híbridas*, México, Grijalbo, 1990.
- Hopenhayn, M., *Ni apocalípticos, ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Innerarity, D., *La sociedad invisible*, Madrid, Espasa, 2004.
- Jameson, F., *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1991.
- Martin, D., *A General Theory of Secularization*, New York, Harper, 1978.
- Martín Barbero, J., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987 (*Communication, Culture and Hegemony*, London, Sage, 1990).
- "Metáforas de la experiencia social", en *La cultura en las crisis latinoamericanas*, A. Grimson (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 293-311.

Oficio de cartógrafo. *Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

“Entrevista”, *Dissens*, núm. 3 (1997), pp. 47-53.

Martín Barbero, J. y G. Rey, *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Mato, D., “Estado y sociedad nacionales en tiempos de neoliberalismo y globalización”, en *La cultura en las crisis latinoamericanas*, A. Grimson (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 271-282.

“Estudios y otras prácticas intelectuales en cultura y poder”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, D. Mato (comp.), Caracas, Clacso y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, pp. 21-46.

“Para des-fetichizar la globalización: Una aproximación político-cultural a las prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos”, en *Mitos y realidades de la globalización*, G. Puyo Tamayo, (ed.), Bogotá, Universidad Nacional, 2003.

Mattelart, A. y M. Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Paidós, 1997.

C. Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Open the Social Sciences, *The Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Science*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Ortiz, R., *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1993.

Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca, Sígueme, 2005.

Reguillo, R., “Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso”, *Aula Abierta, Portal de la Comunicación*. En línea: [http://www.portalcomunicacion.com/esp/n\\_aab\\_lec\\_3.asp?id\\_llico=16](http://www.portalcomunicacion.com/esp/n_aab_lec_3.asp?id_llico=16) (consultado 14-02-06).

Richard, N., “Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina” (postfacio), en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, D. Mato (comp.), Caracas, Clacso y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, pp. 363-372.

Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

Salas, Y., “La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarianismo en Venezuela”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, D. Mato (comp.), Caracas, Clacso y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, pp. 201-221.

“La guerra de símbolos y espacios de poder. El caso de Venezuela”, en *La cultura en las crisis latinoamericanas*, A. Grimson (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 145-176.

Sarlo, B., *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

*Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

Sklair, L., “Democracy and the Transnational Capitalist Class”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 581 (2002), pp. 144-157.

*The Transnational Capitalist Class*, Oxford, Blackwell, 2001.

“The Transnational Capitalist Class and Global Politics: Deconstructing the Corporate-State Connection”, *International Political Science Review*, xxiii, 2 (2002), pp. 159-174.

Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard UP, 2007.

*Modern Social Imaginaries*, Durham-London, Duke University Press, 2004.

Vázquez, M. A. y P. J. Williams, "The Power of Religious Identities in the Americas", *Latin American Perspectives*, cxv, 32, 1 (enero 2005), pp. 5-26.

Vich, V., "Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista", en *La cultura en las crisis latinoamericanas*, A. Grimson (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 63-80.

Wallis, R. y S. Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", in *Religion and Modernization*, S. Bruce (ed.), Oxford, Oxford Press, 1992.

Walsch, C., "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". En línea: <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/walsch.pdf> (consultado 20-06-05).

Yúdice, G., "Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales". En línea: <http://av.celarg.org.ve/Recomendaciones/yudice.htm> (consultado 12-05-06).