

# **CULTURA Y GLOBALIZACIÓN**

## **Entre el conflicto y el diálogo**

Juan A. Roche Cárcel y  
Manuel Oliver Narbona (Eds.)

**MG**  
MONOGRAFÍAS

**PUBLICACIONES**

Universidad de Alicante





# CULTURA Y GLOBALIZACIÓN

Entre el conflicto y el diálogo



JUAN A. ROCHE CÁRCEL  
MANUEL OLIVER NARBONA  
(Eds.)

# CULTURA Y GLOBALIZACIÓN

ENTRE EL CONFLICTO Y EL DIÁLOGO

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Publicaciones de la Universidad de Alicante  
Campus de San Vicente, s/n  
03690 San Vicente del Raspeig  
Publicaciones@ua.es  
<http://publicaciones.ua.es>  
Teléfono: 965 903 480  
Fax: 965 909 445

© Juan A. Roche y Manuel Oliver (eds.)  
© de la presente edición: Universidad de Alicante

ISBN eBook: 978-84-9717-072-7

Diseño portada: candela ink.  
Corrección de pruebas: Luis Bagué Quílez  
Composición: Buena letra, S.L.  
Impresión y encuadernación: Publidisa

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información, ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etcétera—, sin el permiso previo de los titulares de la propiedad intelectual.

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN

«LA CULTURA ENTRE EL CONFLICTO Y EL DIÁLOGO», <i>Juan A. Roche</i> <i>Cárcel y Manuel Oliver Narbona</i> .....	9
I. LA CULTURA Y LA GLOBALIZACIÓN .....	33
«VERITAS FILIA TEMPORIS. COORDENADAS DE LAS CIVILIZACIONES», <i>Benjamín Oltra</i> .....	35
«GLOBALIZACIÓN Y CULTURA», <i>Isidoro Moreno</i> .....	65
«EL MALESTAR EN LA SOCIEDAD, EL CONFLICTO DE LAS CULTURAS», <i>Jorge Hurtado</i> .....	89
«GLOBALIZACIÓN, NUEVAS TECNOLOGÍAS Y MODELOS EDUCATIVOS», <i>Salvador Peiró i Gregori</i> .....	119
«LA CULTURA: ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y LA NUEVA GENÉTICA», <i>Joan Bestard</i> .....	149
«TRISTES TÓPICOS (SOBRE LA INMIGRACIÓN)», <i>Jesús Contreras</i> .....	165
«LOS QUE VIENEN DE FUERA. LA INMIGRACIÓN VISTA DESDE EL ORIGEN DE LA SOCIOLOGÍA A LA ACTUALIDAD», <i>José Ignacio</i> <i>Garrigós Monerris y María José Rodríguez Jaume</i> .....	193
«SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA MANO A MANO EN LOS ESTUDIOS DE INTERCULTURALIDAD. ALGUNAS NOTAS DE EPISTEMOLOGÍA DE CAMPO», <i>Santiago Fernández Ardanaz</i> .....	205
II. LA CONSAGRACIÓN DE LO PROFANO Y LA SECULARIZACIÓN DE LO SAGRADO .....	223
«LA CONSAGRACIÓN DE LO PROFANO», <i>Salvador Giner</i> .....	225
«LA DESAPARICIÓN NO CUMPLIDA DE LOS RITUALES TRADICIONALES», <i>Honorio M. Velasco</i> .....	253
«DEL TIEMPO DE FIESTA AL TIEMPO DE OCIO: DE LA EXPRESIVIDAD COLECTIVA A LA INSTRUMENTALIDAD IDEOLÓGICA», <i>Antonio Miguel</i> <i>Nogués</i> .....	281

---

III. MODELOS Y PRAXIS CULTURAL .....	305
«HUMANÍSSIMA TRINITAS», <i>María-Ángeles Durán</i> .....	307
«LAS IMÁGENES COMO OBJETO Y TÉCNICA DE ANÁLISIS EN LA SOCIOLOGÍA: EL MÉTODO DE LA INTERPRETACIÓN DOCUMENTAL», <i>Amalia Barboza Martínez</i> .....	347
«SOCIOLOGÍA DE LOS MUSEOS. EL MUSEO COMO VIVENCIA PERSONAL: PROPUESTAS», <i>Anna Lisa Tota</i> .....	367
«EL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA Y LA APERTURA HISPANA A LA ANTROPOLOGÍA», <i>Fermín del Pino Díaz</i> .....	389
«CULTURA Y DESARROLLO LOCAL: LA CULTURA COMO FACTOR Y COMO OBJETO DE DESARROLLO LOCAL», <i>Xan Bouzada</i> .....	411
«POLÍTICAS CULTURALES EN ESPAÑA», <i>Antonio Ariño Villaroya, Xan Bouzada Fernández y Arturo Rodríguez Morató</i> .....	435

# INTRODUCCIÓN

## «LA CULTURA ENTRE EL CONFLICTO Y EL DIÁLOGO»

JUAN A. ROCHE CÁRCEL  
*Profesor Titular de Sociología de la Cultura y de las Artes*  
Universidad de Alicante

MANUEL OLIVER NARBONA  
*Profesor Emérito de Antropología*  
Universidad Miguel Hernández

### ANTROPÓLOGOS Y SOCIÓLOGOS, SOCIEDAD Y CULTURA

En febrero del 2003 se celebró en Alicante, bajo nuestra dirección y organizado por el Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert de la Diputación Provincial de Alicante, un Encuentro de Antropólogos y Sociólogos bajo el lema *Las Relaciones entre la cultura y la sociedad a principios del nuevo milenio*. Contaba, además, con la colaboración de los Departamentos de Sociología I y II de la Universidad de Alicante y de Antropología de la Universidad Miguel Hernández y con el patrocinio de la Caja de Ahorros del Mediterráneo. Este encuentro perseguía dos objetivos básicos: detenerse en las relaciones existentes entre la sociedad y la cultura y mantener un diálogo entre dos disciplinas hermanas como son la Antropología y la Sociología.

En la historia de la Sociología, también en parte en la de la Antropología, las vinculaciones existentes entre la cultura y la sociedad han sido abordadas o bien desde una irreductible oposición o bien desde la más absoluta confusión. De manera que, preguntándonos acerca de la sociedad, hemos terminado por confundirla con la cultura o hemos considerado que es algo diametralmente contrapuesto a ella. Este encuentro pretendía sugerir que la sociedad y la cultura son dos conceptos diferentes, pero que se encuentran

compleja y profundamente interrelacionados, y buscaba igualmente delimitar los respectivos territorios y fronteras, así como establecer algunos de sus puntos de contacto, y, todo ello, desde la mirada de dos disciplinas que, siendo hermanas, al menos en España no han realizado foros de discusión conjuntos ni esporádica ni permanentemente. Si en nuestros orígenes estábamos distanciados teórica y metodológicamente, en la actualidad no parece que ni la teoría ni el método de antropólogos y sociólogos se encuentre tan separado. Más bien ambos confluyen felizmente, por lo que se hace necesario un abierto espíritu de diálogo.

Estos dos objetivos básicos que conformaban el encuentro escondían también, en el fondo, una pequeña reivindicación: queríamos desvelar también qué papel le cabe a la cultura en el análisis de la realidad social y a la sociedad en el análisis de la realidad cultural, pues de estos roles depende la función que la Sociología y la Antropología le conceden a la cultura como una clave más o menos importante para la comprensión de nuestra sociedad. Esta pequeña reivindicación está, por tanto, vinculada con la necesidad de que, especialmente la Sociología, incorpore la cultura como una clave importante en sus estudios.

La Antropología ha tenido en cuenta a lo largo de su historia el valor fundamental de la cultura para la comprensión de la sociedad, pues se ha desarrollado partiendo de dos grandes ramas, la Antropología física y la Antropología Social o Cultural, lo que da una idea muy precisa de su objetivo primordial, es decir, que es una ciencia que estudia al Hombre como especie y que entiende que éste es un ser físico y social o cultural. En efecto, aunque la Antropología duda de si el Hombre es un ser social y cultural, tiene clara la importancia que reviste para él la cultura. Por el contrario, para la Sociología no ha sido tan trascendental, primero porque no está estructurada en una o dos ramas que, de partida, la definan básicamente y que nos expliquen el papel que la cultura asume en ella. Además, esta disciplina posee una historia que está profundamente marcada por la tensión y división entre lo que Marshall Sahlins llama la razón práctica y la razón cultural o entre la ciencia positiva y la ciencia humanística. Es decir, que ha dudado sobre si era una ciencia cuantitativa o interpretativa. Y éste ha sido el principal problema que la ha azotado desde sus orígenes. En el libro de Wolf Lepenies, *Las Tres culturas, la Sociología entre la Literatura y la Ciencia*, se describe cómo los primeros sociólogos, los más positivistas —por ejemplo, Comte o Stuart Mill—, ya tenían presente esta tensión, pues se planteaban si debían escribir bien o si solamente debían incorporar datos. En esa disyuntiva, ha habido una clara vencedora —la razón práctica— y una perdedora —la razón cultural— que, aunque vencida, no ha sido totalmente humillada.

A esto hay que sumarle la progresiva desvalorización que el desarrollo histórico de la Sociología ha efectuado del papel que le compete a la cultura en el análisis de la realidad social, como describe Rosa Aparicio en su libro *Cultura y Sociología*. Para esta autora, los sociólogos han visto la cultura desde tres puntos de vista muy diferentes:

- 1.º) Los que consideran a la cultura en un sentido absoluto —los dos Weber, Durkheim o Talcott Parsons, por ejemplo—, es decir, los que han señalado que la sociedad es la cultura y que, por eso, para comprender y definir la sociedad es fundamental entender la cultura. Recordemos al respecto el libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el que Max Weber mantiene que la ética protestante y, por lo tanto, la religión como núcleo principal de la cultura, ha sido la causante del desarrollo del capitalismo, defendiendo así una posición contraria a la de Marx, quien defiende que son los modos de producción económica los factores sociales esenciales, mientras que la cultura sería una variable dependiente de aquellos.
- 2.º) Frente a estos autores que observan a la cultura en un sentido absoluto, esto es, que resaltan su imprescindible papel en el análisis de la realidad social, se sitúan aquellos que han venido manteniendo, con Marx y los marxistas a la cabeza, justamente todo lo contrario, es decir, que la cultura no es un valor absoluto sino un valor relativo y secundario para comprender la realidad social. La clásica sentencia de Marx, expresada en *La ideología alemana*, que afirma que «no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino que es su ser social el que determina su conciencia» nos indica visiblemente su posición: no es la cultura la que establece el ser social, sino que, al contrario, es el ser social —concretamente el modo de producción capitalista— el que condiciona su ser cultural. Así pues, mientras que la base económica constituye la infraestructura de la sociedad y, por tanto, la variable fundamental de la misma, la cultura representa su superestructura, una variable dependiente y secundaria de la económica.
- 3.º) Las últimas corrientes sociológicas, las sociologías de la vida cotidiana, la Fenomenología, el Interaccionismo Simbólico, la Etnometodología, todas ellas herederas del filósofo Husserl, concuerdan en que ni la cultura ni la sociedad son absolutas, sino relativas, esto es, que ni la sociedad ni la cultura son suficientes y

necesarias por sí mismas para comprender la complejidad del mundo.

A partir de este panorama descrito por Rosa Aparicio, nosotros consideramos que se pueden añadir dos aspectos:

- 1.º) En tanto que la primera corriente —la que veía la cultura en un sentido absoluto— era espiritualista, la segunda —la que observa a la cultura como un valor relativo— era materialista, y la tercera ni una cosa ni la otra.
- 2.º) Si los espiritualistas han confundido a la sociedad con la cultura, los materialistas han opuesto irreconciliablemente ambos conceptos, mientras que, finalmente, las nuevas tendencias sociológicas han relativizado tanto a la sociedad como a la cultura, con lo que han acabado diluyendo estos conceptos. De ahí que, en síntesis, la historia de la Sociología haya mostrado unas relaciones de la sociedad y la cultura marcadas por la confusión, por la oposición o por la disolución.

#### ¿QUÉ HA APORTADO LA ANTROPOLOGÍA A LA SOCIOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA A LA ANTROPOLOGÍA?

Nosotros consideramos que la Antropología, en lo que a la cultura se refiere, ha aportado al conocimiento en general y a la Sociología en particular tres grandes ideas. La primera es lo que Antonio Ariño, en su libro *Sociología de la Cultura*, llama la dimensión ontológica de la cultura, es decir, que ésta es un fenómeno universal que afecta a todos los seres humanos. La segunda es la dimensión fenoménica de la cultura, esto es, que si bien es un patrimonio común de toda la humanidad existen manifestaciones diferentes de la misma, puesto que depende o bien de condicionamientos ecológicos —las relaciones entre la naturaleza y la cultura— o bien de condicionantes socio-históricos —las vinculaciones de la sociedad con la cultura—. La tercera es la consideración científica de la cultura, es decir, que para comprender a ésta es necesaria una visión científica.

Con respecto a las aportaciones de la Sociología a la Antropología y de sus relaciones múltiples, veamos algunos ejemplos. La famosa distinción entre Antropología Social y Antropología Cultural no es inocua, sino que, por encima de las distintas direcciones geográficas entre norteamericanos y europeos, manifiesta las conexiones respectivas de cada modalidad, posiblemente con la Sociología una y con la Historia Cultural la otra. Por su parte, Bitney, en su *Theoretical anthropology*, destacaba que en la Antropología,

desde antes de su nacimiento como disciplina específica, se han dado dos corrientes, naturalista una y voluntarista la otra, que la inclinarían bien hacia las Ciencias Sociales o bien hacia las Ciencias Humanas. También Levi-Strauss, en su *Antropología Estructural*, afirma que una orientación culturalista aproxima la Antropología a la Geografía, a la Historia y a la Psicología General, mientras que la orientación sociológica le crea afinidades con la Sociología y con la Psicología Social. Sin embargo, también apunta que son diferencias más de punto de vista que de objeto, es decir, que es más una cuestión de la forma en la que cada maestro halla, en los calificativos social y cultural, el medio y el modo de expresar su matiz particular de entender la disciplina y de proclamar cuáles deben ser sus objetivos específicos. De algún modo, las diferencias de fondo entre la concepción sociológica de Durkheim y la psicosocial de Tarde marcaron una u otra dirección, pues, mientras que el segundo insistía en los principios epistemológicos de imitación, adaptación y aprendizaje y en una metodología diacrónica, el primero llegaría a afirmar que todo fenómeno social sólo se entiende en relación con otro fenómeno social, sin tener que acudir a conciencia individual alguna y de forma eminentemente sincrónica. Más aún, muchos trabajos de Durkheim tienen un claro tinte antropológico, como *Las formas elementales de la vida religiosa* o *La división del trabajo social*, aunque más en el primero que en el segundo. Además, de todos es conocida la estrecha relación que mantuvo con Marcel Mauss y Herber, con quienes creó la colección de estudios que aparecieron en España con el significativo título de «Antropología y Sociología», y donde, por cierto, se encuentra esa joya de la Antropología que es el *Ensayo sobre el don*. De esta forma, cuando Malinowsky escribió sus *Argonautas del Pacífico Oeste*, modelo aceptado de todo trabajo de campo en Antropología, se sirvió del método llamado funcionalista, acuñado por la citada escuela francesa, pese a tener cierto aire proclive a la Psicología, estableciendo las funciones según la satisfacción de necesidades básicas; tinte que mantuvieron y hasta profundizaron diversos antropólogos norteamericanos, como los seguidores de Boas, desde Kroeber hasta los configuracionistas, Ruth Benedit o Margaret Mead y los defensores de la llamada Antropología de la Personalidad, siguiendo a Kardiner y Linton. De este psicologismo no quedó huella alguna en Radcliffe Brown y los continuadores del llamado Funcionalismo Estructural en Antropología.

Pero dejemos la historia y citemos algunos ejemplos más que nos ilustren acerca de las complejas relaciones entre la Antropología y la Sociología. Levi-Strauss, por ejemplo, llamaba a sus trabajos sobre el parentesco trabajos de Sociología Comparada, a los que definía como un «...intento de llegar a definir las estructuras elementales subyacentes en todo sistema de

parentesco mediante la comparación entre las sociedades frías o primitivas». Es esto mismo lo que hace Clifford Geertz en su *Interpretación de la cultura*, pues desarrolla —tal y como él afirma— una Sociología Comparada que estudia culturas exóticas, mediante las comparaciones con la cultura propia del investigador. Pero estos ejemplos no son los únicos, pues también se encuentran en Durkheim y en Pierre Bourdieu, cuando efectúan la comparación binaria entre las sociedades llamadas tradicionales pre-capitalistas y las formaciones sociales «altamente diferenciadas». De esta forma, el recurso de la Antropología sirve de técnica, de experimentación sociológica casi. *Experimentum crucis* como fue —según la definen Marx y Engels— *La sociedad primitiva* de Morgan. Por lo demás, la influencia de Pierre Bourdieu sobre la Antropología es enorme y, como muestra, baste recordar sus conceptos de «habitus», «campo social» o «violencia simbólica». Además, le concede a la Antropología un gran papel en la Sociología, tal y como nos muestra en *El buen uso de la etnología*, donde indica que cuando la Etnología está bien hecha es un instrumento de conocimiento en sí muy importante, una especie de psicoanálisis social que permite recoger el inconsciente cultural que todas las gentes nacidas en una sociedad tienen en la cabeza, esto es, las estructuras mentales y las representaciones que son principio de fantasmas, de fobias o de miedos.

#### LA ESTRUCTURA DE ESTE LIBRO

Los trabajos que mostramos en el presente libro fueron presentados en el Encuentro de Antropólogos y Sociólogos al que hemos hecho referencia y han sido realizados por antropólogos y sociólogos españoles de reconocido prestigio. Todos ellos tienen como nexo común la incorporación de la cultura como factor decisivo para el análisis y la comprensión de la realidad social y tratan de relacionar, de una manera u otra, la cultura con la sociedad y la Antropología con la Sociología. Aunque estos trabajos presentan enfoques y puntos de vista muy diversos, en líneas generales podrían englobarse los temas propuestos en tres grandes áreas. La primera se refiere al fenómeno de la globalización, manifestación última de la modernidad, con algunas de sus diferentes vertientes —el malestar social y cultural, el multiculturalismo, la educación, la inmigración...—, y el papel que le corresponde a la cultura en ella. La segunda área temática se refiere a la dialéctica entre la consagración de lo profano y la secularización de lo sagrado, íntimamente vinculada con la dialéctica entre la realidad y el sentimiento, la tradición y la modernidad. La tercera y última trata de Modelos y praxis cultural.

### *La cultura y la globalización*

Este primer bloque está integrado por ocho trabajos con los que se construye un panorama variado del fenómeno de la globalización y sus problemas y de cuál ha sido, es, o debiera ser el papel de la cultura en el desarrollo de dicho fenómeno.

El trabajo de Benjamín Oltra, «*Veritas filia temporis. Coordenadas de las civilizaciones*», sitúa a la globalización dentro de un marco civilizador extenso en el espacio y en el tiempo que explica el acontecer actual. Concretamente, el autor nos indica que la civilización está constituida por la trama espacio-temporal de las ciudades, de manera que éstas trazan desde hace nueve mil años un «tapiz civilizador de la humanidad» con un argumento narrativo que tiene una forma de proceso global, urbano, económico, político, cultural e imperial. Para confirmar todo ello, presenta una rica serie de tablas en las que pone una especial atención en las claves culturales urbanas materiales y espirituales, en la proyección imperial de cada civilización en el tiempo y en el espacio, en la tipología de los fenómenos sociales y en la contraposición entre centros y periferias urbanas. Todos estos cuadros le sirven para proponer diversas hipótesis: las ciudades son las unidades básicas civilizadoras; la mayoría de las civilizaciones dan lugar a imperios; la civilización es un proceso de *longue durée* con tres estadios —el cultural, el civilizador y el de la sociedad—; la historia de las civilizaciones y de las ciudades es lineal, cíclica y con una fenomenología caótica intrincada a lo lineal y a lo cíclico, y un modelo arborescente constituye el contexto que da sentido a los tres tipos de fenómenos anteriores.

Isidoro Moreno, por su parte, en «**Globalización y cultura**», revisa críticamente el mismo concepto de globalización mediante el análisis de cinco aspectos: la continuidad entre la globalización y el sistema de dominación capitalista, al poseer la interdependencia una naturaleza vigorosamente asimétrica; la mundialización no equivale a globalización; la delimitación de las características y de la lógica cultural de la globalización; la mercantilización de la cultura y de las identidades culturales; y la necesidad de un paradigma glocalizador. Por tanto, concluye el autor que nuestro mundo actual no está definido por un único proceso, el de la globalización, sino por uno complejo con una doble dinámica de globalización y localización imbricadas y en oposición que se denomina glocalización. Y, por eso, propone que debemos pensar y actuar glocalmente, rechazando el paradigma eurocéntrico que prioriza lo global sobre lo local, lo general y abstracto sobre lo concreto y específico, para lograr «otro mundo en el que sean posibles mil mundos».

Si Isidoro Moreno nos ha llamado la atención sobre los errores y confusiones del término globalización, Jorge Hurtado, en «**El malestar en la sociedad, el conflicto de las culturas**», llega a cuestionarse incluso que la globalización sea un concepto analíticamente útil para entender las transformaciones de las últimas décadas y a plantear en su lugar, partiendo de la definición de cultura de Wallerstein, otras formas más adecuadas para entender el cambio social contemporáneo. Es lo que Jorge Hurtado denomina el malestar social y el conflicto de las culturas, definidos entre otros aspectos por la polarización, el desmantelamiento de las políticas sociales y de bienestar, la decepción con la vieja izquierda que se ha traducido en la desintegración del «estatismo» y en la emergencia de fuertes corrientes anti-Estado, la crisis de legitimidad de la democracia, el fracaso del liberalismo centrista y del socialismo de Estado o el declive de las construcciones políticas e ideológicas y la desintegración de la sociedad, escindida entre el mundo de la economía/tecnología —en el que reina la razón instrumental— y el de la cultura —el reino del sentido—.

Estos tres primeros artículos han establecido, por tanto, un marco teórico general de comprensión y de crítica acerca de la globalización, de sus alcances, de sus problemas y de sus límites. Por su parte, las siguientes investigaciones se detienen en reflexionar acerca de fenómenos específicos que se ven afectados por dicha globalización. Es lo que sucede, por ejemplo, con la educación o con la ciencia, dos actividades claves para comprender el transcurso de nuestro tiempo. Salvador Peiró i Gregori, en «**Globalización, Nuevas Tecnologías y Modelos Educativos**», se pregunta que si educar es realizar valores en el individuo y en la sociedad, es decir, que es humanizarlo todo, entonces en qué medida hay respuestas adecuadas para la humanización en la globalización. Y, para responder a esta cuestión, el autor valora, en primer lugar, la incidencia de las Nuevas Tecnologías en algunas áreas para, a continuación, analizar cómo inciden estos avances en los modelos educativos y, especialmente, qué postura adoptan ante ellos las tres principales concepciones teóricas: la teoría liberal postmodernista, el modelo del comunitarismo y la crítica dialógica, una posición intermedia que tiende puentes entre el liberalismo de libre mercado y el estado social postmoderno, y que es la que el autor adopta personalmente. Por eso, señala como conclusión que es preciso plantear un modelo personalista educador que concilie lo central del currículum liberal-humanista con un contexto de comunidad concreta, convirtiendo a la noción de actitud o hábito en el concepto central, pues los valores formativos de cada una de las asignaturas se pueden vivir socialmente en los grupos de tal comunidad y, así, pasar a conformarse como hábitos de los educandos.

Joan Bestard, en «**La Cultura: entre el Multiculturalismo y la Nueva Genética**», le presta atención a cómo se ve hoy la ciencia al analizar, en particular, de qué manera ha evolucionado la relación entre la cultura y la naturaleza en la modernidad. Si al principio la cultura estaba sometida a la pluralidad y al desacuerdo y la naturaleza a la unicidad y al consenso, ahora se ha pasado a considerar unas verdades de la naturaleza que cada vez producen más discrepancia que aceptación. Lo que ha sucedido, pues, es un traslado desde el multiculturalismo hacia el multinaturalismo, lo que se aprecia particularmente en la investigación del genoma humano. De manera que el contexto ha vuelto a la ciencia, ya que con la nueva genética la naturaleza se mezcla con la política, el capital, la moralidad y la identidad. Y ello ha ocurrido en la reproducción humana, donde se han instalado incertidumbres, ansiedades morales y disentimientos, especialmente en las técnicas de reproducción asistida, en las modificaciones germinales, en la clonación y en la investigación con embriones humanos.

Los tres últimos artículos de este bloque temático se refieren a la inmigración, un fenómeno particularmente vinculado con la globalización y los rechazos y miedos que ésta genera. Precisamente para combatir estos temores, Jesús Contreras trata de comprender, en «**Tristes tópicos (sobre la inmigración)**», las razones de las opiniones xenófobas con la finalidad no de reñirlas, sino de convencerlas de su error, de proporcionarles perspectiva, de pretender superar su reacción emocional, visceral no analítica. De ahí que desee, primero, desentrañar algunos tristes tópicos existentes acerca de la inmigración —los inmigrantes son unos fanáticos religiosos, nos invaden, nos quitan el trabajo y amenazan nuestra identidad— para, a continuación, analizar varios de los problemas que atañen a este fenómeno, así como para señalar que el miedo al inmigrante en realidad supone temor a la diferencia cultural, y para situar la inmigración en una perspectiva histórica.

También la ubicación de la inmigración en la perspectiva histórica es tratada en «**Los que vienen de fuera. La inmigración vista desde el origen de la Sociología a la actualidad**», por José Ignacio Garrigós Monerris y María José Rodríguez Jaume, quienes contrastan la manera en la que se observaba la inmigración en el siglo XIX y la que se desarrolla actualmente. En el siglo XIX, la inmigración producida por la Revolución Industrial fue estudiada desde el concepto de movilidad, que explicaba las transformaciones que determinaban el paso de una sociedad rural a una moderna. Este estudio estuvo acompañado por el recelo o la inquietud hacia las clases sociales que llegaron a la ciudad, de manera que la burguesía observó a ésta principalmente como el lugar donde nace el crimen. Hoy, el estudio de los procesos migratorios trasciende el tradicional de la movilidad campo-

ciudad, pues se puede hablar de movimientos migratorios globalizados, en la medida en que éstos constituyen un proceso complejo y multidimensional que requieren tres perspectivas de análisis científico: la etnográfica y/o sociográfica, la empírica y/o demográfica y la teórica.

Santiago Fernández Ardanaz, en «**Sociología y Antropología mano a mano en los estudios de Interculturalidad. Algunas notas de epistemología de campo**», se centra en la interculturalidad de los flujos migratorios y, concretamente, en las supervivencias culturales y su función en la medida en que éstas suponen un cuadro de significación cuyo centro ordenador es la noción de progreso y de comparación entre varias culturas o períodos culturales, y en que el análisis de las supervivencias representa una especie de hilo de Ariadna que nos permite percibir la construcción cultural de la identidad y a la vez las polarizaciones de los choques entre culturas. El análisis lo ha aplicado en diferentes campos de trabajo realizados en Torre Pacheco, en Totana y en Lorca (Murcia), donde los datos obtenidos han revelado que es en la segunda generación de inmigrantes en la que se producen profundos cambios, por lo que considera el autor que es con esta generación con la que hay que actuar con mayor profundidad, pues es en ella donde se dan las condiciones de un diálogo intercultural fructífero.

#### *La consagración de lo profano y la secularización de lo sagrado*

Los analistas clásicos de la modernidad —Max Weber— han destacado que ésta trajo aparejada la marginación de la religión y una progresiva secularización. Sin embargo, numerosos trabajos recientes del campo de las ciencias sociales —los trabajos de Mircea Eliade, de Harold Bloom, de Jeffrey C. Alexander y otros— están demostrando que esto no ha ocurrido exactamente así y que más bien lo que está sucediendo es una dialéctica de consagración de lo profano y de secularización de lo sagrado. Aquí recogemos cuatro estudios que tratan de desvelar aspectos diferentes de esta dialéctica. Por ejemplo, Salvador Giner señala, en «**La consagración de lo profano**», que religión e ideología son dos conceptos que se solapan y que se confunden, al igual que lo hacen lo sagrado y lo profano, y que comprenderlos simultáneamente, en su relación y tensión mutuas, supone una de las claves para entender algo el mundo de hoy. En este sentido, frente a la modernidad en la que se bifurcó la ideología y la religión, en la actualidad podemos presenciar signos de una nueva reunificación de ambas, ya que han surgido religiones nuevas mientras que las viejas sufrían escisiones, y puesto que también han experimentado renacimientos o recrudescimientos los fundamentalismos y la superstición, la astrología y la magia, que se mantienen con fortaleza, sin

olvidar que la escatología ideológica se resiste a desaparecer, como también persiste el nacionalismo, con su fuerte componente religioso o con su función sustitutiva de la religión. Por tanto, en la modernidad ya no deseamos profanar lo sagrado, sino consagrar lo profano, esto es, sacralizarlo en el estadio, el parque temático, la charla en Internet y en otros templos donde zozobra la religión sobrenatural e irrumpe la sucedánea religión mundana, encarnada en la publicidad mercantil, la quintaesencia de la modernidad avanzada, la liturgia para consagrar sus ídolos y sus dioses.

Honorio M. Velasco, por su parte, en «**La desaparición no cumplida de los rituales tradicionales**», destaca que la dinámica de la modernización no sólo sustituye a lo tradicional sino que lo renueva constantemente, de manera que, si bien el mundo tradicional ha ido desapareciendo, los rituales tradicionales no. Y es que la modernización ha supuesto un retorno impredecible en el que se han mantenido identidades, se han reproducido los rituales y se han adoptado modelos para imitar (los Carnavales, las Fiestas, las representaciones religiosas de la Pasión, de Navidad o de Reyes...), manteniéndose así y revitalizándose las fiestas mayores o patronales, y extendiéndose por parte de los emigrantes o por emulación las manifestaciones festivas características de específicos lugares a otras poblaciones. A todo ello le ha seguido posteriormente una fase de recuperación de otras tradiciones festivas bajo un principio de selección no siempre evidente.

También Antonio Miguel Nogués aborda, en «**Del tiempo de fiesta al tiempo de ocio: de la expresividad colectiva a la instrumentalidad ideológica**», los efectos que está produciendo la modernización, en este caso sobre las actividades festivas. Concretamente, considera que hoy se ha pasado de un cronotopo agrario a uno industrial —lo que ilustra con ejemplos etnográficos— y que, en consonancia con este cambio, la irrupción del tiempo de ocio como valor ansiado en una sociedad post-industrial produce un traslado de la dimensión estético-expresiva de la fiesta hacia la dimensión instrumental que distingue funcionalmente al ocio en nuestra sociedad como tiempo de restauración física y psíquica de los trabajadores. Pero, aunque este cambio de cronotopo y la asociación entre la fiesta como tiempo de descanso ha eliminado el significado ecológico-cultural del tiempo de fiesta y lo ha actualizado como marcador de los nuevos ritmos económicos-culturales expresados en fines de semana, puentes y vacaciones, sin embargo no ha eliminado ni su capacidad para producir sentido cultural y tradición ni tampoco su valor como expresión estética y grupal.

### *Modelos y praxis cultural*

El último bloque temático que hemos seleccionado para este libro lo componen seis artículos, cuatro de los cuales indagan en nuevos métodos de análisis sociológico o antropológico o en las diferencias y puntos de contacto de ambas disciplinas, y otros dos inciden en las dimensiones prácticas de la cultura.

Defiende María-Ángeles Durán, en «*Humanissima Trinitas*», un análisis iconográfico de las imágenes de nuestra tradición cristiana que concilie una Sociología de las Artes y de la Religión, ya que considera que el mundo de la iconografía tiene un enorme interés para el análisis sociológico, al sintetizar las imágenes plásticamente las visiones del mundo, de las instituciones sociales, de los acontecimientos particulares y de los sujetos interpretados. Si bien también comenta las imágenes de la Fiesta de las Candelas y de *Maria Lactans*, se detiene la autora más detalladamente en las de la *Humanissima Trinitas* y en las de la Santísima Trinidad, pues reflejan dos concepciones del mundo que luchan, coexisten y se desarrollan sin eliminarse mutuamente. Y es que, mientras que la primera encarna, entre otros aspectos, la continuidad de las generaciones, de la línea ancestral de la madre, del tiempo reproducido cotidiana y eternamente en cada nueva vida, la segunda subraya principalmente la línea masculina de las genealogías y hace invisible la historia natural, la biología, los lazos de la carne y de la sangre. Y ello con la finalidad última de revelar la incoherencia existente en las sociedades formalmente democráticas entre la herencia del mundo mítico patriarcal y los derechos igualitarios recientemente conquistados, y de destacar que la historia iconográfica de Santa Ana lleva aparejada la reflexión sobre el orden y el control social, sobre los límites de la libertad de pensamiento y sobre las fronteras entre la historia, las creencias y los mitos.

Amalia Barboza Martínez reivindica, en «**Las imágenes como objeto y técnica de análisis en la Sociología: el método de la interpretación documental**», la utilización de la imagen visual en la Sociología, que tradicionalmente la ha excluido debido al camino que siguió en sus inicios al rechazar todo lo que no hiciese de ella una ciencia exacta —las imágenes y el estilo literario—. Particularmente, la autora recupera el método de interpretación documental del sociólogo Karl Mannheim, que está definido por dos características: 1.<sup>a</sup>) es un método de análisis de imágenes y de otros fenómenos culturales donde se examinan tanto los aspectos formales como de contenido característicos del objeto de estudio, y, ello, sin restringirse a un análisis inmanente y revelando la concepción del mundo que se expresa a través de estos aspectos resaltados, y 2.<sup>a</sup>) el método documental implica también la

ampliación del análisis documental a varios fenómenos culturales. De ahí que este modelo permita cumplir dos funciones, es decir, que una imagen puede ser vista como objeto de estudio o como técnica de documentación de los aspectos peculiares de una sociedad. Finalmente, concluye la autora que, si la Sociología como disciplina científica se vio obligada a limitar los métodos de estudio de la sociedad a análisis cuantitativos de lo social y a separarse de métodos como el análisis fotográfico, ensayístico y literario de la sociedad, una Sociología que se decida a utilizar la imagen no sólo como objeto de investigación sino también como técnica de trabajo y de presentación de conocimiento, se verá en la necesidad de reflexionar acerca de sus delimitaciones como disciplina científica.

Si bien estos dos primeros escritos reflexionan, de una manera u otra, acerca de los límites de la Sociología, con la aplicación de análisis sociológicos a la imagen ambos desean extender su campo de estudio, algo que también caracteriza al trabajo de Anna Lisa Tota, «**Sociología de los museos. El museo como vivencia personal. Propuestas**». Aquí se pregunta la autora si existe algún modelo sociológico para analizar los museos como institución, así como la relación que éstos guardan con el público. Y, para intentar responder a esta cuestión, analiza detenidamente cuatro aspectos: el museo como objeto o construcción sociológica —todo modelo sociológico del concepto museo debe tener en cuenta distintas dimensiones analíticas—, el papel de los museos como tecnología del recuerdo y cómo actúan como monumentos a la fragilidad de las culturas —los museos son espacios que nos invitan a no olvidar, son almacenes de la memoria y lugares donde se escriben y reescriben el pasado y el presente de las naciones—, los museos como técnicas identificativas —su función y su capacidad democratizadora— y los museos como estructuras sexistas y la visión feminista de los mismos —en los museos las mujeres representan una especie de telón de fondo de los hombres, pues se sitúan siempre detrás y, mientras que ellos aparecen normalmente como seres activos, en cambio ellas son mostradas como seres inertes, privadas de voluntad y de toda iniciativa—.

Finalmente, Fermín del Pino, en «**El Fondo de Cultura Económica y la apertura hispana a la Antropología**», desea probar la ambigua posición existente entre la Antropología y la Sociología. En este sentido, indica que tal vez la Antropología no disponga de una cultura diferente (compartimos padres fundadores, textos-clave, conceptos y términos de análisis), pero sí cuenta con una historia y una personalidad distinta, pues es frecuente ver a los sociólogos unidos y convencidos de las virtudes de la modernización y del progreso de la racionalidad, mientras que los antropólogos persiguen proteger las sociedades tradicionales o las minorías culturales. También el

autor quiere destacar la continuidad entre la divulgación del humanismo hispano en las Indias y el papel de los exiliados españoles en la creación en 1937 en México del FCE, puesto que la llegada de la imprenta a México en 1538 está ligada a un reformismo intelectual, el de los humanistas cristianos, y ya que este mismo tipo de reformismo estará presente entre 1939 y 1965 con la participación española en el desarrollo del FCE. Finalmente, se detiene en la vinculación del nacimiento y desarrollo del FCE con el de la moderna Antropología española, señalando algunos de los múltiples influjos que recibió esta disciplina, lo que no contradice su identidad exógena, ya que está volcada en el conocimiento del hombre desde fuera y no desde sí mismo.

Los últimos dos trabajos se recrean en aspectos prácticos de la cultura, tales como las políticas de desarrollo local o la política cultural en España. El artículo de Xan Bouzada, «**Cultura y desarrollo local: la cultura como factor y como objeto de desarrollo local**», subraya que cualquier proceso de desarrollo económico está vinculado con sus inseparables dimensiones sociales y culturales, especialmente en el ámbito del desarrollo local. Por lo demás, en relación con este ámbito se pueden citar dos perspectivas sobre la cultura: el desarrollo *de* la cultura, sus ámbitos y sus obras, así como el desarrollo *por* la cultura, es decir, la cultura como soporte, herramienta u objetivo. Este último enfoque admite una lectura macrosocial, que destaca el protagonismo de la cultura, la comunicación y sus industrias, y una microsocial, ligada al desarrollo local con su patrimonio cultural y natural, así como con sus productos locales. El autor también se detiene en el carácter multidimensional de la relación existente entre cultura y desarrollo local, si bien destaca dos líneas particularmente sugerentes: la capacidad de la cultura para ejercer como un factor privilegiado de cambio social —línea postulada por Weber— y la componente cultural de una memoria acogida a los lugares y objetos que son el legado cultural de las comunidades —rasgo defendido por Durkheim y su discípulo Maurice Halbwachs—. Ahora bien, es la identidad la que domina de una forma dominante la vinculación entre cultura y desarrollo local.

«**Políticas culturales en España**», de Antonio Ariño Villaroya, Xan Bouzada Fernández y Arturo Rodríguez Morató, analiza las políticas culturales españolas en el marco de una creciente complejidad y, concretamente, en tres aspectos básicos de su desarrollo: 1.º, el sistema de la Política Cultural en España, 2.º el sector público de la cultura: el caso de las Políticas Culturales de las Comunidades Autónomas, y 3.º, el sector asociativo como ejemplo de interacción entre la acción pública y la acción no pública en Cultura. En el primer aspecto, Arturo Rodríguez Morató señala que el des-

arrollo de la política cultural en España ha supuesto la creación y la potenciación de administraciones culturales en todos los niveles territoriales del Estado y, por ello, la intervención pública en la cultura se ha de contemplar como un sistema. Pero este sistema se caracteriza por su incoherencia, que hunde sus raíces en la extrema multiplicidad de los contextos institucionales y políticos de nuestro país. En contraste, considera también el autor los factores favorables para la armonización y eventual articulación de este sistema. En el segundo aspecto, Xan Bouzada Fernández indica la prevalencia de la Administración Autonómica en la capacidad de competencia y de gasto en la cultura, si bien también los ayuntamientos poseen un protagonismo destacable. Igualmente destaca el autor la relación entre la descentralización española y la reproducción identitaria que surge como uno de los nódulos sustantivos en la génesis de las políticas culturales. En el tercer aspecto, Antonio Ariño Villaroya aborda la problemática de la interacción entre la acción pública y la no pública (del sector privado y del tercer sector) en relación con el sostén a las artes, con el reto del multiculturalismo y con los objetivos de desarrollo socio-económico que se le asignan últimamente a la política cultural.

#### 1, 2, 3: UNIDAD, DUALIDAD Y MEDIACIÓN

##### *La búsqueda de la unidad en la globalización y en la metodología*

El artículo del profesor Oltra induce a pensar que el mismo proceso civilizador parece conducir hacia la globalización, pues se desarrolla de una manera natural desde el crecimiento de las ciudades que, impulsadas por la voluntad de poder a trascender la propia cultura que las ha visto nacer, desean convertirse en civilizaciones, éstas en imperios cada vez más mundializados y éstos en amplias comunidades interestatales que tienden hacia la globalización. No obstante, a nosotros nos parece que la globalización es la manifestación última de un viejo concepto, el de la unidad, que ha venido estando presente a lo largo de nuestra civilización desde sus orígenes, que ha caracterizado de una manera esencial a sus culturas y sociedades y que se ha expresado en todas y cada una de las formas de creación humanas: esto es, en la religión —la esencia de la religión, según el filósofo George Bataille, consiste en la búsqueda de la intimidad perdida—, la filosofía, la ciencia, la literatura, las artes, la economía, el derecho...

Por lo tanto, el tema de la unidad está presente en bastantes de los artículos de este libro, ya que éstos se detienen en el fenómeno de la globalización. Como también lo está en la metodología a la que apelan algunos de ellos, pues inherentemente ésta está basada en la persecución de la unidad.

En efecto, esto es lo que sucede, por ejemplo, con la interdisciplinariedad reclamada por Karl Mannheim o con la utilización de las imágenes como objeto y como técnica de análisis —Amalia Barboza—, pues lo que se busca es una comprensión global de los fenómenos y no la parcelación de los mismos. O lo que ocurre con la defensa de la unidad de la Antropología y la Sociología —Santiago Fernández Ardanaz— y de la Sociología del Arte y la Sociología de la Religión —M.<sup>a</sup> Ángeles Durán—. Igualmente se produce en el reconocimiento de la multidimensionalidad de la inmigración —María José Rodríguez/José Ignacio Garrigós— o del método sociológico que analiza los museos —Anna Lisa Tota—. Y en el enfoque sistémico de la intervención pública en la cultura en España —Arturo Rodríguez— o en la llamada de atención sobre la relación o interacción existente entre la cultura y el desarrollo local —Xan Bouzada— y entre las acciones pública y privada en España —Antonio Ariño—. Y otro tanto podríamos decir, finalmente, del modelo arborescente utilizado para definir eficazmente la lógica compleja de ese tapiz civilizador que posee una forma de proceso global —Benjamín Oltra—, o del paradigma glocalizador que une lo global y lo local —Isidoro Moreno, Xan Bouzada—, o del modelo de crítica dialógica que media entre el individualismo y el comunitarismo posmodernos —Salvador Peiró—, o de la propuesta que incide en la interculturalidad de los fenómenos migratorios —Santiago Fernández Ardanaz—. Son todos éstos, por tanto, conceptos y métodos que esconden la búsqueda de la unidad en el conocimiento y el rechazo de la fragmentación.

#### LA DINÁMICA DUAL DE LA GLOBALIZACIÓN Y DE LA MODERNIDAD

Sin embargo, en este libro la búsqueda de la unidad convive con la manifestación de la diversidad. El mismo término globalización no debe llevarnos a algunas confusiones y errores, siendo posiblemente la más importante de ellas el hecho de que no constituye tal fenómeno global. Y es que —como destaca el profesor Moreno— los mercados de trabajo quedan marginados del mismo proceso de globalización, y amplias zonas del planeta —los países no totalmente desarrollados o en vías de desarrollo— tampoco han logrado incorporarse plenamente a ese proceso —tal y como subraya, por ejemplo, el libro *El Malestar de la globalización*, de Joseph E. Stiglitz—. Así pues, ni siquiera en el plano económico se puede hablar de una globalización total.

Tampoco en la vertiente cultural la globalización es un fenómeno homogéneo, ni constituye un único proceso, sino por el contrario una doble dinámica que imbrica complejamente los diversos polos que la constituyen, tal y como han mostrado los autores de este libro. En un libro que Juan A. Roche

va a publicar próximamente defiende que podemos considerar a la modernidad como un complejo producto simbiótico de ilustración y romanticismo, de racionalidad y sentimiento, de modernidad y posmodernidad. No nos extrañe que, aunque nuestro tiempo esté secularizado, pervivan en él los ídolos y los dioses —Salvador Giner—, que se haya sacralizado el mercado —Isidoro Moreno— o los nacionalismos —Salvador Giner—, que convivan la religión y la ideología y que, en definitiva, se haya consagrado lo profano —Salvador Giner—. No nos sorprenda tampoco que esta consagración de lo profano cohabite con la secularización de lo sagrado, el espectáculo con las fiestas o ritos sagrados —Honorio Velasco, Antonio Miguel Nogués—, el tiempo de fiesta con el tiempo de ocio —Antonio Miguel Nogués— y un cristianismo de base patriarcal con una sociedad democrática que establece la igualdad de las mujeres —M.<sup>a</sup> Ángeles Durán—. Y todo ello sin olvidar que, en una estrecha relación con lo que se acaba de decir, la universalidad abstracta y la identidad nacional —Jesús Contreras, Jorge Hurtado— y la globalización y lo local o la glocalización —Isidoro Moreno, Xan Bouzada— vayan de la mano, como lo van igualmente la modernización y el mundo tradicional —Honorio Velasco—, las teorías liberales y las comunitarias y el individuo y el ideal comunitario —Salvador Peiró—, el tiempo cíclico y el tiempo lineal —Benjamín Oltra—, el tiempo cero o el tiempo del hijo y el tiempo generacional, cíclico —M.<sup>a</sup> Ángeles Durán—, el ciclo agrario y el ciclo industrial —Antonio Miguel Nogués—, los relativistas y los fundamentalistas y el multiculturalismo y el multinaturalismo —Joan Bestard—.

Pero no sólo la modernidad o la globalización presentan una dinámica dual y ambivalente; también el concepto de cultura defendido explícita o implícitamente por los autores del libro manifiesta este carácter dual. Por ejemplo, ésta es definida, al mismo tiempo, como universalista o particularista —Xan Bouzada, Isidoro Moreno, Salvador Peiró, Jorge Hurtado, Jesús Contreras y Honorio Velasco—, las dos concepciones dominantes de nuestra época, pero que han sido heredadas, respectivamente, de la Ilustración y del Romanticismo —Xan Bouzada—. Además, la cultura es definida también, siguiendo a Weber, como agente de cambio social, y, continuando a Durkheim, como factor de permanencia —Xan Bouzada—. Por eso, los museos son considerados como «almacenes de la memoria», «máquinas de la memoria», «herramientas para revisar la historia», «responsables de la conservación o de la reelaboración del recuerdo», destacando, así, su carácter de monumentos que preservan la memoria, pero contrarrestándolos con «la fragilidad de las culturas» —Anna Lisa Tota—. Y de ahí que las civilizaciones sean vistas desde un enfoque de *longue durée*, de permanencia,

sin olvidar que poseen una historia que es tanto lineal como cíclica, es decir, tanto precedera como recursiva —Benjamín Oltra—. Igualmente, la globalización es percibida desde la perspectiva de la subsistencia y de la renovación, ya que no es un fenómeno exclusivo de nuestra época, pues se inicia al menos hace quinientos años, aunque, eso sí, presenta características diferenciadas —Isidoro Moreno—. También la inmigración es una expresión de continuidad y de cambio, pues, si bien no es un fenómeno reciente —Jesús Contreras— y pervive en ella —al menos desde el siglo XIX— el concepto de movilidad —M.<sup>a</sup> José Rodríguez/José Ignacio Garrigós—, evoluciona desde entonces cambiándose el punto de vista de comprensión que sobre la misma tienen los investigadores —José Ignacio Garrigós/María José Rodríguez—. En esta capacidad que tiene la cultura para permanecer y variar no podía faltar la sacralización, que se evidencia en las religiones universales, en el modelo de Estado-Nación, en la lógica del mercado —Isidoro Moreno— y, en general, en la modernidad que está imbricada con lo profano y la secularización —Salvador Giner, Honorio Velasco—. Ni tan siquiera podemos desprendernos del miedo o del temor, un viejo aliado de la humanidad y de Occidente —como magistralmente nos acaba de demostrar Jean Delumeau, en *El miedo en Occidente*— que, no obstante, hoy busca nuevas máscaras para expresarse, como la de la inmigración —Jesús Contreras, María José Rodríguez/José Ignacio Garrigós— o la de la inseguridad, la incertidumbre y el riesgo de nuestra sociedad —Jorge Hurtado—, como tampoco podían suprimirse las numerosas supervivencias culturales —Santiago Fernández Ardanaz—, ni la pervivencia de los rituales tradicionales —Honorio Velasco—. En la misma línea, la asociación entre la fiesta y el ocio no ha eliminado la capacidad de aquella para producir sentido cultural y tradición ni tampoco para ser expresión estética y grupal —Antonio Miguel Nogués—. Y si la Fiesta de la Luz o de las Candelas es el residuo de un antiguo rito lustral pagano griego, el de la catarsis, la imagen cristiana de *Maria Lactans* es una continuación de ideas que se remontan a las diosas indoeuropeas —M.<sup>a</sup> Ángeles Durán—. Finalmente, el nacimiento del FCE, aunque está relacionado con el exilio español de 1936, reproduce aspectos que tuvieron lugar ya con la colonización española en México y, específicamente, con la introducción de la imprenta —Fermín del Pino—. En definitiva, todo ello nos revela que la modernización renueva constantemente a la tradición y representa un retorno impredecible de la misma —Honorio M. Velasco— y que, por tanto, continúa funcionando con la peculiar manera que tenemos los occidentales de entender la dialéctica entre el pasado y el presente, tal y como nos enseñó Hegel.

*La cultura del conflicto, la cultura del diálogo*

La conciencia acerca de la polarización de los fenómenos culturales y sociales ha determinado profundamente en el pensamiento occidental dos visiones contrapuestas de la cultura, pues, si una de ellas destaca el conflicto subyacente a cada uno de todos esos fenómenos polarizados, la otra enfatiza la necesidad de encontrar puentes de comunicación, vías de mediación. En definitiva, parecen chocar dos visiones antagónicas de la cultura: una marcada por el conflicto, la otra por la necesidad del diálogo. La tragedia de la cultura de la que nos hablan, entre otros, F. Nietzsche o G. Simmel, el malestar de la cultura al que se refieren Jean Jacques Rousseau y Sigmund Freud, la lucha irreconciliable de clases que defienden Marx y Engels, la noción de cultura basada en el conflicto de Wallerstein o de Samuel Huntington serían ejemplos de la primera perspectiva a la que nos hemos referido. Por el contrario, también abundan aquellos que mantienen el segundo enfoque, encontrándose entre ellos, por ejemplo, Ernst Cassirer, quien expresó —en *Las Ciencias de la Cultura*— la idea de que la cultura es un drama y no una tragedia, pues no existen ni una derrota ni una victoria definitivas. También se halla en esta posición Raymond Williams, ya que preconiza una Sociología de la Cultura como disciplina de convergencia entre dos tendencias, la del pensamiento social en general y sociológico en particular, y la de la historia y el análisis cultural. E igualmente K. Mannheim, al elaborar un método documental que es una síntesis de los otros dos modos opuestos de ver el arte, el inmanente y el genético. También pueden ser incluidos en esta posición Marshall Berman, al defender las perspectivas polarizadas y complejas de la modernidad, y, finalmente, Ernest Gellner, al identificarse como puritano ilustrado, una posición intermedia, situada a mitad de camino entre los relativistas posmodernos y los fundamentalistas islámicos.

En este libro también se encuentran defensores de una y otra vía, aunque dominan los que ven en la cultura un factor de diálogo. En efecto, entre los primeros podemos situar a Jorge Hurtado, que, si bien se plantea superar el dualismo entre cultura y civilización, parte de la definición de Wallerstein y analiza el malestar de la sociedad y de la cultura de nuestro tiempo. Y quizás también a Fermín del Pino, pues, aunque señala que sociólogos y antropólogos poseen en conjunto padres fundadores, textos-clave, conceptos y términos de análisis, termina recalcando la diferencia entre unos y otros y sosteniendo que los sociólogos están convencidos de las virtudes de la modernización mientras que los antropólogos defienden las sociedades tradicionales. Todos los demás autores mantienen una posición que enfatiza

más la mediación que la diferenciación o el conflicto. Es el caso de Joan Bestard, porque recoge la tesis de Gellner; de Amalia Barboza, porque hereda la de Mannheim; de Benjamín Oltra, porque señala que en las civilizaciones, junto al tiempo lineal y el cíclico, se halla uno caótico en el que se intrincan esas dos formas temporales; de Isidoro Moreno, porque defiende la glocalización, esto es, la globalización y la localización, o, lo que es lo mismo, que debemos pensar y actuar glocalmente, rechazando el paradigma eurocéntrico que prioriza lo global sobre lo local, lo general y abstracto sobre lo concreto y específico; de Salvador Peiró, porque respalda una corriente denominada crítica dialógica, una posición intermedia ubicada entre la teoría liberal y la comunitaria posmoderna y que establece, pues, puentes entre el liberalismo de libre mercado y el estado social; de Jesús Contreras, porque asocia la razón universal y la memoria de una cultura propia; de Santiago Fernández Ardanaz, porque cree en una dimensión unitaria de la Sociología y de la Antropología; de Salvador Giner, porque piensa que la religión y la ideología, al igual que lo sagrado y lo profano, no se oponen sino que se solapan y se confunden, esto es, se reunifican, obligándonos, por tanto, a comprenderlas simultáneamente en su relación y tensión mutuas si queremos entender algo el mundo de hoy; de Honorio Velasco, porque incide en la renovación de la tradición que efectúa la modernidad; de Antonio Miguel Nogués, porque se refiere a la conexión existente entre el tiempo de fiesta y el tiempo de ocio y a la adaptación del cronotopo agrario al industrial; de M.<sup>a</sup> Ángeles Durán, porque entiende que las imágenes de la Santísima Trinidad y de la *Humanissima Trinitas* reflejan dos concepciones del mundo que luchan, coexisten y se desarrollan sin eliminarse mutuamente; y de Xan Bouzada, porque considera que cualquier proceso de desarrollo económico está vinculado con sus inseparables dimensiones sociales y culturales y que la relación entre la cultura y el desarrollo local no debe ser entendida desde una posición dicotómica, sino como una mediación posible entre las identidades y el universalismo.

*Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre*

Como se ha podido comprobar, este libro es fruto del Encuentro de Antropólogos y Sociólogos que citábamos al principio de esta presentación y que perseguía dos objetivos básicos: detenerse en las relaciones existentes entre la Sociedad y la Cultura y entre dos disciplinas hermanas como son la Antropología y la Sociología. Y para ello hemos estructurado el presente libro en tres grandes áreas —La cultura y la globalización, La consagración de lo profano y la secularización de lo sagrado y Métodos y praxis cul-

tural—, que, por casualidad, o tal vez no, nos han conducido a concluir que la globalización y la metodología empleada por los diversos autores persiguen la unidad, que la dinámica de la globalización y de la modernidad es, sin embargo, dual y ambivalente, y que, frente a ella, o bien cabe una cultura basada en el conflicto, o bien fundamentada en el diálogo. En definitiva, estas tres partes en las que hemos estructurado la conclusión final de nuestra presentación expresan que las relaciones entre la Antropología y la Sociología y entre la Sociedad y la Cultura pueden ser abarcadas desde tres perspectivas: persiguiendo la unidad entre ellas, destacando su diferenciación o reconociendo su distinción, pero tratando de encontrar puentes de contacto. Por eso, insistimos, hemos estructurado esta conclusión final en tres partes, dedicadas, respectivamente, a la unidad, a la dualidad y a la mediación. Y si lo hemos hecho así ha sido para ajustarnos coherentemente al contenido implícito o explícito de los diversos artículos que componen este libro, y que ha sido revelado mediante una lectura atenta de los mismos.

En cualquier caso, resulta sorprendente que los antropólogos y los sociólogos que aquí estamos reunidos sigamos expresando un funcionamiento del pensamiento y unas preocupaciones que son tan ancestrales como la propia historia humana. Si se nos permite la licencia, podríamos relacionar metafóricamente la parte de esta conclusión referida a la unidad con el número 1, la dedicada a la dualidad con el número 2 y la destinada a la mediación con el número 3. Ahora bien, el 1, el 2 y el 3, son los números básicos que estructuran el orden y la jerarquía de las genealogías de la mayoría de los sistemas mitológicos de las civilizaciones antiguas —de los mesopotámicos, de los egipcios, de los semitas, de los griegos, de los romanos y, en general, de las civilizaciones de origen indoeuropeo—, al igual que la de la civilización cristiana, como pone de relieve la existencia de la Santísima Trinidad o de la *Humanissima Trinitas*, a las que aquí se les tributa un artículo. Y, esto es lo importante, todas ellas sentían nostalgia de la unidad perdida —el 1—, eran conscientes de la diversidad del mundo —el 2— y quisieron solucionar la tensión existente entre esa nostalgia y esa conciencia a través de la mediación que suponía la trinidad —el número 3—. Igualmente, la dialéctica hegeliana se compone de un momento de unidad abstracta —la tesis—, de un momento de escisión —la antítesis— y de un momento de superación de esta escisión en una unidad que niega las diferencias particulares —la síntesis—.

El viejo debate entre la unidad y la diversidad sigue, por tanto, vigente, si bien con matices peculiares. Y esto es importante destacarlo porque de este modo la modernidad es situada en su justo término, es decir, que se nos revela como un tiempo en el que surgen características novedosas y que, al

mismo tiempo, mantiene algunas que son muy viejas. Decía el filósofo español Xavier Zubiri que «nosotros somos los griegos» y, en efecto, lo somos porque hemos heredado de ellos algunos aspectos fundamentales que conforman nuestras sociedades actuales. Ahora bien, a ellos habría que añadir algo novedoso: la sensación de malestar, de desasosiego, de inquietud, de zozobra y de peligro. Ya en el siglo XIX —como nos informa George L. Mosse, en su libro *La cultura europea del siglo XIX*— los burgueses, a pesar de su evidente estado de bienestar económico y material, sintieron una sensación de peligro ante los rápidos cambios sociales y culturales experimentados por la Revolución Industrial y, especialmente, ante la «invasión» de las ciudades por las gentes del campo y ante la extensión de la educación y de algunos de los que hasta entonces habían sido sus privilegios a aquellas clases sociales menos favorecidas. Hoy esta sensación de inquietud es más generalizada, esto es, se ha democratizado —por la violencia, por el miedo al terrorismo y por otras cuestiones— y ya no entiende de diferenciaciones sociales. De ahí que podamos concluir que los occidentales de hoy somos los griegos más nuestra incertidumbre, siendo ésta la que, en muchas ocasiones, tal vez demasiadas, nos concita a mirarnos excesivamente al ombligo y nos impide contemplar con claridad quiénes somos y de dónde venimos.

Ser modernos —nos recuerda Marshall Berman, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*— significa desear transformarse y cambiar el mundo y, a la vez, vivir presos del miedo a la desorientación y a la desintegración que estas variaciones generan. Ser modernos representa también hallarnos en un mundo de transformación de nosotros y de lo que nos rodea, lo que, al mismo tiempo, nos amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos y todo lo que somos. En suma, ser modernos significa vivir marcados por la ambivalencia, la polarización y la contradicción. Y es que no podemos olvidar que nuestra época, aunque posee peculiaridades propias, es también hija del pasado, de la Ilustración y del Romanticismo y, mucho más atrás todavía, de una larga cadena civilizadora. Por eso, es posible y necesario comprender a las sociedades que mantienen rasgos tradicionales, en tanto que el esfuerzo que las sociedades actuales pongan en ello no sólo permitirá desvelar cómo son aquellas sino también comprenderse a sí mismas. Por tanto, lo que proponemos es una inseparable interrelación entre las sociedades tradicionales y las actuales o, como se han denominado desde distintos ámbitos, entre las sociedades frías y calientes —C. Levi-Strauss—, las abiertas y las cerradas, las de la cultura y las de la ciencia —E. Lamó de Espinosa—. En este sentido, se hace más urgente que nunca la mediación entre la Cultura y la

Sociedad, puesto que, si la segunda constituye el estadio último del proceso civilizador —como indica el profesor Oltra—, la primera no sólo no ha desaparecido sino que persiste en la Sociedad. Y a la vez ésta se halla también en germen en la Cultura, conformando de este modo una compleja dialéctica de múltiples interrelaciones que fundamenta la existencia social. Lo mismo podríamos reseñar acerca del diálogo entre la Antropología y la Sociología, que se hace más necesario y también más posible, no sólo porque la primera se ocupa fundamentalmente de las sociedades tradicionales y la segunda básicamente de las modernas, sino también porque lo que une a ambas disciplinas va más allá de los textos fundadores, de los métodos y técnicas compartidas, y alcanza igualmente el tiempo en el que vivimos.

Una época que —como las anteriores— sigue anhelando la unidad, que es más consciente de la diversidad del mundo y que está impelida a resolver esta paradoja con el diálogo y la mediación. En este sentido, la *Santísima Trinidad o la Humanísima Trinitas*, independientemente de las creencias religiosas de cada uno, nos pueden servir como modelos, pues ellas también encarnaron soluciones ante las contradicciones de su época. Y es que las contradicciones son, en definitiva, las que nos unen a los seres humanos en el espacio y en el tiempo y las que —siguiendo a M. Herskovits, en *El Hombre y sus obras*— nos empujan a pensar que son las que posibilitan el diálogo entre la Antropología y la Sociología y entre la Sociedad y la Cultura.



**I**

**LA CULTURA Y LA GLOBALIZACIÓN**



## «*VERITAS FILIA TEMPORIS. COORDENADAS DE LAS CIVILIZACIONES*»

BENJAMÍN OLTRA\*

*Catedrático de Sociología Universidad de Alicante*

La perspectiva del tiempo actual sobre el pasado ha adquirido la grandeza y el dramatismo de ser una perspectiva cada vez más ancha y profunda. Lo mismo ocurre en Cosmología, Geología, Palaeobiología y Paleoantropología en relación con los vectores del cosmos, la tierra, la vida y la especie humana. Día a día, a la luz de nuevos descubrimientos, se abre y se ahonda la mirada en la magnífica esfera de lo desconocido. También emergen nuevos obstáculos, ideologías, problemas y responsabilidades; puede ser que afortunadamente.

Acaso el punto de vista que parece óptimo para clarificar el problema de si el tiempo sociocultural es regular o irregular, lineal o cíclico, sea el de una ciencia social pluridisciplinar, ecléctica y heurística sobre el majestuoso curso de las civilizaciones. A la luz de las tradiciones filosóficas, científicas y científico-sociales, considero que **el problema fundamental del saber es el del tiempo**, y, particularmente, el sentido o conciencia de la complejidad del tiempo. En el ámbito de las ciencias sociales, casi nadie ha aportado tanta riqueza de pensamiento sobre el tiempo y el proceso de las realidades como la perspectiva e investigación sobre las civilizaciones. Desde Hesíodo a los Weber, Spengler, Toynbee, Sorokin, Kroeber, Bagby, Quigley, Coulborn, Braudel, Elías, Melko, Wallerstein, Boulding, Galtung, **2800 años** de pensamiento civilizatorio nos contemplan. El legado de una metodología, basada sencillamente en el arte de pensar, esto es, de combinar la evidencia

---

\* Conste aquí mi agradecimiento a Elena Jorge, Profesora Titular de Técnicas de Investigación Social del Departamento de Sociología I y Teoría de la Educación de la Universidad de Alicante, por su ayuda impagable en la exploración de algunos datos y en la investigación y diseño de los gráficos.

con la lucidez, nos invita a mirar el mundo como un proceso arborescente desde una **perspectiva civilizatoria dialógica**, que permite el diálogo, la combinación y la correspondencia entre teorías sólo aparentemente antitéticas. Este legado de pensamiento es un verdadero tesoro.

Debemos añadir, no obstante, que una perspectiva macrosistémica civilizatoria de esta naturaleza no implica la desatención, y mucho menos el desprecio, de las otras escalas (*meso* y *micro*) de la vida social. Antes bien, a mi juicio, estudiando las teorías mencionadas atrás, vemos que han permitido la incesante creación de paradigmas temporales que dan sentido, organizan e iluminan aquellos fenómenos de ámbito más local y personal. Soy partidario de una Sociología sistémico-dinámica, pluridisciplinar y civilizatoria basada en el arte de combinar las grandes escalas (macro, meso y micro) de la red social global, con el papel creativo de los grandes tipos de actores (persona y grupo) a lo largo del tiempo.

Examinemos ahora brevemente la **noción de civilización**. Del latín *civilitas* (*civitas*, *civis*, *civilis*), en el Renacimiento se usa el término con un sentido humanista para caracterizar a las aristocracias y burguesías comerciales de las ciudades y sus estilos de vida. El concepto y el término *civilisation* aparecen en el contexto cosmopolita de la Francia ilustrada, para dibujar el vector del progreso humano y, así, la ideología de la Ilustración. En el contexto cultural romántico, revolucionario y nacionalista del primer tercio del siglo XIX, se configura una visión del proceso civilizatorio como la larga cadena de la humanidad cuyos eslabones son las civilizaciones. De ahí el «*descubrimiento*» de las civilizaciones exóticas por parte de investigadores e intelectuales como Humboldt, que tanto influiría en el desarrollo de la Antropología, la Historia de la Cultura, la Sociología de la Cultura y la Arqueología y, en general, de la Ciencias Sociales actuales. Cada unidad civilizatoria es un «*holoverso*» de riqueza y complejidad. El magnífico tapiz civilizatorio de la humanidad traza un argumento narrativo en forma de un proceso global, urbano, económico, político, cultural, e imperial, formado a partir de las primeras ciudades antiguas hace en torno a nueve mil años. La civilización es la cultura puesta al servicio de, y recreada por, las clases dirigentes, o aristocracias políticas, económicas e intelectuales urbanas de todos los tiempos, que da forma a un estilo de vida ciudadano, cosmopolita, políglota y, de ahí, «**civilizado**».

La civilización está compuesta por la **urdimbre espacio-temporal** de las ciudades, creadora de las formas integrales, sociales, económicas, políticas, culturales, urbanas, y estilos de vida conocidos. Civilizaciones teocráticas, aristocráticas y democráticas (Vico); civilizaciones antiguas, clásicas, medievales y modernas; la civilización, como río majestuoso del declinar de la humanidad a través de las edades de oro, de plata, de bronce y de hierro (Hesíodo, Ovidio); el *panta rei* de Heráclito el enigmático; el escenario del

drama entre la luz y la sombra de la existencia (Platón); la clave de lo político (Aristóteles); de la dualidad entre lo secular y lo divino (San Agustín); de la tensión entre ciudad- poder y comunidad (asabiya) rural y nómada (Ibn Jaldún); de los estadios teológico, metafísico y positivo de la humanidad (Comte); de los modos de producción (Marx); de la religión (Fustel de Coulanges); de la sociedad racional, capitalista y burocrática desencantada (Weber); de la represión de Eros y de la cultura como vector simbólico que tiende hacia Eros (Freud); de la tensión creadora entre desafío y respuesta (Toynbee); del movimiento pendular entre la *sensate culture* («cultura materialista») la *ideational culture* («cultura ideacional») y la *idealistic culture* («cultura idealista»); del proceso cuasinatural de florecimiento, estío y otoño (Spengler), del devenir hacia el mercado (Pirenne); escenario de las alianzas, conflictos y guerras entre reyes, señores, mercaderes, banqueros, sacerdotes-intelectuales, artesanos, artistas y esclavos-trabajadores dentro de un territorio civilizado o entre territorios civilizados; en fin, la civilización como magna y compleja creación cultural, y como escenario de todas las formas conocidas de creación y expresión artística, filosófica, científica, metafísica, del sentido de las relaciones sociales; de la técnica, el ingenio, las obras y el trabajo humanos; de las lenguas, escrituras, comunicación y estilos de vida, hasta la compleja y contradictoria civilización global actual; he aquí el friso civilizatorio levantado y dibujado por el tiempo, las aristocracias, los pueblos, los ciudadanos, los grandes pensadores. En términos operativos, puede considerarse a la ***civilización como una unidad compleja, macrosistémica, en el espacio-tiempo, cuya forma es social, política y cultural dirigida por una o varias élites desde un centro urbano expansivo.*** Un rasgo cultural eminentemente creativo de la civilización es la escritura en las civilizaciones antiguas, clásicas y medievales; la «galaxia Gutemberg» en la modalidad moderna (renacimiento, barroco, ilustración e industrialización-romanticismo); y la galaxia de la industria cultural de la comunicación (*media*, internet, inteligencia artificial) en la sociedad del bienestar.

A modo de ilustración, hemos elaborado en las *Tablas 1, 2 y 3* una lista cronológica, lo más completa posible, de 49 unidades o áreas civilizatorias, desde hace aproximadamente 11.000 años, con especial referencia a sus claves culturales urbanas materiales y espirituales. Se mide, además, la proyección imperial de cada civilización en el tiempo, a través de su momento cenital, y en el espacio, según su extensión en millas cuadradas. Consideramos que estas tipologías tienen cierto interés, aunque sus datos sean sólo aproximados.

**Tabla 1**  
**LA LARGA CADENA CIVILIZATORIA. SÍNTESES**

Civilizaciones	Tiempo		Imperio		Espacio		Singularidad
	A C	DC	Cent	Tamaño	Longitud	Latitud	
1 Jericó	9000-1580				35,27 E	31,52 N	
2 Çatal Hüyük	7500-5800				31,37 E	37,57 N	
3 Mar Negro	6550-6400				27,50 E	43,13 N	
4 Vin'ca	5500-3500		4500 a C	P <sup>1</sup>	20,30 E	44,50 N	
5 Cícladas	4500-1200		3000 aC	P	25,00 E	37,30 N	
6 Sumer	3400-2000		2500 aC	P	46,09 E	30,57 N	
7 Akkad	3300-2200		2340 aC	P	45,45 E	31,59 N	
8 Egipto	3250-30		3100 aC <sup>2</sup>	P	30,00 E	27,00 N	
9 Indo	3000-2000		2000 aC	P	68,46 E	27,32 N	
10 Caral	2627-1970		2020	P	77, 03 O	12,03 S	
11 Levante	2500-1000			P	35,45 E	35,35 N	
12 Minos	2500-1400		2000 aC	P	24,42 E	35,29 N	
13 Euroantiguas	2300	600	350 <sup>3</sup>	P	12,13 E	48,04 N	
14 Babilonia	1792-1595		1770 aC	P	44,24 E	32,33 N	
15 Hitita	1750-1200		1350 aC	P	35,34 E	38,44 N	
16 China Chang	1600-1027		1400 aC	P	113,39 E	34,48 N	
17 Micenas	1500-1350		1350 aC	P	22,45 E	37,44 N	
18 Ario India	1500-480		1000 aC	P	82,04 E	27,35 N	
19 Israel	1260 →	Hoy	960 aC	P	35,13 E	31,47 N	
22 Asiria	1200-612		1260 aC-639 aC	P	43,10 E	36,25 N	
21 China Cheu	1027-256		1000 aC	P	112,28 E	34,41 N	
22 Fenicia	1000-146		850 aC-216 aC	P	35,22 E	33,33 N	
23 Olmeca	1000-600		999 aC	P	94,45 O	17,44 N	
24 Chavin de Huanter	1000-200		500 aC	P	77,03 O	12,03 S	
25 Héléde	900	30	452 aC <sup>4</sup>	P/G <sup>5</sup>	23,43 E	37,58 N	
26 Etruria	800-300		500 aC	P	11,47 E	42,15 N	

Civilizaciones	Tiempo		Imperio		Espacio		Singularidad
	A C	DC	Cenit	Tamaño	Longitud	Latitud	
27 Roma	753	476	180 dC	G	12,29 E	41,54 N	
28 Meröe	750		350	P	33,00 E	20,30 N	
29 Persia	550	650	585 aC <sup>6</sup>	P/G	52,52 E	29,57 N	
30 Maurya/India	327-232 →	Hoy	240 aC	P	87,52 E	21,56 N	
31 China Ts'n y Han	221-206 →	Hoy	204 aC <sup>7</sup>	G	108,42 E	34,22 N	
32 Maya	300	1519	1200	P	90,32 O	19,51 N	
33 Bizancio		330-1453	560	G	28,58 E	41,01 N	
34 Japón		552→ Hoy	1943	G	139,46 E	34,42 N	
35 Jemer		900-1400		P	105,00 E	13,00 N	
36 Inca		1200-1572	1530	P	71,59 O	13,31 S	
37 Azteca		1345-1521	1500	P	98,50 O	19,44 N	
38 Islam		622→ Hoy	800-1672	G	39,49 E	21,27 N	
39 Eurocristianismo Medieval		650-1500	800-962 1388	G	12,29 E	41,54 N	
40 Eurocristianismo Moderno		1450-1776	1571 <sup>8</sup>	G	3,41 E	40,24 N	
41 Occidental		1776→ Hoy	1789 <sup>9</sup>	G	71,03 O	42,21 N	

FUENTE: Prof. Benjamín Oltra. Programa de Sociología y Cultura del Mundo Mediterráneo. Dpto. de Sociología I y Teoría de la Educación, Universidad de Alicante; y Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo, Altea.

- 1 P = pequeño (menos de 1 millón de millas cuadradas)
- 2 Otros momentos cenitales de Egipto son: 2600 a C, 1850 a C, 1460 a C
- 3 Otros momentos cenitales de las civilizaciones Euroantiguas son: 448, 477, 484 y 493
- 4 Otros momentos cenitales de Hélade son: 404 a C, 338 a C y 325 a C
- 5 G = grande, (por encima de 1 millón de millas cuadradas)
- 6 Otros momentos cenitales de Persia son: 485 a C y 100 a C
- 7 Otros momentos cenitales de China Ts'n y Han 108 a C y 90 a C
- 8 Otros momentos cenitales del Eurocristianismo Moderno son: 1700, 1709 y 1713
- 9 Otros momentos cenitales de la civilización Occidental son: 1803, 1867, 1884, 1889, 1898, 1923, 1940, 1942, 1945, 1958, 1973.

**Tabla 2**  
**LA LARGA CADENA CIVILIZATORIA. CLAVES CULTURALES**

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<i>Oriente medio</i> <i>Cisjordania</i> <i>Jericó</i> <i>9000-1580 a C</i>	Primera ciudad amurallada. Religiosidad femenina politeísta.		
<i>Anatolia</i> <i>Turquía</i> <i>Çatal Hüyük</i> <i>7500 a C</i>	Ciudad de cubículos adosados. Artesanía. Cosmética. Culto a la fertilidad femenina.		
<i>Mar Negro Ca. 6550-6400</i>	<i>Danilo Hvar</i> <i>6550</i>		
	<i>Hacilar</i> <i>6550</i>		
	<i>Egipcios</i> <i>Predinásticos</i> <i>6550</i>		
	<i>Hamangia</i> <i>6525</i>		
	<i>Presemitas</i> <i>6525</i>		
	<i>Ubaid</i> <i>6500</i>		
<i>Cultura de la cerámica de bandas</i> <i>6450</i>			
<i>Protoindo-europeos</i> <i>6400</i>			
<i>Vinc'a</i> <i>Balcenes centrales, este de Berlgrado.</i> <i>Vinca, Turda, Tartaria</i> <i>5500-3500 a C</i>	Ciudades de 10 o más Has. 2000 figuras de arcilla representativas de imágenes femeninas. Imagen del toro. Escritura prealfabética, con claros signos alfabéticos, ligada a la esfera religiosa, en tablillas votivas y vasos de ofrenda.	<i>Vinc'a</i>  4500 a C	
<i>Cícladas</i> <i>Archipiélago de las Cícladas</i> <i>(56 islas)</i> <i>Andros (ciudad fotificada), Delos,</i> <i>Pyrgos (Paros),</i>	Agricultura, pastoreo, pesca y ganado vacuno y ovicaprino. Dominio del arte de la navegación. Industria y tecnología: cerámica y mármol, instrumentos de cobre. Arte: imágenes de barcos, del mar, peces, felinos y ciervos,	Circa  3000 a C	

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<b><i>Krasti (Siros), Kephala (Kea), Akrotiri (Thera) 4500-1200 a C</i></b>	en muros de muralla, de 15 m <sup>2</sup> , en Andros. Estatuillas de mármol de gran simbolismo. Politeísmo femenino.		
<b><i>Sumer Baja Mesopotamia Ur, Eridú, Uruk 3400 a C</i></b>	Ciudad compleja. Obras hidráulicas. Ziggurats. Escritura cuneiforme (Ur). Literatura (Gilgamesh; Uruk). Teocracia politeísta.	Ur 2500 a C	100
<b><i>Akkad Alta Mesopotamia Babilonia, Nippur Agadé 3300 a C</i></b>	Ciudad compleja. Obras h. Lengua semítica(acadio). Teocracia politeísta.	Agadé 2340 a C	250
<b><i>Egipto Valle del Nilo Tebas, Saqara, Gizéh 3250-30 a C</i></b>	Ciudades con templos, palacios, pirámides. Escrituras: jeroglífica, demótica, hierática. Literatura, arte, ciencia, metafísica. Teocracia politeísta.	Menes (Aha) 3100 a C Quéope 2600 a C Sesostris III 1850 a C Tutmosis III 1460 a C	300 350 400 500
<b><i>Indo Valle del Indo Mohenjo Daro, Harappa 3000-2000 a C</i></b>	Ciudades complejas amuralladas. Artesanía. Tejido de algodón. Religión femenina.	Harappa 2000 a C	200
<b><i>Caral Valle de Supe a 23 Km de la Costa del Pacífico y 200 al norte de Lima en Perú 2627-1970 a C</i></b>	*El más antiguo complejo de ciudades y asentamientos precerámicos de América. *Arquitectura monumental de unas 65 Has con plataformas, plazas circulares, edificios residenciales y una PIRÁMIDE MAYOR de 18*150*160 mts. *Uso de la piedra. *Agricultura de irrigación, algodón, batatas, judías y pesca 2020 a C.		
<b><i>Levante Ebla, Mari, Ugarit 2500 a C 1000</i></b>	Ciudades-estado-palacio. Escritura cuneiforme. Sistema comercial. Religión. Cananea politeísta.		
<b><i>Minos Creta Cnoso, Festo, Malia 2500-1400 a C</i></b>	Ciudades- palacio. Arquitectura áulica, pintura escultura, cerámica. Escritura Lineal A. Politeísmo femenino. Culto al toro.		

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<i>Euroantiguas</i>	Bronce y hierro desde el	Gótico	
<i>Wasserburg (Al.)</i>	Báltico a Inglaterra, Iberia	350 d C	600
<i>Manching (Al.)</i>	Italia, Balcanes. Politeísmo	Huno	
<i>Teddersen Wierde</i>	Druídico.	448 d C	1600
<i>(Uppsala, Suecia)</i>	*Celtas. Guerreros. Relig.	Vándalo	
<i>2300 a C-600 d C *</i>	Masculina druídica.	477 d C	170
	*Escitas(Iranios).Teocracia	Visigótico	
	Politeísta.	484 d C	300
	*Germanos(Bárbaros).	Ostrogodo	
	Politeísmo y panteísmo.	493 d C	200
<i>Babilonia</i>	*Ciudad excepcional con	Hammurabi	
<i>Mesopotamia</i>	fortificaciones y obras de	1770 a C	180
<i>1792-1595 a C</i>	ingeniería: Puerta de Ishtar, primer puente colgante (obra de Nabucodonosor), jardines colgantes. *Cerámica y escultura ricas. *Matemáticas, Astronomía, legislación (código de Hamurabi). *Teocracia y politeísmo: Ishtar y Marduk. Adivinación.		
<i>Hitita</i>	Ciudades fortificadas militares.		
<i>Anatolia-Siria</i>	Máquinas de guerra.		
<i>Bogazköy, Kültepe</i>	Escritura cuneiforme.	Suppilulimas	
<i>1750-1200 a C</i>	Literatura (Ulikummi). Teocracia politeísta.	I, 1350 a C	320
<i>China Chang</i>	Ciudades amuralladas.		
<i>China</i>	Artesanía, bronce.		
<i>Zhengzhou, Anyang</i>	Escritura ideográfica.	Yin	
<i>1600- 1027 a C</i>	Culto antepasados.	1400 a C	130
<i>Micenas</i>	Ciudades estado militares,		
<i>Peloponeso, Islas</i>	comerciales y navales.		
<i>Micenas, Tirinto,</i>	Megaron y Tholoi. Marfil, Oro,		
<i>Pylos</i>	Bronce. Escritura Lineal B.		
<i>1500-1300 a C</i>	Teocracia politeísta masculina.		
<i>Ario India</i>	Palacios. 16 estados arios.		
<i>Valle del Indo</i>	Guerreros. Castas.		
<i>Hastinapura, Kosam</i>	Literatura sacra: Rigveda,		
<i>1500-480 a C</i>	Ramayana, Mahabharata. Sánscrito. Hinduismo, Jainismo, Budismo, Sijismo, Islam.		
<i>Israel</i>	Descendencia de amorreos.		
<i>Israel/Judá</i>	Tribus. Templo de Salomón.		
<i>Jerusalén</i>	Primera teocracia monoteísta.	David Rey	
<i>1260 a C -&gt; Hoy</i>	Biblia judía: Torah, Nebi'im, Ketubim. Cristianismo (30 d C).	960 a C	120

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<i>Asiria</i> <i>Nort. Mesopotamia</i> <i>Asur, Arbil, Nínive</i> <i>1200-612 a C</i>	Esplendorosos palacios guerreros. Biblioteca de Asurbanipal. Pintura, escultura. Teocracia politeísta masculina.	Imperio 1° 1210 a C Imperio 2° 639 a C	270 270
<i>China Cheu</i> <i>China</i> <i>Luoyang</i> <i>1027-256 a C</i>	Ciudades guerreras productoras de armas y artesanía: laca, jade, seda, cerámica. Literatura. Chino ideográfico. Taoísmo, confucianismo, budismo.	Primera Dinastía 1000 a C	200
<i>Fenicia</i> <i>Líbano, Siria</i> <i>Sidón, Tiro,</i> <i>Bibblos, Cartago</i> <i>1000-146 a C</i>	Ciudades amuralladas marítimas, comerciales, artesanas. Grandes constructores. Alfabeto cananeo-fenicio completo. Politeísmo masculino y femenino.	Cartago 850 a C Anibal 216 a C	50 450
<i>Olmeca</i> <i>Tabasco/ Veracruz</i> <i>Tenochtitlán</i> <i>1000-600 a C</i>	Ciudades complejas. Centros ceremoniales con pirámides Construcción monumental, artesanía y arte. Astronomía. Teocracia politeísta natural.	Quetzalcoatl 999 a C 300	
<i>Chavín</i> <i>Perú, Andes</i> <i>Chavín de Huantar</i> <i>1000-200 a C</i>	Complejo religioso en piedra. Arte, cerámica y artesanía ricas. Panteón natural.		
<i>Hélade</i> <i>Mediterráneo</i> <i>Atenas, Delfos,</i> <i>Halicarnaso,</i> <i>Abdera, Acragás,</i> <i>Alejandría.</i> <i>900 a C-30 d C.</i>	Hélade, arcaica, clásica y helenística. Sistema de oikós, polis y ecuméne. «Creciente fértil de la sabiduría helena»: literatura, filosofía, arte, ciencia, y mitología excepcionales, formando un semicírculo en el espacio-tiempo citados. Griego clásico. Politeísmo. Primer Imperio global.	Ateniense 452 a C Espartano 404 a C Macedonio 338 a C Alejandro M. 325 a C	80 100 170 2300
<i>Etruria</i> <i>Toscana, Italia</i> <i>Tarquinia, Veyes</i> <i>800-300 a C</i>	Ciudades en colinas fortificadas. Tumbas en roca. Joyería y cerámica ricas. Escritura con alfabeto griego. Comercio. «Libri Augurales». Politeísmo y arúspices.	Po-Campania 500	100
<i>Roma</i> <i>Mediterráneo</i> <i>Roma, urbi et orbi</i> <i>753 a C-476 d C</i>	Monarquía, República, Imperio <i>Civitas</i> , potestas, <i>imperium</i> . Arquitectura, ingeniería militar y civil, arte, literatura, filosofía, Derecho. Politeísmo y teocracia. Segundo gran Imperio global. Cristianismo (30 d C). Evangelio.	Marco Aurelio 180 d C	2400

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<i>Meroë</i> <i>Nubia, Sudán</i> <i>Meroë</i> <i>750 a C-350 d C</i>	Arquitectura religiosa. Ruta comercial en oro y marfil. Hierro. « <i>Deus otiosus</i> » y espíritus. Adivinación.		
<i>Persa</i> <i>Irán, Mesopotamia</i> <i>Susa, Ecbatana,</i> <i>Pasagarda,</i> <i>Persépolis</i> <i>550 a C-650 d C</i>	Imperio aqueménida dividido en reinos y satrapías (Persia, Medos, Partos, Lidia, Mesopotamia, India). Ciudades-palacio. Zoroastrismo.	Medos 585 a C Jerjes 485 a C Partos 100 a C	900 2100 650
<i>Maurya/ India</i> <i>Pataliputra, Sanchi,</i> <i>Maski, Taxila</i> <i>327-232 a C → Hoy</i>	Ciudades en madera. Palacios amurallados. Unificación de la India. Sistema de Varnas. Estupas (templos) budistas. Sánscrito.	Asoka 240 a C	1500
<i>China Ts'n y Han</i> <i>Xianyang, Luoyang</i> <i>Chüuyuan, Linglin</i> <i>221-206 a C → Hoy</i>	Qin Shi Huang-Ti unifica China en un imperio global. Gran Muralla. Ingeniería, artesanía, pintura, comercio. Unificación de caligrafía pictográfica. Taóismo, confucianismo, budismo mahayana.	Gran Muralla 204 a C Primer Imperio Han 108 a C Último I Han 90 a C	1100 2000 2000
<i>Maya</i> <i>Campeche Orient.</i> <i>México, Guatemala</i> <i>Honduras Occid.</i> <i>Belice</i> <i>Chichén Itzá,</i> <i>Mayapán, Uxmal,</i> <i>Palenque</i> <i>300 a C-1519 d C</i>	Grandes ciudades abiertas Palacios y pirámides sacrificiales. Agricultura y comercio. Cultura del tiempo. Escritura desarrollada. Teocracia y politeísmo.	Hunac Ceel 1200 d C	100
<i>Bizancio,</i> <i>Constantinopla,</i> <i>Istanbul, Bósforo</i> <i>Mar de Mármara</i> <i>330 d C-1453</i>	Ciudad Estado, sede del Imperio Romano de Oriente. Grandes basílicas y monasterios. Civilización comercial y consumista. Cristianismo medieval y ortodoxo. Rica filosofía y literatura.	Justiniano 560 d C	1900
<i>Japón</i> <i>Asuka, Nara</i> <i>Heian Kyo (Kyoto)</i> <i>Edo (Tokio)</i> <i>552 → Hoy</i>	Diez períodos civilizatorios (arcaico, Asuka, Nara, Heian, Kamakura, Muromachi, Azuchi-Momoyama, Edo-Tokugawa, Meiji, Taishowshowa) forman una civilización integral guerrera y cultural con el sinto (via), el budismo y algo de cristianismo como grandes sistemas religiosos con formas sincréticas.	Batalla de Kohima 1943	2500

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<i>Jemer Camboya Angkor, Pagan, Borobudur 900- 1400</i>	Reino con ciudades y templos de piedra. Irrigación extensiva. Arroz y comercio. Literatura. Teocracia, budismo mahayana. Induismo.		
<i>Inca Perú Cuzco, Machu Pichu 1200- 1572</i>	Compleja civiliz. con sistema burocrático central, fortificada con palacios templos. «Colectivismo». Escritura con nudos (quipu). Industria textil. Teocracia politeísta con formas naturales.	Atahualpa 1530	900
<i>Azteca México Tenochtitlán, Texcoco, Tlacopán 1345- 1521</i>	Civilización descendiente de los toltecas basada en las tres ciudades citadas. Orden militar expansionista bien equipado. Estado tributario. Canales. Teocracia politeísta natural. Sacrificios humanos.	Moctezuma 1500	400
<i>Islam Arabia, Medit. sur, India, Mundo. Meca, Medina, Damasco, Aman, Bagdad, Teherán, Jerusalén, Cairo, Cairuán, Fez, Córdoba, Granada 622 → Hoy</i>	Civiliz. de los tres alifatos: Abasí (Bagdad), Fatimí (Cairo), Omeya (Córdoba y un imperio, el Otomano (1453). Civiliz. integral (Filosofía, arte, ciencia, mística), puente de formas culturales clásicas al mundo cristiano. Tercera religión monoteísta mediterránea del libro (Corán).	Árabe 800  Turco 1672	3700  2100
<i>Eurocristianismo Medieval Reinos eurocristianos y el papado (Roma) hasta Jerusalén 650-1500</i>	<i>Unidad civilizatoria</i> heredera del Imperio Romano de Occidente. Abadías, Iglesias, Catedrales ciudades señoriales en torno al Imperio Carolingio y al Papado. Sistema comercial y feudal. Visigótico, románico, gótico. Lengua latina. Unificación cristiana de Europa. Lucha contra el Islam y el judaísmo. Expansión mediterránea con las Cruzadas.	Carolingio 800  Otón I 962  Dinamarca/ Suecia 1388	600  300  1200
<i>Eurocristianismo Moderno Red de ciudades- estado y estados cristianos europeos 1450-1776</i>	Civilización integral policéntrica. Fases: Renacimiento, Barroco, Ilustración. Humanismo, racionalismo y positivismo. División del cristianismo en Iglesias católica, ortodoxa y reformada. Desarrollo científico y técnico. Descubrimientos y colonización. Expansión del capitalismo comercial.	Juan III (P) 1525 Felipe II (E) 1571 Carlos III (F) 1700 Carlos XII (Su) 1709) I. Austro H. 1713	2000 9000 8900 600 250

<i>Civilización (0)</i>	<i>Clave cultural</i>	<i>Cenit (1)</i>	<i>Tamaño (2)</i>
<i>Occidental Unos 43 estados occidentales desde 1776</i>	Desarrollo capitalista integral en la red de ciudades, megalópolis, estados e imperios de los tres cristianismos. Secularización. Cultura científica y técnica.	Holanda	
		1798	600
		Napoleón	
		1803	1300
		Rusia Imp.	
		1867	9200
		Alemania Imperial	
		1884	1884
		Bélgica	
		1889	950
		Norteamérica	
		1898	3800
		Francia	
		1923	4700
		Italia	
		1940	1500
Alemania			
1942	1700		
Inglaterra			
1945	17000		
Hegemonía Soviética			
1958	13300		
Hegemonía Norteamericana			
1973	13000		

FUENTE: Prof. Benjamín Oltra. Programa de Sociología y Cultura del Mundo Mediterráneo. Dpto. de Sociología I y Teoría de la Educación, Universidad de Alicante; y Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo, Altea.

NOTAS: (0) Otras unidades fundamentales, no incluidas en la presente tipología, son las culturas polinesias, africanas, nativas americanas del norte, vikinga, maorí y ártica. (1) Acontecimiento que indica el momento de máxima expansión y poder imperial de esa civilización. (2) En miles de millas cuadradas.

**Tabla 3**  
**LA LARGA CADENA CIVILIZATORIA. EL SISTEMA ACTUAL**

Civilización	Clave cultural	Población (1993 miles)	Tamaño 1993 (miles de km <sup>2</sup> )
41 Occidental	Crecimiento cero. Pluralismo y segmentación cultural. Desarrollo capitalista avanzado. Democracia.	805.400 2,1/1,7Tft	32.921
42 Sudamericana Occidental	Crecimiento alto. Segmentación cultural. Estancamiento y desarrollo periférico. Despotismos y Democracias.	507.500 4,6/2,3Tft	20.251
43 Africana negra	Crecimiento alto. Fragmentación cultural. Marasmo. Autocracias tribales.	392.100 7,6/4,1Tft	14.716
44 Islámica	Crecimiento alto. Uniformismo y segmentación cultural. Desarrollo élites. Autocracia y teocracia.	927.600 6,1/2,9Tft	28.629
45 Ortodoxa	Crecimiento medio. Fragmentación cultural. Estancamiento. Regímenes en transición.	261.300 2,3 Tft	18.567
46 Hindú	Crecimiento alto. Segmentación cultural. Semidesarrollo. Democracia formal	915.800 3,9 Tft	3.312
47 Sínica	Crecimiento medio. Uniformismo y segmentación cultural. Desarrollo capitalista desde el Estado. Dictadura de partido.	1.340.900 2,2 Tft	10.160
48 Budista	Crecimiento alto. Uniformismo y segmentación cultural. Desarrollo capitalista alto. Democracia formal y Autocracias	7,2/1,7Tft	7.039
49 Nipónica	Crecimiento cero. Uniformismo y pluralismo cultural. Desarrollo capitalista local alto. Democracia.	124.700 1,6 Tft	375

FUENTE: Prof. Benjamín Oltra. Programa de Sociología y Cultura del Mundo Mediterráneo. Dpto. de Sociología I y Teoría de la Educación, Universidad de Alicante; y Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo, Altea.

La lista de civilizaciones actuales tiene en cuenta el modelo de Johan Galtung en *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. Londres: PRIO y Sage Publ., 1996, p. 213. Vid. también: S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations*. N. Y.: Simon & Schuster, 1997; pp. 28, 29, 99.

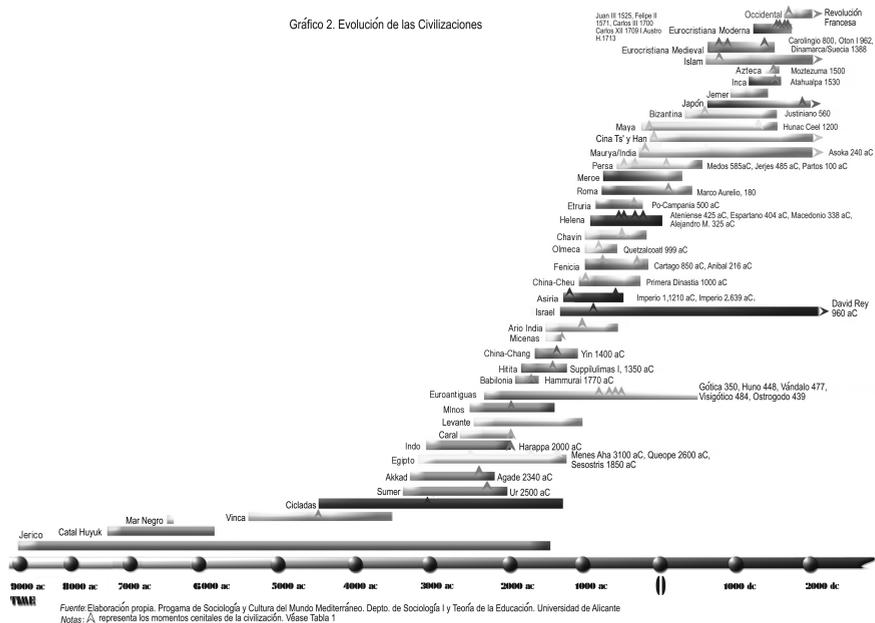
*Notas: Tft:* Tasa de fecundidad total o índice sintético de fecundidad (número de hijos por mujer). Esta tasa es clave para entender el crecimiento de la población. El reemplazo generacional se produce si se da el número crítico de 2,1 hijos por mujer.

Veamos algunos hallazgos fruto de los últimos años de investigación:

**1. A partir del 3400 a C,** el proceso civilizatorio, perceptible *in nuce* desde el octavo milenio a C, comienza a ser exponencial. Un inmenso bosque civilizatorio y cultural, articulado en una red creciente de ciudades, teje la antigüedad medio y extremo oriental (19 civilizaciones), el mundo clásico mediterráneo y oriental (8 civilizaciones), el complejo medieval mediterráneo, preamericano y oriental (7 civilizaciones), y el laberinto del mundo moderno (sistema de 9 civilizaciones resultado de las anteriores).

**2. La mayoría de las civilizaciones dan lugar a imperios.** Una ciudad se establece como centro irradiador y se expande formando varios círculos concéntricos con sus periferias. Enseguida esbozaré una hipótesis sobre este proceso. Los sencillos datos espacio-temporales demuestran que los imperios siguen un curso que podemos representar con una campana de Gauss achatada, que demuestra que los imperios son, a lo largo de estos 5100 años, cada vez más extensos, pero también más efímeros y más entrópicos. Su estructura de comunicaciones se hace más y más compleja. La estructura de poderes más densa. Quizá podemos hallar en este marco una explicación sistémica de la lógica histórica del poder, del estado, como monopolio de la fuerza, y de la guerra (Véase el *Gráfico 2. Evolución de las civilizaciones*).

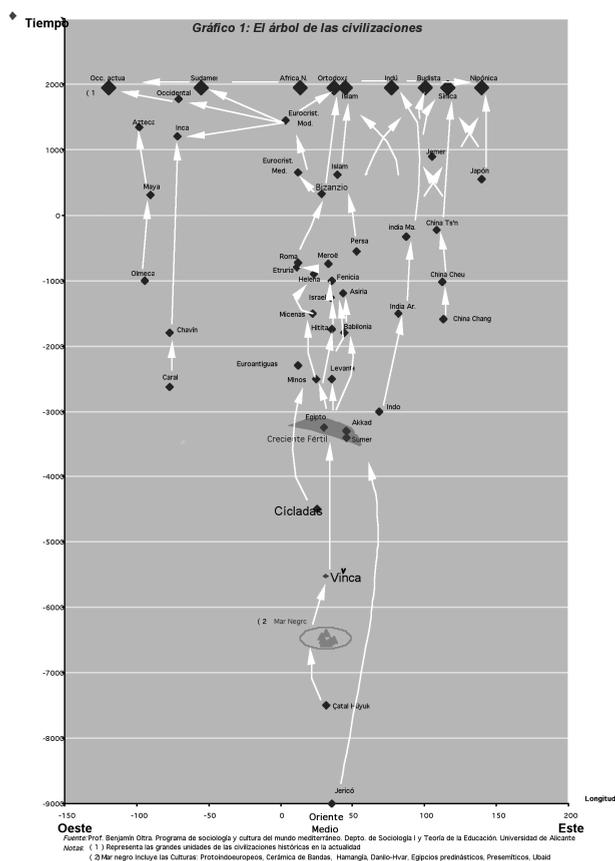
Gráfico 2. Evolución de las Civilizaciones



Fuente: Elaboración propia. Programa de Sociología y Cultura del Mundo Mediterráneo. Depto. de Sociología y Teoría de la Educación. Universidad de Alicante  
 Notas: ▲, representa los momentos centales de la civilización. Véase Tabla 1

**3. Las ciudades son las genuinas unidades civilizatorias.** El complejo de las ciudades es la estructura espacio-temporal de las civilizaciones; los escenarios de los estilos de vida, los procesos de población, las formas económicas, políticas y culturales; los nexos de las rutas y las redes por las que fluye la historia. La decisión de si la historia es lineal o cíclica depende de la observación, medida y consecuencias de este esquema. Ciertas claves civilizatorias, esto es, de las ciudades, llevan a estructuras políticas, económicas y culturales más complejas y centralizadas, como son los estados.

**4.** Esta perspectiva de *longue durée* invita a establecer un nuevo esquema histórico de tres estadios: el multicultural muy antiguo, anterior a los poblados y ciudades *in nuce* de hace 11.000 años, cuyo motor y capacidad de adaptación es la creación de cultura; el **civilizatorio**, la dilatada época de las 46 civilizaciones; y el de la **sociedad**, los últimos dos siglos y las 9 civilizaciones que configuran el sistema mundial actual (Véase el *Mapa de las civilizaciones actuales*).



Llegados a este punto podemos preguntarnos si la historia de las civilizaciones y de las ciudades es lineal o cíclica. A la vista de los datos de nuestra tipología civilizatoria, y, particularmente, si realizamos el *gedankenexperiment*, o imagen (véase el *Gráfico. 1. El árbol de las civilizaciones*), de las conexiones, fusiones y combinaciones civilizatorias, mi respuesta es que la dualidad lineal/cíclico es demasiado simple y maniquea, como visión polar del proceso histórico. En la *Tabla 4* tratamos de dar una idea de cómo superar, *tertium datur*, esta dualidad e integrarla en un marco más verosímil y fructífero.

**Tabla 4**  
**TIPOLOGÍA DE LOS FENÓMENOS SOCIALES**

Fenómeno	Frecuencia	Impacto	Ejemplos	Predictibilidad
<b>Regulares lineales cíclicos</b>	Alta	Mantenimiento del sistema	Organizaciones Trabajo Ciclo de la vida cotidiana Modas	Relativamente predecibles
<b>Emergentes lineales exponenciales cíclicos</b>	Media	Desarrollo del sistema	Dinámica de la población Procesos económicos, políticos y culturales	Sólo parcialmente predecibles
<b>Rupturas lineales</b>	Baja	Cambios de fase	Catástrofes Cambios técnicos Cambios en la energía Revoluciones	Relativamente impredecibles
<b>Conjunto del sistema</b>	<i>Longue durée</i>	Cambios estructurales del sistema de larga duración	Civilizaciones Imperios Estados	«Arte de la predicción»

FUENTE: Prof. Benjamín Oltra. Programa de Sociología y Cultura del Mundo Mediterráneo. Dpto. de Sociología I y Teoría de la Educación, Universidad de Alicante; y Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo, Altea.

- a) Hay, en efecto, **fenómenos relativamente lineales** y exponenciales como la historia de la población, de la técnica o de los precios. Lo importante es que no se dan aislados, siguiendo una lógica propia independiente, sino en un contexto temporal que no es lineal. Todo depende de la escala que adoptemos.
- b) Hay también **fenómenos relativamente cíclicos**. Unos son regulares y rutinarios, como las semanas laborales, el ritmo del trabajo,

las compras, las inversiones en infraestructuras, las modas, etc. Lo curioso es que los fenómenos lineales y cíclicos pueden darse combinados.

- c) El hecho interesante es que existe una **fenomenología caótica** enmadrada a lo lineal y lo cíclico muy bien estudiada, en la actualidad, por los modelos de representación del caos. Fenómenos derivados del crecimiento de la población, de ciertos enclaves urbanos del sur del mundo, de la violencia estructural, de la guerra, están en esta categoría.
- d) Desde el punto de vista de la teoría de los **sistemas dinámicos**, el marco o contexto que, generalmente, da sentido a los tipos de fenómenos anteriores, es el de un modelo arborescente. Este modelo crece siguiendo, aunque parezca chocante y paradójico, las leyes de una lógica extremadamente compleja.

La cuestión esencial es: ¿cuál es el modelo más sugerente y «preciso», a la vez, para representar el proceso de las civilizaciones y de las urbes? ¿Cómo crecen realmente, en conjunto, las ciudades? La respuesta establecida es: mediante una variada combinación de procesos sociales migratorios, leyes del mercado, políticas planificadoras y actos de puro poder. A partir de aquí las hipótesis se agrupan en tres tipos: la ciudad crece como un escenario dramático de la lucha por la existencia, como una mercancía, o como un objeto de la ideología, de suma cero, de los poderes. Sin embargo, parece más interesante establecer toda la problemática, en su conjunto, y dibujar a partir de la complejidad algunas figuras históricas fundamentales.

En efecto, recientes investigaciones (vid. Makse, Havlin y Stanley, 1995) demuestran que es necesario diseñar un nuevo modelo alternativo a los clásicos modelos de crecimiento urbano basados en la idea de gravitación, según los cuales, y siguiendo el famoso teorema de Colin Clark, la urbe crece a partir de un denso núcleo central de negocios y de poder formando círculos periféricos concéntricos en los que se forma un gradiente de densidad inversamente proporcional a la distancia desde el núcleo central. Estos investigadores han aplicado un modelo matemático de *fractales* a diversos casos de desarrollo urbano desde el siglo XIX. Su hallazgo es que la forma histórica de las ciudades aparece muy condicionada por un patrón interno que se expande irregularmente, de tipo *fractal*, que no sigue las directrices establecidas, en estado puro, de planificación o de juego del mercado. Al parecer se forman, a partir de un centro seminal, estructuras locales que van generando formas homólogas, en cualquier dirección y de distintas dimensiones. El núcleo central tiene una potencia sociológica *fractal* que genera cúmulos secundarios periféricos, con nuevos *atractores*, según se van formando nuevas estructuras de población, económicas, políticas y culturales,

en dosis variadas. La imagen de crecimiento *fractal* intenta básicamente dar alguna forma a la exuberancia y al caos de la realidad civilizatoria. Parte del caos como hipótesis y trata de establecer algunas figuras de conocimiento, y no al revés. La cuestión es que las ciudades de la civilización occidental conservan un modelo de expansión relativamente controlado, aunque problemático, en relación con sus flujos de todo tipo; mientras que en las ciudades de otras civilizaciones no es este el caso.

En fin, no creo que, hoy por hoy, podamos resolver definitivamente el problema. Falta mucha investigación por realizar en el laberinto de las civilizaciones. Nuevos instrumentos formales deben ser puestos a punto. Sin embargo, el trabajo en esta dirección siempre será heurísticamente gratificante. Es necesario tener, en los próximos años, los ojos bien abiertos ante las grandes sorpresas, paradojas e ironías de los tiempos. Pensamos, con el bueno de Aulo Gelio (Roma, *floruit* hacia 130 d C), escritor de la inolvidable obra *Noctes Atticae*, que la verdad es hija del tiempo; *veritas filia temporis*.

#### APÉNDICE

**Tabla 5**  
**CIVILIZACIONES, ESTADOS Y CIUDADES CRUCIALES:**  
**CENTROS Y PERIFERIAS**

Civilización	Estados	Ciudades cruciales
<i>Occidental</i>		
	Alemania	Berlín, Hannover, Wiesbaden, Dusseldorf, Munich, Stuttgart, Dresde, Oberbayern, Colonia
	Andorra	Andorra la Vella, Les Escaldes, Encamp
	Australia	Canberra, Sydney, Adelaida, Brisbane, Darwin, Perth
	Austria	Viena, Sankt Pölten, Linz, Graz, Innsbruck, Salzburgo
	Barbados	Bridgetown, Speightstown
	Bélgica	Bruselas, Amberes, Gante, Charleroi, Lieja
	Belize	Belice City, Orange Walk, San Ignacio, Santa Elena, Dangriga, Belmopan
	Canadá	Toronto, Montreal, Vancouver, Ottawa, Calgary, Edmonton, Québec, Winnipeg, Hamilton
	Croacia	Zagreb, Split, Rijeka, Osijek, Zadar
	Dinamarca	Copenhague, Arhus, Odense, Alborg, Frederiksberg

<b>Civilización</b>	<b>Estados</b>	<b>Ciudades cruciales</b>
	Dominica	Roseau, Portsmouth, Marigot,
	Eslovaquia	Bratislava, Kosice, Presov, Mitra, Zilina
	Eslovenia	Ljubljana, Maribor, Kranj, Celje, Koper
	España	Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, Málaga, Alicante, Cádiz, Mérida, Santiago, Oviedo, Santander, Bilbao, Pamplona, Zaragoza, Toledo, Salamanca, Burgos
	Estados Unidos de América	Washington, Boston, Nueva York, Los Angeles, Chicago, Houston, Philadelphia, San Diego, Phoenix, San Antonio, Dallas, Detroit, San José, San Francisco, Indianapolis, Jacksonville, Columbus, El Paso, Baltimore, Memphis, Austin, Seattle
	Francia	París, Lille, Marsella, Lyon, Versailles, Bordeaux, Nanterre, Bobigny
	Israel	Jerusalén, Tel Aviv, Haifa, Rishon LeZiyyon, Petha Tiqwa, Holon
	Italia	Roma, Milán, Nápoles, Turín, Palermo, Catania, Bérgamo, Florencia, Bolonia, Padua, Génova, Venecia, Verona, Pisa, Siena
	Jamaica	Kingston, Saint Catherine, Saint Andrew, Clarendon, Manchester, Saint James
	Liechtenstein	Schaan, Vaduz
	Luxemburgo	Luxemburgo, Esche-sur-Alzette, Differdange, Dudelange, Petange
	Malta	Birkikara, Qormi, Sliema, Hamrun, La Valetta
	Noruega	Oslo, Bergen, Trondheim, Molde
	Nueva Zelanda	Auckland, Christchurch, Manukau, Northshore, Waitkere, Wellington
	Países Bajos	Ámsterdam, Róterdam, La Haya, Utrecht, Eindhoven
	Papúa-Nueva Guinea	Port Moresby, Lae, Madang, Wewak, Goroka
	Polonia	Varsovia, Lodz, Cracovia, Wroclaw, Poznan, Gdansk
	Portugal	Lisboa, Porto, Amadora, Braga, Coimbra, Funchal

<b>Civilización</b>	<b>Estados</b>	<b>Ciudades cruciales</b>
	Reino Unido	Londres, Birmingham, Leeds, Glasgow, Sheffield, Bradford, Liverpool, Edinburgo, Manchester, Bristol
	República Checa	Praga, Brno, Ostrava, Plzen, Olomouc, Liberec
	Samoa	Apia
	Samoa americana	Tafuna, Nu'uli, Pago Pago, Leone, Fagatogo, Utulei,
	Suecia	Estocolmo, Goteborg, Malmo, Uppsala, Linkoping
	Suiza	Zurich, Geneva, Basel, Berna, Lausanne, Luzern
	Trinidad y Tobago	Chaguadas, Puerto España, San Fernando, Arima, Piont Fortín, Scarborough
	Vanuatu	Port-Vila, Luganville, Lakatoro, Isangel, Sola
	Vaticano, Estado de la ciudad del	Ciudad del Vaticano
<b><i>Sudamericana occidental</i></b>		
	Antigua y Barbuda	St. John's, St. Paul
	Argentina	Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Mar del Plata, La Plata
	Bahamas	Nassau, Freeport/Lacaya, Marsh Harbour, Bailey Town, Dunmore Town
	Bolivia	Santa Cruz, La Paz, Cochabamba, El Alto, Oruro, Sucre
	Brasil	Sao Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Belo Horizonte, Fortaleza, Brasilia,
	Chile	Santiago, Concepción, Viña del Mar, Valparaíso, Talcahuano, Temuco
	Colombia	Bogotá, Cali, Medellín, Barranquilla, Bucaramanga
	Costa Rica	San José, Limón, Alajuela, San Isidro de El General, Liberia, Cartago, Heredia
	Cuba	La Habana, Santiago, Camagüey, Holguín, Guantánamo
	Ecuador	Guayaquil, Quito, Cuenca, Machala, Portoviejo, Ambato
	El Salvador	San salvador, Soyapango, Santa Ana, Mejicanos, San Miguel

<b>Civilización</b>	<b>Estados</b>	<b>Ciudades cruciales</b>
	Guatemala	Guatemala, Mixco, Villa Nueva, Chinautla, Amatitlan
	Guyana	Georgetown, Linden, New Amsterdam, Corriverton,
	Haití	Puerto Príncipe, Carrefour, Delmas, Cap-Haïtien
	Honduras	Tegucigalpa, San Perdo Sula, El Progreso, La Ceiba, Choluteca
	México	Ciudad de México, Guadalajara, Puebla, Ciudad Netzahualcoyotl, Juárez, Tijuana, Monterrey, León, Mérida, Chihuahua
	Nicaragua	Managua, León, Chinandega, Masaya, Granada, Estelí
	Panamá	Panamá, San Miguelito, David, Arraiján, La Chorrera, Colón
	Paraguay	Asunción, Ciudad del Este, San Lorenzo, Lambaré, Fernando de la Mora
	Perú	Lima, Arequipa, Trujillo, Chiclayo, Iquitos
	República Dominicana	Santo Domingo, Santiago, La Romana, San Pedro de Macorís, San Francisco de Macorís
	San Kitts y Nevis	Basseterre, Charlestown <sup>1</sup>
	San Vicente y Las Granadinas	Kingstown
	Santa Lucía	Castries
	Uruguay	Montevideo, Salto, Paysandú, Las Piedras, Rivera
	Venezuela	Caracas, Maracaibo, Valencia, Barquisimeto, Ciudad Guayana
<b><i>Islám</i></b>		
	Afganistán	Kabul, Konduz, Kandahar, Herat, Mazar-e Sharif, Jalalabad, Herat
	Albania	Tirana, Fier, Durrës, Shkoder, Peshkopi, Elbasan
	Arabia Saudí	Riad, Jiddah, La Meca, Ab- Dammam, Medina, Abha,
	Argelia	Argel, Orán, Constantina, Annaba, Batna, Blida, Sétif

---

1 1.411 Hab.

<b>Civilización</b>	<b>Estados</b>	<b>Ciudades cruciales</b>
	Bahrein	Manama, Ar-Rifa, Al-Muharraq, Madinat Isa
	Bangladesh	Dacca, Chittagong, Khulna, Rajshahi, Mymensingh
	Bosnia - Herzegovina	Sarajevo, Banja Luka, Zenica, Tulza, Mostar
	Brunei	Bandar Seri Begawan, Kuala Belait, Seria, Tutong
	Chad	Yamena, Moundou, Bongor, Sarh, Abéché, Doba
	Egipto	El Cairo, Alejandría, Al-jizh, Shubra Al- Khaymah, Portsaid, Suez
	*Emiratos Árabes Unidos	Abu Dhabi
	Gambia	Serekunda, Brikama, Banjul, Bakau, Farafenni
	Guinea	Conakry, Cancan, Labe, Kindia, Nzerekore
	Indonesia	Yakarta, Surabaya, Bandung, Medan, Palembang, Tangerang, Semarang, Ujung Pandang, Malang
	Irak	Bagdad, Mosul, Irbil, Karkuk, Al-Basrah
	Irán	Teherán, Mashhad, Esfahan, Tabriz, Shiraz, Karag
	Jordania	Ammán, Az-Zarka, Irbid, Ar-Rusayfah, Wadi Essier
	Kuwait	Kuwait, As-Salimiyah, Qalib Ash-Shuiukh, Hawalli
	Líbano	Beirut, Tripoli, Sidon, Junillah, Zahlah, Tyre
	Libia	Trípoli, Banghazi, Nisratah, Surt, Az-Zawiyah
	Maldivas	Male
	Malaisia	Kuala Lumpur, Ipoh, Johor Baharu, Melada, Petalig Jaya
	Malí	Bamako, Segou, Mopti, Sikasso, Gao
	Marruecos	Casablanca, Rabat, Fez, Marrakech, Oujda, Agadir
	Niger	Niamey, Zinder, Maradi, Tahoua, Agadez
	Omán	Mascate, As-Sib, Salalah, Bawshar, Suhar

<b>Civilización</b>	<b>Estados</b>	<b>Ciudades cruciales</b>
	Pakistán	Karachi, Lahore, Faisalabad, Rawalpindi, Multan, Islamabad
	Qatar	Ad-Dawhah, Ar-Rayyam, Al-Wakrah, Umm Salal
	Senegal	Dakar, Thies, Kaolack, Ziguinchor, Rufisque, Saint-Louis
	Seychelles	Victoria
	Siria	Aleppo, Damasco, Homs, Latakia
	Somalia	Mogadiscio, Hargeysa, Kismaayo, Berbera, Marka
	Sudán	Omdurman, Jartum, Port Sudan, Kassala, Nyala
	Túnez	Túnez, Safaqis, Al-Ariannah, Ettadhamen, Susah
	Turquía	Estambul, Ankara, Izmir, Adana, Bursa, Gaziantep
	Yemen	Saná, Aden, Taizz, Al-Hudaydah, Al-Mukalla
	Yibuti	Yibuti, Ali Sabih, Tadjoura, Dikhil
<i>África negra</i>	Angola	Luanda, Huambo, Benguela, Lobito, Luango
	Benin	Porto- Novo, Djougou, Abomey-Calavi, Parakou
	Botswana	Gaborone, Francistown, Sebeli-Pikwe, Molepolole, Kanye
	Burkina Faso	Ugadugu, Bobo-Dioulasso, Koudougou, Ouahigouya, Banfora
	Burundi	Bujumbura, Gitega, Bururi, Ngozi, Cibitoke
	Cabo Verde	Praia, Mindelo, Sao Filipe
	Camerún	Doguala, Yaounde, Garoua, Maroua, Bafoussam
	Congo	Brazzaville, Pointe-Noire, Loubomo, Mkayi, Mossendjo
	Costa de Marfil	Abidjan, Bouake, Daloa, Yamusukro,
	Gabón	Libreville, Port-Gentil, Franceville, Oyem, Moanda
	Guinea- Bissau	Bissau, Bafata, Cacheu, Gabu
	Guinea Ecuatorial	Malabo, Bata, Ela-Nguema, Campo Yaunde, Los Angeles
	Kenia	Nairobi, Mombasa, Nakuru, Kisumu, Meru, Eldoret

Civilización	Estados	Ciudades cruciales
	Lesotho	Maseru, Teyateyaneng, Maputsoe, Hlotse, Mafeteng
	Liberia	Monrovia, Harbel, Gbarnga, Buchanan, Yekepa
	Madagascar	Antananarivo, Antananarivo, Toamasina, Antsirabe, Fianarantsoa, Mahajanda,
	Malawi	Blantyre, Lilongwe, Mzuzu
	Mauricio	Port- Louis, Baeu Bassin-Rose Hill, Vacoas-Phoenix, Curepipe, Quatrebornes
	Mozambique	Maputo, Matola, Beira, Nampula
	Namibia	Windhoek, Walvisbay, Oshakati, Rehobot, Rundu
	Nigeria	Abuja, Lagos, Kano, Ibadan, Kaduna, Benin City, Port Harcourt
	República Centro Africana	Bangui, Bangui, Berberati, Bouar, Bambari, Carnot
	República de Sudáfrica	Ciudad del Cabo, Durban, Johannesburg, Pretoria, Soweto, Port-Elisabeth, Bloemfontein,
	Ruanda	Kigali, Ruhengeri, Butare, Gisenyi
	Santo Tomé y Príncipe	Santo Tomé, Trindade, Santana, Neves, Santo Amaro <sup>2</sup>
	Sierra Leona	Freetown, Koidu-New Sembehun, Bo, Kenema, Makeni
	Surinam	Paramaribo, Lelidorp, Niew Nickerie, Mungo
	Swaizilandia	Mbabane, Manzini, Big Bend, Simunye/Ngomane, Lozitha, Lobamba,
	Tanzania	Dar es Salam, Dodoma
	Togo	Lomé, Sokode, Kara, Kpalime, Atakpame
	Uganda	Kampala, Jinja, Mbale, Masaka, Gulu, Entebbe
	*Zaire	Kinshasa,
	Zambia	Lusaka, Ndola, Kitwe, Chingola
	Zimbabwe	Harare, Bulawayo, Chitungwiza
<b>Ortodoxa</b>	Bulgaria	Sofía, Plovdiv, Varna
	Chipre	Lefkosia, Limassol, Larnaca, Nicosia,

2 Aprox. 5.000 hab. (las tres últimas).

<b>Civilización</b>	<b>Estados</b>	<b>Ciudades cruciales</b>	
<b>Hindú</b>	Grecia	Atenas, Tesalónica, Pireo, Patrai, Peristerion	
	Macedonia	Skopje, Bitola, Prilep, Kumanovo, Tetovo	
	Rumanía	Bucarest, Iasi, Constanza, Timisoara	
	Rusia	Moscú, San Petesburgo, Novosivirsk, Nizhny Novgorod, Yekaterimburg, samara, Omsk, Kazan, Ufa, Chelyabinsk	
	Yugoslavia	Belgrado, Novi Sat, Nis, Kragujevac, Podgorica	
	India	Bombay, Nueva Delhi, Calcuta, Madras, Bangalore, Hyderabad, Ahmadabad, Kampur, Nagpur	
	Nepal	Katmandú, Pokhara, Biratnagar, Lalitpur	
	<b>Budista*</b>	Bután	Thinbu,
		Camboya	Phnom Penh, Preah Sihanouk, Kaeb, Pailin
		Corea del Sur	Seúl,
Laos		Vientiane, Louangphrabang, Savannakhet, Salavan	
Mongolia		Ulan Bator, Darhan, Erdenet	
Myanmar		Rangún, Mandalay, Bago	
Sri Lanka		Colombo, Dehiwala-Mount Lavinia, Moratuwa, Kandy	
<b>Sínica</b>	Tailandia	Bangkok, Nonthaburi, Nakhon Ratcheasima, Chiangmai	
	China	Shanghai, Beijing, Tientsin, Wu-han, Shen-yang, Canton, Chungkin, , Harbin, Nanking, Sian, Ch'eng-tu, Ch'ang-ch'un, Talién, Tai-yüán, Tsinan, Ch'ing-tao, Cheng-chou, Tzu-po, Lan-chou	
	Corea del Norte	Pyongyang, Namp'o, Hamhung, Chongjin, Kaesong, Sinuiju	
	Singapur	Singapur, Tampines North, Thomson, Punggol, Nee, Soon East, Nee, Soon South	
	Taiwán	Taipei, Kao-hsiung, T'ai-chung, Tainan, Chung-to, Chi-lung	

Civilización	Estados	Ciudades cruciales
<i>Nipónica</i>	Vietnam	Hanoi, Ho Chi Minh, Haiphong, Da Nang, Boun Ma Thuot, Nha Trang, Hue, Can Tho
	Japón	Tokyo, Yokohama, Osaka, Nagoya, Sapporo, Kobe, Kioto, Fukuoka, Kawasaki, Hiroshima, Kita-Kyushu, Sendai
<i>De difícil clasificación</i>	Armenia	Yereván, Gyumri, Kirovakán
	Etiopía	Addis Abeba, Dire Dawa, Harer, Nazret, Gonder, Aksum
	Eritrea	Asmara, Asseb, Keren, Massawa, Mendefera

FUENTE: Elaboración propia a partir de Encyclopaedia Britannica, *2002 Book of the Year*.

Prof. Benjamín Oltra. Programa de Sociología y Cultura del Mundo Mediterráneo. Dpto. de Sociología I y Teoría de la Educación, Universidad de Alicante; y Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo, Altea.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Philip BAGBY (1958): *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*. Londres: Longmans.
- M. BATTY y P. LONGLEY (1994): *Fractal Cities. A Geometry of Form and Function*. San Diego, Cal.: Academic.
- Fernand BRAUDEL (1961): *Écrits sur l'histoire*. París: Flammarion, 1968. Ed. cast.: *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza, 1968.
- (1965): *Grammaire des civilisations*. París: Flammarion, 1987. Ed. cast.: *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos, 1966.
- A. BUNDE y S. HAVLIN (1996): *Fractal and Disordered Systems*. Berlín: Springer.
- Vere GORDON CHILDE (1934): *New Light on the Most Ancient East*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Ed. cast.: *Los orígenes de la civilización*. México: FCE, 1954.
- (1956): *Society and Knowledge: The Growth of Human Traditions*. Nueva York: Harper.
- Luis DíEZ DEL CORRAL (1954): *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, en *Obras completas*. Madrid: Centro de

- Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Cuatro vols. Edic. de M.<sup>a</sup> Carmen Iglesias y M. L. Sánchez-Mejía; vol. I.
- Norbert ELIAS (1939): *Über den Prozess der Zivilisation. Sociogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp Vlg. Ed.cast.: *El proceso de civilización*. México: FCE, 1987.
- (1987): *Philosophische Erkenntnistheorie und soziologische Zivilisations-theorie*. Francfurt: Suhrkamp Vlg.
- Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO (2002): *Civilización*. Madrid: Taurus.
- P. FRANKHAUSER (1994): *La fractalité des structures urbaines*. París: Anthropos.
- Sigmund FREUD (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. Ed. cast.: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968. Edic. de Ramón Rey Ardid. Vol. III.
- Numa DEMIS FUSTEL DE COULANGES (1864): *La cité antique*. París: Hachette, 1927.
- Johan GALTUNG (1996): *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. Londres: PRIO y Sage Publ. Vid. esp. la Parte IV.
- Aulo GELLIO: ca. 140. *Noctes Atticae*. Ed. lat.: Oxford: Oxf. University Press, 1991. Ed. de P. K. Marshall. Aulo Gellio comienza de manera curiosa su obra: «Introite nam et hic dii sunt». En el libro, XII, XI, 34, ofrece una máxima de un viejo poeta, de cuyo nombre dice no acordarse: «Veritatem Temporis filiam esse dixit».
- P. GARREAU (1991): *Edge City. Life on the New Frontier*. N. York: Doubleday.
- J. F. GOUYET (1995): *Physics and Fractal Structures*. Berlín: Springer.
- Harald HAARMANN (1991): *Universalgeschichte der Schrift*. Berlín: Campus Verlag GmbH. Ed. cast.: *Historia universal de la escritura*. Madrid: Gredos, 2001.
- Graham HANCOCK (1995). *Fingerprints of the Gods*. Londres: Heinemann
- J. V. HENDERSON (1985): *Economic Theory and the Cities*. San Diego, Cal.: Academic.
- Samuel P. HUNTINGTON (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Nueva York: Simon & Schuster. Ed. cast.: *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Jane JACOBS (1968): *The Economy of Cities*. Nueva York: Random House.
- Christopher KNIGHT & Robert LOMAS (1999): *Uriel's Machine*. Londres: Century.
- H. A. MAKSE., S. HAVLIN y H. E. STANLEY (1995): «Modeling Urban Growth Patterns», *Nature*, vol. 377 (19 de octubre de 1995): 608- 612.

- Benoît MANDELBROT (1975): *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*. París: Flammarion.
- (1983): *The Fractal geometry of Nature*. Nueva York.
- A. MARSHACK (1972): *The Roots of Civilization*. Nueva York: McGraw Hill.
- Robert KING MERTON (1936): «Civilization and Culture», *Sociology and Social Research*, vol. 21, pp. 103- 113.
- Lewis HENRY MORGAN (1877): *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism, to Civilization*. Nueva York: Henry Holt and Co.
- Lewis MUMFORD (1935): *The Culture of Cities*. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.
- Hajime NAKAMURA (1963): *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1981.
- Joseph NEEDHAM (1954): *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Diez vols.
- Laurent NOTTALE (1993): *Fractal Space-Time and Microphysics*. Londres: World Scientific.
- Benjamín OLTRA (1999): *El Mediterráneo: Culturas, Civilizaciones y Sociedades*. Altea: Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo. Edición en CD- Rom.
- (2000): «*Veritas filia temporis*», en Léonce Bekemans & Eduardo Mira (Eds.), *Civitas Europa. Cities, Urban Systems and Cultural Regions*. Bruselas: Presses Interuniversitaires Européennes/ Peter Lang.
- (2002): «*Ocho variaciones sobre el tema de la cultura*», en Miguel Beltrán, Amando de Miguel *et al.* (Directores), *Homenaje al profesor José Jiménez Blanco*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Carroll QUIGLEY (1961): *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*. Nueva York: Macmillan.
- Colin RENFREW (1973): *Before Civilization. The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Londres: Jonathan Cape.
- Richard RUDGLEY (1999): *The Lost Civilizations of the Stone Age*.
- James SHREEVE (1995): *The Neanderthal Enigma*. Londres: William Morrow & Co.
- Pitirim A. SOROKIN (1937-1941): *Social and Cultural Dynamics*. Nueva York: The Bedminster Press, 1962. Cuatro vols.
- Oswald SPENGLER (1917): *Der Untergang des Abendlandes*. Berlín: C.H. Beck'schen. Ed. cast: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe, 1923. Traducción de Manuel García Morente. Dos vols.

Arnold J. TOYNBEE (1934-1961): *A Study of History*. Oxford y Londres: Oxford University Press / Humphrey Milford. Bajo el patrocinio del Royal Institute of International Affairs. Diez vols.

T. VICSEK (1991): *Fractal Growth Phenomena*. Londres: World Scientific.

Leonard WOOLLEY (1929): *Ur of the Chaldees. Seven years of Excavation*. Londres: Pelican.



# «GLOBALIZACIÓN Y CULTURA»\*

ISIDORO MORENO  
*Catedrático de Antropología Social*  
Director del Grupo de Investigación GEISA  
Universidad de Sevilla

## 1. CONFUSIONES Y ERRORES EN TORNO A LA GLOBALIZACIÓN

A pesar de que «globalización» es hoy una de las palabras más utilizadas no sólo en las ciencias sociales, sino a nivel cotidiano de calle, o precisamente por ello, pocos términos son más confusos para la mayoría de los ciudadanos o, si se quiere, más polisémicos. Esa confusión no es el resultado de una práctica inocente, sino que tiene como base un solapamiento entre realidades y mitos que ha convertido el concepto en *ideológico*, aunque se presente como supuestamente descriptivo. Entiendo que existen dos tipos de errores en cuanto al carácter de la globalización. El primero consiste en entenderla como una «*nueva era*» que rompe con todo lo anterior, bien por ser resultado de la llamada «*revolución de las nuevas tecnologías de la información*», bien por suponer una estrecha «*interdependencia*» entre todos los territorios y países del mundo. Se suele partir de que dichas tecnologías habrían abierto posibilidades radicalmente nuevas, potencialmente al alcance de todos, que estarían convirtiendo nuestro mundo, o estarían en vías de hacerlo, en la «*aldea global*» que presagiara McLuhan: en una única sociedad planetaria que se dirigiría hacia un único modelo económico, el del «*Mercado libre*», un único sistema político, la «*democracia liberal*», y un único sistema cultural, el de la «*civilización moderna*». Para quienes se adscriben a este planteamiento, cuanto se opone al avance, definido como inevitable y positivo, del proceso de globalización es retardatario, conservador y

---

\* Una versión de este ensayo fue presentada y debatida en el Seminario Internacional «Mitos y realidades de la globalización», celebrado en Bogotá en mayo de 2002.

opuesto a la marcha de la Historia. Y, para paliar los evidentes efectos negativos, *colaterales*, que la globalización provoca, la solución no sería otra que profundizar la propia globalización en todas las dimensiones, porque serían las tensiones obstaculizadoras de esta o su insuficiente avance lo que produciría los conflictos. Denomínese por sus adversarios neoliberalismo, pensamiento único o con cualquier otro nombre, es esta la posición hoy hegemónica en las instituciones económicas, políticas y la mayor parte de las académicas más influyentes del mundo.

Una segunda versión, aparentemente más objetiva, del primer tipo de errores parte de la definición de la globalización como la «era de la interdependencia». Como ha escrito en un reciente artículo William Clinton (2002), la bondad o negatividad de esta «*dependerá de que los que vivimos en las naciones ricas extendamos las ventajas y reduzcamos las cargas del mundo moderno y de que las naciones pobres pongan en práctica los cambios necesarios para hacer posible el progreso*». Estos cambios imprescindibles, que conducirían a esos países al desarrollo, giran en torno a «*la apertura de los mercados*» y al «*avance en la democracia, los derechos civiles y el buen gobierno*». El ex-presidente de EE.UU. enumera «*las fuerzas con más posibilidades de moldear el comienzo del siglo XXI*», que son, según él —y en ello coincidirían la mayoría de los políticos autoconsiderados socialdemócratas y la mayor parte de los académicos—, «*la economía global...(...), la explosión de tecnologías de la información... (...) y la extensión de la democracia y de la diversidad*». En un aparente ejercicio de objetividad, se señalan también algunas contrapartidas negativas de la globalización como la «*crisis medioambiental*» y la «*crisis sanitaria mundial*». «*Todas estas fuerzas —escribe—, positivas y negativas, son un sorprendente reflejo del grado de interdependencia más extraordinario de la historia de la humanidad*», y la solución de los problemas estriba, tras conseguir «*ganar la guerra contra el terrorismo*», en extender la globalización a todos los ámbitos: «*no podemos tener un comercio global —que se destaca como el objetivo principal— sin una política económica global, una política sanitaria global, una política educativa global, una política de medio ambiente global y una política de seguridad global*». Resumiendo: globalización equivaldría sólo a acentuación de la interdependencia, y esta es potencialmente buena para todos. Se trataría de extender la globalización a todos los ámbitos, eliminando los obstáculos que se oponen a ello, para que se solucionasen los problemas provocados hasta ahora. No se señala que la «interdependencia», como la complementariedad, nunca se da en abstracto: es igualitaria o es desigualitaria, y la globalización es esto último, tiene una naturaleza fuertemente asimétrica. Por ello no pueden extenderse las posibilidades que se proclaman, ni puede ampliarse la democracia, ni ser respetada la diversidad, ya que la globalización consiste, precisamente, en vaciar

aquella y destruir esta, al estar basada en la lógica del Mercado sin reglas para la obtención del máximo beneficio. Por ello, plantearse como objetivo «gobernar la globalización» o «globalizar la justicia y los derechos humanos», como hacen cada vez más frecuentemente los partidos que se autodenominan «de izquierda», sólo se explica por la intencionalidad de crear confusión, tratando de evitar que sea evidente su apoyo a la única globalización existente, o porque no saben bien de qué están hablando. Porque universalizar los Derechos Humanos es precisamente la alternativa, y nunca puede ser el complemento, de la globalización mercantilista. Se trata de dos lógicas totalmente incompatibles.

El segundo tipo de errores sobre la globalización considera que esta es sólo un nombre que trata de esconder el continuismo del sistema de dominación capitalista, sin cambios cualitativos. Estaríamos ante «más de lo mismo», ante una simple acentuación de las dinámicas, realidades y efectos ya existentes con anterioridad, sin novedades de especial relevancia, por lo que para su análisis, y en su caso para oponerse a sus consecuencias, serían válidos los instrumentos metodológicos, las estrategias políticas y los métodos organizativos «de siempre», con sólo cambios de detalle. Es esta la posición de quienes siguen *fieles* a construcciones político-ideológicas críticas con el capitalismo elaboradas hace ciento cincuenta años, perfiladas en sus diversas variantes hace ya casi un siglo y convertidas en doctrina. Es una posición que, a mi entender, no toma en cuenta las importantes novedades de nuestro presente y, por ello, se opone a este desde planteamientos obsoletos, conforme a análisis de realidades que ya no existen o se han transformado cualitativamente y con instrumentos metodológicos que son, e incluso se demostraron en su día, insuficientes.

## 2. MUNDIALIZACIÓN NO EQUIVALE A GLOBALIZACIÓN

En realidad, la globalización ni es un fenómeno radicalmente nuevo, sin apenas conexiones con tiempos anteriores, ni es una simple prolongación de lo previamente existente. Si fuera necesario presentar un símil, yo la definiría como un nuevo eslabón, con características diferenciadas, de una cadena que comenzó a existir hace aproximadamente quinientos años. Esta cadena es la que conviene denominar *mundialización*, y consiste en una creciente interdependencia entre los diferentes territorios y pueblos del planeta que comenzó a acelerarse hace 550 años. Desde entonces, el proceso de interdependencia es un proceso real y sin vuelta atrás, salvo en caso de hecatombe planetaria por causas naturales o por la acción humana. Pero la interdependencia, desde su mismo comienzo, no es neutra, ni se basa en la reciprocidad y el equilibrio entre las partes, sino que ha sido y es, en todo momento, compulsiva, asimétrica y profundamente desigualitaria. Quiere esto decir que, en teoría, cabría hablar de varios modelos de mundialización,

según fuera el tipo de interdependencia que se desarrollara, pero en la realidad nos encontramos ante un único tipo: la mundialización desigualitaria, de la que es la globalización actual su fase presente. Desde la llamada «era de los descubrimientos geográficos», que es un eufemismo para no hablar del comienzo del colonialismo moderno, y a medida que Europa iba sometiendo a sus intereses a los territorios, recursos y pueblos de otros continentes, los iba haciendo interdependientes bajo un esquema de dominación. La división del mundo, y también de las propias sociedades de las metrópolis, en colonizadores/colonizados, dominantes/dominados, integrados/excluidos y ganadores/perdedores de la globalización ha sido el resultado de la profundización en la interdependencia. El sistema económico-social que rige desde sus comienzos el proceso de mundialización y explica su desarrollo es el capitalismo, siendo su ideología fundamental, cristalizada a finales del siglo XVIII, el liberalismo, con su discurso sobre la Modernidad. Cuando se habla de interdependencia, no se debe olvidar, por ejemplo, que los grandes propietarios de plantaciones y minas americanas y los esclavos negros conducidos salvajemente a trabajar en ellas fueron «interdependientes», como luego lo han sido capitalistas y obreros, pero hablar de «interdependencia» en los discursos, sin especificar de qué tipo de interdependencia se trata, supone una artimaña para esconder la realidad de la dominación.

Durante los últimos cinco siglos, la mundialización desigualitaria ha provocado enormes movimientos de población de cientos de miles de africanos hacia Europa y América, la depauperación de grandes áreas del planeta y su conversión en regiones subdesarrolladas para hacer posible el crecimiento económico de las metrópolis, y múltiples etnocidios y genocidios para destruir las identidades culturales de los pueblos incorporados al proceso y a los pueblos mismos no integrables en este. Y se ha desarrollado en diversas fases o eslabones con características propias: las de capitalismo *mercantil-colonialista*, capitalismo *industrial-imperialista*, capitalismo *monopolista-financiero* y, actualmente, capitalismo *globalizado*. De acuerdo con esto, cada fase, por una parte, continuaría la anterior, al estar ya germinalmente en ella, pero presentaría también discontinuidades, al incorporar nuevos elementos y modificar los ámbitos y mecanismos de explotación-dominación-exclusión.

### 3. CARACTERÍSTICAS DEFINIDORAS Y LÓGICA CULTURAL DE LA GLOBALIZACIÓN

No puede entenderse el proceso de mundialización real, ni, por tanto, la globalización actual (Moreno, 2002c), sin tener en cuenta las ideas-fuerza más importantes que, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XVIII, lo han sustentado ideológicamente, legitimando las realidades desigualitarias. Me

refiero a lo que he denominado los cuatro pilares de la Modernidad (Moreno, 1999a y 2000), que han sido la base del pensamiento hegemónico europeo durante los últimos doscientos años, cristalizado en las dos grandes construcciones ideológico-políticas más influyentes no sólo en Europa sino en el mundo durante gran parte de los siglos XIX y XX: el liberalismo y el socialismo (este principalmente marxista). Aunque cada una de ellas ha sido alentada por intereses diferentes y ha supuesto proyectos societarios contrapuestos, creo evidente —aunque a muchos les cueste aceptarlo— que pertenecen a una matriz común, que son dos ramas de un mismo tronco ideológico: el de la Modernidad.

La globalización actual se inscribe plenamente en el marco ideológico de la Modernidad en su versión liberal, o si se quiere *neo* o *ultra* liberal, y en una época histórica en que, lejos de haberse materializado societariamente el modelo contenido en esa ideología, han quebrado los pilares sobre los que se sustentaba. A partir de estas dos constataciones, ¿cuáles son las características que dotan de existencia diferenciada a la globalización como fase del desarrollo del capitalismo en un tiempo que es, a la vez, de aparente éxito total de este y de profunda crisis por su no sostenibilidad y por las consecuencias destructoras que provoca su *éxito*? De acuerdo con lo que expusimos al principio, el elemento definidor central no son las «nuevas tecnologías», como insistentemente se plantea incluso por algunos pseudo-críticos de la globalización, ni tampoco el hecho de la «interdependencia». Las nuevas tecnologías son importantes, pero son sólo un instrumento, no la base del proceso. Tampoco lo es la interdependencia asimétrica, porque, como también vimos, esta se inicia hace más de quinientos años y en modo alguno es exclusiva de las últimas décadas, aunque en estas se haya profundizado, precisamente como consecuencia de las innovaciones tecnológicas. A todo lo largo de las diferentes fases o eslabones del proceso de mundialización, los avances tecnológicos favorecieron siempre el aumento de la interdependencia, al comprimir el tiempo y el espacio: desde la vela y el carro a los motores de combustión y los aviones, desde el telégrafo a los satélites artificiales e internet, se han sucedido múltiples innovaciones que redujeron el tiempo necesario para la comunicación y los desplazamientos. Cada avance en la tecnología posibilita, sin duda, la aceleración del proceso, pero no supone cambios en lo fundamental de este: en su lógica, en su sistema de valores, en sus objetivos. Al tratarse de una lógica mercantilista, esquiladora y desigualitaria, cuanto más importantes han sido los avances tecnológicos, mayor mercantilismo, destrucción y desigualdades territoriales y sociales se han producido, entre otras cosas porque las posibilidades de utilización y aprovechamiento de dichas tecnologías están muy desigualmente repartidas.

Pero si la tecnología, hoy como en cualquier otro momento de la Historia, es un instrumento resultado de opciones políticas, y no algo que evoluciona de forma espontánea, y aún menos explica, en última instancia, la sociedad —como pretendían los tecno-materialistas de diverso tipo que situaban una «revolución tecnológica» en la base de cada «revolución social», haciendo a esta mecánicamente dependiente de aquella—, ¿cómo podemos caracterizar esta fase en el desarrollo del capitalismo y de la ideología de la Modernidad que ha sido denominada globalización?

Como ha quedado dibujado en el tratamiento de la quiebra de los pilares de la Modernidad, la característica central de la globalización es el intento de imponer un único modelo social, gobernado por la lógica y los valores del «libre» Mercado, tanto a todos los territorios del planeta, sin respetar la diversidad cultural, sino eliminándola o instrumentalizándola; como a todas las dimensiones de la vida, individual y colectiva. La globalización, por tanto, no se produce sólo en el ámbito económico, sino también en el político, en el social, en el ámbito de las relaciones interpersonales, en el simbólico y en el de las producciones culturales.

Las supuestas *leyes* extrasociales del Mercado, dirigidas a la obtención del mayor beneficio inmediato mediante un «cálculo *racional*» en el que no son tenidos en cuenta una serie de costes muy importantes —ecológicos, psicológicos, sanitarios, de cohesión social, culturales, identitarios...—, deben extenderse, con el avance de la globalización, a todos los tipos de relaciones y comportamientos, al pensamiento —convirtiendo este en *pensamiento único*, o «pensamiento cero», como lo denomina Emmanuel Todd (1999)— y hasta a regir los sentimientos. La lógica del Mercado, aunque tenga sus raíces en la dimensión económica, impregna y engloba hoy —o, mejor diríamos, pretende englobar cada vez más—, con sus valores y normas, a todos los ámbitos, territoriales y sociales, al haberse convertido en una lógica cultural sacralizada y, por ello, globalizadora, al igual que en épocas anteriores lo fueron las lógicas, también sacralizadas y globalizadoras, de las Religiones «universales» y del modelo de Estado-Nación.

Como lógica sacralizada, la del Mercado se autolegitima a sí misma, presentándose como inevitable, como autorregulada e independiente de la voluntad humana y de la acción política, que sólo deben facilitar su despliegue y no confrontarla ni intentar controlarla. Pero, como señala Touraine (1996), «*constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos, es otra muy distinta*».

Comprender que se trata de una lógica sacralizada, y por ello no sólo restringida ni restringible a lo económico, sino globalmente cultural, es clave

para no recaer en estériles reduccionismos, que siguen activos a pesar de su carácter obsoleto, ni alimentar objetivos y discursos ilusorios como el de la posibilidad de aceptar e impulsar la lógica del «libre Mercado» en lo económico planteando que no rijan, también, en lo social, lo político y lo cultural. Vana pretensión y hueco discurso con el que intentan maquillar sus posiciones liberales los partidos en otro tiempo de izquierda. El funcionamiento, en las diversas dimensiones de la vida social, de esta lógica del Mercado dibuja las características específicas de la actual globalización.

### 3.1. *Globalización y segmentación en la dimensión económica*

En el plano económico, todo lo anterior ha significado ya la concentración y, aún más, la *fusión* de la mayor parte del volumen del capital en complejas redes de corporaciones y su reproducción mediante operaciones especulativas en los mercados financieros —gracias a la creación de grandes *containers* de información posibilitados por las nuevas tecnologías que permiten obtener múltiples datos y tomar decisiones en tiempo real—, de manera desligada a la producción de bienes y servicios y, por ello, de la explotación directa de trabajadores. Es un dato objetivo que 9/10 partes del capital mundial circulante se reproducen hoy fuera de lo que tradicionalmente se entiende como producción y comercialización de riqueza. Ello tiene como resultado que la explotación o sobreexplotación directa de miles de millones de seres humanos ha dejado de ser la base fundamental para la multiplicación de dichos capitales. La lógica del Mercado hace que lo más rentable para estos, en términos de beneficios, sea orientarse en la gigantesca proporción señalada hacia los mercados financieros, hacia la denominada «nueva economía», en lugar de invertirse en las actividades definidas como *productivas* por la «economía tradicional». Una de las consecuencias directas de esto es la crisis estructural de los mercados de trabajo, que se contraen espectacularmente, se segmentan y se precarizan, con la consiguiente exclusión en los mismos de la mayor parte de la fuerza de trabajo potencialmente existente en el mundo.

Conviene tener claro que, a pesar del empeoramiento de las condiciones de trabajo, de la vuelta a unas condiciones de contratación que parecían sólo posibles en el siglo XIX, e incluso de formas de relación «semiesclavistas» en muchos países y para muchos emigrantes, regiones enteras del planeta han sido excluidas de los mercados porque sus recursos naturales y humanos —miles de millones de personas— no interesan para ser explotados. Y como esos miles de millones de personas tampoco poseen capacidad, o esta es mínima, para participar en los mercados como consumidores, la lógica del Mercado los borra del mapa sin matización alguna, es decir, los excluye no sólo económica sino también social, política y culturalmente.

Para facilitar el avance de la lógica del «libre» Mercado, se requiere la destrucción, o al menos el debilitamiento creciente, de todas las normas y valores que constituyan un obstáculo. Por ello, se desregularizan los mercados de capitales y de mercancías a nivel mundial, bajo el estrecho control de la Organización Mundial del Comercio (OMC), y se trata de convertir en mercancías, principalmente mediante el reconocimiento de patentes, ámbitos como la salud, la educación y las producciones culturales. Los mercados de trabajo se «flexibilizan» y son privatizados, total o parcialmente, servicios y actividades que eran considerados hasta ahora como indiscutiblemente públicos por referir a derechos: salud, vivienda, educación, agua, transporte, energía, destrucción de residuos o seguridad. La argumentación se plantea sobre la premisa de que una «gestión empresarial» —mejor sería decir gestión privada— de los mismos es más eficaz que una gestión pública, que no se sabe por qué no podría ser igualmente empresarial y no necesariamente burocrática. Pero de lo que se trata, según la lógica del Mercado, es de garantizar la «productividad» y la «competitividad», los dos valores con más alto grado de sacralización, obteniendo el mejor resultado *contable*, mediante el truco de excluir de la contabilidad todos los costes definidos como «externalidades»: ecológicos, sociales y psicológicos, que no se cuantifican ni son tenidos en cuenta.

No todo lo que se encuentra en el mercado, sin embargo, responde al principio de libre circulación a escala mundial. Un factor económico tan central como es la fuerza de trabajo no sólo queda fuera del proceso de globalización, sino que está inscrito en un proceso inverso, de creciente segmentación interna y de multiplicación de barreras a su circulación. Basta considerar las crecientes trabas que la Unión Europea, Estados Unidos o Japón levantan frente a los inmigrantes del *Sur* para constatar el fenómeno. Así, mientras que el mercado de capital y sus flujos son cada día más abiertos y se acrecientan los intercambios mundiales de productos —aunque, hay que insistir, este «intercambio» es claramente desigual—, los mercados de fuerza de trabajo se cierran y fracturan por líneas de segmentación étnicas, de género y de edad de forma creciente. El mercado de capitales y el de la mayor parte de las mercancías sí están ya globalizados, en el sentido de constituir un único mercado a escala planetaria, o estar cerca de constituirlo, pero no así el mercado de trabajo. La segmentación de este se explica por la propia lógica del Mercado: se obtienen mayores beneficios si un sector importante de la fuerza de trabajo está obligado a aceptar condiciones laborales y sociales casi inhumanas y se halla desprovisto de todo tipo de derechos. Por ello, la gran mayoría de los inmigrantes, y no sólo los ilegalizados, son convertidos, sin más, en simples mercancías que incluso tienen la «obligación» de hacerse invisibles fuera de la jornada laboral

porque entonces pueden tener el «atrevimiento» de comportarse como personas.

Sólo es adecuado, pues, hablar de mundialización, pero no de globalización total de la economía. Quienes afirman esto último realizan dos reduccionismos inaceptables: el de la economía al mercado y el del mercado al mercado de capitales y productos. En realidad, ante lo que realmente estamos es ante una acentuación del proceso de mundialización de la economía, que provoca tanto fenómenos de globalización como fenómenos de segmentación, según convenga a los intereses dominantes. Nada parecido, pues, a una globalización económica que significara interdependencia recíproca, intercambios igualitarios, libre circulación de todos los factores de la producción en todas las direcciones, y autorregulación de los desequilibrios.

Como la lógica del Mercado tiende a convertir todo lo que impregna en mercancía, y tiende a impregnarlo todo, también ataca los valores culturales y las conductas sociales que se inscriben en una línea distinta a la mercantilización, o se oponen a ella por responder a las lógicas de las sacralidades en declive —Religión y Estado-Nación—, y aún más las que responden a una lógica humanista: solidaridad, capacidad de sacrificio, reciprocidad generalizada, amistad desinteresada, fidelidad, sociabilidad sin objetivos «productivos», relaciones y gastos ceremoniales, relación no esquilmadora con la naturaleza, contemplación gratuita de lo bello... Así, a la desregulación de las relaciones económicas y a la multiplicación de las exclusiones sociales se une la descalificación, ridiculización o incluso criminalización de cuantos valores e ideas contribuyen a mantener identidades culturales e identificaciones colectivas que puedan suponer un obstáculo para el «libre despliegue» del Mercado.

### *3.2. La globalización de los valores y expresiones culturales*

Lo anterior está estrechamente conectado con otra de las características de la globalización, resultado directo del mantenimiento de la ideología de la Modernidad: la creciente imposición de un único y, por tanto, uniformizador sistema cultural, es decir, de un único patrón de modo de vida, de comportamiento, de pensamiento, de aspiraciones y hasta de ocio, mediante la extensión por múltiples medios —utilizando especialmente el poder de las nuevas tecnologías: publicidad, cine, radio, televisión, internet...— de una única forma de percibir, categorizar e interpretar el mundo, de vivir la vida, pensar esta, relacionarnos con la naturaleza y con nuestros semejantes, y expresar nuestras vivencias, emociones y anhelos. La desaparición o vaciamiento de significados de cuantos valores y expresiones culturales, tanto en las sociedades occidentales como en las culturas de los «otros», no sean fácilmente subsumibles en la lógica del Mercado y, por tanto, convertibles en mercancías, es uno de los aspectos fundamentales de la dinámica de la

globalización. Por ello, es muy importante, para entender esta, analizar la extensión de determinados iconos, símbolos, pautas y modelos culturales, a través de los diversos medios de *comunicación* (?) de masas, para su imposición en sociedades con identidad cultural diferenciada. Como también es preciso atender a la significación del mantenimiento de aquellos elementos culturales que sí son subsumibles en la lógica hegemónica.

Conviene tener claro que no se trata en modo alguno de interculturalidad, de diálogo entre culturas en un plano de igualdad y libre relación entre ellas, y ni siquiera de una homogeneización o «mestizaje» a partir de diversas culturas, algunos de cuyos elementos se amalgamen más o menos coherentemente, sino de la imposición de una cultura particular, la que responde fundamentalmente a la lógica del Mercado, es decir, la cultura occidental, y aún más concretamente la norteamericana, que pretende convertirse en global, en cultura única en todo el planeta, admitiendo sólo muy limitados elementos de otras culturas con función de adorno pintoresquista o para activar beneficios en el ámbito económico a través, por ejemplo, del turismo. Hay que insistir en que no se trata de «síntesis cultural» alguna sino de la invasión, por múltiples canales, de los valores mercantilistas y de los modelos de actuación y de pensamiento en que estos valores se concretan. Para no caer en la trampa de considerar la interdependencia que realmente existe, también en esta dimensión de los valores y expresiones culturales, como intercambio recíproco o como comunicación de doble sentido, deberíamos recordar el significado perverso de viejos pseudoconceptos como el de *aculturación*, que hace décadas sirvió para intentar oscurecer la realidad de la dominación de una cultura sobre otra en contextos de colonialismo, construyendo imaginarios en los que, presuntamente, se daba un intercambio equilibrado de elementos culturales hasta el punto de que todas las culturas en contacto resultaban estructuralmente transformadas.

De cualquier forma, y como ya señalamos al tratar del tercer pilar de la ideología de la Modernidad, es inexacto que el avance de la homogeneización cultural —de lo que se ha llamado la *macdonaldización* del mundo (Ritzer, 1996)— sea total y no tenga contradicciones. Su propio avance ha tenido, entre otras, dos importantes consecuencias: el surgimiento de la conciencia de que el modelo cultural euronorteamericano no es la culminación de un proceso teleológico al que deben necesariamente incorporarse todos los pueblos, sino una entre las múltiples formas culturales que ha desplegado la humanidad, y la aparición de la conciencia de que el multiculturalismo es precisamente la característica central de la especie humana. Me refiero, al subrayar esto último, no sólo a su constatación cada vez más obvia en todas las sociedades, sino a su creciente reconocimiento, aunque no sin dificultades, como imperativo antropológico. Para los globalistas, constituye una incómoda paradoja tener que admitir que, junto a fenómenos que parecerían

apuntar hacia una única «cultura mundial» y una única «identidad planetaria», vivimos también una época de reafirmación, a veces espectacular, de los referentes culturales de las identidades colectivas diferenciadas, que se cargan de valor simbólico quizá como nunca anteriormente.

Hay que precisar, por otra parte, que los procesos de reafirmación cultural e identitaria no están reñidos con el uso instrumental de elementos que sí pueden estar globalizados. Lo importante es analizar en qué lógica son subsumidos, porque pueden serlo en lógicas confrontadas a la del Mercado, como instrumentos de extender la resistencia frente a esta desde la perspectiva de la defensa de intereses y modelos «locales», comunitarios. Son buenas pruebas de ello la utilización de internet por parte del movimiento chiapaneco para darse a conocer y conseguir respaldos, y de los colectivos anti-globalización para coordinar sus debates y acciones, o de la OIT por muchos movimientos indígenas para defender sus derechos.

### 3.3. Globalización y vaciamiento de las instituciones políticas

También es muy importante atender a los efectos de la globalización en la dimensión política. El principal de ellos ha sido el vaciamiento de la mayor parte de los contenidos y funciones de las instituciones definidas tradicionalmente como políticas. Ello no podía ser de otra manera porque, si avanza la lógica del Mercado, liberándose de cualquier traba, ha de retroceder, consiguientemente, la constricción de este en el marco de los estados-nación (de los estados real o, casi siempre, supuestamente *nacionales*) y de las relaciones entre ellos (de las relaciones inter-nacionales). La acción reguladora y, en mayor o menor grado, redistribuidora del Estado, de cualquier Estado, pero sobre todo de aquellos que respondían al *pacto keynesiano*, no es compatible, o lo es sólo provisionalmente, con la lógica del Mercado «libre», no sólo hegemónica sino sacralizada, que no atiende a especificidades territoriales ni identitarias, salvo cuando ello le sea productivo, ni respeta fronteras, ni acepta proteccionismos, ni tolera frenos ni regulaciones, por más que estos puedan ser el intento de garantizar la no destrucción a corto plazo del tejido económico, de la cohesión social y de la identidad cultural de un pueblo. Por ello, para facilitar el avance de la conversión en mercancía de todo cuanto pueda ser susceptible de ser apropiado como tal, es por lo que se ha desmontado, total o parcialmente, allí donde alguna vez existió, el Estado del Bienestar, y se califica de «injerencia» casi cualquier intervención de los poderes públicos que signifique alguna traba para el funcionamiento «libre» —podríamos mejor decir salvaje— del Mercado.

En ello ha tenido una responsabilidad central el *sistema político*, es decir, el sistema de partidos —definanse estos como de «centro», de «derecha» o de «izquierdas»— que caracteriza el modelo de estado-nación. Desde dentro del sistema, y por prácticamente todos sus agentes, que son los

partidos políticos con posibilidades de formar gobierno o de participar en él y los grandes sindicatos, se ha rehusado conscientemente a ejercer las competencias y capacidades principales sobre el núcleo mismo de la política, al rehusar a la posibilidad de plantear proyectos referidos a modelos de sociedad distintos al vigente e incluso a gobernar realmente la sociedad dentro de este modelo, pero con variantes de cierta significación. Por decirlo con otras palabras, hoy ningún gobierno elegido para gobernar cumple dicha tarea, sino sólo la de facilitar, con mayores o menores modulaciones coyunturales, el avance de la lógica del Mercado en todos los ámbitos de la vida y la puesta en práctica de las decisiones de las grandes instancias económicas supraestatales, sin control democrático alguno, del FMI, el BM, la OMC o el Banco Central Europeo.

Que los gobiernos sean «conservadores» o «socialistas» (?) no aporta diferencias cualitativas, sino, todo lo más, pequeños matices. Los gobiernos supuestamente «progresistas» (?) o son los que inician el camino de las *reformas estructurales* (despido fácil, restricción de gastos sociales, respeto reverencial a las instituciones antes citadas...), como ocurrió en España durante la época de Felipe González, o acentúan y extienden dichas reformas, caso de Toni Blair en Gran Bretaña. Y lo mismo podríamos ejemplificar para América Latina y otros lugares del mundo, incluidos los Estados Unidos, con la supuestas diferencias entre los «progresistas» demócratas y los «conservadores» republicanos cuya falsedad ha sido una vez más puesta al descubierto, hace unas semanas, cuando el Congreso y el Senado, aquel por 352 votos contra 21 y este por 94 contra 2, volvieron a acordar el más completo respaldo a la política genocida de Israel para eliminar el *terrorismo* palestino.

Respecto a lo económico, los gobiernos de cualquier denominación supuestamente ideológica tienen hoy como prácticamente única la tarea de aprobar leyes desreguladoras del mercado de trabajo, privatizadoras de las empresas públicas, restrictivas de los gastos en servicios públicos y represivas contra determinados síntomas de la gravísima desvertebración social que la propia globalización está provocando en todas las sociedades: delincuencia, crimen organizado, incremento de la inseguridad y de la violencia... Ello ocurre con el consenso de todos los componentes del sistema de partidos, estén en el «gobierno» o en la «oposición» (?), porque sólo aceptando la hegemonía del Mercado sobre la Política —más allá de verbalismos puramente retóricos— es permitido participar en dicho sistema. Los grupos minoritarios que no aceptan explícitamente esta condición, que es hoy la regla principal de la *democracia*, están completamente excluidos y estigmatizados como de «extrema derecha», «extrema izquierda», o son definidos como «nacionalistas» que practican o justifican el terrorismo. El *pensamiento cero* es aquí, como no podía ser menos, la condición *sine qua non*

para la integración en el sistema. Un sistema que se ha autodeslegitimado al aceptar dejar de ser realmente político para convertirse en ámbito de gestión administrativa de las decisiones tomadas en las instancias económicas de la globalización, que son hoy las verdaderamente *políticas*, sin tener control alguno de los ciudadanos y ni siquiera de los propios gobiernos, que, todo lo más, pueden influir en ellas —pero no decidir— si son de estados aún poderosos.

Todo lo anterior está en la base de la actual crisis política, que no es de un país u otro, sino general —aquí sí podríamos hablar de *crisis global*—, porque cada vez más ciudadanos, en cada vez mayor número de países, perciben, aunque la mayoría de ellos no sean capaces de analizarlo adecuadamente, que el problema no es qué partido gobierne, y si gobierna la «derecha» o la «izquierda», ya que esta última no puede existir dentro del sistema, sino los límites que se han autoimpuesto en su actuación todos los partidos susceptibles de gobernar, denominense como se denominen y tengan la historia que tengan. Ello les ha hecho convertirse en simples máquinas electorales burocratizadas, en corporaciones de intereses endogámicos y en un *modus vivendi* para quienes deciden hacer de la «política» su carrera profesional. El objetivo es conseguir un lugar, central o subalterno según el poder de publicidad y las posibilidades de mercado del capital simbólico que cada partido posea, en la «sana alternancia de gobierno» que se presenta como ideal *democrático*, para gestionar, en lugar de otros o conjuntamente con otros, las decisiones de las grandes instancias «extrapolíticas» y supraestatales antes señaladas, de las que ellos son simples administrativos y, cuando más, también mensajeros para plantear ante ellas los intereses de algunas grandes corporaciones teñidas todavía de connotaciones «nacionales».

El problema principal de los partidos no es, pues, de corrupción, aunque esta exista, ni de modelo organizativo, aunque este sea obsoleto, sino de contenido y funciones. De lo que se trata es de que siguen siendo partidos —facciones—, pero ya no son realmente *políticos*. Y ello está en la base del cada vez más evidente alejamiento de amplios sectores, especialmente de jóvenes, respecto de lo que les es presentado, sin serlo, como política: pugna, casi siempre con un muy bajo nivel intelectual, por imponerse en el mercado de los votos para acceder a posiciones de poder en provecho propio y/o de los grandes intereses económicos. Las elecciones han dejado de tener sentido efectivo como forma de apoyar o de censurar proyectos políticos diferenciados y actuaciones políticas concretas, para convertirse en rituales de legitimación de lo que ya no existe: un sistema *político*, y no sólo de gestión, democráticamente controlado. Ello explica el crecimiento del voto en blanco y la abstención consciente, de los votos de protesta —como ocurrió en la primera vuelta de las recientes presidenciales francesas—, de la abstención por

indiferencia —quizá hoy mayoritaria en el conjunto de la población en muchos países—, al entender, no sin razón, muchos electores que los resultados no les afectan, del rechazo ruidoso y frontal al propio sistema de partidos —como está sucediendo actualmente en Argentina— y de la opción por intervenir políticamente a través de asociaciones no partidistas, como ONGs, asociaciones de Derechos Humanos, grupos de solidaridad, organizaciones feministas, étnicas o incluso religiosas, y otras vías al margen de los partidos.

A pesar de esta pérdida voluntaria del principal territorio de la política y de su creciente deslegitimación, los Estados, y el «sistema *democrático* de partidos» están lejos de haber quedado vacíos de sentido, como algunos afirman. Apenas sin competencias políticas, por haber rehusado a ellas, conservan, junto a las funciones gerenciales y administrativas ya señaladas, las de represión y la muy importante función ideológica de convencer a los ciudadanos de que sigue existiendo un ámbito político de toma de decisiones que puede ser controlado por la «soberanía popular» en las elecciones. Hoy, es esta función ideológica su principal función, que no debe minimizarse.

Habría que agregar que a este fenómeno de vaciamiento político «hacia afuera», al haberse transferido la capacidad de las decisiones políticas centrales a las instituciones económicas supraestatales, se une también la nueva distribución de las competencias políticas secundarias que aún subsisten en las instituciones *políticas* y de las capacidades de administración de estas hacia otros dos niveles: «hacia arriba», a las instancias políticas supraestatales ya existentes o en formación, como la Unión Europea, y «hacia abajo», a los niveles subestatales representados principalmente por los pueblos sin estado, no reconocidos como tales o ignorados hasta muy recientemente, que pugnan y se movilizan por conseguir voz propia en el marco estatal o incluso supraestatal y que han adquirido ya, en muchos estados-nación que son realmente plurinacionales, diversos niveles de autogobierno, e incluso, en unos pocos casos, reconocimiento constitucional. El antiguo concepto de «soberanía nacional», tan central en el discurso legitimador del modelo de estado-nación, no sólo ya no existe en su núcleo central, sino que está fragmentado en diversos niveles en aquellos contenidos que aún subsisten.

#### 4. LA MERCANTILIZACIÓN DE LA CULTURA Y LAS IDENTIDADES CULTURALES

Las características y tendencias presentadas hasta aquí, dimanantes del despliegue de la lógica del Mercado, central en la dinámica de la actual globalización, son los principales componentes del modelo que se pretende imponer a escala mundial desde la afirmación de un gigantesco y simplista sofisma, presentado como verdad evidente e incontrovertible: que, como vivimos ya en un único mundo —y ello es cierto, tanto en la realidad de la estrecha interdependencia asimétrica y desigualitaria entre territorios y

poblaciones como en la conciencia de la gran mayoría de los seres humanos—, ese mundo *debería* constituir una única sociedad con un único sistema económico, un único sistema político y un único modelo cultural. Es este sofisma la base del «pensamiento único» que actualmente tiende a imponerse a escala planetaria, el cual consiste en la interiorización de la inevitabilidad, de que todos los territorios, recursos y relaciones sociales funcionen como elementos de un Mercado «libre»; de que en todas partes funcione la «democracia liberal», legitimada ritualmente en elecciones políticas «libres», y de que los modos de vida, los valores y las expresiones simbólicas («culturales») sean también básicamente uniformes en el mundo, salvo en aquellos aspectos secundarios que puedan tener valor de mercado.

Es por esto por lo que aquellos usos sociales, costumbres, expresiones y producciones culturales menos susceptibles de ser mercantilizados, es decir, de producir beneficios, materiales o simbólicos, mediante su introducción en los circuitos de los diferentes mercados, son definidos *a priori* como arcaicos y «contrarios al progreso», y se los desprestigia y presiona para que sean abandonados como un lastre, o se mixtifican para conseguir su incorporación a aquellos. Hablo de formas constructivas, de relaciones ceremoniales, de rituales festivos, de músicas, de danzas, de sistemas alimentarios, de artesanías... Su *valor de uso*, incluyendo en este su significado como referentes y reproductores de identidades étnicas específicas, se desvaloriza o desprecia en relación con su potencial *valor de mercado*. Y es este el que explica la pervivencia, o incluso el auge, de algunas de estas «manifestaciones tradicionales», que realmente ya no lo son porque han perdido o han desactivado muchos de sus elementos y casi toda su carga significativa e identitaria. Han sido descontextualizadas, resignificadas, refuncionalizadas y convertidas casi siempre en productos *lights* para una más fácil aceptación en los mercados, sobre todo turísticos y comunicacionales.

El hecho de que la lógica del Mercado no sea sólo económica y, por tanto, impregne y contamine todos los ámbitos de la vida social colectiva, interpersonal e individual, hace baldío cualquier intento de «excepción cultural» si no se inscribe en una confrontación frontal con dicha lógica. Como es sabido, actualmente existe, sobre todo en lugares como Francia, un significativo movimiento a favor de que la OMC no controle, es decir, desregule, las producciones intelectuales y artísticas, y no las contemple como simples mercancías. El planteamiento es correcto, pero sus objetivos son ilusorios si no se sitúan en un marco de rechazo a que la salud, la educación, la vivienda, la producción de alimentos y bienes básicos, la información, el medioambiente, el desarrollo y el ejercicio efectivo de los derechos humanos sean considerados mercancías en el mercado, ámbitos en los que obtener el máximo beneficio. Las expresiones «culturales» —los libros, el cine, los discos, las «bellas artes»— son hoy producidas, principalmente, por indus-

trias, empresas y corporaciones que tienen como objetivo el logro de beneficios monetarios. Y, si bien es cierto que es positivo apoyar que sus contenidos no sean uniformes y respondan sólo al *american way of life* y a los valores del mercado, puro y duro, y que el sector no se «liberalice» totalmente, porque ello facilitaría un mayor dominio aún de las producciones norteamericanas, la defensa de esta posición no puede hacerse, porque no sería ni ética ni efectiva, desde la consideración de que pueden subsistir la diversidad, el pluralismo de pensamiento y las garantías sólo para la industria cultural...

La defensa de la diversidad cultural y de la negativa a facilitar la invasión de los productos globalizados es totalmente necesaria, pero no debe restringirse al ámbito de la industria audiovisual europea, sino extenderse a los demás ámbitos de la cultura y del planeta: desde la alimentación a la salud y desde Europa hasta cualquier confín de nuestro mundo. Con otras palabras: las producciones «culturales» no son sino una de las dimensiones de la cultura. La lucha por su defensa es, o debería ser, inseparable de la lucha por la soberanía alimentaria, por el derecho a la autodeterminación de los pueblos y por la reconquista de la política. A la lógica cultural globalizadora, uniformista y totalitaria del Mercado no puede oponerse una lógica humanista sólo en un único ámbito, por importante que este pueda ser, sino que la confrontación ha de hacerse en todas las dimensiones, todos los ámbitos de la vida social y todos los pueblos. Y no sólo por razones éticas, sino de coherencia y efectividad.

En un Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO (1997: 125), se planteó la siguiente pregunta: «¿es la cultura un aspecto o un instrumento del desarrollo, entendido en el sentido de progreso material, o es el objetivo o la finalidad del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad?». La cuestión es muy relevante, sobre todo porque la concepción dominante de lo que es «desarrollo» se halla muy ligada al crecimiento económico y, por ello, en todas partes, el patrimonio cultural se está poniendo crecientemente al servicio de la denominada «industria turística», que, a su vez, se plantea en muchos países como eje de aquel. En el citado Informe (1997: 125-6) puede leerse que la conversión del patrimonio cultural «*en una simple mercancía al servicio del turismo*», lo degrada y empobrece, a la vez que genera «*un grupo de presión política poderoso y doctrinario, un punto de vista influyente, que obedece a consideraciones de orden comercial, una industria de servicios degradante, de imágenes superficiales y ostentadoras del pasado, la explotación y mercantilización del patrimonio, y, lo que tal vez sea lo peor de todo, el rechazo a dejar acceder a su pasado legítimo, como corresponde, a la sociedad* (a la cual pertenece dicho patrimonio)».

En el fondo del tema, subyace la vieja cuestión de la relación entre economía y cultura y la pervivencia de visiones reduccionistas y obsoletas sobre esta última que la hacen equivaler a instrucción formal elevada, o la restringen a las expresiones en el ámbito del arte y la literatura —o producidas para el ocio consumista—, como hacen la gran mayoría de los *mass-media*, incluyendo los tenidos por más respetables y rigurosos. Así, las páginas «culturales» de los diarios y revistas y los escasos programas «culturales» de las televisiones adolecen de esta visión inaceptable sobre qué es la cultura. Como señalaba Marshall Sahlins (1994): «*una gran confusión aparece tanto en el discurso académico como en el político cuando no se distingue entre 'cultura' en sentido humanístico —mejor diríamos aristocrático y burgués— y 'cultura' en su sentido antropológico de forma de vida total y distintiva de un pueblo o sociedad. Desde este punto de vista, la expresión 'relación entre cultura y economía' carece de sentido, puesto que la economía forma parte de la cultura de un pueblo*».

Para evitar cualquier tipo de confusiones, conviene reafirmar este concepto antropológico de cultura y entender ésta como el conjunto de representaciones colectivas, de cogniciones y valores que orientan los comportamientos y relaciones entre las personas y de estas con el mundo, modelan los sentimientos, están en la base de las expresiones y dotan de significado a la existencia de los individuos y del pueblo que se identifican con ella. La cultura de un pueblo no es estática ni inmanente, sino resultado de un proceso histórico específico, y se concreta en expresiones que pueden presentar una gran variedad formal pero que poseen unas equivalentes funciones y significados. Lo fundamental de una cultura es su lógica, únicamente dentro de la cual cobran sentido sus expresiones concretas. La lógica cultural impregna, o tiende a impregnar, todos los ámbitos de la existencia de éstas y condiciona tanto su visión y práctica de lo económico, como las normas que rigen los distintos tipos de relaciones sociales, como su forma específica de interiorizar y poner en práctica las ideologías políticas o religiosas.

Este concepto de cultura y las consecuencias que su adopción conlleva son ya hoy el eje de un número creciente de estudios, como el de Enmanuel Todd *La ilusión económica*, que trata de explicar las diferencias entre las distintas versiones del capitalismo en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Japón como resultado de las diferencias culturales entre dichos países. Más allá de la quizá excesiva relevancia que, en mi opinión, concede el autor a los respectivos sistemas familiares, difícilmente se podrá estar en desacuerdo con las palabras escritas en el prefacio de su edición española: «*sin negar la existencia de leyes específicamente económicas —o sin necesidad de entrar en la discusión sobre su supuesta existencia, diría yo—, éstas únicamente pueden expresarse dentro de un marco mucho más amplio, cultural y antropológico*» (Todd, 1999: 11). En este mismo sentido, algunos economistas no

convencionales destacan ya la importancia de la cultura, entendida globalmente, y de la dimensión simbólica como condicionante de las formas económicas. Así, mis colegas en las universidades andaluzas, los catedráticos de Economía Aplicada Manuel Delgado Cabeza y Juan Torres, señalan, respectivamente, que *«la cultura modula y condiciona las posibilidades para hacer viables determinadas formas de lo económico. El predominio o la presencia en una sociedad de ciertos valores compartidos, hábitos, creencias, etc., puede facilitar el desarrollo de modos de organización de la producción que de otra forma sería difícil pensar que prosperaran»* (Delgado, 1999: 47). Y que es *«una quimera tratar de forjar estrategias económicas, del signo que sean, sin precisar al mismo tiempo estrategias culturales y de comunicación, y sin intervenir adecuadamente en el espacio complementario de lo imaginario y lo simbólico»* (Torres, 1999:19).

Desde esta óptica, la pérdida de los valores de uso identitarios de muchas expresiones culturales, activadas sólo por su valor de mercado desde las Administraciones, es un reflejo de la acción demoledora de la lógica del Mercado como lógica cultural central de la globalización. Ello amenaza frontalmente a las identidades de los pueblos y a la propia diversidad cultural, aunque aparentemente se protejan determinadas expresiones y contenidos concretos de las culturas, ya que se vacían de gran parte de sus significados, al ser convertidos en productos para vender en el mercado, compitiendo con otros productos del mismo tipo (real o aparentemente), con su correspondiente degradación, frivolidad y modificaciones en la dirección en que puedan tener mayor aceptación por los *consumidores culturales*.

Bastaría para desautorizar toda la palabrería tecnocrática con la que los gobiernos de los Estados y los responsables de nuestras Comunidades Autónomas tratan de convencernos de lo adecuado de subordinar el patrimonio cultural a los intereses económicos —a lo que llaman «puesta en valor» (turístico)— con recordar otra de las afirmaciones de la citada Comisión de la UNESCO (1997: 17): *«es inútil hablar de la ‘relación entre la cultura y el desarrollo’ como si fueran dos cosas separadas, cuando el desarrollo y la economía son elementos o aspectos de la cultura de un pueblo. La cultura no es, pues, un instrumento del progreso material: es el fin y el objetivo del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la existencia humana en todas sus formas y en toda su plenitud»*.

Si admitimos en todo su significado lo que esto significa, convendremos en que las lógicas culturales que estén más cerca de este posicionamiento que de los planteamientos mercantilistas de la lógica de la globalización pueden considerarse, objetivamente, como bases de *identidades-resistencia*, en el sentido que da a este concepto Manuel Castells (1998); identidades que podrían convertirse en ejes de futuras *identidades-proyecto* situadas fuera del marco de los valores mercantilistas y del pensamiento único, que activen

los valores capaces de situar los Derechos Humanos —individuales y colectivos— y no el Mercado en el lugar central. Y que puedan, también, plantear el rescate de la política como ámbito de participación colectiva en los asuntos públicos, propiciando que quienes han sido reducidos a meros y pasivos consumidores reconquisten la categoría de ciudadanos e impulsando la aceptación de la multiculturalidad en un horizonte intercultural.

Situarnos en esta perspectiva es la única opción que puede permitir el mantenimiento y desarrollo de las identidades culturales de los pueblos. Aceptar, por el contrario, la lógica de la globalización y la ideología de la inevitabilidad del modelo cultural único, equivale a aceptar que las expresiones de las diversas culturas queden reducidas a artículos de consumo, a espectáculos o *souvenirs* para el turismo de masas, o pasen a ser elementos arqueológicos a contemplar e incluso admirar, pero sin significación identitaria, sin valor de uso. Lo que no es posible, sino ilusorio, es pretender compatibilizar el mantenimiento de la diversidad cultural en el mundo y del multiculturalismo en las diversas sociedades concretas con la lógica mercantilista y totalitaria de la globalización. A menos que dicha diversidad se entienda restringida a elementos formales, vaciados de funciones y significados, que permitan una venta fácil en el mercado turístico o puedan tener demanda en el mercado interior como referencias para estériles ejercicios nostálgicos.

##### 5. EL PARADIGMA NECESARIO DE LA GLOCALIZACIÓN

Puede parecer a muchos que es imposible oponerse a la lógica de la globalización y que, por ello, la batalla por el mantenimiento y desarrollo de la diversidad cultural y de las lógicas culturales no mercantilistas es una batalla sin sentido. Esta consideración sólo puede basarse en la asunción de que es la globalización la única dinámica que opera en nuestro mundo y que, por ello, es inevitable que se imponga su modelo homogeneizador, basado en el *american way of life*. Pero, si la ideología del globalismo, el «*pensamiento cero*» que diría Todd (1999), no ha anulado nuestra capacidad de observación y de análisis, tendremos que ser menos pesimistas, ya que, junto a la dinámica desigualitaria y totalitaria de la globalización, basada en la extensión de la lógica mercantil a todos los territorios del planeta y a todas las dimensiones, tanto públicas como privadas, de la vida, coexiste la dinámica complementaria, pero opuesta a ella, de la reafirmación de las identidades colectivas de los pueblos y sectores sociales excluidos, marginalizados o minorizados, que se asienta en lógicas incompatibles con la mercantil: en lógicas comunitaristas. Es a esta dinámica a la que suele darse el nombre, dudosamente feliz, de «localización», que no debemos hacer equivaler con el localismo como ideología, ni confundir con los efectos de los fenómenos y pulsiones globales sobre los ámbitos microsociales.

Y es que, contrariamente a lo que se nos quiere hacer ver, nuestro mundo actual no está definido por un único proceso, el de globalización —que pretende reducirlo a una única sociedad basada en la lógica del Mercado, con un único sistema económico, un único sistema político y un único modelo cultural sujetos a dicha lógica—, sino por un proceso complejo, con una doble dinámica, de globalización y localización imbricadas y en oposición: el proceso de *glocalización* (Featherstone, 1990; Robertson, 1992 y 1994; Kloos y De Silva, 1995; Beck, 1998; Moreno, 1999a, 1999b, 1999d, 2000, 2002a, 2002b, 2002c). Por ello, no es sólo ética y políticamente necesario, sino factible, aunque no fácil, la pretensión de un mundo en el que sean posibles mil mundos, es decir, una diversidad de pueblos y culturas, abiertos unos a otros desde el reconocimiento mutuo y la interculturalidad, con el único marco obligado del respeto y desarrollo de los derechos humanos, individuales y colectivos, definidos también de forma intercultural.

El despliegue y confrontación entre ambas dinámicas está en la base de todos los fenómenos, paradojas y conflictos de este comienzo del siglo XXI. Las formas de inserción, no de anulación, de lo *local* en lo *global*, los modos de asimilación, e incluso de instrumentalización, de elementos *globales* en y desde lo *local*, y, sobre todo, el choque de las lógicas culturales que rigen los diversos proyectos societarios, incompatibles entre sí, cuando la lógica mercantil pretende imponerse como única a escala mundial, deberían ser hoy el objeto principal de atención y estudio por parte de las ciencias sociales.

La oposición al avance totalitario de la lógica del Mercado sin adscribirnos a otras lógicas de distinto contenido pero también globalizadoras y totalitarias, como lo son las de religiones con pretensión univesalista y la del modelo de estado-nación, sólo puede hacerse, en mi opinión, desde posiciones comunitaristas y desde el cuestionamiento de la regla axiomática del pensamiento racionalista occidental, consistente en considerar lo «local», lo concreto, como casos particulares de lo general, de lo «global». Esta ha sido la regla de oro, tanto en el nivel teórico-conceptual como en el de la praxis social. Cómo entender cada realidad y cómo actuar sobre ella se deducía de las grandes teorías generales, presuntamente con alcance universal. Esta lógica deductiva olvidaba que, en realidad, las *leyes* y teorías *generales* han sido construidas siempre, de hecho, mediante un procedimiento inductivo, a partir del estudio de realidades y experiencias concretas, «locales». Pero, a partir de la elaboración de modelos explicativos y de «leyes» con validez supuestamente general, se olvidó con facilidad, o se silenció interesadamente, la forma real en que dichos modelos y «leyes» habían sido elaborados, llegándose incluso a canonizarlos como *verdades*. Es ahora cuando, tanto desde el análisis teórico como, sobre todo, desde la praxis, comienza a ponerse en cuestión, para escándalo de *modernos* y de *progresistas* —que son los fieles de la ideología del progreso—, el axioma sobre el que se ha

basado el modo de pensar eurocéntrico, supuestamente basado en la racionalidad y el método científico: «pensar globalmente y actuar localmente». Tanto el pensamiento liberal como el marxista han asumido sin cuestionamiento alguno esta supuesta «verdad»... que no casualmente es el lema que ha encabezado en los últimos años el anuncio publicitario, en importantes diarios del mundo, de un curso del International Management Program para «altos directivos que operan en mercados globales». Que las grandes corporaciones, los marxistas y muchos anti-globalizadores actuales operen con la misma fórmula de pensamiento, aunque sea para conseguir objetivos diferentes, debería darnos que pensar. Por mi parte, considero imprescindible, para oponernos a la lógica de la globalización actual —y también a cualquier otro tipo de globalización de un único modelo cultural y societario—, realizar un cambio de paradigma. Como he planteado en otros lugares (Moreno, 1999d, 2000, 2002b), propongo «pensar y actuar *glocalmente*». ¿En qué consistiría esto? Primero, en situarnos en la perspectiva de la *glocalización*, de sus componentes y efectos, rechazando el globalismo y el localismo como ideologías. Segundo, partir de los intereses y lógicas culturales comunitarias de los colectivos locales, territoriales y sectoriales, analizando los efectos destructores sobre ellos de la lógica del Mercado y activando las potencialidades de resistencia que poseen los valores y componentes de sus culturas específicas. Y, tercero, utilizar instrumentos tanto locales como globalizados —subsumiendo estos en la lógica cultural propia— no sólo para resistir a la globalización gobernada por el Mercado sino también para rechazar cualesquiera otras tentaciones de globalización, avanzando a la vez en proyectos propios sobre la base de los valores de reciprocidad y solidaridad que tienen las lógicas comunitarias, añadiéndoles el componente de la interculturalidad. Actuando, a la vez, sobre el espacio territorial y social propio y sobre el mundo, en conexión con otros movimientos locales, sectoriales y de universalización —que no globalización— de los derechos humanos individuales y colectivos, pero sin fundirse ni perder sus características propias, su identidad cultural, es decir, sin globalizarse. Porque el hecho de que la globalización del Mercado haya desencadenado muy parecidos problemas en todas partes no significa que para dichos problemas sólo existan soluciones únicas, necesarias de adoptar por todos. El «pensar y actuar *glocalmente*», rechazando el paradigma eurocéntrico que prioriza lo global sobre lo local, lo general y abstracto sobre lo concreto y específico, «*el hombre*» y «*la humanidad*» como abstracciones metafísicas a la realidad de los colectivos humanos y los hombres y mujeres con identidades propias, es la única base, en mi consideración, para lograr *otro mundo en el que sean posibles mil mundos* dentro de un marco de mutuo reconocimiento e igualdad. Que es el único mundo por el que entiendo que vale la pena luchar y el único que merecería el nombre de humano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECK, Ulrich (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona.
- CASTELLS, Manuel (1998): *El poder de la identidad*. Vol II de *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*. Alianza Editorial, Madrid.
- CLINTON, William (2002): «La lucha por el espíritu del siglo XXI». *Global Viewpoint*. Los Ángeles Times Syndicate International.
- DELGADO CABEZA, Manuel (1999): «Economía y Cultura en Andalucía», en Hurtado, J. y E. Fernández de Paz (comps.): *Cultura Andaluza*, pp. 47-53, Ayuntamiento de Sevilla.
- FEATHERSTONE, Mike (ed.) (1990): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. Sage Publ., London.
- KLOOS, Peter y Purnaka L. DE SILVA (1995): *Globalization, localization and violence. An annotated bibliography*. Vridge Universiteit U. P., Amsterdam.
- MORENO, Isidoro (1991): «Identidades y rituales», en J. Prats, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*, pp. 601-636. Taurus, Madrid.
- 1998 (1993): «¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?», en A. Nesti (ed.): *Potenza e Impotenza della Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*, pp. 170-184. Tibergraph Ed., Roma.
- 1999: «Quiebra de los modelos de Modernidad, Globalización e Identidades colectivas». *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 4-5, pp. 167-204. J. Alcina y M. Calés (eds.): *Hacia una ideología para el siglo XXI*, 102-131. Akal, Madrid (2000).
- «Mundialización, Globalización y Nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-Nación», en J. Corcuera (director): *Los Nacionalismos: Globalización y crisis del Estado-Nación*, pp. 11-33. Consejo Superior del Poder Judicial, Madrid.
- «Derechos Humanos, Ciudadanía e Interculturalidad», en E. Martín y S. De la Osa (eds.): *Repensando la Ciudadanía*, pp. 9-35. Fundación El Monte, Sevilla.
- «Globalización, identidades colectivas y Antropología», en J. Rodríguez Campos (coord.): *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*, pp. 95-137. FAAEE-Asociación Galega de Antropoloxía, Santiago de Compostela.
- «El Patrimonio Cultural como capital simbólico: valorización, usos y objetivos». *Anuario Etnológico de Andalucía, 1995-1997*, pp. 325-331. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.

- 2002: *La globalización y Andalucía. Entre el Mercado y la Identidad*. Mergablum, Sevilla.
- «Globalización y Localización: las dinámicas de nuestro tiempo», en L. Álvarez Munárriz y Fina Antón (eds.): *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado*, pp. 19-43. Ed. Godoy, Murcia.
- «Religión, Estado y Mercado: los sacros de nuestro tiempo», en C. V. Zambrano (ed.): *Confesionalidad y Política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, pp. 35-52. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- RITZER, George (1966): *La McDonalización de la sociedad*. Ariel, Barcelona.
- ROBERTSON, Roland (1992): *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Sage, Londres.
- 1994: «Globalization or Glocalization?». *The Journal of International Communication*, 1-1, pp. 23-52.
- SAHLINS, Marshall (1994): «A Brief Cultural History of 'Culture' », paper prepared for the World Commission on Culture and Development. UNESCO.
- TODD, E. (1999): *La ilusión económica. Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*. Taurus, Madrid.
- TORRES LÓPEZ, Juan (1999): «Economía y comunicación en Andalucía», en J. Hurtado y E. Fernández de Paz (comps.): *Cultura Andaluza*, pp. 19-33. Ayuntamiento de Sevilla.
- UNESCO (1997) (1995): *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Ediciones UNESCO-Fundación Santa María, Madrid.
- 2001: *Informe Mundial sobre la Cultura, 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Ediciones UNESCO y Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.



# «EL MALESTAR EN LA SOCIEDAD, EL CONFLICTO DE LAS CULTURAS»

JORGE HURTADO  
*Catedrático de EU de Sociología*  
Universidad de Alicante

«Llegué a la conclusión de que existe una pluralidad de ideales, del mismo modo que existe una pluralidad de culturas y de temperamentos. No soy un relativista; no digo “a mí me gusta el café con leche y a usted sin leche; yo estoy a favor de la amabilidad y usted prefiere los campos de concentración” —cada uno de nosotros con nuestros propios valores que no pueden ser superados o integrados—. Yo creo que eso es falso. Pero creo que existe una pluralidad de valores que los hombres pueden buscar y buscan de hecho, y que esos valores difieren. No hay un número infinito de ellos, de modo que si un hombre persigue uno de esos valores, yo, que no lo persigo, soy capaz de entender por qué él lo persigue o cómo, en sus circunstancias, yo podría ser inducido a perseguirlo. De ahí la posibilidad del entendimiento humano».

Isaiah Berlin

«We have to see individual freedom as a social commitment»

Amartya Sen

## 1. SOCIEDAD, CULTURA: LA CULTURA DE LA SOCIOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA

*Sociedad* es, por supuesto, un concepto ambiguo, como buena parte de los conceptos que se utilizan en las ciencias sociales. Todo aprendiz de sociólogo se topa, de entrada, con un cúmulo de definiciones, cuyo inventario podría llenar un grueso volumen. Puede, como sugiere irónicamente Bauman, que Gordon Allport tuviera razón cuando dijo que los científicos sociales nunca resolvíamos ningún problema, sino que simplemente los abu-

rríamos. El concepto de *cultura*, por su parte, no sólo es más ambiguo aún que el de sociedad, con el que en algunas estrategias de investigación se confunde, sino que, además, es un término que suscita fuertes emociones y feroces controversias, no única ni, tal vez, principalmente entre los científicos sociales, aunque, como es sabido, Kroeber y Kluckhohn (1963) consiguieron ya en 1952 más de 160 definiciones del término.

Tampoco parece que hayamos ganado precisión y claridad en el último medio siglo. En un reciente y, en buena medida, redundante libro, por ejemplo, Marvin Harris confesaba con desaliento: «El único ingrediente fidedigno que contienen las definiciones antropológicas de las culturas es de tipo negativo: la cultura no es lo que se obtiene estudiando a Shakespeare, escuchando música clásica o asistiendo a clase de historia del arte: Más allá de la negación impera la confusión» (2000: 17). Siendo así, no es extraño que Harris sugiera sardónicamente que más que una celebración de su célebre RAT (*The Rise of Anthropological Theory*), como es conocido por sus seguidores y detractores, se había visto tentado de titular el volumen en el que revisa, desde el materialismo cultural, las teorías dominantes en las últimas décadas FAT (*The Fall of Anthropological Theory*). Y, desde luego, no es necesario seguir a pies juntillas su polémica epistemología para lamentar que, entre las mismas, se abra hueco un inopinado retorno de la teoría racista, bajo la forma del «coeficiente intelectual como destino», y el resurgir de un delirante tribalismo etnomaniáco.

En cuanto a la atribulada historia reciente de la sociología, aún se debate si su incertidumbre y desorientación, desde los años setenta del pasado siglo, es consecuencia de las mutaciones del objeto (visión externalista de su crisis) o si deriva de una insuficiencia metodológica, consecuencia de la débil fundamentación epistemológica de la disciplina (visión internalista), como tempranamente estableciera Boudon (1974).

No pretendo, sin embargo, aquí y ahora, levantar acta de los desacuerdos que jalonan las crisis paralelas de disciplinas puede que artificialmente separadas, con múltiples superposiciones y sin líneas divisorias claras en cuanto los límites de los objetos de investigación que se difuminaron / ampliaron desde los años sesenta o setenta. ¿Es posible, por el contrario, pese a las controversias, identificar una cultura más o menos común de la sociología/ antropología que, a su vez, nos permita afrontar los dilemas actuales de la(s) cultura(s)?

Normalmente, el término *cultura* suele definirse como un conjunto de modos de pensamiento y comportamiento aprendidos, de premisas y prácticas compartidas, no constantemente ni por todos los miembros de una comunidad, pero sí por la mayoría de los miembros de una comunidad la mayor parte del tiempo, explícita, pero, sobre todo, subconsciente, sublimi-

nalmente, lo que asegura su eficacia y que raramente sean objeto de discusión pública y abierta. De hecho, para que dichas premisas y prácticas sean operativas deben, probablemente, ser muy simples, incluso banales, de modo que, en la medida en que pretendan ser más sutiles o sofisticadas, menos probable será que sean compartidas por más gente, que no estén sujetas a cláusulas de excepción y condicionamiento, incluso contradictorias. Todos conocemos, efectivamente, por propia experiencia, las numerosas instrucciones opuestas que acumulan los repertorios culturales vigentes, en prueba adicional de la excepcional adaptabilidad de la cultura.

Creo, pues, que puede sostenerse que tal cultura, un «modo de pensar» como suelo común de ambas disciplinas, existe; que dicha cultura no es compartida por otros científicos sociales, como los historiadores, los politólogos o los economistas; y que, por último, dicho suelo fue construido por los «clásicos», los «padres fundadores», los «ilustres antecesores», cuya reverencia lamentaba Merton y cuya centralidad ha defendido refinadamente Alexander (1990). Es curioso, además, que entre los clásicos de la sociología/antropología sólo Durkheim se considerara sociólogo, aunque todos fueran conscientes de su contribución a la formación de la «ciencia natural de un mundo innatural», como señalara Therborn.

¿Quiénes son, pues, los «clásicos» de la sociología/antropología y cuáles son sus asunciones compartidas, pese a las interminables querellas que sus respectivos seguidores han enarbolado contra sus *frères ennemis*? Una lista larga, enciclopédica, como la que es habitual en muchos proyectos docentes, empezaría en Comte y terminaría en Parsons, que fue el primero en intentar definir un «canon» de la sociología en *La estructura de la acción social* (1968). Como es sabido, el «canon» de Parsons incluyó a Durkheim, Weber y Pareto, pero excluyó a Marx. Pareto, sin embargo, ha acabado siendo más importante para la cultura económica y, en cambio, Marx cobró una inusitada importancia en la formación de la sociología/antropología como disciplinas, de modo que, al menos desde 1945, el trío canónico de la teoría social moderna, para decirlo con Giddens, parece configurado por Durkheim, Marx y Weber, tal vez por este orden.

No es el momento de rememorar el conjunto de aportaciones del trío a la sociología / antropología, ni, mucho menos, la ocasión para exponer lo que «verdaderamente» quisieron decir —como poco, hay dos Durkheim, dos Marx y dos Weber, según muchos de sus comentaristas y exégetas— o para debatir lo que les separa. Baste con señalar, con Wallerstein, que la cultura compartida de la sociología/antropología, al menos en el momento de su máximo esplendor, entre 1945-1970, contenía tres simples axiomas/proposiciones, que son tributarios de sus obras.

*Primero*, debemos a Durkheim el establecimiento de la existencia de *grupos sociales* que poseen estructuras explicables racionalmente, y la cons-

titución de un dominio de conocimiento, independiente de la biología y la psicología, constituido por «hechos sociales» que debían ser tratados como cosas, que son externos a los seres humanos y que actúan sobre nosotros desde afuera, aunque son el resultado de la interacción social de muchos individuos, y cuyo resultado son creencias y formas de conducta instituidas. Podríamos, concluye Durkheim, «definir a la sociología como la ciencia de las instituciones, de su génesis y funcionamiento» (1965: 19), es decir, la ciencia de una realidad social que es una realidad socialmente construida, una premisa que, con ese nivel de generalidad, pocos sociólogos/antropólogos discutirían.

*Segundo*, por supuesto, tales *grupos sociales* existen, pero queda por explicar por qué dichos grupos se ven lacerados por divisiones y conflictos internos. Conocemos las respuestas de Marx a dicho interrogante (la lucha de clases) y las refutaciones a las que se han visto sometidas sus tesis. De hecho, numerosas explicaciones alternativas de las divisiones sociales, fundamentalmente las de raíz weberiana, han hecho hincapié en que la lucha de clases no es la única ni incluso la principal fuente de disenso social, en presencia de modos de exclusión como la raza o el género, o de divisiones por grupos de estatus o por afinidades políticas (Giddens, 1979; Goldthorpe, 1980; Parkin, 1984). Sea cual sea el sustituto del conflicto de «clase», todas las teorías sociológicas desde Marx, no obstante, se han visto forzadas a asumir la realidad de que los grupos sociales, que se presuponían unidos por valores comunes, contienen subgrupos ordenados jerárquicamente y que están atravesados por contradicciones, estructurados por intereses contrarios, de forma que la estabilidad del sistema consiste siempre en un equilibrio inestable entre subgrupos —económicos, sociales, políticos, sexuales, etarios, etc.— hasta cierto punto antagónicos.

*Tercero*, si coincidimos en que existen grupos sociales cuyo funcionamiento es racionalmente explicable, pero jerarquizados y sometidos a interminables conflictos, resta por explicar cómo es posible que dichos grupos permanezcan unidos sin recaer en una permanente lucha de todos contra todos. De hecho, el disenso es estructural y permanente, pero su radicalización es discontinua, de modo que, a pesar de la existencia de conflictos, el «orden» ha predominado históricamente en la vida social. Naturalmente, hay muchas respuestas en la tradición sociológica/antropológica al problema hobbesiano del orden, desde la de los defensores de una «integración normativa», cuyo más sutil intérprete bien podría ser Parsons, hasta los partidarios de una integración a través del «poder». Es decir, consentimiento/hegemonía o poder/coerción, en proporciones administradas variablemente (Anderson, 2002). Weber, sin embargo, introduce un tercer término, «legitimación», que, sin excluir las rutinas de la obediencia y la costumbre, el cálculo de las

ventajas materiales o el desnudo temor, cimenta el ejercicio del poder sobre una base nueva (1964).

Como es sabido, Weber distinguió tres tipos ideales de autoridad o de dominación legítima —tradicional, carismática y legal/racional—, y sostuvo que sólo la racional/legal es acorde con una modernidad en la que la autoridad es administrada por una burocracia imparcial, desinteresada, cuyas decisiones se ajustan a la ley. No son, sin embargo, estas distinciones las que aquí nos interesan, sino el hecho de que la autoridad es normalmente aceptada y obedecida, y que si los grupos sociales son capaces de contener el conflicto no es sino porque los subgrupos jerárquicamente inferiores otorgan legitimación a las estructuras de autoridad en aras de la supervivencia del grupo, dado que los subgrupos ven ventajas a largo plazo en esta supervivencia.

Es decir, en el escueto balance de Wallerstein, la cultura de la sociología clásica, compartida por buena parte de los sociólogos/antropólogos, contendría tres proposiciones elementales: la realidad de los hechos sociales, la perennidad del conflicto y la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto, sobre la base de que los miembros de una sociedad comparten intereses y tienen problemas comunes, además de aspiraciones contrapuestas (1998).

La herencia cultural de la sociología, sin embargo, se ha visto sometida a profundos desafíos y embates desde los años setenta del pasado siglo. Primero, a través de la hibridación y la aparición de nuevas subdisciplinas, que cuestionaban las fronteras laboriosamente erigidas en las ciencias sociales entre 1850 y 1914 alrededor de tres grandes líneas divisorias: la *temporal*, referida a la especialización prioritaria en el pasado o el presente; la *espacial*, que distinguía entre los «civilizados» y los «otros», Occidente y el resto; por último, la que remitía a la distinción entre el Estado, el mercado y la sociedad, como dominios autónomos e identificables en el interior de los Estados-nación, tal como son definidos jurídicamente (Wallerstein, 1996: 103). Segundo, a causa del surgimiento de nuevas e indomeñables sensibilidades, de la súbita e inesperada irrupción de los sujetos en la historia (la revolución del 68, el Islam, los nuevos movimientos sociales) y del extraño y no previsto retorno de lo reprimido (los nacionalismos excluyentes, las políticas de identidad, las comunidades bivalentes, el agotamiento ecológico). Es decir, para resumir, como consecuencia de la intrusión de las singularidades vejadas, colonizadas, víctimas de genocidio o de un asesinato silencioso; de la entrada en escena, en fin, de lo/s «olvidado/s» por las ciencias sociales dominantes hasta los años sesenta/setenta —mujeres, minorías étnicas, grupos considerados marginales en lo político y en lo social, los pueblos no occidentales en general, el medio ambiente—, y de la inadecuación de las mismas para conceptualizar la crisis que se inicia en los setenta,

para comprender la relación entre lo estable y lo que fluye, lo inmodificable y lo mudable, en cada inesperada mutación de ese objeto indefinible, la sociedad/cultura, cuya reorganización inspiró, sin embargo, los programas de los pioneros de la sociología/antropología.

Las ciencias sociales, en efecto, desde su institucionalización, han sido eurocéntricas. Surgieron como respuesta a problemas europeos cuando las Europas (básicamente Europa occidental y los Estados Unidos) dominaban el mundo, y reflejaban los puntos de vista dominantes en Occidente y las respuestas ideológicas a las conmociones que jalonaron su desarrollo (Amin, 1989). Era, así, inevitable que la elección de su objeto, su forma de teorizar, su método y su epistemología se hicieran eco de las fuerzas y problemas de los que surgieron y a los que pretendieron dar respuesta.

Desde los procesos de descolonización, sin embargo, la reafirmación político/cultural del mundo no occidental, a la que se sumó, desde el 68 y su *aftermath*, la paralela reafirmación de grupos en el interior del mundo occidental que consideran que han sido culturalmente oprimidos, no sólo han puesto de relieve la existencia de escalas de valores alternativas, sino que han contribuido a subrayar las sustantivas irracionalidades en las que ha incurrido el pensamiento moderno —con su rígida e históricamente inédita separación entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de lo bueno y lo bello, solidificada en la tesis de las «dos culturas» (Snow)— y su papel racionalizador, en el doble sentido weberiano y freudiano, de una extrema asimetría en la distribución de los privilegios. No sólo, en fin, innumerables conceptos, valores, creencias, normas e instituciones fueron considerados meros residuos de épocas premodernas destinados a ser barridos por el «progreso» y, por tanto, eliminados de la memoria colectiva de las sociedades avanzadas y despreciados en tanto que objeto serio de evaluación y estudio, sino que, paradójicamente, su eliminación ha sido, al menos, compatible con el reforzamiento de una estructura social crecientemente jerárquica y de un progreso extraordinariamente desigual, como atestiguan todos los indicadores históricos y recientes.

Nuestra época, en efecto, ha señalado Giddens, surgió bajo el impacto de la ciencia, la tecnología y el pensamiento racional forjado por la Ilustración, «por los libros de pensadores que luchaban contra la influencia de la religión y el dogma, que querían reemplazar por un enfoque más razonado de la vida práctica» (2000: 13). Liberados de los hábitos y prejuicios del pasado, y armados con la posibilidad de una comprensión más racional de nosotros mismos y del mundo, el entendimiento de la historia debería haber hecho más fácil su manejo, y el ulterior desarrollo de la ciencia y la tecnología haber facilitado un mundo más estable y ordenado. Paradójicamente, sin embargo, en lugar de estar cada vez más bajo nuestro control, nuestro mundo se asemeja a *un mundo desbocado*, y «algunas de las tendencias que se