



## Problematización de lo mágico-religioso y sus discrepancias epistémicas

*Problematization of the magical-religious and its epistemic discrepancies.*

Gerardo Merchán<sup>1</sup>. 

gerardo.merchan@ucv.ve

**Universidad Central de Venezuela (UCV)**

Caracas, Venezuela.

Franco José Roversi Mónaco Trujillo<sup>2</sup>. 

froversi@unimet.edu.ve

**Universidad Metropolitana (UNIMET)**

Caracas, Venezuela.

**Recepción: 06-11-2024**

**Aceptación: 16-06-2025**

**Publicación: 29-07-2025**

**Como citar este artículo:** Merchán, G; Mónaco, F. (2025). **Problematización de lo mágico-religioso y sus discrepancias epistémicas.** *Metrópolis. Revista de Estudios Globales Universitarios*, 6 (1), pp.2667-2682.

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía, Licenciado en Teología, Especialista en Propiedad Intelectual, Doctor en Ciencias de la Educación (ULAC), Doctor en Gestión para la Creación Intelectual (UNESR); con postdoctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCV), Docente Universitario e Investigador.

<sup>2</sup> Licenciado en Educación Mención Ciencias Pedagógicas (UCAB); Especialista en Gerencia de Recursos Humanos (USM); Especialista en Tecnología, Aprendizaje y Conocimiento (UNIMET); Doctor en Ciencias de la Educación (ULAC); Doctor en Patrimonio Cultural (ULAC); Doctor en Gestión para la Creación Intelectual (UNESR); con postdoctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCV) y Filosofía y Paradigmas de la Investigación Social (ULAC), Docente Titular e Investigador, Director de Estudios Generales y Básicos de la Universidad Metropolitana.



## Resumen

El presente texto realiza una crítica epistemológica a los marcos teóricos con que tradicionalmente es analizado el fenómeno religioso en la América Latina, teniendo en focalización el sincretismo américo-originario y yoruba. En su argumento central se sostiene que la aplicación de paradigmas europeos, específicamente el estructuralismo de Lévi-Streauss (desde su postura antropológica) y el positivismo, ejerce una violencia simbólica al categorizar estas complejas cosmovisiones con el rótulo reduccionista de mágico-religioso. Tal clasificación, anclada en una racionalidad monoteísta y cartesiana, despoja al religare Latinoamericano de su vitalidad existencial, su lógica polisémica y su dinámica transcompleja, interpretándolo como una etapa primitiva en lugar de un sistema de pensamiento coherente y en constante resignación. El cara a cara de esta externalidad explicativa, postula en el texto la necesidad de un giro epistémico, bajo una metodología investigativa hermenéutica fenomenológica con un enfoque del giro decolonial. Este abordaje permite pasar de la simple explicación del hecho religioso como objetivo a la comprensión del acontecimiento cultural desde su propio lugar de enunciación (Mignolo y Dussel), reconociendo las subjetividades e intersubjetividades que le otorguen sentido. Esta perspectiva se alinea directamente con los ODS, 10, reducción de las desigualdades, al combatir las jerarquías epistémicas que subordinan saberes no occidentales; y al ODS 4, educación de calidad, al abogar por una educación que descolonice el pensamiento y valore la diversidad cultural en su propia complejidad.

**Palabras clave:** Sincretismo Cultural, Hegemonía Cultural, Pluralismo Cultural y Patrimonio Cultural inmaterial.

## Abstract

This text provides an epistemological critique of the theoretical frameworks traditionally used to analyze the religious phenomenon in Latin America, focusing on Amero-origin and Yoruba syncretism. Its central argument posits that the application of European paradigms—specifically Lévi-Strauss's structuralism (from an anthropological perspective) and positivism—exerts a symbolic violence by categorizing these complex worldviews with the reductionist label of magical-religious. This classification, rooted in a monotheistic and Cartesian rationality, strips Latin American religare of its existential vitality, its polysemantic logic, and its transcomplex dynamics, interpreting it as a primitive stage rather than a coherent and continuously evolving thought system. Confronted with this external explanatory approach, the text advocates for an epistemic turn through a hermeneutic phenomenological investigative methodology with a decolonial turn approach. This perspective allows moving from merely explaining the religious fact as an objective to understanding the cultural event from its own enunciative position (Mignolo and Dussel), recognizing the subjectivities and intersubjectivities that give it meaning. This approach directly aligns with SDG 10, reducing inequalities, by challenging epistemic hierarchies that subordinate non-Western knowledge; and SDG 4, quality education, by advocating for an education that decolonizes thought and values cultural diversity in its own complexity.

**Keywords:** Cultural Syncretism, Cultural Hegemony, Cultural Pluralism, and Intangible Cultural Heritage.



## Inicio

El estudio del fenómeno religioso en Latinoamérica es colocado en una encrucijada, marcada por la tensión entre los referentes epistemológicos heredados de Europa, que insisten en categorizar y objetivar, y la arrolladora realidad de una fe vivida, mestiza y en continuo transitar. Este análisis se presenta como interpretación directa a la violencia simbólica fruto de una racionalidad estructuralista y positivista que, al nombrar desde afuera, despoja de su vitalidad teogónica y existencial a las complejas imbricaciones américo-originarias y yorubas. Estas líneas son fruto de la inmersión en la comprensión del religare como acontecimiento cultura dinámico. Argumenta que la fusión de cosmovisiones no es una simple mezcla, sino un proceso de resignificación constante, anclado en las urgencias existenciales y en una lógica que desafía la dogmática monoteísta.



Nota: Imagen generada por IA Gemini de Google, versión 6 de junio de 2025 utilizando la instrucción: colocándote como experto en patrimonio, cultura, filosofía y arte, analiza profundamente el siguiente texto y crea una imagen alegórica al mismo.



## **Imbricancias Américo-originarias y Yorubas al sincretismo e identidad cultural**

El devenir epistémico de las teogonías y sus cosmovisiones culturales, moldeó nuevas interpretaciones y comprensiones desde finales del siglo XIX con el advenimiento de la corriente de pensamiento compeano a propósito de la teoría de los estadios teológico metafísico y su paso al estadio positivo de la historia, apartándose de la reflexión religiosa univoca de la teología dogmática y sistemática cristiana, ello así, en el umbral del siglo XX, las corrientes de pensamiento filosófico-existencialistas cristiana y atea atravesaron la fenomenología de Husserl (2012) y, al trasvase del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss (1983) desembocaron con este último, el índice rector de nociones y categorías de análisis racional lógico del religare, es decir, de la relación hombre-Dios

deidades, apuntando hacia una ontología de corte antropológico-religioso en la pretensión de encontrar respuestas a la relación subjetiva-objetiva, racional-emocional de la función y significado del hecho religioso.

Así, en poco más de cincuenta años del siglo XX al posicionarse un entramado teórico antropológico-religioso de corte positivista y estructuralista, pronto se volcaron externalidades constitutivas culturales europeas de troquel predominante Judeo cristiano, imprimiendo nuevas narraciones de referencia en las localizaciones del religare Américo-originario y yoruba; conteniendo categorizaciones y rudimentos manidos del racionalismo de tradición cartesiana-kantiana, a riesgo de solo explicar e interpretar lo óntico-religioso sin comprender y reconocer una fenomenología más amplia y abarcadora que la universalización reduccionista en analogía monoteísta; sin encontrar las claves de la



significación y resignificación sincretista y eclíptica hombre-Ser Supremo-deidades originarias y afrodescendientes en Latinoamérica.

De modo tal que, al categorizar Lévi-Strauss (1983) la estructura sincretista del mito religioso no europeo bajo la carga conceptual de lo mágico-religioso en su unidad primigenia de enunciaciones y representaciones del lenguaje y signo, acuño la marca de la violencia simbólica al nombrar esa realidad fenoménica con un fondo epistémico europeizante, pues solo se visibilizan las significaciones concedidas por una racionalidad dominante de peso monoteísta, centrada en los atributos cosmogónicos objetivos que insiste en la distinción entre lo revelado y no revelado, negando la fuerza de un legado intersubjetivo, polisémico y transcomplejo (desde la visión de Morín, 1966) en su unidad politeísta Américo-originario y Yoruba.

En este discurrir, de acuerdo con las colocaciones de las líneas anteriores, sin desmedro de los aportes de teóricos y estudiosos como Lévi-Strauss (1983), Radcliffe Brown (1972), Tylor (1980), Evans-Pritchard (1974), todos ellos, teóricos estructuralistas. Es menester, problematizar su empeño de un proyecto civilizatorio desde las lógicas europeizantes. En efecto, al afirmar Lubbock (1987) que “la indefinición de la idea de Dios en algunas culturas supone la negación de la existencia de Dios” (p. 213). Ello, conlleva afirmar refractariamente que el fetichismo, chamanismo, totemismo conforman un sistema de creencias mágico-religiosas que impiden la aceptación de creencias complejas y solidas de las tradiciones monoteístas.

De modo tal que, al no reconocerse las otras dimensiones del hecho religioso no monoteístas tradicional vinculadas a aspectos emocionales que realzan el culto animista, marcados por los existenciaris: muerte, castigo, recompensa y, la práctica de los sacrificios culturales de naturaleza



animal desconectados de una visión salvífica entendida en sentido abrahámico sería, por tanto, una expresión mágico-religiosa.

En esta idea, al señalar que las corrientes estructuralista y positivista acerca del juicio epistémico de las representaciones y expresiones religioso yorubas u originarias de América presentes en la América Hispánica, francófona o anglosajona, iterando, que no avanzan en su secuencia evolutiva religiosa, ergo, se supeditan a la superstición en su particularísima acepción mágico-religiosa, es fomentar una interpretación psicológica, sociológica o antropocéntrica que separa la religión y el rito de los mitos constitutivos de la creación presentes en esas manifestaciones del religare.

En esta crítica, cabe señalar que para Velasco y García (2002), “la identidad religioso cultural opera como proceso pendular, pues por un lado reconoce el contenido actual fenoménico de su cotidianidad, y por otro, conforma sus propias, únicas e indivisibles identificaciones con contenidos y significaciones esenciales” (p. 130), con esto, el legado cultural Yoruba y originario latinoamericano se vivifica y torna sentido en la medida en que emerja de las lógicas de la racionalidad mecánica cultural (Horkheimer, 2003).

En otro extremo de esta problematización, al preguntarse si lo sincrético coloca en crisis la identidad cultural debido al sinnúmero de compulsiones culturales, sociales y éticas delimitadas, indefinidas, entrelazadas en el flujo simbólico de las expresiones y representaciones de la fe politeísta y monoteísta. Sencillamente, la respuesta apunta a que el sincretismo, no es inmóvil, es un movimiento perpetuo, y el meta-sincretismo es religare de acciones y motivaciones profundas que se asientan desde la condición



existencial misma del entorno social venezolano y su acción de fe. Por aquí, pasan desde las condiciones materiales de existencia hasta los significantes del discurso soteriológico del monoteísmo abrahámico Judeo-cristiano-musulmán perpendicular a la economía de la esperanza cosmogónica de lo indígena originario o yoruba que invoca la salud y evoca agradecimiento a cada deidad, en procura de la búsqueda de su propio sentido.

A propósito de este discurrir argumentativo, concurrente al párrafo anterior, se puede afirmar sin temeridad que, la finalidad del religare originario y yoruba se sustenta dentro del relato y correlato existenciaro veterotestamentario y neo-testamentario, ello quiere decir, que en el lugar de enunciación de invocación y evocación emergen enseñanzas e internalizaciones que colocan creencias y valores, bien sean entendido como depósito de verdades para unos o como guía de principios rectores de vida para otros; por ello, no se desconectan de otros microsistemas sociales o campos y su Nexus (Bourdieu, 1980). Sin embargo, las manifestaciones politeístas siendo polisémicas, no están atadas a dogmas ni doctrina fija; y eso, las coloca en ruptura, frente al monoteísmo tradicional inculturizado y localizado latinoamericano-venezolano, aun cuando emule las prácticas y los rituales que hacen posible las conexiones simbólicas y emocionales.

En beneficio de este devenir argumentativo, se remarca que los estudios aportados de la ciencia antropológico-religiosa iniciada por Lévi-Strauss (1983), ha sido determinante desde la tradición epistemológica estructuralista como aproximación interpretativa de lo fenomenológico religioso al introducir la categoría de análisis mágico-religioso. Sin embargo, al colocarse en discusión tal categorial desde otras



comprensiones del método científico social que la sustentan, también resultan clarificantes otras reacciones o enfoques que discrepan de la mirada del hecho religioso como objeto empírico de linealidades significado- significante, pues para otros abordajes contenidos principalmente en la tradición francesa de pensamiento, a decir, la tradición ontológica de Foucault (2008), Levinas (1977), Maffesoli (1989), Ricoeur (2003), solo por mencionar algunos. Autores y teóricos al extremo estructuralista, reaccionan desde focalizaciones hermenéuticas traspasando la interpretación o explicación objetual de la realidad óptica del hecho religioso del modo estructuralista, dirigido a caminos de comprensión y reconocimiento en los giros de la subjetividad.

En este esfuerzo, la tradición hermenéutica reconoce el acontecimiento religioso de las subjetividades recurriendo a las metáforas contenidas en el discurso originario latinoamericano y yoruba, pues no se atiende meramente a las formas materiales del lenguaje y del signo. Aún mejor, más allá de la materialidad del lenguaje que estructura el contenido de las palabras y sus significados, mirar el discurso permite el entramado de significaciones y resignificaciones desde su propio lugar de enunciación a partir de la comprensión y el reconocimiento del sentido íntimo y sus significaciones y resignificaciones al acontecimiento religioso. Esto supone, abandonar la interpretación refugiada en los dispositivos de poder (Foucault, 2008) dominante de la disciplinariedad de las ciencias positivas o estructuralistas, que en esencia ven el objeto cultural colocado en el lenguaje y el signo como algo que se nombra desde el sentido común.

Sobre el fondo del asunto, si lo que ocurre, pasa o sucede en el imaginario simbólico religioso venezolano como sincretista y ecléctico, en



pretendida interpretación epistemológica positivista o estructuralista, toda vez que se explican objetivamente sus significados desde lo mágico-religioso, entonces, los embates de una analogía de racionalidad ilustrada, dominante y mecanicista, inexorablemente incorpora sus propios elementos de análisis excluyentes de la lógica monoteísta. Al contrario, si para el investigador o testigo de excepción, el imaginario simbólico religioso no es un hecho, sino un acontecimiento cultural híbrido apropiado y contenido en la carga de sus significaciones, entonces no asume un lugar espacio-temporal delimitado; se reconocerá un lugar de enunciación con la fuerza de sus subjetividades, intersubjetividades, y para ello, no se requiere ser creyente, solo ser participante y reconocedor de las diferencias encadenantes y no desencadenantes.

En este horizonte, la diferencia es la búsqueda del reconocimiento y la comprensión de las subjetividades e intersubjetividades que de algún modo antagoniza a la frenética búsqueda de la identidad o la relación identitaria del sentido común del hecho objetivo en desacuerdo al fenómeno religioso-cultural híbrido (García, 2009). Esa relación identitaria busca las similitudes en favor de lo idéntico en el imaginario simbólico religioso sincrético y, se agota en sí misma al reducir la diferencia como la interpretación supeditada a lo mágico, endilgado como estado primitivo alejado de lo civilizatorio.

### **Construcción de los giros epistémicos-culturales latinoamericano venezolano desde sus lugares de enunciación del religare**

Toda vez que, se nombra o enuncia la toponimia americana de herencia hispánica y lusitana, ubicándola espacio temporalmente en el hemisferio



occidental, pareciera indefectiblemente que desde siempre sus topónimos están atrapados en los juegos de la suerte y la magia (Bracho, 2004), concomitante al pensamiento dominante religioso Eurogeno. Y desde esa remisión, la blanquitud del romanticismo alemán del ideal griego ha precipitado sus significados histórico-culturales, económicos y políticos sobre lo afroamericano y amerindio, so pena de las otras posibilidades de enunciación religiosos culturales: yoruba u originario americano; generando en sus representaciones e imágenes, la lógica y racionalidad colonial de la identidad desde la interpretación de la noción de la diferencia colonial. Desde esta racionalidad, aún hoy en día en la cotidianidad del lenguaje etnográfico, la idea de raza determina las relaciones de poder y el rol de los sujetos culturales (Mignolo, 2000).

A decir del pensador peruano Quijano (2000):

*Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y religión, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. De ese modo se impuso una sistemática religiosidad racial (p. 781).*

Conforme a lo afirmado, reflexiones y disertaciones de la cotidianidad del lugar latinoamericano, continúan anunciando y denunciando desde la experiencia cultural que, el ser, el pensar y el hacer nuestro latinoamericano, aun responde a las improntas del modelo civilizatorio moderno, actualizado, vivido, y vivenciado en los múltiples discursos y prácticas de poder y jerarquización cultural religiosa.



Comprender en su sentido pleno un pensar cultural latinoamericano y venezolano que supere el proyecto civilizatorio de herencia cartesiana, implica contraponerse a un imaginario homogéneo sui generis en el que todos pertenecemos a la misma tierra y a la misma historia mestiza, en cuyo caso esa relación identitaria es genealógicamente mágico-religioso; este pensar, es un giro, es una reacción, es contraponerse al no reconocimiento de las otras historias que subyacen a nuestra historia originaria; este pensar, sin embargo advierte que transita por un desafío, y por temerarios caminos que en nombre de las reivindicaciones culturales y sociales, muy en el fondo desembocan en la semántica inversa de las formas lógicas que se pretenden superar, liderados por modelos políticos-culturales latinoamericanos que arrojan marcas registradas decoloniales y emancipatorias.

Desde el pensar cultural latinoamericano y venezolano se coloca la fuerza del giro decolonial como focalización epistémica en el contexto del lugar común latinoamericano. A la vez que siembra sus propios categoriales, abre controversias contra hegemónicas a la cultura, la política y la sociedad, puesto que interpela las subjetividades en reacción al proyecto civilizatorio: modernidad/colonialidad (Mignolo, 2009).

En esta idea, interpelar la subjetividad desde la intención decolonial, supone no solo la superación del discurso y las formas de materialidad del lenguaje que nombra lo indígena-indio, en desinencia de lo aborigen u originario, mejor aún, supone un esfuerzo clarifica un debate cultural, político, económico e ideológico que atraviese a las resignificaciones de la fe y las creencias. Más sustancialmente, el giro decolonial, da fuerza a la reivindicación del saber originario como un proceso epistemológico que



está imbricado a la experiencia; en esto se insiste, que el saber no es sistematización del conocimiento desde la disciplinarización de las ciencias de la academia, encargada de definir el continuum histórico de la cultura producto del análisis de un sujeto observador sobre un objeto o realidad observable (sujetos u objetos). El saber que se produce en vínculo intrínseco con los contextos y las experiencias socioculturales es producto de la "acumulación histórica que las comunidades han obtenido como resultado de buscar soluciones a los problemas a los que se enfrentaban en sus vidas" (Mignolo, 2009, p. 63).

En la distancia y cercanía del lugar de enunciación latinoamericano y venezolano como forma de ser, sentir y pensar el mundo, los discursos del religare entonces, expresan una manera de ser y pensar la realidad diferente que construye las identidades. Desde nuestra infancia se van reconociendo y asumiendo los discursos enunciados por la autoridad: familia, escuela, medios, gobierno; como certezas, estos, los discursos, no eran susceptibles de ser dudados y mucho menos problematizados. Esto refiérase a las narrativas seculares que la civilización occidental ha venido posicionando, desde una mitología universalizada monoteísta que explica el origen de la humanidad desde sistemas de dominación fragmentadora y masculina. De esta manera se crearon relatos donde el origen de la vida humana está en el hombre, no en el hombre y mujer, y mucho menos de la mujer como gestora de vida dentro de su cuerpo.

Al desentrañar el sentido de los lugares de enunciación del religare en lo local latinoamericano y venezolano, contra el proyecto civilizatorio de la racionalidad eurocéntrica, surge otro giro, se trata de la condición interpeladora de lo social, de las formas de percibir y relacionarnos, donde



se generan dinámicas transformadoras de la semántica de la realidad, a partir de problematizar desde nuestra producción de sentido: ¿Por qué se nombra como se nombra?, ¿a qué se debe que produzca sentido de una manera determinada?, ¿qué jerarquías subyacen en las formas de relacionarnos?, son rupturas de lo cotidiano, es aquello que Dussel (2007) señala como “la praxis del pensar (...) permitiéndonos cuestionar lo que hemos dado por absoluto, pensar cómo pensamos” (p. 55)

Desde tales giros interrogativos, la preocupación por saber por qué se dice lo que se dice, y por qué se dice de una manera determinada, y cómo esto propone una forma de ser y pensar, plantea una condición interpeladora en la enunciación del religare. De allí que la reflexión crítica del lugar de enunciación originario y yoruba desde el lugar monoteísta de la cultura se replantea como una semiótica de la religiosidad problematizante, para la construcción de los giros culturales. El pensador boliviano Bautista (2014) provoca otros giros interrogativos inquietantes, en esta construcción:

¿Queremos reflexionar o dejar de pensar en sentido moderno?, entonces se trata de salir de la autocontradicción, que sigue siendo autoreflexión hacia adentro. Reflexionar pasa por la recuperación y recreación de historias, saberes, conocimientos, lenguajes, formas de vida, etc., tantas veces negados, condenados, olvidados y excluidos de la reflexión que viene de afuera. (...) [El autor remarca al señalar que] toda reflexión desde afuera trata de producir otro tipo de marco categorial o marco de comprensión con el cual hacer inteligible, senti-pensable, querible y deseable lo que la modernidad nos ha enseñado tanto tiempo a despreciar. (p. 73).



## A modo de coda

Colocar la mirada en la construcción del imaginario latinoamericano, inserto en un imaginario venezolano, no escapa a las concepciones centro-periféricas del monoteísmo inculturizado en el politeísmo. Por ello, las remisiones del sincretismo cultural llevadas de las imágenes y representaciones explicadas desde una exterioridad producirán indefectiblemente representaciones e ideas desde una diferencia eurocéntrica, que parte de la exclusión de otros imaginarios y que construye un mundo desde el debate cristiano-dominante a modo de Sepúlveda/Las Casas sobre la naturaleza del amerindio (Mignolo, 2000).

El desafío de la condición interpeladora contra el impulso antropocéntrico de la fenomenología religiosa estructuralista y positivista y, las teologías actuales, debería encaminarse a revitalizar las resemantizaciones y externalidades de las representaciones particulares de lo sagrado y lo profano desde las cosmovisiones y teogonías originarias de América y yorubas. Se trata de una condición interpeladora de lo contextual, ello supone a decir del teólogo jamaiquino Watty (1973):

*Una opción metodológica y hermenéutica decolonial que tiene en cuenta la situación vital, social y cultural del tiempo y del lugar de enunciación de los sujetos de enunciación que supere la óptica cristiana eurocéntrica, de otro modo, seguiremos teorizando los mismos categoriales: indigenización, inculturación, localización y contextualización (p-81).*

Finalmente, en lo subyacente, en lo subterráneo de nuestro andar, somos tan mestizos y pardos en raza como en fe.



## Referencias

- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal
- Bourdieu, P. (1980). *Campo intelectual campo de poder*. Montessor
- Bracho, E. (2004). *María Lionza en Venezuela*. Fundación Bigott
- Diez de Velasco, F. y García, F. (2002). *Estudio de la religión*. Trotta Editorial
- Evans-Pritchard, E (1974). *Los antropólogos y la religión*. Taurus
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Fondo de Cultura Económica.
- García C., N. (2009). *Cultura Híbridas, estrategias para salir de la modernidad*. Editorial Debolsillo.
- Google (2025). IA Gemini (versión 22 de mayo de 2025) [Clocándote como experto en patrimonio, cultura, filosofía y arte, analiza profundamente el siguiente texto: Problematización de lo mágico-religioso y sus discrepancias epistémicas y crea una imagen alegórica al mismo]
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu Editores
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Herder
- Levinas, I (1977). *Totalidad e Infinito*. Sígueme
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós
- Lubbock, J (1987). *Los orígenes de la civilización*. Alta Fulla
- Maffesoli, M. (1989). *Epistemología de la vida cotidiana*. Alianza
- Mignolo, W. (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. [Archivo pdf].  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5\\_mignolo.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf)
- Morín, E (1966). *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas*. Taurus



Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.

En: E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* CLACSO.  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

Radcliffe-Brown, R (1972). *Tabú, religión y sociedad.* Península

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las Interpretaciones: Ensayos de hermenéutica.* Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A

Trotta Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación.* Plaza&Janes.

Tylor, E (1980). *Cultura primitiva.* Ayuso

Watty, W. (1973). *Decolonization of Theology.* Rahaman Printery

