



LOS UNIVERSOS CULTURALES EN EL IMAGINARIO DE LA DIALOGICIDAD GLOBAL

Duglas Moreno

RESUMEN

En este ensayo se analiza la cultura (Featherstone, 1991; Grimson, 2011) como un componente de la dialogicidad (Panikkar, 2006) global y su mediación en la conformación de los universos culturales. Se concibe el imaginario (Ross, 1992; Durand, 2005) como la representación más característica de una o más sociedades que les sirve para afianzar su sistema simbólico-cultural y fortalecer su identidad. De igual manera, la teorética sobre la globalización (Bauman, 2007; Castells, 2007; Stiglitz, 2007) nos dio el soporte epistémico para lograr el acercamiento a nuestra temática. Dentro de los enunciados conclusivos tenemos: la cultura es una realidad social de mediación hombre-sociedad; el signo vital de la cultura es el cambio constante, su imperiosa renovación, sin que esto implique una pérdida de su trascendentalidad y una forma soterrada de transculturación. La globalización permite la creación de nuevas identidades que tienen carácter translocal, pero con una mediación hacia distintos universos culturales.

Palabras clave: cultura, simbología, imaginario, universos culturales, dialogicidad.

Recibido: 20/02/2014

Aprobado: 18/06/2

CULTURAL WORLDS (BACKGROUNDS) IN THE IMAGINARY OF GLOBAL DIALOGICITY

Abstract

In this essay, culture (Featherstone, 1991; Grimson, 2011) is analyzed as a component of global dialogicity (Panikkar, 2006) and its mediation in shaping cultural worlds. Imaginary (Ross, 1992; Durand, 2005) is conceived as the most characteristic representation of one or more societies which serves them to reinforce their symbolic-cultural system and strengthen their identity. Similarly, theoretical on globalization (Bauman, 2007; Castells, 2007; Stiglitz, 2007) gave us the epistemic support to achieve the rapprochement to our thematic. Within the concluding statements, we have: culture is a social reality of mediation man-society; the vital sign of culture is the constant change, its imperative renewal, without implying a loss of transcendence and an underground form of acculturation, globalization allows the creation of new identities which have a translocal character, but with mediation to different cultural worlds.

Keywords: culture, symbology, imagery, cultural worlds, dialogicity.

Introducción

En este ensayo se analizan los universos culturales como expresión del imaginario simbólico en la dialogicidad global. La dinámica de la globalización requiere que las sociedades interactúen en un marco regulatorio de igualdad, ya que las culturas locales no pueden perder su identidad esencial, pero tampoco pueden encriptarse o petrificarse ante el avance de nuevas formas de integración cultural. Lo fundamental es la integración sin que esta implique desarticular su realidad simbólica. Tampoco puede la cultura mundializada o globalizada destruir los cimientos y las costumbres de los lugares y establecer conductas hegemónicas. Lo que se impone es una convivencia en lo cultural. Otro aspecto relevante lo constituyen las configuraciones culturales (Grimson, 2011; Maffesoli, 2005) como centros dinámicos del imaginario social. Se concibe al último como la representación más característica de una o más sociedades que les sirve para afianzar su cultura y fortalecer su identidad. De

igual manera la teórica sobre la globalización nos da el soporte epistémico para acercarnos a nuestra temática con una herramienta teórica de actualidad y plantear algunos enunciados conclusivos sobre esta compleja y dinámica sociedad del siglo XXI.

El hecho cultural como sistema simbólico

El hombre se enfrenta hoy a su realidad bajo los signos de una agobiante incertidumbre. Se vive el agotamiento de los cimientos de las verdades, la fuga de las convicciones, el solapamiento de lo real, la ineficacia de las sentencias dogmáticas. La verdad, dice Gianni Vattimo (citado por Dussel, 2007), como absoluta correspondencia objetiva, comprendida como última instancia y valor de base, es un “peligro” más que un valor. La peligrosidad no está en lo que devela, sino en aquello que la origina y *además en lo que deja tras bastidores*. La gente existe y la sociedad le demarca sus pasos, es decir, le hace complejo su devenir.

En esta sociedad la complejidad es una realidad heterogénea, propia de estos tiempos posmodernos. La complejidad no aporta la incertidumbre sino que la revela, la muestra. No es que hayamos resuelto complejizar el mundo, sino que este ha dejado de concebirse y mirarse bajo el pensamiento cartesiano (reduccionista) y se asume como un entramamiento de cosas, como un sistema donde cada componente tiene una tarea específica y esa función, por muy trivial que parezca, es indispensable considerarla siempre. Debe pensársele como una configuración sistemática de espacios que conviven bajo normas de interacción ligeramente estables. Definitivamente, la relación individuo-colectividad es antinómica. El individuo mantiene una lucha tenaz contra las regulaciones de la sociedad. Si este, dice Durkheim (1972), intenta oponerse a las manifestaciones de la colectividad, esta le hará ver que está equivocado. No se trata de redimir al ser humano de los reductos sociales, sino de lograr su adecuación como sociedad civilizada. En tal sentido, somos juguetes de una ilusión que nos lleva a creer que podemos revertir y sobreponernos a los criterios explícitos del colectivo. Las acciones del hombre tienen un fin, regularse en el ámbito de lo social o irrumpir contra la preceptividad colectiva. Claro, hay una tercera opción, la vía del olvido. Solo ver el discurrir del entorno y no hacer nada relevante en él.

Tal vez, andamos como supone Lipovetsky (2003) corroídos por la angustia, pero en ese mundo de complejidad estamos creamos y hacemos cultura a la vez, que construimos identidades. Ante este panorama recargado de problemas, caracterizado por la complejidad (Morín, 2002), las personas tratan de explicarse esa verdad circundante con las representaciones colectivas (Durkheim, 1972) o sociales (Moscovici, 1991). Para Moscovici, las representaciones sociales son una modalidad particular del saber. Vienen a ser un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas, gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social.

Hoy se comprende y se acepta que cualquier sociedad es una realidad constituida bajo parámetros que, de alguna manera, los hombres comparten. Aunque pareciese que están fuera de esta, de allí la soledad y desesperación de los individuos en la actualidad. Sin embargo, los hombres saben que siempre han tenido las herramientas y los motores para avanzar. Es por eso que la gente apunta hacia la epistemología, pues sabe que desde allí se generen alternativas, salidas, análisis. El conocimiento académico, el saber popular, la cultura, los imaginarios, las representaciones sociales son escenarios epistémicos que hacen comprensible la lógica renovación y avance del mundo. Esta noción de pluralismo cultural no descansa sobre la diferencia, sino sobre el diálogo. Entendemos la cultura como un sistema simbólico que tiene un discurso representacional que los hombres construyen e interpretan para la comprensión de la sociedad. Nos estamos refiriendo lógicamente a ese horizonte semiótico que llamamos *cultura*. En otras palabras, el sentido de las representaciones de identidad que llegan a producirse en una comunidad, cual sea, viene determinado por un universo simbólico denominado *cultura*. Creemos que la cultura ya no es tan local o de un lugar específico, sino que el marco tensional ha pasado de un momento subjetivo, particular, a otro más complejo, es decir, sincrético, nomotético y multicultural.

Además, la globalización ha hecho que su forma y dinámica de construcción cambie radicalmente y sea producto de otras realidades culturales. La búsqueda gira en torno a construir un espacio donde nada esté al margen, donde todo responda a un “patrón de significación” (Hernández, 2007:2) que reintegre, reincorpore y explique la realidad a una escala superior. Beck (1998, citado por

Steingress, 2002:79) se acerca, desde nuestra visión personal del tema, a un concepto aceptable de lo que debiera ser la globalización, al definirla como proceso que “crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”. La revalorización de esas culturas permite su conocimiento e inserción en planos diferentes a lo meramente local. Compartimos esta aproximación teórica, pues de igual manera sentimos filiación por la noción que plantea Steingress, en el sentido de ver la globalización como una “fase de expansión de una cultura universal a través de la transculturalidad”. (Steingress, 2002:82).

Exponemos, igualmente, una premisa de Bauman (2007), quien señala que la globalización significa: *todos dependemos unos de otros*. Esta multidependencia sana, se contrapone con otras perspectivas acerca de la globalización. Sobre toda aquellas que la ponen en tela de juicio y la conciben como una fuente generadora de incontables problemas (Stiglitz, 2007:57). Se dice que la globalización tiene su *lado oscuro* y este ha generado efectos adversos y es causante de la destrucción de “las culturas nacionales”. Hacemos alusión a esa modalidad de la globalización que se apoya en el multiculturalismo y a su vez propende a la división de los estamentos identitarios de las sociedades y tolera el colonialismo en su interioridad (Díaz, 2005). Aclara Díaz Polanco que el multiculturalismo actual, con su polisemia y múltiples máscaras, es un usurpador de realidades, se refuerza con una práctica conocida como etnofagia, la cual consiste en asimilar y engullir las identidades propias de los pueblos. El multiculturalismo viene a ser la forma ideal de la ideología del capitalismo global (López, 2010). En tal sentido, se debe tener cuidado extremo cuando se hable de globalización y multiculturalismo. Además de su sentido político, al multiculturalismo se le puede ver por una vía sociológica que atiende la existencia de espacios de acción social en los cuales coexisten personas y grupos sociales con variadas adscripciones e identidades culturales. Dussel (2005) encuentra en el multiculturalismo una acción “altruista”, que no es más que su esencia perversa, revestida de falsas posiciones rescatistas o salvadoras de valores secundarios de una cultura.

Para comprender hoy la “cultura” debemos pensar en su diversidad, en su sincretismo y sobre todo en su noción epistémica, es decir, bajo qué constructo epistémico la interpretamos. Muchos

críticos dicen que la modernidad se ha extinguido; y que ante tal realidad se han de encontrar otros modelos de pensamiento para mirar el hecho cultural. Hoy hablamos de posmodernidad. Apunta Featherstone (1991) que en la cultura posmoderna, no solo debemos leer los signos, sino examinar el modo en que son empleados por representaciones de personas en sus prácticas cotidianas. La teoría posmoderna apunta a la indeterminación Hassan (1985) (citado por Featherstone, 1991), a la manifestación del pluralismo, la aleatoriedad, el eclecticismo, la incoherencia, el paralogismo, la intertextualidad, predominio de lo múltiple sobre lo uno, entre otros aspectos. Reiteramos que la cultura debe ser entendida como elemento de dialogía en su condición global y sus diversas realidades locales. La globalización de la cultura comprende también un espacio donde el “hombre particular” (Heller, 1999:35), en su forma fenoménica primaria: la sociedad, se explica y realiza conjeturas sobre su mundo real por intermedio de la cultura como imaginario social.

La cultura: imaginario de la dialogicidad social

La cultura constituye uno de los escenarios de las ciencias sociales donde resalta una marcada efervescencia. El ámbito cultural es objeto de estudio en todas partes. Hoy se hace imprescindible establecer y teorizar sobre mecanismos epistémicos de dialogicidad cultural. La UNESCO (Bukova, 2010), a finales de la primera década del siglo XXI, declaraba al 2010 como año del acercamiento cultural. Esta declaración respondía a la necesidad de establecer lazos, símbolos comunicantes, entre las configuraciones culturales. Su directora general para ese momento, Irina Bokova, señalaba que en esta era de mundialización, caracterizada por la aceleración de los intercambios y una complejidad acrecentada, la protección y promoción de esa rica diversidad planteaba múltiples desafíos. Se trataba, aseveraba la funcionaria, de promover el conocimiento recíproco de la diversidad cultural; establecer un marco de valores compartidos y fomentar las competencias interculturales. Hoy seguimos necesitando ese esfuerzo en la sociedad, ya que los pueblos no pueden seguir actuando culturalmente como islas. Se requiere mayor tolerancia en los ámbitos de la cultura, porque en esa medida el hombre y las manifestaciones simbólicas tendrán mayor espacio de acción y de creación.

La cultura tiene y tendrá siempre un signo predilecto: el cambio constante. Puede resultar paradójica esta última sentencia, pues algunos creen que el hecho cultural es una verdad inalterable, petrificada en el tiempo. El multiculturalismo, una variante de los estudios culturales de la posmodernidad (véase la edición de la revista *Letras Libres*, número 54, marzo 2006), piensa las culturas como departamentos, estancos, imperturbables en el tiempo y ajenos a las influencias. Nada más alejado de la verdad, de la dinámica de la realidad cultural. Toda sociedad tiene en el hecho cultural su más acendrado y movedido eje transversal. El magma cultural es signo de la ubicuidad en la realidad social de los hombres. Dice Camilo Mora (2002:52), que las “culturas evolucionan” permanentemente y no son entes estáticos. Es por eso que la cultura tiene en la categoría epistémica: identidad; también una realidad diversa y en constante transformación; en ella se enfrentan la tradición y la modernidad. La cultura (Baudrillard, 1978) ha de asumirse como el ámbito del secreto, de la seducción, de la iniciación, de un intercambio simbólico restringido y altamente ritualizado. El universo simbólico es paradigma regulatorio de toda epistémica cultural, es un espacio de vivencialidad translógica (Acosta, 2008), pues allí diversas lenguas y culturas conviven y se revitalizan mutuamente.

Ahora bien, si la “realidad del mundo está en cambio” (Wallerstein, 2005) constante, su interpretación no puede ser generadora de relatos con sentencias epistemológicas definitivas, sino que sus enunciados deben estar marcados por el signo de la transitoriedad, por lo provisional. Para estados variables, apreciaciones irresolutas. Hablaríamos de consideraciones hermenéuticas caracterizadas por lo evanescente. Cuando se busca lo regular en un sistema (la verdad epistémica), este se transforma continuamente, de modo que las “regularidades” no se pueden sostener “ni siquiera como una aproximación a la verdad” (Wallerstein). Todo cambia. Así tenemos entonces, que la cultura es creación simbólica del hombre. Hay una idea de *cultura* (Mato, 2001), de la cual nos hacemos eco, que apunta a poner de relieve los aspectos simbólico-sociales de todas las prácticas humanas. Cultura es un sistema vivo y dinámico que se transforma atendiendo a los contextos históricos y geográficos.

En el ámbito de la cultura, como en el terreno de los saberes o del conocimiento, la originalidad, lo inmaculado y virginal son más propios de la utopía que de lo real. No es que lo novedoso deje

de presentarse, sino que la evolución, apoyada en lo sincrético, en la fusión, destaca como hecho cotidiano. Así, lo cultural se ha de entender como un texto social, un discurso identitario, un lenguaje laberíntico que carece de principio y, por ende, de fin. Su ethos natural es la transformación. La cultura es expresión de lo imaginario, pues busca constantemente significar lo que no alcanza a significar (Salmón, 2005); es el verdadero eje de “toda política de desarrollo” (Chirinos y Puerta, 2008:192) y viene a ser una instancia simbólica donde los grupos sociales, los individuos construyen y asumen su “identidad”. Más que un hecho espiritual, la cultura deviene en una fuerza productiva (Chirinos y Puerta). La realidad cultural actual va más allá de las tradicionales nociones de cultura folclórica, de lo modal, de la cultura masiva y, sobre todo, de lo académico-elitesco. Creemos que pasa a una gran categoría epistemológica que Grimson (2011) llama configuración cultural, comprendiendo a esta como un espacio fusional de heterogeneidades y de alteridades. Se pueden conformar por innumerables elementos que “guardan entre sí relaciones de diferencia, oposición, complementariedad y jerarquía” (Grimson, 2011:194).

Lo imaginario

Lo imaginario es una realidad que deviene a partir de imágenes, de categorías mentales y de representaciones construidas con la palabra (metáfora, símbolos y relatos). Lo imaginario en la cultura es realidad simbólica, pues articula sentidos propios y figurados de un individuo o comunidad. Apunta a revalorizar los saberes sociales de la simbología imaginaria de una sociedad. Lo imaginario constituye la representación evocada por el símbolo para atribuirle una significación específica. Cada hombre, cada individuo, cada grupo social necesita conocer profundamente sus imaginarios culturales, pues esto les permitirá afianzar su cultura y fortalecer su identidad. Es una manera de conservar la sabiduría de las naciones, pues suministra los símbolos e imágenes de la identidad colectiva (Sánchez, 1996). Lo que el hombre puede establecer, entre lo que es y el deseo, es lo imaginal. Es preciso señalar que las identidades colectivas se vieron siempre como un “efecto lateral o marginal de los procesos sociales” (Bokser, 2007:81) que se decantan hasta producir su desaparición en los diferentes procesos sociales hacia la modernidad; pero no fue así. Hoy las identidades

colectivas, como patrones de semejanzas y diferencias, coexisten con “nuevas identidades globales”, con nuevos imaginarios.

Ross (1992) prefigura el imaginario como un aura o mediación relacional que articula lo surreal. Lo imaginario, entre lo real y lo simbólico, se construye y está vinculado con la identidad cultural. Cuando hacemos referencia a este último término, aludimos a lo que Robert Bellah (citado por Flores, 2008) denomina el sistema cultural, en cuanto condensación del cuerpo simbólico de la humanidad sobre el que se edifica todo sistema social. Por otra parte, Mignolo (1993), citando a Edouard Glissant refiere que el imaginario es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, u otras) se define a sí misma. Notamos aquí la relevancia del imaginario como guía identitaria, como cauce cultural, como norte preciso de lo tradicional. Podemos exponer una conclusión parcial, anunciando que la cultura es un fenómeno humano, eminentemente grupal, que lo determina la dialogicidad y el carácter dinámico de sus componentes. Cerramos esta parte del ensayo, concibiendo junto a Durand lo imaginario como “conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del *homo sapiens*” (2004:21). Esta riqueza humana es de naturaleza universal. Afirma que “lo que hay de universal en lo imaginario no es una forma en desuso sino realmente el fondo” (2004:367). Lo imaginario en la cultura es realidad simbólica, pues articula sentidos propios y figurados de un individuo o comunidad. En ese contexto es donde se inscriben los diferentes universos culturales.

La cultura en la vida cotidiana

Muchas veces solemos darle a hechos o sueños una dimensión altamente trascendental que no tienen bajo ningún precepto axiológico, vivencial, paradigmático o epistémico. Al parecer se le presta más atención a los fenómenos complejos del tetragrama: universo-mundo-hombre-vida y nos olvidamos de nuestro andar cotidiano por la maravilla que implica la existencia. Si colocamos en letras grandes *la vida* y no redimensionamos el existir, somos injustos con los avatares del hombre. Nuestra existencia no es más que ese camino largo, signado por símbolos y laberintos identitarios, que se recorre desde la infancia hasta la muerte. Creo que es el verdadero sino del “ser ahí” heideggeriano, es decir, un lugar-mundo

de la existencialidad, con sus recodos encantados; pero a su vez con sus sendas temibles. El hombre participa activamente y actúa en una nueva sociedad que tiene como paradigma la integración comunitaria. Esta suerte de ideal comunitario (Lanz, 2005) pugna entre una “racionalidad moderna” y una socialidad denominada “empática”. Pero se encuentra desconectada de esa ilusión encarnada por el progreso social y es punto fulgurante de ese hervidero que matriz y direcciona la sociedad.

Ese nuevo orden de convivencialidad se expresa, se constituye y se encarna en la cultura y la “sensibilidad de la vida cotidiana”. Todo esto forma parte de un novísimo “orden pasional” revelador de sus síntomas fundamentales en la experiencia cotidiana o cultura compartida, en una sensibilidad hecha lenguaje, una práctica que generadora de un espíritu comunitario que sobrepasa la impronta del poder institucional. Se puede observar en la configuración de universos culturales, que no solo dan estabilidad al accionar de las personas, sino que consolidan la identidad de la gente. Como premisa nos queda que la vida en común es un enigma dentro de la travesía de la humanidad. Hay definitivamente un nuevo tipo de sociedad, un nuevo pensar cultural, una nueva racionalidad y una nueva episteme que “trastoca los sistemas de representación” de la Modernidad, pero afecta favorablemente la cotidianidad del hombre.

Permítanme mostrar la gran interrogante de Panikkar (2006), sin duda alguna en correspondencia con la preocupación de Malinowski en 1966 sobre el tópico, es decir, sobre la posibilidad de contar con un esquema universalisante en cuanto los universales culturales. La pregunta era: ¿cuál es, por tanto, el vínculo entre las distintas culturas del mundo? Si Malinowski advertía la respuesta sobre el principio institucional, Panikkar responde que no hay un criterio absoluto, que tal vez la salida va por la vía del “pensar simbólico que no es ni objetivo ni subjetivo, sino esencialmente dialogal” (2006:44). Esta dialogicidad, como apertura hacia lo otro, es un pasar, un ir, un llegar a lo verdaderamente referencial que se establece sobre dos bases simbolizantes. La primera es el lenguaje, cuya máxima expresión en ese universo de inteligibilidad, es la palabra; entendida como revelación simbólica y como valor transcultural. Hacemos la salvedad de que Panikkar no hace aquí alusión a una *lingua universalis*, tal como se planteaba, en el siglo XVIII, sino a la necesidad de aprender el lenguaje de los otros y pensar desde allí. La otra base

es la interculturalidad, dado que esta se sustenta igualmente en la interrelación simbólica. Más que contraponerse, las culturas se relacionan, se fusionan, se encuentran. Lo intercultural no anula la diferencia, sino que la comprende. Más bien, “la diferencia se produce en la interacción (Grimson, 2011:238), ya que en cada configuración cultural sale a relucir aquello que la determina como expresión simbólica múltiple.

Bajo su concepción, la interculturalidad es asumida como una vía intermedia entre una tendencia absolutista que defiende la tesis de la existencia de valores y derechos globales y otra que rechaza taxativamente la manifestación de principios universalistas. De tal modo que la visión intercultural panikkariana infiere que en las diversas culturas se encuentran “equivalentes homeomórficos”, es decir, se tienen realidades que, de alguna manera, se corresponden en su forma o apariencia aunque en su esencialidad coexistan algunos elementos contradictorios. Lo intercultural pasa por la necesidad de encontrar semejanzas en los universos culturales. Esto nos permite exponer que las culturas se construyen sobre el diálogo de la interculturalidad. Esta conducta dialogal tiene que darse en un plano de igualdad y bajo un criterio que privilegia las características metaculturales, supraculturales o transculturales de las sociedades actuales. No puede haber imposición de una cultura sobre otra. Con relación a lo planteado, tenemos que la vida cotidiana (Heller, 1999:19) es el “conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares”, el centro del acontecer social (Vargas y Vivas, 1999), espacio donde se producen y reproducen las formas de la existencia humana. Realidad de completa interacción social; pero también de renovación permanente de la idea de humanidad. Es en la vida cotidiana donde toma sentido el hecho social y en este los universos simbólicos y culturales.

La cultura como unidad diversa y sincrética

En ese andar de la vida cotidiana de los individuos, resalta la interacción dinamizante de lo cultural con otras estructuras componenciales y constituyentes de lo real. No hay que dudar de la acción renovadora que se ejerce en la dinámica del paradigma cultural. Esta voz transformadora no solamente adquiere sus ecos de la mismidad cultural propia del grupo social determinado, sino que abreva de la fuente espiritual más diversa. El sincretismo cultural es

una realidad. El filósofo y políglota Manuel Briceño Guerrero (2007) sostiene que el mestizaje cultural es uno de los grandes “hechos” históricos de los países latinoamericanos. Lo podemos entender como una transición social, un discurso especular y simbólico, una realidad que ha de marcar para siempre nuestras identidades americanas. Este mestizaje ha dado origen a la América de la “pluralidad y la heterogeneidad, los antagonismos y la contradicción de sus componentes culturales” (Briceño Guerrero, 2007:314).

La historia registra que desde el famoso “encuentro” o “conquista” –no vamos a entrar en detalles terministas– la evolución de una cultura se hace con rasgos diversos. La asimilación de esa noción histórica, pasa por comprender la “cultura”, en el marco de sus identidades múltiples, en toda su diversidad, en su sincretismo, en el pluralismo, en la interculturalidad. La diversidad cultural se ha de entender en un doble sentido. En primer lugar, las culturas no son homogéneas desde un punto de vista interno: cada una está constituida por diferentes segmentos y grupos sociales con identidades y características específicas, las cuales se articulan por medio de un proceso de ajuste, adaptación y negociación, a esto se le llama diversidad intracultural. En segundo lugar, las culturas tienden a considerarse homogéneas y a difuminar toda la diversidad interior cuando se les compara o contrasta con otras diferentes, a esto se le denomina diversidad intercultural. En referencia a ese trasfondo histórico-evolutivo cultural, Figuera sostiene que:

...el período *conquista-colonización* en América marca el comienzo no solo de las relaciones centro-periferia del mundo como forma de organización eurocéntrica de dominación, sino, también, como forma de constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria, del imaginario, del espacio y del tiempo, imponiendo nuevas ritualidades en las culturas originarias (2010:2).

El colonialismo, sobre la base de la cultura, se entendió y se sigue asumiendo como una imposición de países con un supuesto crecimiento y desarrollo cultural superior, sobre otros supuestamente atrasados. Es decir, que el imperio español trajo cultura y que los aborígenes solo tenían costumbres salvajes. Aquí se entiende la cultura como arma de sometimiento, no como creación

del hombre. Ha sido siempre la acción cultural, una vía, un “vehículo idóneo para la penetración ideológica” (Acosta, 2008:53). La cultura funciona como un núcleo ideologemático de sometimiento. El filósofo venezolano José M. Briceño Guerrero (2007) asegura que el poder siempre ha seducido a las culturas nacionales; estas tienden a identificarse con él, a occidentalizarse, a abandonar para siempre sus tradiciones, y esa ambivalencia las debilita más que lograr su vigorización.

De ese tiempo histórico se heredaron muchas verdades, unas tristes, como la traición o el malinchismo de los nuestros para beneficiar o congraciarse con el extranjero (recuérdese a *Malinalli Tenépatl*, Marina o la Malinche, aquella mujer que sirvió al conquistador de México Hernán Cortés) y otras que, a la luz de las voces de la integración, enriquecen el patrimonio cultural del país como el sincretismo cultural. El mestizaje, que era nuestra gran dificultad, es también nuestra gran oportunidad en el escenario de la cultura contemporánea, ya que esa tendencia a los mestizajes y los mulatajes es una de las principales características de la modernidad cultural de nuestro continente. El mundo no tiende ya hacia ninguna forma de pureza racial, o cultural, sino hacia todo tipo de fusiones. Ello explica el valor de las culturas mestizas como rostro pleno de la época. El estado de pureza cultural es una utopía. Hubo tanta resistencia de los pueblos de América, que hoy destaca un marcado resurgimiento de las raíces de las culturas autóctonas. La hibridación vendría a ser la dinámica del reacomodo de la cultura popular. No se busca que las tradiciones culturales desaparezcan, sino que se rearticulen en nuevas formas culturales. En este sentido, Plata sostiene que la:

imbricación cultural suscita una tensión entre el eurocentrismo, que ha pretendido señalar las directrices de la cultura mundial, y las periferias, que se niegan a aceptar cualquier imposición especialmente si con ello está en juego su identidad, su cultura, sus creencias y, aun, su imaginario (2006:200).

La hibridez, componente esencial de cualquier perfil identitario, es un paradigma del presente y la pureza etnológica un mito (Lanz, 2005). La homogeneidad de la cultura es ficción, ahora se impone una visión sincrética del hecho cultural. La verdadera identidad en una sociedad o grupo social moderno, es la pluriculturalidad. Sostiene

Enrique Dussel (2008:155) que la política liberal supuso que existía una sola civilización universal, la representada por la denominada cultura occidental. Esta, en su “desarrollo moderno, se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas”. En ese mismo orden de ideas, el capitalismo también cree que la cultura occidental es única y universal, es decir, que nuestra riqueza cultural es solo un patrimonio netamente localista. La modernidad, nuevamente nos apoyamos en Dussel, nos “acostumbró a despreciar lo propio en la periferia” y a venerar lo occidental. En la actualidad hay una reivindicación de lo originario como estandarte de la identidad, sin dejar de resaltar los otros componentes de nuestra realidad cultural nacional.

Nuestros pueblos, ya sea en su denominación latinoamericana, hispanoamericana, indoamericana, iberoamericana o la bien concebida estructura identitaria por la vía de las razas del escritor Carlos Fuentes: indo-afro-iberoamericana (Perilli, 2003), expresan diversidad y numerosos contrastes culturales. Los caracteriza una “identidad pluricultural, que refleja la mezcla y el cruce de una sociedad híbrida, marcadamente heterogénea, llena de temporalidades que se superponen a modo de realidades incluyentes” (Niño, 2005, p. 182).

Los universos culturales y la dialogicidad global

El mundo globalizado de hoy, al menos ese es el criterio de muchos críticos de esta temática, tiene en lo cultural un alto valor, que para ciertos estudiosos de la cultura latinoamericana, se superpone a lo político y a lo económico. Los hechos culturales pasan del imaginario del hombre a los espacios que la sociedad ha creado para el análisis y la representatividad de la cultura humana. Un hecho cultural, en su primer momento, es local; pero su dimensionalidad, su valor simbólico hacen que trascienda lo inmediato para hacerse imagen real de significación en otros escenarios. Algunos vitrales para ver y analizar el quehacer cultural, pasan por un trasluz local, regional, nacional, mundial, universal y hasta global. El prisma local es lo cotidiano. Lo regional supone una panorámica relevante dentro de la abigarrada esfera nacional. En cuanto a la mundialización (Ortiz, 2004), debe asumirse como proceso y totalidad. Es proceso, dado que su esencia se reproduce y se deshace incesantemente, y en cuanto a la totalidad, la mundialización pretende ser abarcadora

y englobante de otras formas de organización social, tales como comunidades, etnias o naciones. Sentencia Ortiz (1998) que no hay una cultura-mundo, pues nada ha de estar por encima de las culturas nacionales o locales. Pero sí, una “cultura mundializada” que apunta hacia lo global y se corresponde con un proceso real, transformador del sentido de las sociedades contemporáneas.

Universos culturales

Partamos de la siguiente premisa: los universales de la cultura, implica la presencia de una realidad que es compartida por “todos los humanos en todas las culturas” (Kottak, 2007). Conociendo que la universalidad es una omnipresencia, podemos intentar un acercamiento teórico a los universos culturales. Un universo cultural es una realidad temporal, simbólica y transfronteriza epistémicamente. En primer lugar, la temporalidad es signo del devenir en el pensamiento de lo cultural. Cada momento de la humanidad tiene un rasgo cultural que lo identifica. En segundo lugar, lo simbólico se entiende, ya que toda cultura tiene una simbología relativa. Estar consciente de esta limitación, representa un buen síntoma para su consolidación. Si pretende basar su “esencialidad” en absolutos, en valores superiores a los otros, se aislará, ya que su realidad hegemónica no le permitirá interrelacionarse. Creemos que el hombre vive entre culturas y no en una cultura. Las fronteras físicas, geopolíticas, son eminentemente permeables al accionar de las configuraciones culturales, es decir, que los países pueden tener límites pero las culturas no.

El último aspecto es trascendental, puesto que aborda el contexto interaccional de naciones o países, comunidades de pueblos, comunidades, localidades y donde en todas estas denominaciones existen diversas fronteras. Están entre otras: la jurídico-política, la institucional, la económica, la soberana, la identitaria y los “límites entre regímenes de significados” (Grimson, 2011:122). Lo fundamental para este autor es aclarar los elementos de confusión en los planos simbólicos y geográficos y precisar las fronteras e las “identificaciones y las fronteras culturales”. Cada universo cultural y su realidad epistémica delimitan un espacio para su accionar. Pero esa demarcación está caracterizada por un fenómeno que Grimson llama transfronterización, es decir, un límite que separa y contacta

a la vez significados homogéneos y heterogeneidades culturales. Pueden unirse y distanciarse simultáneamente respondiendo a sus lógicas de configuración cultural. No es una frontera tradicional o material, es simbólica, ya que la parte limítrofe la conforman prácticas y creencias muy parecidas. Se debe señalar que ningún universo cultural predomina sobre el otro, por el contrario, se fusionan y generan una cultura transfronteriza, constituida sobre la base de patrones semejantes que cada uno de los universos culturales posee.

En estos universos simbólicos la frontera cultural tiene su propia voz. Se enuncia desde un lugar que tiene profundizados rasgos identitarios. Por eso es fundamental conocer y valorar el punto desde donde narramos nuestra esencia identitaria. Es el lugar desde donde nos pensamos lingüísticamente, tanto en el pasado como en el devenir. No puede haber hegemonía cultural. Lo que se debe afianzar es la diversidad cultural donde el respeto a cada cultura es su máxima fundamental. Una cultura globalizada no implica la aniquilación de otras culturas, sino la cohabitualidad de diferentes universos culturales, es decir una coimplicación (Espinoza, 2011) del hecho cultural, donde lo diverso se relacione y sincronice simbólicamente. Así, la cultura ha de entenderse como un sistema-idea, al estilo Wallerstein, que relacionaría las contradicciones, ambigüedades y la complejidad de cualquier realidad social (Ortiz, 2004).

Por último, tenemos la globalización de la cultura o las culturas globalizadas. Tratamos de hacer un acercamiento a la globalización desde el punto de vista conceptual. Hoy se dice que interactuamos en un mundo globalizado. Sostiene Castells (2007) que la globalización trata de un proceso objetivo, no de una ideología, aunque haya sido utilizado por la ideología neoliberal como argumento para pretenderse como la única racionalidad posible. Y es un proceso multidimensional, no solo económico. Su expresión más determinante es la interdependencia global de los mercados financieros, permitida por las nuevas tecnologías de información y comunicación y favorecida por la desregulación y liberalización de dichos mercados. Román de la Campa (1999:29), señala que la globalización ha creado una “tecnocultura global” que ha transgredido las identidades, las fronteras nacionales y otras estructuras del pensar moderno. La transgresión es porque

de alguna manera ha violentado los ¿sagrados principios? de una comunidad o grupo cultural.

Igualmente, resulta interesante la tesis de Mato (2003:33) acerca del proceso de globalización. Parte de dos visiones: en primer término, afirma que la globalización: “impulsa procesos de homogeneización cultural”, pero a su vez: “estimula identidades culturales diversas”. En el fondo, ambos enfoques, no son una paradoja, ya que ciertamente el carácter de la globalización tiende a darle uniformidad a todo y por extensión temática a la cultura, pero también supone una resistencia en los grupos identitarios o en las manifestaciones culturales locales. Lo fundamental es que estas identidades heterogéneas tienen una particularidad especial, no están vinculadas a un solo lugar sino a varios, que son “identidades deslocalizadas o translocales”.

Esta condición hace que los universos culturales tengan una especie de condición rizomática. Implica que las culturales por su naturaleza local no se dejan reducir ni a lo uno ni a lo múltiple. Lo rizomático cultural está hecho de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, sino un medio por el que crece y desborda. Cada rizoma cultural es un espacio y puede conectarse con otros rápida y efectivamente. Pero hay que decir en este punto que la autonomía de los marcadores o dispositivos culturales de un lugar determinado, interactúan y tratan de conservar su idiosincrasia y no sucumbir ante la fuerza de la globalización cultural. Estos marcadores, en esas culturas locales, son constructos estético-culturales, herramientas de construcción de identidades colectivas.

Talcott Parsons (citado por Featherstone, 1991:214) decía que la cultura es un “Conjunto coherente de valores centrales” (el sistema cultural) que actúan como elementos normativos pautados, con la finalidad de garantizar la integración y su interacción regulada. En esa circunstancia, interacción regulada, es donde interviene la globalización cultural. Creemos que en ese ámbito, globalidad-localidad, no se deja de ser realmente intercultural, pues los grupos culturales intercambian saberes y valores propios y se es copartícipe de un proceso de transculturación, confluencia y coparticipación de universos culturales heterogéneos. La cultura global no apunta a la homogeneidad o a una cultura común, sino a la sensación de que estamos en contacto con las personas, con

sus vivencias, sus costumbres y tradiciones que identifican su contexto cultural.

En definitiva, la globalización es una nueva forma de vivenciar el tiempo y el espacio (Hernández, 2007). Supone un espacio vaciado de su materialidad, desterritorializado, ya que una acción determinada es capaz de incidir en contiguas especialidades. Por otro lado, se parte de una temporalidad que se comprime, destemporalización, hasta llegar a la instantaneidad. Una realidad globalizada es expresión de la humanidad y se establece una correlación de interdependencia entre los entes sociales, entre los hombres, entre los espacios culturales. En la globalización las distancias son puntos difusos, las fronteras pierden sus rasgos limitales. Esta idea se podría explicar con el famoso “efecto mariposa”. Tal es la realidad en la globalización que una mínima variación o perturbación inicial en un sistema dado, afectaría notablemente la estructura sistémica. Lo que suceda en un lugar puede tener consecuencias mundiales. De lo que se haga en una realidad cultural, puede resultar un cambio significativo en otros lugares, en otras culturas.

Algunas conclusiones

- 1.- La cultura es una realidad simbólica-social en la mediación hombre-sociedad.
- 2.- Los universos culturales se expresan en un espacio atemporal, representan una simbólica social y su ubicuidad es transfronteriza epistémicamente.
- 3.- El signo vital de la cultura es el cambio, su renovación, sin que esto implique una pérdida de su identidad y una forma soterrada de transculturación.
- 4.- La dialogicidad cultural se impone ante la postura hegemónica (cultura global) y el hermetismo o encriptamiento de las culturas locales.
- 5.- El universo simbólico es paradigma regulatorio de toda epistémica cultural, es un espacio de vivencialidad translógica.

6.- El sincretismo es uno de los marcadores culturales de nuestra realidad social.

7.- La cultura global no apunta a la homogeneidad o a una cultura común, sino a la sensación de que estamos en contacto con las personas, con sus vivencias, sus costumbres y tradiciones que identifican su contexto cultural.

8.- En esta sociedad global, según los teóricos actuales, actuamos ante una estructura societal eminentemente compleja.

9.- El hombre de esta epocalidad está permanentemente creando y haciendo cultura y a su vez, construyendo universos culturales para su integración real.

Referencias

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Baumann, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona, España: Paidós.
- Baumann, Z. (2007). *El desafío ético de la globalización*. En F. ISAZA (Comp.). *Pánico en la globalización*. Bogotá: Fica.
- Beriain, J. y Lanceros, P. (Comps.) (1996). *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto. Serie Filosofía, Vol. 24.
- Bokova, I. (2010). *2010 Año Internacional de acercamiento de las culturas*. Disponible: <http://www.unesco.org/es>
- Bokser, J. (2007). Globalización, diversidad y pluralismo. En D. Gutiérrez (Coord.). *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*. México: Siglo XXI Editores/ UNAM.

- Briceño, J. (2007). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Buenos Aires: Editorial La Playede.
- Campa, R., de la. (1999). *América latina y sus comunidades discursivas*. Caracas: Fundación CELARG/Universidad Andina Simón Bolívar.
- Castells, M. (2007). Globalización y antiglobalización. En Isaza, F. (Comp.). *Pánico en la globalización*. Bogotá: Fica.
- Chirinos, S. y Puerta, J. (2008). *Massmediación y cultura política*. La cultura política construida por los medios de comunicación (1989-1998). Valencia: Universidad de Carabobo.
- Díaz Polanco, H. (2009). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Díaz, H. (2005). Etnofagia y multiculturalismo. Memoria. *Revista de Política y Cultura*. Octubre 2005. (200), pp. 5-12.
- Durand, G. (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1972). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires-Argentina: Editorial La Pléyade.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. México: Universidad Autónoma de México.
- Dussel, E. (2007) "Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad". En A Parte Rei. *Revista de filosofía*. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es>
- Dussel, E. (2008). *20 Tesis de política*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana. Colección Alfredo Maneiro.
- Espinoza, H. (2011). *El héroe que llevamos dentro. Cómo, por qué y para qué somos como somos los venezolanos*. Valencia: Dirección de Medios y Publicaciones de la Universidad de Carabobo.

- Featherstone, M. (1991). *Cultura de Consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Figuera, E. (2010). Colonialismo, evangelización y construcción del indigenismo. Aproximaciones antropológicas desde la obra de Miguel Acosta Saignes. Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela. Centro de Estudios Sociales y Culturales/ *Cuadernos del CESYC*, N° 3.
- Flores, E. y Álvarez, R. (2005). *Comunicación, integración y cultura en América Latina*. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes/ Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico. (CDCHT).
- Follari, R. y Lanz, R. (2004). *Posmodernidades: La obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires-Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Heller, Á. (1999). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hernández, G. (2007). “Ese oscuramente objeto real de la ficción. Algunos apuntes sobre la Globalización como contexto cultural”. En. *Revista de filosofía*. (51). pp. 1-7.
- Kottak, C. (2007). *Introducción a la antropología cultural. Espejo para la humanidad*. 5ta. ed. Madrid: McGraw-Hill.
- Lanz, R. (2005). *Las palabras no son neutras. Glosario semiótico sobre la posmodernidad*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana/Universidad Central de Venezuela.
- Lipovetzky, G. (2003). *La era del vacío. Ensayos sobre e individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López, J. (2009). *Nueva carta sobre el humanismo*. Madrid: Universidad Complutense. Asociación Española de Educación Ambiental.

- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria.
- Malinowski, B. (1966). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Mato, D. (comp.). (2001). *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Mato, D. (2003). *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/Universidad Central de Venezuela.
- Mignolo, W. (1993). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mora, C. (2002). América Latina frente a la identidad e integración. En Morín, E. *La cabeza bien puesta-Repensar la reforma. Reforma del pensamiento*. Buenos Aires-Argentina: Ed. Nueva Visión.
- Morín, E. (2002). *La cabeza bien puesta-Repensar la reforma. Reforma del pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Morín, E. (2007). El siglo XXI empezó en Seattle. En F. ISAZA (Comp.). *Pánico en la globalización*. Bogotá: Fica.
- Moscovici, S. (1991). *Psicología Social I. Influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Niño, G. (2005). América Latina: Una aproximación a su comprensión. En: Flores, E. y Álvarez, R. (2005). *Comunicación, integración y cultura en América Latina*. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes/Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT).

- Ortiz, R. (1998). *Otro territorio*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Ortiz, R. (2004). *Mundialización y cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Panikkar, R. (2006). *Paz e intertextualidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona-España: Herder Editorial.
- Perera, E. (2009). Alma Llanera: un adefesio convertido en himno popular. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 15 (3). pp. 137-255.
- Perilli, C. (2003). Mestizaje y Arielismo en la escritura de Carlos Fuentes. *Revista Especulo*. (23). [online] <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/nume> [Consulta: 2013, marzo 16]
- Plata, E. (2006). Relación centro-periferia en los discursos latinoamericanos de finales del siglo XX. El ejercicio del poder y la soberanía. En C. Díaz (Comp.). *Laberintos del poder*. Mérida, Edo. Mérida: Publicaciones Vicerrectorado Académico. Universidad de los Andes.
- Puerta, J. (2010). *Estudios culturales y sus perspectivas actuales*. Valencia: Universidad de Carabobo. Unidad de Estudios Culturales. (En prensa).
- Rodríguez, J. (2000). *Posmodernidad, literatura y otras yerbas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ross, W. (1992). *Nuestro imaginario cultural: Simbólica literaria hispanoamericana*. Barcelona, España: Anthropos.
- Salmón, J. (Editora). (2005). *Construcción y poética del imaginario boliviano*. La Paz-Bolivia: Plural Editores.
- Sánchez, C. (1996). Imaginario cultural e identidades colectivas. En J. Beriain, J. y P. Lanceros, (Comps.). *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto. Serie Filosofía, Vol. 24.

- Steingress, G. (2002). La cultura como dimensión de la globalización: un nuevo reto para la sociología. *Revista Española de Sociología*. Vol. 2. pp. 75-96.
- Stiglitz, J. (2007). El descontento con la globalización. En F. Isaza, (Comp.). *Pánico en la globalización*. Bogotá: Fica.
- Vargas, I. y Vivas, V. (1999). *Caracas: espacio y vida cotidiana en la transición entre un modo de vida colonial y uno nacional*. Boletín Antropológico. Universidad de los Andes. (46). pp. 93-134.
- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Duglas Moreno: Egresado de la Escuela de Letras de la Universidad de los Andes y Magíster en Literatura Venezolana de la Universidad de Carabobo. Profesor asociado de la UNELLEZ. Ensayista y articulista de prensa. Editor (período 2004-2011) de las revistas: *Memorialia* y *Agrollanía*. Investigador PEII del MPPCT. Tesista del Doctorado en Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales de la Universidad de Carabobo.
duglasmoreno@gmail.com