

Los cursos de cultura latinoamericana y la religión como «convidado de piedra»

Cuadernos CANELA, 27, 24-41

Recibido: 16-X-2015

Aceptado: 12-XI-2015

Publicado, versión impresa: 14-V-2016

ISSN 1344-9109

Publicado, versión electrónica: 14-V-2016

ISSN 2189-9568

© El autor 2016

canela.org.es

Bernardo Astigueta Nakajima

Instituto de Estudios de Lengua y Cultura de la Prefectura de Kanagawa, Yokohama, Japón

Resumen

En los cursos de Cultura latinoamericana podemos observar dos características principales: la multiplicidad de temas relativos a la cultura y la ausencia del tema de la religión. Estas características responden a los conceptos implícitos de ambas –cultura y religión– en estos cursos. Este trabajo presenta una breve descripción de este tipo de cursos, reflexiona sobre el concepto de cultura y sobre el modo de abordar la religión en la posmodernidad. Luego argumenta sobre la relación entre la religión y la cultura en Latinoamérica a partir de la historia y, mediante algunos ejemplos, muestra cómo la religión es el origen del sistema de valores que sostiene a la cultura.

Palabras clave

Latinoamérica, cultura, religión, posmodernismo, mitos, valores

Introducción

El creciente interés por el español como lengua extranjera ha llevado en estos últimos años a la creación de cursos sobre cultura como un indispensable soporte de comprensión de la lengua, y entre ellos los cursos de cultura latinoamericana. Cuando vemos el contenido de estos cursos resulta sorprendente la diversidad de contenidos y, al mismo tiempo, la ausencia en la mayoría de ellos del tema de la religión.

Hablar sobre religión en los ámbitos académicos puede crear animosidades que tienen su origen en la cultura actual, por así decir, posmoderna, para la cual la religión está relegada al ámbito de la conciencia individual y actúa en la sociedad como un «convidado de piedra». Fuera de los institutos confesionales, parecería que no fuera pertinente tratar sobre la religión en general, y mucho menos sobre el cristianismo en particular. Pero, ¿hasta dónde podemos llegar a una comprensión básica de una cultura de cualquier denominación despojándola de su historia y sentido religioso? Este trabajo pretende hacer un planteamiento del problema y cuestionar en qué medida es pertinente abordar el tema de la religión en relación con la cultura en el contexto de los cursos de cultura latinoamericana.

1. Los cursos de cultura latinoamericana

El primer interrogante que surge en relación con este tema es: ¿de qué hablamos cuando tratamos de describir o presentar la cultura latinoamericana en relación con la lengua?

En los manuales de enseñanza de español como lengua extranjera, podemos encontrar descripciones puntuales de la cultura española e hispanoamericana donde, por lo general, se describen temas tales como el uso de nombres y apellidos, la familia, el ocio, las fiestas, los lugares turísticos, los hábitos y las costumbres de la vida cotidiana, las comidas, las lenguas regionales, como así también presentaciones de algunos personajes históricos, o de algunos artistas o deportistas de fama mundial, etc. Como vemos, los temas relativos a la cultura en los manuales son variados. En pocos o en ningún caso encontramos descripciones que atañen a la cultura como una totalidad compleja.

Cuando se requiere un tratamiento mayor del tema, bien sea por interés general o para profundizar el conocimiento asociado a la lengua, se crean cursos de cultura, bien sea de España o de Latinoamérica. Resulta desproporcionado pensar que esta última constituya una unidad equivalente a aquella, tanto en la lengua como en la cultura, pero este es un tratamiento comúnmente aceptado y poco cuestionado. Estos cursos, por lo general equivalentes en duración a los cursos de lengua, toman áreas circunscritas de la cultura y tratan, por ejemplo, de los siguientes temas: política y geografía (climas, paisajes, etc.), historia, economía, sociedad, pensamiento, antropología cultural, civilizaciones precolombinas, arquitectura, literatura, arte (pintura, etc.), música, cine, gastronomía, entre otros muchos temas. Ejemplo de estos cursos los podemos encontrar en la Universidad de Granada o en la de Murcia, en las universidades nacionales de Argentina (por ejemplo, la Universidad Nacional de Córdoba) y de México (UNAM), como también en algunas universidades de Estados Unidos, como Harvard, Columbia o la Universidad de Florida. En Japón también existen cursos de estudios latinoamericanos, como el de la Universidad de Rikkyou, donde además de la lengua hay una asignatura llamada Temas de América Latina, cuyos contenidos son similares a los mencionados arriba.

Podríamos cuestionar el significado del término Latinoamérica y la existencia de una cultura latinoamericana en cuanto tal, pero tratar a fondo sobre este tema excedería los límites de este trabajo. Sin embargo, quisiera mencionar brevemente, además de las obras clásicas de Edmundo O' Gorman (1993) y de Arturo Uslar Pietri (1996), un estudio realizado por Ronald Inglehart y Marita Carballo (2008) donde cuestionan el supuesto de que Latinoamérica, además de una región geográfica determinada, es una «región cultural coherente, con habitantes que muestran concepciones del mundo y valores distintivos que los llevan a pensar y actuar diferente a las personas de otras culturas» (p. 13), es decir un área o frontera cultural significativa. Para este trabajo ellos utilizan los datos de la *Encuesta Mundial de Valores* (en inglés, *World Values Survey*) tomados de 90 países, acerca de las orientaciones sobre religión, política, trabajo, crecimiento económico, valores familiares, normas sociales y roles de género. Estas encuestas conducen a la creación de mapas o fronteras culturales, formados por regiones culturalmente coherentes. El trabajo concluye afirmando que:

[...] a pesar de la evidente importancia de los factores económicos, siguiendo la línea de la teoría de la modernización (supervivencia / autoexpresión), también las instituciones religiosas, la experiencia política, el lenguaje, la ubicación geográfica y otros factores de una sociedad, tienen un papel importante en la formación de su sistema de valores. Los factores económicos no determinan por sí solos lo que la gente desea y su manera de comportarse. La visión del mundo de una nación determinada refleja la totalidad de su legado histórico (p. 37).

Este trabajo funda la condición de posibilidad de una región como unidad cultural coherente –en este caso Latinoamérica–, basándose en el sistema de valores que sostiene un modo singular de comportarse, de sentir y desear, y una visión del mundo. Los datos que utiliza para identificar esos valores registran, en primer lugar, la actitud frente a la religión, y en relación con ello, como veremos más adelante, el concepto sobre la vida, sobre la patria, sobre la autoridad, y otros elementos que forman la base de una cultura. Pone así de relieve la importancia del factor religioso en la delimitación de las fronteras culturales, y afirma en base a los resultados de la encuesta que puede hablarse de Latinoamérica como una unidad cultural coherente.

Volviendo al contenido de los cursos, llama pues la atención en uno u otro caso, ya se trate de aspectos puntuales como de áreas circunscritas de la cultura, que existe una extensa variedad de temas, como si todo fuera cultura. Así también, llama la atención la ausencia de un tema que es relevante, como explicaré luego, y que aparentemente es tratado de soslayo o simplemente mencionado dentro de otras áreas: la religión. Salvo en los cursos en universidades confesionales, tales como la Universidad Católica Argentina o la Católica de Chile, donde aparecen temas como, por ejemplo, la formación de una cultura latinoamericana en relación con el culto mariano, Estado y religión en América Latina, etc., no parece haber un tratamiento explícito de la religión en relación con la cultura.

Estas características de los cursos de cultura latinoamericana, la multiplicidad de áreas y la ausencia de la religión, responden a dos factores principales: el concepto implícito de cultura como *producto*, por un lado, y por otro, el concepto de religión como un fenómeno circunscrito al ámbito privado de cada individuo (Gallagher, 2003, p.93). Es como si dijésemos «artes y ciencias, todo es cultura, todo es producto del quehacer humano, pero la religión es cosa aparte». ¿Por qué incluir la religión entre los temas relacionados con la cultura, fuera de la mención de las fiestas religiosas tradicionales más populares, como la Navidad o la Semana Santa? ¿En qué medida es pertinente abordar de forma explícita el tema de la religión en los cursos de cultura latinoamericana? Pienso que la respuesta más evidente a este cuestionamiento podemos encontrarla en la historia.

2. El testimonio de la historia

Cuando hablamos de la cultura de un pueblo o una nación, sea de Colombia, México, Chile, España o Cuba, no podemos sino remitirnos a la historia que ha dado a luz tales culturas. Dejando de lado el sustrato común de una cultura de habla hispana, cada nación lleva la impronta cultural gestada por su historia. Si establecemos una

analogía de la cultura con la personalidad humana, podríamos decir que así como la personalidad se forma por la herencia recibida genéticamente, por la educación, por el influjo del medio, y por los acontecimientos que la moldean, remitiéndose no solo a los progenitores inmediatos sino también a las generaciones precedentes (Allport, 1968), así también la cultura se forma por herencia y por el desarrollo inducido por los acontecimientos históricos, donde se incluyen de forma dinámica la realidad precedente y la proyección hacia el futuro.

Más allá del juicio histórico que podamos hacer de la empresa colonizadora de España en el Nuevo Mundo, empresa de suyo político religiosa (De la Cierva, 1998, pp. 294-296), la cultura latinoamericana asentó sus bases en la colonia, y la Iglesia católica tuvo un papel preponderante en el establecimiento de la cultura colonial: en la organización civil de la colonia, en la educación, en la defensa de los indígenas, en la creación de colegios y universidades, en el desarrollo de las artes y la literatura, en la difusión de la imprenta y en el desarrollo posterior de las ciencias (Henríquez Ureña, 1986, p. 34). La Iglesia católica ejerció su labor como un cuerpo independiente con objetivos inherentes a su misión, pero al mismo tiempo como un actor social primario, sobre todo en el ámbito educativo, en el bienestar social, en el desarrollo económico y en la gestación de una política colonial. No podemos olvidar que la España de la conquista es la España triunfadora de la reconquista, la de los Reyes Católicos, en la que el Estado forma una unidad con la Iglesia.

La implantación de los templos trae al nuevo continente la arquitectura europea y la mestiza con el arte americano. Nacen nuevos estilos, se desarrolla la arquitectura colonial, los templos se decoran con frescos y tallas de madera, y se construyen instrumentos musicales con materiales producidos en el Nuevo Mundo. El testimonio más elocuente del traspase e inculturación de la cultura española donde se asienta y se desarrolla una cultura latinoamericana, lo constituyen las misiones jesuíticas del Río de la Plata (Paraguay, Argentina y Brasil) donde lo español y lo guaraní se mimetizaron mutuamente dando a luz a un despliegue cultural exuberante. En las iglesias se conjuga, además, un mundo de diversos órdenes: lo español, lo árabe, lo asiático y lo americano (Arciniegas, 1965, pp. 249-254). La construcción y mantenimiento de templos y colegios hicieron mover la rueda de la industria y de la economía, trajeron los conocimientos de Europa y, así como en las colonias se mestizaron españoles con indígenas, mestizaron la cultura ibérica con las tradiciones nativas.

También conviene recordar la acción de la Iglesia no solo en el trasplante de la lengua española, sino también en la conservación de las lenguas nativas. Ambas son la base de la cultura latinoamericana. Aunque la Iglesia católica coadyuvó a la destrucción de las civilizaciones indígenas, las culturas precolombinas subyacen a la cultura española hasta el presente, como lo muestran simbólicamente los muros incaicos que aun hoy sostienen a los grandes edificios coloniales. Las artes y las tradiciones precolombinas que se preservaron a través del tiempo –gracias también a la labor de los misioneros– (Pla, 1972), dan testimonio de las antiguas religiones precristianas, de sus mitos y de sus ritos. Ellos dan cuenta de una cosmovisión en la que los dioses, actuando sobre la naturaleza, determinan la vida de los pueblos (Villanes Cairo, 1992) y dan origen a su modo peculiar de vivir y relacionarse con el mundo, dentro y fuera de él.

El influjo de la Iglesia católica en la formación de la cultura latinoamericana es tal que no parece exagerado lo que afirma Luis Barahona (1959) en su ensayo *El ser hispanoamericano*:

La obra misional es un proceso que comprende toda la vida americana modelándola bajo su influjo, hasta constituir una sociedad cristiana en sus fundamentos últimos, en sus estructuras morales y culturales. La esencia de España es el catolicismo y la esencia de Hispanoamérica es también el catolicismo. A esto se reduce cuanto pueda decirse sobre los valores que constituyen el fundamento de nuestra espiritualidad; ellos explican todo el desarrollo histórico de nuestros pueblos y naciones. De aquí la gran importancia que tiene este aspecto de nuestro ser, ya que sin él no es posible comprender nada en esa selva oscura de la personalidad hispanoamericana (p.199).

La religión, sobre todo en Latinoamérica, permea todas las capas sociales y afecta a «lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público» (Lynn, 2005, p. 270) hasta tal punto que cinco siglos después de la colonización, sigue siendo parte integrante de la cultura a pesar del proceso de descristianización iniciado en el siglo XVIII bajo las ideas del enciclopedismo y el iluminismo. El influjo de la religión tampoco desapareció con la persecución religiosa que tuvo lugar en toda la región en diversas ocasiones. Más aún, a pesar de la propagación en Latinoamérica de las corrientes de pensamiento que intentaban escindir la religión de la cultura, como por ejemplo, el racionalismo, el naturalismo *rousseauuniano*, el secularismo, la masonería, el positivismo científicista, el socialismo marxista, el materialismo, entre otras, (Barahona, 1959, pp. 199-205), aquellos fundamentos del cristianismo siguen presentes en la vida y en la cultura de los pueblos latinoamericanos.

La historia, por lo tanto, muestra cómo se formó la cultura en Latinoamérica y su íntima relación con la religión. Esta cultura se alimentó de tres vertientes: el sustrato de las civilizaciones indígenas, la cultura hispana dominadora, y el aporte no menos significativo de las culturas africanas llegadas a América por la esclavitud. Cada una de ellas estaba cimentada en leyendas y tradiciones que sustentaban sus creencias religiosas, las cuales dieron cohesión, sentido y perpetuidad a sus respectivas culturas. Juntas formaron una amalgama, una simbiosis cultural compleja y diversa, es decir, una cultura distintiva que conocemos como *cultura latinoamericana* (Arrom, 1971, pp. 215-227).

3. El concepto de cultura

Como podemos observar, el testimonio de la historia no solo afirma que es pertinente sino además necesario incluir de forma explícita el tema de la religión para dar razón del origen y sentido de las tradiciones y valores que sostienen la cultura latinoamericana. Pero aunque la historia no aportase un testimonio tan elocuente como en el caso de Latinoamérica, una comprensión profunda del concepto de cultura nos orientaría en la misma dirección.

Cultura es uno de esos términos que usamos comúnmente y nos resultan familiares hasta el momento en que tratamos de definirlo. La razón es que este término nunca ha llegado a definirse de forma unívoca y está sujeto a múltiples interpretaciones según la disciplina que lo trate. Para entenderlo intentaré recapitular la historia del término.

El término *cultura*, tal como lo entendemos comúnmente hoy en día, es decir, en un sentido antropológico y sociológico, se remonta al siglo XIX. Hasta

entonces, *cultura* era sinónimo de cultivo en sentido general. Siglos antes, en la Europa medieval la relación del hombre (productor) con el agro (la naturaleza) comienza a aplicarse metafóricamente al cultivo de las facultades mentales. En realidad, esta metáfora se remonta a Cicerón, quien en su *Tusculanae Disputationes* (Conversaciones en Túsculo, 45 a. C.) había utilizado ya el término *cultura animi* (cultivo del espíritu), es decir el cultivo de las facultades mentales, con el sentido de *educación*. Posteriormente, durante el Renacimiento, el significado del término se extiende a la descripción del proceso formativo exclusivo de los artistas, los literatos y las elites intelectuales. En el XVIII, el término *cultura* pasó a significar el estado alcanzado por una persona como resultado del proceso educativo, en el cual se adquiriría un cúmulo de conocimientos intelectuales, buenos modales y la agudeza o fineza del espíritu para poder apreciar el arte. Es decir, cultura era una suerte de educación refinada y buen gusto, o cultivo intelectual y cultivo del espíritu como búsqueda de la perfección, como la definió posteriormente Matthew Arnold en su libro *Culture and Anarchy* en 1869. Sin embargo, poco después de la publicación de esta obra, como reacción a la postura de Arnold, el antropólogo Edwar Tylor publicó en 1871 una obra titulada *Primitive Culture*, donde equipara el concepto de cultura al de civilización y la describe como «una totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y demás capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad» (p.1). Estas dos tendencias fueron como *el Caín y el Abel*, respectivamente, de las definiciones que las sucedieron pero, al contrario del relato bíblico, bien pronto este hizo que aquel desapareciera. ¿Por qué? Porque la *cultura* a la que Arnold se refería era el «producto cultural», tal vez la *cultura objetiva o consciente*, donde se privilegiaban de forma exclusiva las artes y las instituciones. En cambio, Tylor se enfocaba más bien en la *cultura subjetiva e invisible* (subconsciente) que incluía todas las formas de sentido y percepción que las personas asimilan por medio de la sociedad. Este último enfoque, más amplio e incluyente sería el adoptado posteriormente por la antropología cultural contemporánea (Gallagher, 2003, p. 22).

En el siglo XIX, por lo tanto, junto con el desarrollo de las ciencias sociales, sobre todo la antropología, el término *cultura* tomó un significado antropológico, tanto en el sentido de conjunto de los objetos que el hombre crea, transforma y humaniza, como en el de las formas de percepción de la realidad. *Cultura* viene a ser todo lo que atañe al mundo propio del ser humano individual por encima del estado de mera naturaleza, y asimismo, la condición característica que comparte una sociedad o un grupo social en un momento determinado. Esta condición engloba los hábitos lingüísticos, las tradiciones populares, las costumbres, las maneras de proceder, etc. y en un sentido más profundo, las creencias con las formas de valoración y la visión del mundo que emanan de ellas y constituyen la base crítica y moral de una sociedad. De esta forma, todos los seres humanos están inmersos en una cultura específica que abarca todos los ámbitos en los cuales ellos son partícipes, desde los hábitos propios de la naturaleza humana hasta las organizaciones sociales (Kroner, 1951, pp. 71-75).

A mediados del siglo XX el debate sobre el significado de cultura, disparado en todas direcciones por cada rama de las ciencias sociales, llevó en 1952, a la creación de la obra *Culture: a critical view of concepts and definitions*, publicada por Alfred Kroeber y Clyde Cluckhohn, especialistas en antropología cultural. En esta obra faraónica se compilaron nada menos que 164 definiciones de *cultura*, divididas en seis categorías con sus respectivos grupos y subgrupos. Pero si añadimos los estudios que siguieron a esta publicación de hace ya más de 60 años, y al alud de definiciones que se sumaron a esta obra gracias a las investigaciones tanto de sociólogos como de antropólogos, ya podemos tener una idea aproximada de lo difícil que puede resultar entender a qué nos referimos cuando hablamos de *cultura*. Aún más, el desarrollo de corrientes tales como el empirismo, el materialismo, el pluralismo, el historicismo y tantos otros ismos de la modernidad y posmodernidad, nos abrieron un sinfín de cuestiones y nos dejaron una sola certeza: la cultura, así como la historia y todo lo que atañe al quehacer humano, es algo equívoco y relativo.

Sin embargo, se puede concluir que, en líneas generales, siguen vigentes dos concepciones fundamentales sobre la cultura: a) la de Arnold, una visión más fragmentaria, es decir, cultura entendida objetivamente como un conjunto de productos, como las artes y las instituciones; y b) la de Tylor, enfocada más bien a lo subjetivo, invisible o subconsciente, que incluye –como señalé antes– todas las formas de sentido y percepción que las personas asimilan por medio de la sociedad, y están en continuo proceso de desarrollo. En este último enfoque, más integral e incluyente, la cultura es más bien un quehacer dinámico situado en una coordinada espacio temporal.

Si retomamos la breve descripción de los cursos de cultura latinoamericana, podemos ver que el concepto implícito de cultura es más bien el de Arnold, pues el contenido de los cursos se centra en los productos culturales, como paradigmas estáticos que definen y sostienen la cultura latinoamericana. Esta es la razón por la que los cursos de Cultura abarcan necesariamente tantos y tan variados temas que son productos culturales. Si, por el contrario, hubiesen adoptado la óptica de Tylor, abordando el tema de la cultura de forma subjetiva, los cursos tratarían más bien sobre el conjunto de creencias y valores que forman una cosmovisión y dan origen a formas de vida, costumbres y tradiciones comunes. De este modo, la cultura aparecería de forma integral como un proceso dinámico que continúa desarrollándose en la historia.

4. Cultura y religión

Ahora bien, aun cuando adoptemos una óptica subjetiva, ¿qué sentido tiene tratar sobre la religión en los cursos de Cultura? Lo primero que conviene señalar es que esta pregunta en sí muestra el concepto implícito de religión que subyace en el pensamiento actual, como un elemento escindido de la cultura, y relegado al plano individual, es decir, como un fenómeno circunscrito a la esfera privada y una entidad independiente aunque aislada dentro del ámbito social.

La religión, según Z. Bauman (1998) –a semejanza de la cultura– «pertenece a la familia de los conceptos curiosos, y por lo general incómodos, que uno comprende perfectamente hasta que tratamos de definirlos» [...]. Si bien este concepto mantuvo

su puesto junto a la razón, como madre de la filosofía –y yo añadiría como abuela de las ciencias– fue «maltratado y sometido a deportación por la razón científica moderna» (p.55).

La modernidad, según los dictados racionalistas seguidos por el positivismo, consideraba que la religión era un estado pasajero de la vida humana y de la sociedad, como un periodo necesario e inevitable del desarrollo, pero destinado a ser superado y confinado a los libros de historia. Con el racionalismo la fe cambió su dios por la ciencia, y las creencias metafísicas por los datos empíricamente comprobados (Hotois, 1999, pp. 197-215).

Pero la posmodernidad, desencantada de las promesas de la razón ilustrada, se vuelve escéptica o indiferente (Gallagher, 2014, pp. 27-32). El hombre posmoderno se siente incapaz de poner las cosas en categorías y establecer diferencias claras. La posmodernidad es consciente de los límites de la razón humana, y reconoce que hay cosas que están más allá de su alcance (Bauman, 1998, p. 55; Kroner, 1951, pp. 271-247).

En la posmodernidad la religión no muere ni desaparece como habían vaticinado los profetas racionalistas, pero queda relegada al plano de la conciencia y de la libertad individual, como algo prescindible y permitido en la medida en que no interfiera con el ámbito público (Gallagher, 2003, pp. 98-110). Para la posmodernidad la religión causa temor. Es como un fantasma del pasado que amenaza con restaurar los límites del conocimiento y volver a situar al ser humano frente al absoluto (Sabater, 1995, pp. 313-322). Por tal razón, la posmodernidad, aunque no la excluye, le da un lugar en el debate actual pero, a mi entender, como si fuera un «convidado de piedra».

La expresión «convidado de piedra» –como sabemos– se refiere a la estatua de piedra del comendador de Calatrava, Don Gonzalo de Ulloa, personaje de la comedia de Tirso de Molina *El burlador de Sevilla y convidado de piedra*, que simboliza la justicia divina que venga los crímenes de Don Juan Tenorio. Pero en el lenguaje coloquial también se utiliza para señalar a quien, en una reunión, no interviene en ella y pasa sin ser tenido en cuenta o es ignorado por los demás. En ambos sentidos creo que esta figura representa en cierta medida la presencia de la religión en los cursos de cultura. Para la mentalidad posmoderna, como dice José María Mardones (1985), «[...] Dios es un ausente. Y lo más llamativo es que no se nota. No se le echa en falta a este huésped, que era lo necesario y fundamental para la vida de otros hombres en otras épocas.» (p. 9). Si Dios es un huésped prescindible, está claro que la religión también lo es. Probablemente la idea de Feurbach (2009) de que el hombre es el Dios del hombre, y la religión es el vehículo de esta proyección humana, está tan impregnada en la conciencia que ni siguiera es perceptible (Küng, 1979, p. 283). La religión merece un espacio en los cursos sobre cultura por razón de la historia, pero si su opinión no cuenta, es similar a un convidado de piedra. Desde esta perspectiva, la religión parece inerte aunque esté inscrita en la historia y eternizada en la piedra de iglesias, catedrales, conventos... y algunas instituciones que han resistido ante la avasalladora transformación moderna y posmoderna.

Para la mentalidad posmoderna las iglesias y catedrales están allí como herencia del pasado, y se puede entrar y salir de ellas sin compromiso alguno. Al parecer ya no cumplen una función relevante en la sociedad actual. Según este modo de pensar, lo mismo puede decirse de la religión (Aranda Fraga, 2000). Sin embargo, cuando se

ahonda el debate público, y en nuestro caso, cuando intentamos llegar más a fondo en el conocimiento de la cultura, la figura inerte de la religión cobra vida, se vuelve elocuente y comienza a dar razón de la historia, relata los orígenes de la cultura, poniendo en evidencia la relación entre la historia humana y su trascendencia, o dicho desde otra perspectiva, la trascendencia de los actos humanos, porque en cuanto a su relación con la cultura, la religión cumple la función de dar un fundamento de sentido (Wall Malefijt, pp. 6-12). Pero esta función dependerá fundamentalmente, como señalé al principio, sobre nuestra intelección de la cultura. Para la intelección de la cultura como un producto, la religión tal vez pueda dejarse de lado, o tener un lugar para justificar el origen de ciertas fiestas y tradiciones populares. Pero para la intelección subjetiva de la cultura como la totalidad compleja de valores compartida por un pueblo que conforman la visión del ser humano y su relación con el mundo, el tema de la religión no solo es imprescindible, sino que además, ocupa un puesto relevante. ¿Por qué?

Cuando hablamos de valores, estamos implicando todo aquello que otorga sentido y justifica el ser en cuanto dado de todo lo que existe, incluyendo al sujeto y su propia conciencia. Los valores son esencialmente respuestas a los interrogantes fundamentales sobre la existencia. Aunque para la mentalidad posmoderna parece ser suficiente hablar más bien de un sinsentido de la existencia, negándose a querer justificar el ser de las cosas (Gallagher, 2003, pp. 100-104), este modo de pensar choca continuamente contra la aspiración más legítima del ser humano: su ansia de saber. Querer sofocar la voz que reclama el sentido conduce a la destrucción en una doble vertiente: optamos por una aceptación sumisa del sinsentido incorporándonos a nosotros mismos a la nada, como por ejemplo en el caso del budismo, para lo cual debemos destruir todos nuestros deseos (Pikaza, 2002, pp. 189-195); o bien negamos la existencia de todo lo que no tiene razón de ser, según lo cual deberíamos autodestruirnos.

Pero paradójicamente, los interrogantes fundamentales no tienen respuesta, o al menos no la tienen de forma suficiente para la racionalidad científica. No caben aquí, como quiso Descartes, «ideas claras y distintas», ni comprobaciones basadas en medidas, estadísticas ni experimentaciones, porque no estamos tratando de realidades cuantificables. Por eso, el racionalismo, aunque parezca lo contrario, ha chocado contra la búsqueda racional del sentido. ¿Cómo se ha resuelto entonces este dilema?

El ser humano ha creado las respuestas que dan sentido a la existencia a través de narraciones, leyendas y mitos transmitidos y regenerados a través del tiempo, sentando así las bases de sus creencias. Es decir, las respuestas solo pueden venir a través de símbolos (Wall Malefijt, 1969, pp. 8-9), cuyo sentido rebasa lo que a primera vista manifiestan.

En su tratado sobre la inculturación, P. Suess (1990) sitúa el registro simbólico afirmando que en nuestro uso corriente de la palabra cultura destacan cuatro conceptos: a) un concepto integral; b) un concepto clasista; c) un concepto cognitivo ; y d) un concepto análogo. Para el concepto integral de la cultura, lo importante es la observación de la diversidad etnológica de cada grupo humano y la actividad cultural vista en su globalidad. Estos dos elementos pueden constatarse tanto en el nivel

material (sistema adaptativo y productivo), como en el nivel social (sistema asociativo y político) y en el nivel ideológico (sistema interpretativo y comunicativo). En este último es donde se observan las relaciones humanas con los seres superiores, las formas de comunicación simbólicas (creencias, mitos, lenguaje, valores) y todas las explicaciones que justifican una forma determinada de vida y de conducta. Este sistema «está inseparablemente ligado a la interpretación de las relaciones sociales y naturales (relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza)» (p. 384). Por lo tanto, la religión cumple respecto de la cultura esta función simbólica e interpretativa de la realidad que sostiene los patrones de comportamiento. Estos patrones y sus especificaciones locales compartidos por un grupo social determinado son los que en conjunto denominamos cultura.

La religión, antes que un sistema de organización paralelo a la sociedad civil, es este conjunto de valores fundamentales que justifican la existencia, estableciendo una vía de conexión con la razón trascendente. Por ello se puede afirmar que:

[...] lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios (en esto consiste la religión), por los valores o desvalores religiosos. [...] De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura –familiar, económico, político, artístico, etc– en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979, p. 389).

En este sentido no resulta una exageración ni un dogma piadoso afirmar que la religión es una de las cualidades más omnipresentes que distinguen a la humanidad. Como apunta Z. Bauman (1998) al hablar sobre la religión en la posmodernidad, la religión «es la más universal de las cualidades humanas simplemente porque todo lo humano, desde la pintura hasta el orgasmo o la sociología ha sido definido como un fenómeno religioso» (p.56).

Adentrarse en las profundidades de la cultura, sondear las raíces de un pueblo o una raza, implica una comprensión de sus respuestas a la existencia, es decir, ese conjunto de valores y verdades asumidas por una comunidad que constituye un patrimonio común, el cual condiciona su modo particular de pensar y de sentir, su actitud ante la muerte y sus diversos modos de celebrar la vida, su capacidad de aceptación de los acontecimientos fortuitos, su modo de interpretación de la historia, y su visión y esperanza en el futuro.

Por lo tanto, en sentido inverso a lo dicho en el párrafo anterior, en una cultura determinada podríamos identificar una secuencia que va desde los hábitos y costumbres, con su modo peculiar de pensar y sentir, apoyados en una visión del mundo y en un modo de relacionarse con él, que a su vez remiten a una serie de valores que provienen de creencias y actitudes en cuya raíz está la religión. Esta sería, por consiguiente, el origen remoto y fundante de las culturas, respecto de las cuales cumple una función procreadora e inspiradora.

5. A modo de ejemplo

Al puntualizar los valores que sostienen la cultura latinoamericana debemos tener en cuenta que las tradiciones religiosas en las cuales se insertan tienen una dimensión común a toda la región, y una dimensión particular relativa a cada zona en particular. Es similar a lo que sucede con la lengua. Existe el español –por así decir– como lengua franca en toda la región, pero con matices singulares para cada nación, refiriéndome a *nación* en un sentido amplio como zona étnica y culturalmente diferenciada (Álvarez et al., 2005, pp. 23-26). Sin embargo, el español coexiste con las lenguas locales o indígenas, de las cuales recibe su influjo. En Paraguay, por ejemplo, se habla español pero su singular pronunciación (e.g., asibilación de la “r”) y muchos de los giros que se utilizan (e.g., ¡Mbore! = ¡Ni loco!) provienen del guaraní, que es también una lengua oficial de ese país. De modo similar, las tradiciones religiosas en Latinoamérica poseen esta doble dimensión: sin excluir a otras denominaciones religiosas cristianas y no cristianas, el catolicismo es la religión común mayoritaria en toda la región, pero tanto las religiones indígenas como las africanas han coexistido con la religión católica –y a pesar de ella– y han dejado su influencia en cada nación.

Si desarrollamos un curso general de Cultura latinoamericana, recurrimos por lo general al catolicismo –dimensión común– para abordar temas relevantes para la comprensión de la cultura como son, por ejemplo, *los ritos de paso*. Estos ritos son componentes esenciales en cualquier cultura pues marcan la transición de un estado a otro en la vida de una persona, y en algunos casos de la sociedad en su conjunto (Smolarski, 1998, p. 41). En los países católicos, los ritos de paso se realizan principalmente mediante los sacramentos: el bautismo al nacer, como rito de iniciación, el perdón y la comunión como rito de asimilación a la comunidad, la confirmación como rito de paso a la edad adulta, el matrimonio o el orden como ritos de selección para funciones dentro de la sociedad, y la unción como rito de trance en el último periodo de la vida. Cada uno de estos ritos supone la asimilación de valores: sentido de la pertenencia, relevancia de la ética y reinstauración de los lazos sociales, unidad social, compromiso, servicio a la comunidad, aceptación de la muerte y esperanza en una vida futura, entre otros. Pero tal vez, lo más importante es la convicción de que la vida humana es un tránsito o peregrinación *en relación* (sentido original del concepto de *religión*) con un ser trascendente que acompaña al ser humano, tanto al individuo como a la comunidad.

Si bien es cierto que en muchos casos la participación en los sacramentos puede no ser más que un acto social, aparentemente desprovisto de su sentido religioso más profundo, también es cierto que tales prácticas se mantienen activas precisamente porque cumplen su función de ritos de paso, y continúan siendo elementos fundantes de la cultura, preservando la memoria de la comunidad y manteniendo su identidad cultural.

Pero, ¿podemos explicar estos ritos sin adentrarnos en la tradición cristiana? En países donde existe –admitase o no– un sustrato cristiano que supone conocimientos elementales sobre estos ritos, tal vez no sea necesario. Pero en países o regiones donde el cristianismo es desconocido, resultaría insuficiente abordar temas sin conocimientos básicos sobre la tradición cristiana. Para una comprensión más cabal habría que recurrir, al menos básicamente, por ejemplo, al origen del bautismo en

la tradición judeocristiana, al origen bíblico de algunos de los sacramentos, y al desarrollo de algunos ritos en la historia de la Iglesia católica. Pero sobre todo, si estamos hablando de una cultura asentada sobre las bases del cristianismo, resultaría una omisión no hablar de Cristo mismo.

Existen también muchos otros temas para dar razón de la cultura latinoamericana para los cuales es necesario recurrir al catolicismo como religión común. Uno de los más importantes, a mi modo de ver, es comprender por qué la mayoría de los países latinoamericanos son primordialmente católicos. Como se ha señalado en la sección 2, la historia describe la presencia de los misioneros, y el establecimiento de centros urbanos en cuyo centro fueron plantadas las iglesias. Pero si no comprendemos la razón por la cual el descubrimiento y conquista fueron de la mano de la evangelización, corremos el riesgo de caer en especulaciones o en preconceptos. Es importante saber el cómo y el por qué de la evangelización del continente no solo desde una óptica política o económica centrada en las ideologías justificadoras de la conquista, sino en primer lugar desde la óptica religiosa centrada en las creencias, valores y dogmas que constituyeron la fuerza motriz que impulsó la inmensa labor espiritual y social de la Iglesia católica. Sin ánimo de debatir aquí sobre la mezcla de intereses políticos y económicos asociados con la cristianización del Nuevo Mundo, es preciso comprender qué es la Iglesia como organización autárquica, y cuál es el fundamento de sus actividades seculares a la par de su misión espiritual. Comprender que tal misión tiene un objetivo inherente al ser mismo de la Iglesia, independientemente de las circunstancias políticas y económicas por las que estuvo condicionada en cada momento histórico, es fundamental para comprender la razón de ser de las actividades de la Iglesia y de los valores cristianos –católicos– impregnados en la cultura, tales como el concepto de la vida como un don, la tolerancia y el perdón ante la fragilidad humana como fundamento ético, la misericordia, la solidaridad, el concepto providencial del destino, la muerte aceptada como paso, entre otros.

Ahora bien, si desarrollamos un curso de Cultura latinoamericana tomando como referencia una zona circunscrita a una nación –en el sentido mencionado anteriormente– o a un país (división política), debemos recurrir no solo al catolicismo sino también a las tradiciones religiosas locales –dimensión particular– para poder comprender las características singulares de tal cultura. Pongamos por ejemplo México, cuya cultura hispánica está asentada sobre la base de ese crisol de culturas prehispánicas mesoamericanas agrupadas en los aztecas (mexicas) y los mayas. Las tradiciones culturales de estas dos grandes civilizaciones han sobrevivido a la conquista y población hispánica, y sus mitos, creencias y valores se han transmitido hasta hoy en simbiosis con el cristianismo (Taube, 1996, pp. 7-18).

Tal vez el símbolo más reconocido del mestizaje cultural y religioso que representa la cultura mexicana sea la Virgen de Guadalupe. Este icono al mismo tiempo religioso y secular, muestra el rostro indígena, o tal vez mestizo, de una joven vestida con ropaje español. Como narra la historia, el culto se generó desde el relato de las apariciones de la Virgen María a un indígena llamado Juan Diego, en 1531, en la colina del Tepeyac, sitio en el cual los indígenas adoraban a Tonantzin, diosa azteca de la fertilidad (León-Portilla, 2002). El relato completo de las apariciones y sus detalles se encuentra en el documento *Nican Mopohua* (1556), atribuido a Antonio

Valeriano (O' Gorman, 1991). El hecho de que la Virgen se revela no a un español sino a un indígena, pronuncia su mensaje en lengua náhuatl y en el sitio de culto a Tonantzín, pero envía a Juan Diego para solicitar al obispo que edifique un centro de culto católico en la colina de la aparición, significa la reivindicación de la cultura náhuatl junto con el reconocimiento del culto a la fertilidad, y al mismo tiempo es un símbolo de reconciliación entre vencedores y vencidos que celebran juntos un culto en el que se funden dos tradiciones. La Guadalupana es un símbolo sincrético de integración de la sociedad mexicana, algo que supo interpretar el cura Hidalgo al colocarla en el estandarte con el que dio inicio al movimiento independentista (Morón, 1986, p. 47). La representatividad de La Virgen de Guadalupe queda evidenciada cada año en la multitudinaria peregrinación al santuario donde acuden más de cinco millones de mexicanos, y donde destacan los bailes y atuendos nativos, y los cánticos en honor a la Virgen en ambas lenguas, español y náhuatl. La Virgen de Guadalupe figura en la poesía, en la narrativa, en la pintura, en la escultura, en la música, en el teatro, en el cine, en todos los órdenes del arte, y hasta tal punto simboliza lo mexicano –más allá de la religión– que todos repiten aquella frase del famoso muralista Diego Rivera: «Yo soy ateo jacobino, materialista ortodoxo, pero soy, eso sí, guadalupano» (Hiriart, 2001).

En su afán por encontrar las raíces de la mexicanidad Octavio Paz escribió su conocida obra *El laberinto de la soledad* (1998) en la cual interpreta el fenómeno de la Guadalupana a la luz del mito de Quetzalcóatl y lo vincula con el momento histórico concreto en el que México forma una nación compuesta por dos corrientes, la indígena y la española:

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una Virgen india; enseguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, “nuestra madre”, diosa de la fertilidad entre los aztecas. Como es sabido, la Conquista coincide con el apogeo del culto a dos divinidades masculinas: Quetzalcóatl, el dios del autosacrificio (crea el mundo, según el mito, arrojándose a la hoguera, en Teotihuacán) y Huitzilopochtli, el joven dios guerrero que sacrifica. La derrota de estos dioses –pues eso fue la Conquista para el mundo indio: el fin de un ciclo cósmico y la instauración de un nuevo reinado divino– produjo entre los fieles una suerte de regreso hacia las antiguas divinidades femeninas. [...] Ahora bien, las deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios. La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios) pero su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra sino ser el refugio de los desamparados. La situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. Y hay más: Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño (p.35.)

A continuación, Paz contrapone el símbolo de la *Madre virgen* con el de la *Chingada*, que es la madre violada, representada históricamente por la Malinche, la amante de Cortés:

Se trata de figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo (p. 35).

Octavio Paz se vale de estos símbolos para explicar el juego de tensiones entre lo español y lo nativo, entre lo católico y lo náhuatl, que están en el origen del alma mexicana, para concluir afirmando que,

[...] el mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo (p.36).

De este modo, Paz parte del símbolo cristiano y lo interpreta a la luz de la mitología azteca, para contrastarlo con un mito secular de la conquista española, y así intenta develar una característica distintiva de los mexicanos en su modo de observar la realidad. Este es un modo cabal de interpretación de la cultura mexicana.

Si continuáramos nuestra descripción de otras zonas culturales particulares, por ejemplo en las regiones andinas, seguramente tendríamos que recurrir también a la mitología maya y tratar sobre el mito de *Popol Vuh*, o la leyenda de *Wirakocha*. Igualmente, no podríamos ignorar los mitos fundantes de las tradiciones africanas que prevalecen en las religiones como el vudú, el candomblé, el umbanda, etc., en las zonas de mayor concentración de población negra como el Caribe o Brasil, o en ciertas zonas de Colombia, Venezuela, Ecuador y Perú. No menos importante sería recurrir a leyendas y mitos sincréticos más recientes, como por ejemplo la *Difunta Correa* o el *Gauchito Gil* en Argentina. Pero con estos dos ejemplos, descritos al principio de este apartado, correspondientes respectivamente a la dimensión común y a la dimensión particular de la cultura latinoamericana, tal vez sea suficiente para comprender hasta qué punto es necesario el conocimiento de la religión, con sus mitos y símbolos, para llegar al origen de ese conjunto de valores y forma de pensar, costumbres, tradiciones y estilo de vida que constituyen el patrimonio común al que denominamos cultura.

Reflexión final

El creciente interés por la lengua española ha producido un aumento del interés por la cultura de los pueblos de habla hispana. Por su dimensión y número de hablantes, Latinoamérica como región ocupa un lugar relevante, razón por la cual hay un gran interés por conocer la cultura latinoamericana en general, y la cultura particular de cada nación o de cada país de la región. Sin embargo, la organización de cursos sobre cultura latinoamericana no es una tarea fácil, dada la multiplicidad de temas que abarca la cultura en cuanto tal, lo cual podría tener como resultado una extensa

variedad de aspectos a tratar sin poder llegar a una comprensión unitaria y profunda. En tal sentido, sin subestimar la concepción de la cultura como producto, tal vez sea más efectivo adoptar una óptica subjetiva y abordar la cultura como un conjunto de formas de sentido y percepción, es decir, una comprensión más abarcadora, incluyente y menos fragmentaria de la cultura.

Entrar en la comprensión de lo que el filósofo argentino Rodolfo Kush (1953) llamó la *América Profunda*, para conocer el sistema de valores que sostiene una cultura no es una tarea fácil pero tampoco es una tarea reservada a filósofos o pensadores, sociólogos o teólogos. Cualquier investigador o docente puede, sin ser un experto, intentar llegar a las raíces del ser latinoamericano y su cultura, siempre que no haya –claro está– una porción del conocimiento marginada o relegada al plano individual, como en ocasiones sucede en nuestra cultura posmoderna con respecto a la religión. Un investigador o un docente pueden tener una postura, claramente definida o no, a favor o en contra de la religión, puede ser creyente, indiferente o ateo, pero la religión es un fenómeno tal que no puede ser ignorado. Los pensadores más racionalistas y agnósticos han dedicado innumerables páginas al fenómeno religioso, y pensadores que se proclaman auténticamente ateos, como Fernando Sabater (1995, pp. 303-322), en honor a la honestidad filosófica, han dedicado muchas páginas al tema de la religión porque tiene mucho que decir al pensamiento, y todo lo que atañe al pensamiento atañe a la cultura.

Despojada de un serio tratamiento del fenómeno religioso, su historia y su permanencia en la vida de un pueblo, nuestra comprensión profunda sobre la cultura probablemente resultaría insuficiente o reducida a una pintoresca descripción costumbrista. Remontarse en la historia para conocer el origen de los pueblos y su desarrollo es imprescindible para poder comprender la razón del legado histórico impreso en su sociedad, en su forma de vida, en sus costumbres y tradiciones, en su lengua, en su arte y demás manifestaciones culturales. Pero la historia no se construye solo con una serie de hechos concatenados sino sobre todo con las ideas que, formadas por valores, los han impulsado. Es la búsqueda de estos valores lo que nos conduce a los mitos y creencias que forman la religión para poder llegar a dar razón suficiente de ellos. La comprensión profunda de la cultura latinoamericana requiere el conocimiento básico de los principales mitos y tradiciones cristianas y nativas que dieron origen a las expresiones sincréticas o mestizas que sostienen las prácticas religiosas contenidas en el acervo cultural latinoamericano. Hoy, sin embargo, no resulta fácil hablar sobre mitos y tradiciones, por eso quisiera cerrar este trabajo con unas palabras de Octavio Paz en *El Laberinto de la soledad* (1998):

EL HOMBRE contemporáneo ha racionalizado los Mitos, pero no ha podido destruirlos. Muchas de nuestras verdades científicas, como la mayor parte de nuestras concepciones morales, políticas y filosóficas, sólo son nuevas expresiones de tendencias que antes encarnaron en formas míticas. El lenguaje racional de nuestro tiempo encubre apenas a los antiguos Mitos. La Utopía, y especialmente las modernas utopías políticas, expresan con violencia concentrada, a pesar de los esquemas racionales que las enmascaran, esa tendencia que lleva a toda sociedad a imaginar una edad de oro de la que el grupo social fue arrancado y a la que volverán los hombres el Día de Días. Las fiestas modernas

–reuniones políticas, desfiles, manifestaciones y demás actos rituales– prefiguran al advenimiento de ese día de Redención. Todos esperan que la sociedad vuelva a su libertad original y los hombres a su primitiva pureza. Entonces la Historia cesará. El tiempo (la duda, la elección forzada entre lo bueno y lo malo, entre lo injusto y lo justo, entre lo real y lo imaginario) dejará de triturarnos. Volverá el reino del presente fijo, de la comunión perpetua: la realidad arrojará sus máscaras y podremos al fin conocerla y conocer a nuestros semejantes (p. 89).

Referencias bibliográficas

- Allport, G. (1968). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.
- Álvarez Junco, J., Beramendi, J. y Requejo Coll, F. (2005). *El nombre de la cosa. Debate sobre el término nación y otros conceptos relacionados*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aranda Fraga, F. (2000). La “Nueva Era”, una típica religión posmoderna, en *Anámnesis*, 19, Año X, Nº1, enero-junio 2000, pp. 169-182). Recuperado a partir de <http://javzan.freehostia.com/asuntos/nuevaera.htm>
- Arciniegas, G. (1965). *El continente de siete colores. Historia de la cultura en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Arnold, M. (1969). *Culture & anarchy*. London: Smith, Elder and Co.
- Arrom, J. (1971). *Certidumbre de América*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (1998). Chapter four: Postmodern religion? En P. Heelas, *Religion, modernity and postmodernity*, pp. 54-78. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- De la Cierva, R. (1998). *Historia total de España*. Madrid: Fénix.
- Gallagher, M. (2003). *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*. New York: Paulist Press.
- Gallagher, M. (2014). *El Evangelio en la cultura actual. Un frescor que sorprende*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Celesa.
- Henríquez Ureña, P. (1986). *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hiriart, H. (2001). La capital de rodillas. *Letras libres*. Recuperado a partir de <http://www.letraslibres.com/revista/portafolios/la-capital-de-rodillas>
- Hottois, G. (1999). *Historia de la filosofía del renacimiento a la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Inglehart, R. y Carballo, M. (2008). ¿Existe Latinoamérica? Un análisis global de diferencias transculturales. *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 31, enero-junio, pp. 13-38. México D.F.: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Jiménez Barahona, L. (1959). *El ser hispanoamericano*. Madrid: G. Uguina.
- Kroeber, A. y Cluckhohn, C. (1952). *Culture: a critical view of concepts and definitions*. Cambridge, Mass.: The Museum.
- Kroner, R. (1951). *Culture and Faith*. London: Cambridge University Press.
- Küng, H. (1979). ¿Existe Dios? Respuesta al problema *de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Kush, R. (1953). *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum.

- León-Portilla, M. (2002). *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México: Colegio Nacional - Fondo de Cultura Económica.
- Lynn, D. y Gonzáles Pagani, M.V. (2005). *Tradición y cambio. Lecturas sobre la cultura latinoamericana contemporánea*. Boston: McGraw Hill.
- Mardones, J. M. (1985). *Raíces sociales del ateísmo*. Madrid: Fundación Santa María.
- Morón, G. (1986). *Historia general de América*. Caracas: Ediciones de la presidencia de la República.
- Morrow, J. (2011). *Think Christianly. Looking at the Intersection of Faith and Culture*. Michigan: Zondervan.
- O' Gorman, E. (1991). *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- O' Gorman, E. (1993). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pikaza, X. (2002). *Las grandes religiones. Historia y actualidad*. Madrid: Témpora.
- Pla, A. (1972). *La otra cara de la conquista. Crónicas mayas, aztecas e incas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sabater, F. (1995). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta.
- Smolarski, De. (1998). *Los sacramentos. Principios y práctica litúrgica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Suess, P. (1990). Inculturación. En I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Tomo II, pp. 377-422. Madrid: Trotta.
- Taube, K. (1996). *Mitos aztecas y mayas*. Madrid: Akal.
- Tylor, E. (1871). *Primitive culture*. Vol. I. London: John Murray.
- Uslar Pietri, A. (1996). *La invención de América Mestiza*. México: Fondo de Cultura económica.
- Villanes Cairo, C. (1992). *Los dioses tutelares de los Wankas. Mitos y leyendas peruanos*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Wall Malefijt, A. (1969). *Religion and culture*. London: Macmillan.

Perfil del autor

Bernardo Astigueta Nakajima ha cursado la maestría en Filosofía en la Universidad del Salvador (Argentina), y la de Teología en la Universidad Sophia (Japón). Es catedrático del Instituto de Estudios de Lengua y Cultura de la Prefectura de Kanagawa (Institute of Language and Culture Studies), Yokohama, Japón. Ha trabajado durante una década en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad Sophia y posteriormente en la Sección Cultural de la Embajada Argentina. También ha enseñado en la Universidad Waseda y en la Universidad Meijigakuin. Se especializa en la historia del pensamiento español e hispanoamericano, y en la enseñanza del español como lengua extranjera. Actualmente investiga temas sobre cultura y religión en relación con el pensamiento hispanoamericano.

Abstract

When we look at the content of courses on Latin American culture we can find two major features: on the one hand a huge variety of subjects related to culture and, on the other, the absence of the topic of religion. This study will add to this incomplete picture by looking at the influence of religion on Latin American culture. After a brief and general description of this type of courses, this study discusses the concept of culture, the understanding of religion from the point of view of postmodern thought and the relationship between religion and Latin American culture, first from the point of view of history, and second from the value system underlying culture and its relationship with myths and symbols.

Keywords

Latin America, culture, religion, postmodernism, myth, worldview

要旨

今日多くの大学などにあるラテンアメリカ文化の講座の内容には、文化と関連した多種多様なテーマがあるが、宗教について殆ど触れないという特徴がみられる。この特徴は現在私たちが持っている「文化」と「宗教」という二つの概念の暗黙の理解からくると思われる。本稿は、講座の内容を出発点として現代のラテンアメリカ文化の概念を分析し、ポストモダニズムにおける宗教のとらえ方について論じたのちに、歴史と幾つかの具体例を通じてラテンアメリカの文化の基盤としての宗教について考察する。

キーワード

ラテンアメリカ、文化、宗教、ポストモダニズム、神話、世界観