

## **ANTROPOLOGÍA DEL SINSENTIDO**

**Fina Antón Hurtado**

Universidad de Murcia

fmanton@um.es

### **ANTHROPOLOGY OF NONSENSE**

**Resumen:** El Royal Anthropology Institute (RAI) de Londres acaba de convocar una ayuda para fomentar la investigación en antropología urgente cuyo objetivo es comprender, a partir de estudios etnográficos, la percepción de la situación actual que tiene la gente. A lo largo de la historia, la cultura ha propiciado que las personas confieran sentido a cada una de las acciones que desarrollan tanto en el ámbito privado como público y tanto en el entorno individual como colectivo. Desde este planteamiento mi aportación pretende analizar antropológicamente cómo la sensación actual de sinsentido se relaciona con las modificaciones que está sufriendo el complejo cronotopo y a través de análisis de los módulos de cultura podremos comprender ese desasosiego que parece haberse instalado en los habitantes de las sociedades complejas.

**Abstract:** The Royal Anthropology Institute (RAI) in London, has just summon assistance to encourage the research in Urgent Anthropology which aims to understand, from ethnographic studies, the perception of the current situation that people have. Throughout history, the culture has propitiated that people confer meaning to each one of the actions that take place both in the private and public fields and both in the personal and collective environments. From this point of views, my contribution tries to anthropologically analyze how the nowadays feeling of nonsense is related to the changes that are suffering the chronotope complex and through the analysis of the culture modules understand that restlessness that seems to have settled on the inhabitants of complex societies.

**Palabras clave:** Antropología Política. Sentido. Tiempo. Espacio. Sociedad. Cultura. Creencias y Valores. Political Anthropology. Sense. Time. Space. Society. Culture. Beliefs and Values.

## Introducción

Iniciamos nuestra reflexión partiendo del supuesto de que la Antropología puede contribuir no solo al esclarecimiento de lo que está sucediendo en la actualidad sino también a aportar, junto a otras disciplinas, ideas para la solución de los problemas que tiene la humanidad. Este saber estudia la naturaleza y el sentido del hombre con categorías de tipo cultural. Pensamos que la crisis en la que estamos no se soluciona únicamente con propuestas económicas sino con cambios en los modos de ser y pensar de las personas. Esta disciplina, a través de la categoría de naturaleza humana ha tratado de dilucidar el problema de la unidad humana, y a través del sentido de lo humano ha puesto de manifiesto la diversidad humana. Es una escala fértil para afrontar los problemas que ponen en peligro la existencia del hombre sobre el planeta. Problemas como el cambio climático, el impacto de las Tecnologías de la información y la Comunicación, las crisis económicas, etcétera, exigen un tratamiento holístico y una escala adecuada de investigación. A esta exigencia se adecúa la Antropología social y por ello sus aportaciones siguen siendo relevantes (Harbin, 2012: 105). En esta línea podríamos recordar las aportaciones de Marcel Mauss sobre la necesidad de construir la unidad de la experiencia humana: el cuerpo y el espíritu, el sentimiento y la razón, el hombre y la mujer, el adulto y el niño y, sobre todo, combinar la unidad de lo universal con la diversidad de las situaciones sociales y culturales (citado por A. Tourain, 2011: 81). Este enfoque es especialmente fecundo en un momento, donde como dice Alain Tourain (2011: 81) “la *déglobalisation ne fait que commencer*” y en el que recobran su máxima actualidad las palabras de Álvarez Munárriz (2000: 176) reclamando “la necesidad de reflexionar sobre el sentido y la significación de los cambios sociales que acaecen a nuestros ojos, a veces de manera tan veloz que nos hace perder el sentido de la totalidad de nuestra existencia, y además nos impide entender lo que está pasando a nuestro alrededor”.

De la definición de ser humano como “animal simbólico” que formulan Cassirer y White podemos inferir que nuestra especie, que conozcamos, es la única capaz de transformar los signos en símbolos, más o menos complejos, y viceversa y que sólo la mente humana designa y otorga significado a la realidad (Tattersall, 2012: xiv). De ahí que la antropología, en tanto que disciplina que se afana en comprender su naturaleza también debe fijar su objeto de estudio en el hombre como productor de sentido (Lisón Tolosana, 1998). El sentido podría definirse como un concepto relacional a través del cual, los seres humanos otorgan significado a sus actos y al mundo que los rodea. La pregunta por el sentido de la vida que preocupa a las personas se puede analizar desde una triple perspectiva, la razón de ser, el significado y la dirección (Álvarez Munárriz, 2000: 159). El sentido como razón de ser se fundamentaría en la dificultad cognitiva que tiene la mente humana para asumir el caos, lo que implica que para el hombre la realidad adquiere sentido cuando la percibe estructurada de manera armónica y coherente. En tanto que significado, el individuo atribuye sentido a su vida cuando se siente satisfecho y orgulloso de ella, atribución que no se realiza de manera aislada sino en tanto que miembro de la sociedad. “No hay sentido sin intención, no hay sentido sin relación con la libertad, no hay sentido, por tanto, sin un sujeto que establece comunicación con otro sujeto” (Ferry, 1999: 314). Por último, el sentido como orientación nos permite reducir la complejidad y la incertidumbre selectivas (Luhmann, 1998: 29) y nos ayuda a la selección entre posibilidades funcionalmente equivalentes y a la búsqueda de nuevas posibilidades.

Cualquier investigación antropológica, en el siglo XXI, debe asumir la exigencia epistemológica de ser un saber global, y abordar al hombre como productor de sentido desde una aproximación holística (Lévi-Strauss, 2011: 37). Este objetivo presupone una investigación documental interdisciplinar, tanto audiovisual como escrita, que supone para el antropólogo la aproximación a disciplinas tan diferentes de la nuestra como las ciencias neuro-

cognitivas con sus avances en neuroimágenes, la endocrinología con sus investigaciones sobre la influencia de las hormonas en el comportamiento humano e incluso la genética con los resultados sobre anomalías en los genes que se manifiestan en determinadas acciones. Asumimos, pues, la necesidad de construir una antropología integral, como defendía Caro Baroja (1995: 7) que incorpore diferentes saberes coherentes y relacionados entre sí, “y esto es así porque la ciencia significa búsqueda, lo que supone hallazgos, pero también aparición de nuevos interrogantes. En cuanto al acercamiento entre científicos y místicos, etcétera, podríamos decir que sucede porque ante nuevos descubrimientos y nuevos horizontes la complejidad es mayor, y por tanto, se hace prácticamente indispensable la colaboración entre unos y otros”.

Pero la interdisciplinariedad en antropología va más allá de la incorporación de diferentes saberes, como diría Kant, es necesario incorporar una cantidad sensible de fuentes, en sentido amplio de la palabra, que nos permitan comprender los problemas antropológicos. Estas “fuentes” no se reducen a la consulta de investigaciones de otras disciplinas, como la literatura en sus diferentes manifestaciones, y los libros de viaje que nos ofrecen conocimientos universales, sino recurrir a lo que Caro Baroja (1988) llama “fuentes primarias” que son los archivos, las actas notariales, las sentencias judiciales, y todo tipo de materiales (Castilla Urbano, 1989: 283). Pero no sería suficiente rastrear la historia oficial o “historia grande”. Al igual que Boas asume la conveniencia de revisar las biografías, no de hombres ilustres, sino de los hombres típicos, lo que Herbert Luethy (1955) llama “historia chica que investiga la vida de las masas en las ciudades y en el ámbito rural, los cambios que han sufrido y los cambios que ellos han iniciado. Demuestra que todas las gentes actúan en la historia. Aceptan y rechazan innovaciones, acatan o se resisten a las incursiones del Estado en sus asuntos locales y, sobre todo, participan en el proceso histórico, aunque sea con una capacidad distinta a la de los reyes, políticos, generales, burócratas, etc. [...] la historia chica nos enseña la necesidad de separar la interpretación urbana de la historia de los procesos históricos mismos” (Greenwood, 1982: 231). El antropólogo explora el sentido a partir de los datos de la “historia chica” no sólo a través de documentos, sino haciendo uso de una de las técnicas del trabajo de campo, como es la entrevista en sus diferentes modalidades.

La metodología por excelencia de la Antropología Social es la cualitativa que se consigue en el momento descriptivo a través del trabajo de campo. Haciendo uso de diferentes técnicas etnográficas conseguimos aproximarnos a los modos de ser, pensar y actuar de nuestros informantes, acercándonos en la medida de lo posible a la perspectiva EMIC de la investigación. De ahí que se haya podido decir que lo nuestro es el trabajo de campo (Lisón Tolosana, 2012: 13). Pero esta información concreta, si bien es absolutamente necesaria, es radicalmente insuficiente si no desplegamos un marco teórico de corte categorial, con el que poder analizar y comprender lo que nuestros informantes nos relatan (Álvarez Munárriz, 2011: 408). Mi aportación se situaría en este punto, en relacionar la categoría relacional de sentido con la percepción de las transformaciones que la gente percibe en el complejo cronotopo y tomando como base el modelo clásico de los módulos universales de cultura. Se trataría, por tanto de adoptar el enfoque analítico de sistema complejo adaptativo que propone Ellen (2010: 395), para lo cual, es necesario contextualizar el entorno científico en el que nos situamos.

### **Contexto Científico**

Las ciencias sociales siempre se interesaron por incorporar en sus investigaciones, especialmente a través de los métodos, los avances de las ciencias empíricas o también llamadas “ciencias duras” para encontrar reconocimiento y eficiencia prescriptiva. Los dos paradigmas hegemónicos de finales del siglo XIX y principios del XX, a saber, el positivismo y el evolucionismo dejaron su impronta en nuestra disciplina. Este último empieza a extenderse

y consolidarse a partir de 1830 y la consecuencia más inmediata en la antropología consiste en ir desligándose de su fundamentación filosófica hacia una configuración más científica, asumiendo así el otro gran paradigma, el positivista. La aplicación de éste al estudio de los fenómenos sociales, en general, y al comportamiento humano, en particular, supone asumir unos instrumentos y unas técnicas cuantitativas que se estipulan como fundamentales y eficaces para el estudio del mundo físico, conformando así una “física social”. La física se erige como el referente científico en el primer cuarto del siglo XX. La física de la causalidad de Aristóteles y la mecánica de Newton ya no sirven para conocer una realidad objetiva, es Einstein y la mecánica cuántica, junto con el principio de indeterminación de Heisenberg, los que ahora se asumen como referentes, pero esta fundamentación teórica es incapaz de explicar sentimientos y emociones (Chudnovsky y Tejada 2011:206) y se limita a ofrecer definiciones operativas y funcionales, lo que resulta claramente incompleto como reconoció el propio Einstein al afirmar que “es la teoría la que decide lo que nosotros observamos”, poniendo así de manifiesto que es imposible la existencia de experimentos objetivos, porque el observador modifica lo observado.

Fue Auguste Comte quien a partir de la formulación de su “ley” “respecto al desenvolvimiento mental de la humanidad, conforme a la cual determinaba la existencia de una primera fase, dominada por concepciones y creencias religiosas; a ésta le seguía otra, la segunda, que era la metafísica, y por último venía la tercera, la liberadora, en la que imperaba o debía imperar el conocimiento positivo, es decir el fundado en los “hechos”: la fase científica” (Caro Baroja, 1985: 146). También a principios del siglo XX, Dilthey mantiene que las *Geisteswissenschaften* o ciencias del espíritu, que se ocupan del alma humana no tienen por qué seguir el método científico, pero los científicos sociales no se hicieron eco de sus palabras. Tras el descubrimiento de “otros mundos”, cuando ya se había tenido contacto con otros pueblos y otras formas de vida radicalmente diferentes de la cultura europea, se perfilan dos grandes corrientes en la antropología, “la que insiste en el relativismo social y cultural y la que, deseosa de establecer las normas de la sociedad ideal, se refiere al “salvaje” en una interpretación de la evolución humana” (Mercier, 1979: 163). M. Mauss considera que la antropología debe trazar un atlas de las diferentes maneras de ser persona en culturas distintas de la propia (Mauss, 1968: 335) o como diría Lukes (2000: 16) “a diferentes culturas, diferentes racionalidades”. C. Geertz toma distancia del naturalismo del paradigma evolucionista considerando que la cultura no se superimprime a la dimensión biológica, sino que se superpone. Afirma que sólo se puede estudiar lo que se puede observar y define al ser humano como un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha creado (Geertz, 1973: 368), lo que le lleva a mantener que nuestras mentes son receptores pasivos de la cultura que compartimos con los miembros de nuestra sociedad (Geertz, 2000: 205), pero esta teoría ya no se sostiene con la irrupción del ciberespacio y su uso por parte de las redes sociales (Disalvo, 2011: 61). Como mantiene G.H. Mead (2008), el significado que atribuimos a las cosas constituyen la verdadera naturaleza de los objetos científicos, y la conciencia que los genera debe considerarse en las ciencias biológicas, de tal forma que ya no podemos aislar la mente de la naturaleza.

Edgar Morin (2011) afirma que la complejidad es una constante en la vida moderna y que las disonancias, contradicciones y perplejidades a las que nos enfrentamos suponen el surgimiento de los periodos más fecundos de Europa. Aunque esto fue cierto en épocas como el Renacimiento o el inicio de la Edad Moderna, no parece cumplirse en el presente siglo, porque como afirma Ilya Prigogine (2012: 89) “la materia ya no parece pasiva, como en la concepción mecánica del mundo, sino que tiene actividad espontánea... En vez de construir un mundo en el que el pasado condiciona el futuro, pasamos a un mundo cuyo futuro está abierto, donde el tiempo juega un papel constructivo”, de lo que se infiere que en los fenómenos complejos, nunca se pueden extraer conclusiones inductivas. Las ciencias de la complejidad incorporan la teoría de sistemas y definen al sujeto “como un sistema

unitario que se organiza dentro de un medio complejo y que tiene como resultado su propia individualización. Todas las relaciones de producción están coordinadas en un sistema que mantiene íntegra su identidad y autonomía a pesar de las perturbaciones a las que constantemente está sometido” (Álvarez Munárriz, 2011a: 410). Según Niklas Luhmann (1998) es necesaria la “reducción de la complejidad” para la generación de sentido a través de las interacciones que se producen entre un sistema y el ambiente en el que se desenvuelve, o lo que es lo mismo, ante la complejidad es necesaria la adopción de modelos explicativos e interpretativos que permitan comprender la realidad compleja (León y Sanjuán, 2009: 60; Reza, 2010: 125)

El modelo que mejor podríamos adoptar para comprender la realidad actual sería el modelo ecosistémico que combina las aportaciones de las ciencias de la complejidad y las ideas de G.H. Mead sobre organismo, entorno y emergencia, que se articularía tomado como base el concepto de “sistema complejo adaptativo” a través del cual podemos analizar las constricciones internas y externas que soportan las personas a lo largo del tiempo. En tanto que seres psicobiofísicos que somos, establecemos una identidad personal compleja y relacional a la vez que robusta, consciente y creativa (Álvarez Munárriz, 2011a: 410, 426) que nos permite “a los seres humanos imaginar el bienestar, tanto individual como social, e inventar las maneras y los medios para alcanzar y magnificar ese bienestar” (Damasio, 2010: 443). Aunque estas palabras suenen a utópicas en la situación actual, se escucha, cada vez con más intensidad, la idea de que la aptitud acrítica que han venido asumiendo las ciencias sociales bajo la corriente culturalista (Lizón, 2010: 412; Aguiar, Francisco y Noguera, 2009: 443) debe dejar paso a una nueva cultura en la que la persona piense y decida por sí misma y los hechos recobren mayor relevancia que los datos. Como decía Lyotard (2008: 96) “el dato no es un texto” porque la propia característica del dato es “un espesor, o más bien, una diferencia constitutiva que no se lee sino que se ve”.

### Complejo *cronotopo*

En esta contribución entendemos por complejo “cronotopo” “la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto” (Álvarez Munárriz, 1997: 259). Para analizar la relevancia que este complejo tiene en los estudios antropológicos, es necesario asumir la definición de ser humano como seres psicobiofísico y su incorporación dentro del “sistema complejo adaptativo” que se propone en el modelo ecosistémico.

Iniciamos nuestra reflexión por la primera parte del término, *cronos* en su doble vertiente individual y colectiva. La conciencia de nuestra identidad como personas se mantiene y se refuerza a lo largo del tiempo. Nuestra trayectoria vital, las vivencias del pasado son un referente necesario para la actuación en el presente y su proyección en el futuro, tanto en el nivel de las consecuencias, como en la planificación de las acciones. Ninguna actividad humana surge por generación espontánea, toda acción es el resultado de una planificación más o menos consciente y de la interacción que se establece con el entorno próximo o lejano. Como muy bien explicó Van Gennep al clasificar los ritos de paso, la perspectiva de continuidad temporal que estos incorporan en la vida de las personas, confiere seguridad y estabilidad a las mismas. Las personas van incorporando vivencias en su devenir vital y, paralelamente la comunidad les va actualizando su participación en la misma. Estamos pues, ante una interpretación lineal del tiempo, pero como dijo Maffesoli (1993) la posmodernidad se caracteriza por una percepción cíclica del tiempo. Hemos perdido el rigor en la previsión y la planificación

El tiempo siempre fue un factor que los seres humanos intentaron conocer, gestionar y dominar desde los orígenes de nuestra especie, porque a través de la experiencia temporal surge el sentido de la vida. En esa época, el tiempo al que se enfrentaban era el de la naturaleza, los periodos de luz y oscuridad, la recurrencia de la vitalidad y la abundancia de unas

estaciones con la escasez de recursos de otras, la alternancia de épocas de frío con otras de calor, etc.; así como, el crecimiento de los propios seres humanos en su desarrollo vital. El gran motor del primer cambio cultural fue el fuego. Hay vestigios de fuego muy antiguos de hace 1,4 millones de años en Kenya, pero es discutible que provengan del hombre. Los primeros restos de fogatas que avalan el uso sistemático del fuego tienen una antigüedad de 450.000 años. El uso y el dominio del fuego constituye un momento importante en la historia de la humanidad: cocción de alimentos que facilitó la digestión y proporciona al cerebro más energía con el consiguiente aumento del cerebro, alejamiento de depredadores e incremento de las relaciones sociales. Y desde luego tuvo una incidencia determinante en la gestión del tiempo (Lorite Mena, 1981). A través de la gestión del fuego y su domesticación se logró ampliar el complejo cronotopo, del mismo modo, se consigue ampliar la duración de las actividades de la comunidad, puesto que a través de su luz se supera la dependencia de luz astral, además de suponer un elemento aglutinador del grupo por el calor que desprende, y cuya gestión establece diferencias sociales dentro del mismo. Respecto al espacio, el control del fuego supone la ampliación del mismo al facilitar el acceso a zonas que hasta ese momento les resultaban inaccesibles, iniciándose así la sacralización de algunas de ellas.

La preocupación por la gestión del tiempo, tanto individual como colectivo, ha sido una constante en nuestra especie que ha estado presente a lo largo tanto de la prehistoria como de la historia. En la época griega, el tiempo fue un aspecto sobre el que reflexionaron numerosos filósofos, aunque posiblemente el más conocido sea Heráclito con su teoría del devenir. En la edad moderna, sobre todo a partir de la revolución industrial, la inmensa mayoría de los avances tecnológicos tienen como objetivo la disminución del tiempo de realización de las tareas, se trata de desplazarse más rápido, de producir más en menos tiempo, etc. Se rompe así un equilibrio fundamental que la sociedad tradicional había establecido entre tiempo y *tempo*. El primero se refiere al tiempo cronológico, al mensurable, mientras que el segundo está relacionado con la cadencia, la maduración, la integración, la seguridad. La humanidad ha estado sometida al cambio desde sus orígenes, pero el mismo lo hemos integrado a través del *tempo*, facilitando la adaptación creativa a nuevos entornos. En este momento los acontecimientos se suceden a un ritmo vertiginoso, sin apenas *tempo* para la reflexión, simplemente para el acato.

En el paradigma de la mecánica newtoniana, el tiempo era lineal, cada causa tenía su efecto y la evolución de la humanidad se situaba en una perspectiva de progreso, las condiciones de vida de la generación joven mejoraban las de su predecesora, pero eso se cambia con el paradigma de la mecánica cuántica, en el que la metáfora lineal del tiempo ha sido superada. Como dijo Geithner (10 de febrero de 2009) “el progreso será improbable e interrumpido”. Si recordamos la conocida fórmula propuesta por Einstein  $E = m.c^2$ , la energía es igual a la masa por la velocidad de la luz al cuadrado, podremos deducir que la característica más relevante del nuevo paradigma es el vuelco sobre el tiempo que supone. Gracias a la velocidad se alcanza un tiempo global. Los tiempos locales y vitales se pliegan a ese nuevo referente temporal. La sensación que podemos tener cuando nos sometemos a situaciones de gran velocidad, es, como expuso Virgilio en *La Eneida*, de inseguridad (Cruz, 2009), pues resulta imposible elegir una dirección, nuestro interés se centra en mantenernos dentro del sistema, porque cualquier modificación puede dejarnos fuera de él. Podemos observar en nuestros conciudadanos una parálisis motivada por la velocidad a la que se suceden los acontecimientos, por un lado, y por la situación sistémica, irracional, ininteligible, caótica y sin sentido, que estamos viviendo. La inseguridad, la inestabilidad, el miedo y la carencia de sentido son los sentimientos más frecuentes en las sociedades complejas. Como diagnostica Marc Augé (2003: 59) estamos ante una “una aceleración de la historia, de una retracción del espacio y de una individualización de los destinos”. Contexto propicio para que una producción simbólica pueda ganar en superficialidad y vértigo, en simulacro y velocidad pero a la vez directa y vacía (Anta y Palacios, 2003: 65).

Pasado, presente y futuro siempre han configurado una triada orientativa en la actividad humana. En el ámbito científico, las ciencias avanzaban respecto al conocimiento adquirido previamente, éste una vez falsado, se incorporaba al corpus de conocimiento y se perfilaban las futuras líneas de investigación. Esto, parece ya no ser aplicable a la ciencia económica, como veremos más adelante. En el ámbito personal, nuestra trayectoria vital y nuestros modelos de referencia suponían una base sólida que modelaba el presente y proyectaba el futuro. Nuestra vida tenía una evolución nítida, tenía un sentido que emanaba del orden que establecían los ritos de paso, como estudió Van Gennep (1986). Las personas nacían, crecían, se reproducían, envejecían y morían, pero esta secuencia se ha ampliado y desordenado. La ampliación se debe al avance científico que ha supuesto la creación de “estados de vida latente”, los embriones congelados en el inicio y la crionización en el final (Antón Hurtado, 1999). Hemos llegado a reconfigurar la potencia y el acto aristotélicos. Como diría Maffesoli (1990) hemos pasado de una percepción lineal del tiempo a otra circular, en la que no hay una orientación clara, sino la incorporación en una espiral temporal, en la que entramos y salimos de casa, vivimos solos o acompañados, trabajamos o estamos en paro, etc. y todo ello, cada vez con más frecuencia, sin haber tomado una decisión personal, sino llevados por el vértigo de la velocidad y las circunstancias en las que estamos inmersos. Para mantenerse en las actuales turbulencias puede resultar muy operativo recuperar el concepto de persona como unidad de conciencia al que nos referimos anteriormente y reconocer que lo vivido ayer, lo experimentado hoy y lo proyectado para mañana supone la base para actuar en conciencia e incorporar nuestros propios pensamientos y sentimientos (Álvarez Munárriz, 2005: 13) confirmando sentido a nuestra vida.

La planificación del porvenir se hacía desde el presente que se había preparado en el pasado. Creíamos en la causalidad, y siguiendo a Ovidio aunque las causas estuvieran ocultas, los efectos eran visibles para todos. El tiempo global resulta inaprensible y de difícil encaje cognitivo con el tiempo local y el vital, lo que genera una sensación de inseguridad, de vértigo al asomarnos a un agujero de gusano, de los que hablan los físicos, que supondría situarnos en un mundo paralelo, en el que no tenemos referentes para orientarnos, en el que carecemos de sentido. Un mundo en el que hemos ubicado en el futuro el sistema productivo y hemos adjudicado al presente el disfrute de las rentas que se producirán, aunque carentes de sentido. Como afirma Antonio Baños (2012: 114) “la producción de hoy sólo sirve para pagar la deuda que tenemos con el mañana”. Vivimos en un mundo proyectado hacia el futuro, en el que, en palabras de Francis Fukuyama (1992: 102) sentimos “una profunda nostalgia por el tiempo en el cual existía la historia” y participamos de la sociedad del riesgo que describe Ulrich Beck (2010) en la que el provenir no es incertidumbre, sino posibilidades, que no responden a procesos de cálculo rigurosos, sino a los intereses privados de unos pocos. Si la biotecnología nos amplía nuestro tramo temporal a través de las nuevas formas de *vida latente*, las tecnologías de la información y la comunicación, las TICs han facilitado la formación de una nueva perspectiva temporal, el tiempo virtual que genera un “tiempo indiferenciado equivalente a la eternidad” (Manuel Castells, 1999: 499). Además es en la red donde el juego de probabilidades y su relación con los beneficios particulares tienen su entorno de juego, pero carece de dirección en la elección.

En esta nueva combinación temporal, puede resultar premonitoria la obra de Jean-Pierre Dupuy (1979) en la que el antiguo *homo faber*, el hombre productivo del capitalismo industrial, puede representarse como una línea recta que se proyectaba hacia el futuro empujado por la idea de progreso y por la reproducción ampliada de los bienes. Sin embargo, el *animal laborans*, que es como llama Dupuy a los hijos del posfordismo, fruto de la producción heterónoma, nos caracteriza la espiral que se va enroscando en sí misma. “Un emblema de un tiempo estacional, que de forma periódica regresa, siempre similar a sí mismo. Un tiempo parecido al medieval, en el lento avance hacia el fin de los tiempos que esta vez no incluye redención alguna” (Baños, 2012: 115). Un tiempo en el que el sentido se ha desvanecido.

Tenemos una corporeidad que nos obliga a ocupar un espacio y éste nos modifica. Se trata, por tanto de una influencia bidireccional. Según la antropología cognitiva, y más concretamente el Cognitivismo Ecológico (Gibson, 1986; Hutchins, 1995; Clark, 1997; Healy, y Braithwaite, 2000) el medio en el que desarrollamos nuestra vida, nos condiciona y modela, centrándose en procesos múltiples de ontogénesis. Esta escuela sostiene que lo máspreciado del ser humano, sus capacidades mentales y simbólicas, tienen un origen extra-humano. Todos contamos con dos ojos, y al margen de la agudeza visual, nuestra visión de la realidad está mediada por el entorno en el que hayamos nacido, y sobre todo, crecido. Si no tenemos problemas de visión, podemos ver los colores, pero con matices, brillos e intensidad diferentes. Y esto no sólo sucede con los sentidos, sino con todo nuestro cuerpo. Paralelamente a nuestra dotación genética, nuestra corporeidad está influida por el entorno físico en el que desarrollamos nuestra vida y este es rápidamente convertido en espacio social. Para Durkheim (1993) el espacio exterior o las cosas por fuera de lo social no añaden nada a la conformación del mismo. Para Foucault (1998) una sociedad puede disciplinar a sus individuos porque anteriormente ha inscrito sus cuerpos dóciles en un espacio disciplinado. A la influencia del espacio físico debemos incorporar lo cultural en una de sus manifestaciones más tangibles, lo geográfico. Respecto a esto, como expone Greenwood (1982: 233) Caro Baroja “nos sugiere que las manifestaciones espaciales de la sociedad no son sólo construcciones pasivas del hombre. En primer lugar, la forma que una localidad toma al fundarse es una expresión de las condiciones naturales y sociales del lugar y de los modelos culturales de los habitantes. Por otro lado una vez empezada esta dimensión espacial, relativamente inmutable por un periodo de tiempo, es un espacio organizado dentro del cual uno nace, vive y muere; del cual la vida social hereda ciertos matices. Ni tampoco termina aquí porque los efectos recíprocos de la dimensión espacial y las constantes adaptaciones culturales hechas por los habitantes hacen que el espacio sea a la vez expresión y componente del sistema cultural. ... El arreglo espacial puede ser a la vez una expresión de la cultura y la fuerza transgeneracional que gravita sobre la vida social de la gente que lo habita.” En la misma línea, sostiene Lefebvre (1991) que el espacio es el encuentro, la condensación y simultaneidad de seres vivos, cosas, objetos, obras, signos y símbolos que en su propia emergencia adquieren su particularidad. No sólo nos influye la orografía del terreno, y no es lo mismo vivir en un valle que a nivel del mar, sino que los accesos, el entorno construido, los objetos, suponen un condicionante indiscutible que configura nuestra visión del mundo y el significado que otorgamos a la realidad, e incluso, según Merleau-Ponty (2006), la propia constitución orgánica de lo humano se da gracias a su conformación por el espacio y los objetos con los que se relacione.

Ya en el neolítico tenemos restos del valor que los primeros humanos daban al espacio. Elegían los lugares para hacer las diferentes actividades, pero el momento más significativo los encontramos en los enterramientos (Arsuaga, 2004) A partir de ese momento la sacralización de los espacios puede constatarse en todas las culturas. Los espacios sagrados trascienden el tiempo, lo que resulta especialmente tangible en aquellos cuya presencia física los hacen sobresalir del paisaje. Pero aunque la sacralidad de los mismos perdure, el significado que la gente les atribuye no permanece inmutable, sino que se transforma de manera muy significativa con el paso de los siglos (Bradley, 2000)

Las actividades que las personas desarrollan en los espacios aportan también otros significados, y la interpretación cultural del lugar, el sentido, se va configurando a través de una dinámica dialéctica entre los modos en que la gente entiende el lugar y las experiencias vividas en el mismo. Es por medio de esta dialéctica que un lugar llega a adquirir fuerza social (Alcock, 2001; Basso, 1996; Bradley, 1998). A lo que Marc Augé (2008) añade el sentido adscrito al lugar que suscita en las personas sentimientos de seguridad y estabilidad. Se tienen códigos de interpretación cultural para poder saber qué hacer y qué esperar. Refuerza el sentimiento de pertenencia y el de arraigo que sustentan esa sensación de seguridad. De

ahí que el aumento de los *no-lugares*, como afirma Augé, en nuestros entornos urbanos, suponga una sensación, cada vez más frecuente, de extrañeza y falta de identificación con los mismos, puesto que aunque estéticamente o artísticamente sean bellos, carecen de sentido en tanto significación y orientación, como para generar las sensaciones y emociones que fueron constitutivas de los lugares desde los orígenes de nuestra especie. Cada vez podemos constatar la falta de criterios culturales para identificar lugares en nuestros entornos vitales más próximos, tanto en las ciudades como en la naturaleza.

En el paisaje urbano, el espacio público está siendo sometido a un proceso de reducción de su sentido inicial como lugar de encuentro y sociabilidad. Siguiendo a Pallasmaa (2005: 46) “el gran error de la arquitectura moderna es la excesiva atención que ha prestado a la contemplación y a los aspectos visuales de los edificios”. Loukaitou-Sideris y Banerjee (1998) mantienen que los espacios de la ciudad, sus plazas, calles, avenidas y cruces, propician unos comportamientos u otros, posibilitan la reunión de las diferencias humanas o las recluyen, facilitan el movimiento acelerado o el descanso. Se nos hace ver que el exterior es un lugar peligroso que debe ser vigilado a través de innumerables cámaras de seguridad instaladas en las calles y plazas de nuestras ciudades. Las clases económicamente más acomodadas abandonan el centro de las ciudades para instalarse en las urbanizaciones situadas en la periferia. Esta separación entre pobres y ricos es radicalmente diferente a la que existía entre barrios ricos y populares, donde se podían encontrar lugares y momentos de encuentro. La urbanización es un conjunto de viviendas amuralladas en las que las relaciones de vecindad se reducen a la coincidencia en los clubes instalados en ellas para practicar alguna actividad deportiva, y cuya accesibilidad está restringida por una seguridad basada en un doble criterio de exclusión, a través de la garita del vigilante y por la clase social a la que se pertenece. “Los espacios particulares de la ciudad no sólo posibilitan ciertos tipos humanos y no otros; también permiten su perdurabilidad, la memoria y la identidad” (Calonge Reillo, 2012: 67). La idea de Monnet de concebir la ciudad como “el arte de vivir juntos mediados por la ciudad” parece desvanecerse porque la principal práctica del capitalismo ha sido la producción de espacios homogéneos e intercambiables que anulaban la vivencia concreta y el significado de los espacios urbanos premodernos (Lefebvre, 1991). Como dice, Calonge Reillo (2012: 71) “el espacio de la ciudad está cargado valorativamente [...] es particular y habilitante. La ciudad produce ser y diferencia, y por esa razón se deriva una responsabilidad hacia su espacio y las identidades que conforman sus pliegues”.

Según afirma Baños (2012: 107) “La complejidad y movilidad de nuestro mundo no ha servido para confundir los usos de los espacios, sino que han reforzado la segregación. El *clustering* o la concentración de la actividad no es más que la forma moderna de encastillar el territorio”. En palabras de Paul Virilio (2005: 56) “no sólo estamos viviendo el final de la historia, sino también el final de la geografía”, al menos en el sentido tradicional. En la nueva geografía lo más importante, lo que se destaca y revaloriza es el nudo de conexión. La rapidez de los medios de transporte revaloriza los núcleos que comunica y desertiza el territorio entre ambos, es lo que Marc Augé llama “reducción del espacio” a la que habría que añadir la “aceleración del tiempo” referida más arriba. En palabras de David Harvey (2011) asistimos a un “ajuste espacio-temporal” que genera en las personas estados de ansiedad, inseguridad, vulnerabilidad y desasosiego por la carencia de sentido como significación.

Ya hemos visto las consecuencias psicológicas que genera la aceleración del tiempo y la velocidad, pero la reducción del espacio también tiene sus consecuencias. Son numerosos los estudios que demuestran que el hacinamiento propicia situaciones de stress. No sólo la rapidez de los medios de transporte reducen distancias y facilitan la movilidad, sino que las dimensiones de nuestras viviendas y de nuestro hábitat están disminuyendo, y esto por una doble influencia; por un lado, el aumento del precio de la vivienda debida a la burbuja inmobiliaria de las últimas décadas tiene como consecuencia la reducción de los metros de habitabilidad de las mismas y por otro los desahucios generados por los impagos de las

hipotecas han forzado reagrupamientos familiares no exentos de tensión; además, la sociedad de consumo en la que estamos inmersos, nos crea la necesidad de adquirir todo tipo de enseres y objetos que reducen todavía más nuestro espacio vital. Cada vez es más frecuente tener casas llenas sin espacios para vivir.

### Los módulos de la cultura

Para White, la cultura es un sistema organizado e integrado por tres sistemas estrechamente relacionados entre sí: el tecnológico, el sociológico y el ideológico. Considera que el componente tecnológico se encuentra “[...] compuesto por los instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de su uso, con cuya ayuda el hombre, como una especie animal, es articulado con su hábitat natural” (White: 338). Este sistema, a través del conocimiento (la ciencia) y las herramientas (la tecnología) satisface las necesidades biológicas a las que se refiere Linton. El sistema sociológico “[...] está compuesto por las relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta, tanto colectivas como individuales” (p. 338). Habría que considerar en este módulo tres grandes niveles, el micro, en el que situaríamos las relaciones familiares, el meso referido a las organizaciones sociales, profesionales, ocupacionales, etc., y el macro, donde tendrían cabida las relaciones políticas y militares. Este sistema daría respuesta a las necesidades sociales que Linton referencia, pero que han sido reconocidas desde Aristóteles. Finalmente, el sistema ideológico “[...] está compuesto por ideas, creencias, conocimientos, expresados en un lenguaje articulado u otra forma simbólica” (p. 338). Este, estaría compuesto por: “[...] las mitologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimientos de sentido común” (p. 338). Este sistema ideológico es denominado por White también como sistema filosófico. La funcionalidad del mismo radicaría en cubrir las necesidades psíquicas de las que también habla Linton, porque cualquier actividad humana está dotada de sentido y este se confiere.

White concibe la cultura como un todo en el que los tres sistemas están integrados, pero no de manera igualitaria, considera que “el factor tecnológico es, por tanto, *el* determinante de un sistema cultural considerado como un todo. Determina la forma de los sistemas sociales, y la tecnología y sociedad determinan juntas el contenido y la orientación de la filosofía [del sistema ideológico]. Naturalmente, ello no equivale a decir que los sistemas sociales no condicionen el funcionamiento de las tecnologías, o que los sistemas sociales y tecnológicos no sean influidos por las filosofías. Es una suerte de dependencia claramente manifiesta. Pero condicionar es una cosa; determinar algo completamente diferente” (p. 340). Si bien la propuesta de este autor sigue siendo valiosa para nuestra disciplina, considero necesario adaptarla a las condiciones específicas de las sociedades complejas, en las que las necesidades humanas siguen estando vigentes, pero la forma de satisfacerlas ha cambiado sustancialmente. Para ello asumiré el planteamiento que propone Álvarez Munárriz (2011b: 80) en el que habla de cuatro módulos de la cultura, el tecnoeconómico, el institucional, el ideal y el paisaje.

Por lo que se refiere al módulo tecnoeconómico, en el ámbito del conocimiento, resulta clave destacar la distinción entre sociedad industrial y sociedad del riesgo que establece Beck (2010), cuya distinción puede hacerse atendiendo a dos criterios fundamentales, por un lado, según la distribución de bienes, en el caso de la sociedad industrial, y de estos unidos a males o peligros en la sociedad del riesgo. Un segundo factor de diferenciación sería la estructura social, mientras que la primera se organiza en base a la clase social, la segunda lo hace teniendo como referente al individuo. Así pues, la sociedad del riesgo es la sociedad industrial en la que el individuo toma conciencia del peligro que puede suponer la implantación de determinados descubrimientos científicos y tecnológicos. Pero constatamos que estos avances son cada vez más difíciles de descodificar y la celeridad con la que se suceden, sitúan al individuo ante el déficit cognitivo (Illar, R. y Wynne, B. 1992) o lo

que es lo mismo, mucha información, pero poca comprensión, a lo que habría que añadir la cuestionable veracidad de la información a la que podemos acceder, porque todos somos conscientes de la manipulación de la misma (Tacker T., 2010), lo que genera una sensación de vulnerabilidad, inseguridad y desconfianza.

La biotecnología, con su revolución *genómica*, ha situado a los individuos de las sociedades complejas entre la esperanza y el miedo. Se piensa que las investigaciones biotecnológicas van a propiciar la erradicación de numerosas enfermedades, la sustitución de órganos y tejidos dañados sin sufrir rechazo, la eliminación de la esterilidad y del hambre, etc. Pero simultáneamente se teme por el mal uso que se pueda hacer de la clonación, con la posibilidad de propiciar una eugenesia racial, la distorsión de la identidad personal, la reducción de la biodiversidad, la aparición de nuevos gérmenes, etc. Estas tecnologías que inciden directamente en la vida han supuesto la actualización de mitos que fascinaron a la humanidad desde sus orígenes, el mito de Prometeo o su actualización en Frankenstein, el Demiurgo platónico, el aprendiz de brujo, entre otras, que ponen de manifiesto el interés que siempre hemos tenido por controlar la vida y que la biotecnología lo posibilita antes, durante y después de la vida misma.

Las Tecnologías de la Información y la Comunicación, las TICs, con las numerosas plataformas de relación que despliegan y que constituyen la revolución *digital*, cuyas consecuencias podemos observar, no sólo, en las relaciones sociales que nos proyectan una situación sin sentido: saturación de las relaciones virtuales y disminución de las interpersonales; además de modificaciones en el sistema cognitivo por la incorporación de estas nuevas tecnologías. Ya McLuhan analizó, en la década de los sesenta, cómo se ha promovido un desarrollo sensitivo y cerebral diferente en base a las tecnologías que han operado en cada sociedad. En la etapa oral o pre-alfabética se desarrollaron las funciones asociadas al hemisferio derecho (sintetizador), más cualitativas y holísticas, y en la etapa alfabética o lectora las del hemisferio izquierdo (analizador), relacionadas con las funciones para el cálculo, el habla, la escritura y las capacidades lingüísticas generales (McLuhan, 1960: 63). En la sociedad actual, con las Tecnologías de la Información y la Comunicación –que según McLuhan (1990), son del hemisferio derecho en sus normas y en su operación–, se van a precisar nuevas formas de procesamiento que van a requerir, según el autor, del trabajo conjunto de los dos hemisferios, sin exclusividad o tendencias hacia ninguno, sino más bien, y de forma especial hacia el desarrollo de las funciones asociadas al lóbulo frontal, resaltando las funciones superiores de planificación, control y ejecución, habilidades que resultarán esenciales en la actualidad. Estaríamos ante lo que Monereo (2005) expone como “la mente virtual de los nativos tecnológicos”.

Las nuevas generaciones de individuos que crecen y se desarrollan en torno a las nuevas tecnologías se encuentran más familiarizados, mediatizados y sobretodo preparados para desenvolverse y progresar en y con los nuevos medios telemáticos. Estos nativos tecnológicos adquieren mayor facilidad para procesar información discontinua (Sanz, 2005) e interconectada, aprenden a resolver sus necesidades informativas a través del acceso y la búsqueda de información en Internet y aprenden a relativizar la importancia de lo que leen (Monereo, 2005).

Si retomamos lo expuesto más arriba sobre las aportaciones de White, recordaremos que, el factor tecnológico era determinante en el sistema cultural. Nosotros compartimos totalmente esa afirmación, pero consideramos que requiere una explicación. White situaba la economía, en tanto que relación social, no en el sistema tecnoeconómico como se propone aquí, sino en el sociológico, asumiendo, así la definición de economía que ofrece Comte como un “saber para prever y prever para proveer”. Dada la evolución disciplinar de esta ciencia, que desde su origen social se ocupó de satisfacer las necesidades de personas y comunidades, a la situación actual, que en palabras de Paul Krugman (2009), las investigaciones en macroeconomía se han convertido en los últimos treinta años “en el mejor

de los casos, (en) inútiles, y en el peor, decididamente perjudiciales”, parece conveniente incorporarla al sistema tecnológico del que hablaba White, ya que la economía es, en la actualidad un factor determinante en el desarrollo del conocimiento. No se investiga en lo que interesa a la humanidad para ir alcanzando mayores cuotas de bienestar, sino en lo que resulta rentable económicamente. El listado de enfermedades raras, por ejemplo, no se confecciona atendiendo al grado de dolor y sufrimiento que éstas pueden suponer para los pacientes y sus familias, sino en base al número de personas que las padecen, o lo que es lo mismo, atendiendo a criterios mercantiles de potenciales consumidores de los fármacos o tratamientos a los que darían lugar las investigaciones. La financiación de los proyectos de investigación se lleva a cabo, cada vez con más frecuencia e intensidad a partir de los modelos de financiación de *sólo excelencia* “que tienden a no favorecer el tipo de diversidad que sería necesario para estimular la innovación” (Molas-Gallart, J. 2005: 19), olvidando que en el ámbito universitario, investigación y formación están estrechamente vinculadas.

La economía ha pasado de ser una herramienta al servicio de la sociedad a determinarla, ha trascendido el desarrollo científico y tecnológico, que tenía como objetivo la provisión de recursos para alumbrar un sistema económico en el que ya no se habla de valor, sino de precio, como la expresión máxima de la economía financiera con base especulativa, que se apropia de la revolución digital para aumentar la velocidad de las transacciones, creando la *High Frequency Trading* (HFT) “se trata de un tipo de operación financiera basada exclusivamente en el concurso de ordenadores que, mediante algoritmos y una altísima velocidad de banda, calculan los precios, las posibilidades y ejecutan órdenes de compraventa para modificar los precios. [...] eso significa que las variaciones de precios no tienen nada que ver con la situación de la empresa, con el clima económico general, y ni siquiera le afectan los rumores o chismes de los brókers. Velocidad, eso es todo” (Baños, 2012: 69-70). Los estudios económicos actuales se basan en la idea de Einstein, que es la teoría la que decide qué observamos y se refuerza con la máxima de los cuánticos, que la realidad sólo existe al mirarla, de lo que se deduce una teoría económica totalmente al margen de la moral, los sentimientos y necesidades de las personas.

Las causas de la crisis económica actual no es una quiebra en el sistema productivo, sino una negación de su principio fundacional, ya no interesa prever para proveer, sino prever para especular. Esta situación es vivenciada por nuestros conciudadanos como un sin sentido, con una sensación de miedo, inseguridad, incomprensión y vulnerabilidad que dificulta la reacción ante una crisis que es global, multifacética y está sincronizada (Torotosa, 2010). La actual crisis que empezó siendo financiera, ha evolucionado a una crisis económica, alimentaria, energética, medioambiental, democrática y de valores. Considero que puede ser ilustrativo de la anterior, el cuadro que propone José María Tortosa (2010: 18) al que yo he añadido las dos últimas crisis:

<b>Crisis</b>	<b>Discurso previo</b>	<b>Problema</b>	<b>Reacción</b>
<b>1. Económica</b>	Globalización Neoliberalismo	Endeudamiento Desregulación	Proteccionismo Neokeynesianismo
<b>2. Alimentaria</b>	Ventajas comparativas Revolución verde	Precios Hambre	Política Egoísmo poco ilustrado
<b>3. Energética</b>	Petróleo barato	Pico Transición	Geopolítica Estatización
<b>4. Medioambiental</b>	Fenómeno natural	Calentamiento Recursos	Teoría del gorrón o dilema del prisionero
<b>5. Democrática</b>	Público / Privado	Corrupción	Revueltas
<b>6. De Valores</b>	El consumo como valor hegemónico	Estado catatónico	Desorientación

El segundo módulo de cultura es el institucional que regula esa necesidad de la especie humana que es vivir en sociedad. Nuestra sociabilidad la desplegamos en tres grandes niveles. En el nivel micro situamos a la familia, que está en continua redefinición para desplegar su gran potencial adaptativo tanto a través de sus miembros, como de las relaciones que se establecen entre ellos y las respuestas que se requieren para superar los nuevos retos del entorno, no sólo socio-económico y cultural sino también científico y tecnológico. Es abundante la bibliografía que podemos consultar desde las ciencias sociales, en general y desde la antropología, en particular, sobre ésta temática, pero destacaría el gran cambio, que no crisis, que se está produciendo como consecuencia de los cambios en el sistema tecnoeconómico que obligan a las familias a desplegar una serie de estrategias ante nuevos retos como el aumento de la esperanza de vida, la disolución del vínculo conyugal, la aparición de las Técnicas de Reproducción Asistida, con sus numerosas posibilidades, la globalización que obliga a una gran movilidad entre los miembros de la familia y la incorporación de la mujer al mundo laboral y la actual crisis económica. La universalidad de la estructura familiar (Lévi-Strauss, 1981) es una constante en la cultura y en las sociedades complejas, las redes de parentesco están constituyendo la plataforma a través de la cual, las personas pueden situarse y hacerse un lugar en el mundo, a partir de una red de significados, de influencias y de transferencias que reciben de ellas (Knight, 1991). Ante la retirada del estado del bienestar, se están convirtiendo en el único referente medianamente estable para mucha gente.

La situación actual genera “el asilamiento del individuo, que no se identifica con las organizaciones burocráticas centralizadas y busca en las organizaciones independientes (tanto religiosas como sociales y políticas) comunidades locales y asociaciones voluntarias, en las que recuperar formas de integración y de solidaridad” (Antón Hurtado, 1996: 226). Ante la amenaza y los riesgos de la sociedad posmoderna, o como la llama Habermas, de la “colonización del mundo vital por el sistema” (Habermas, 1985), el individuo desarrolla una “unidad negativa” incorporándose a pequeños grupos, tanto sociales como religiosos, en los que se llevan a cabo procesos de atribución colectiva de sentido, que se combinan con formas, en ocasiones rudimentarias, de organización (Pérez Ledesma, 1994). Los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) “pretenden recuperar para el ámbito de la opinión y la discusión públicas problemas ambientales, energéticos, de discriminación o de defensa nacional, confinados en la categoría de *cuestiones técnicas* por el discurso oficial [...] Los NMS tratan de desarrollar, por tanto, una nueva cultura de la política, una ampliación del espacio político y del ámbito de responsabilidad ciudadana (la *política no institucional* de Offe), como tercer ámbito entre lo privado y lo público-político” (Sosa, 1997: 280).

La sociedad postmoderna destruye todo referente, “es la hora del relativismo total” (Mandianes Castro, 1996). En este contexto adquiere especial relevancia recurrir a lo religioso, entendido, en palabras de Simmel, como uno de los “continentes” que indican los límites y la necesidad de las situaciones y las representaciones constitutivas de la vida cotidiana (Simmel, 1977). La frustración, el sufrimiento y el sentimiento de impotencia, al no poder resolver las paradojas éticas que se plantean en la sociedad actual, son elementos decisivos a la hora de integrarse en los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). El aspecto religioso del sufrimiento, no es como evitarlo, sino cómo hacerlo soportable (Geertz, 1972). “En estos nuevos grupos, los sufrimientos individuales y colectivos se desparticularizan, permitiendo misteriosos coloquios que tiene una función terapéutica y restituyen la sociabilidad” (Antón Hurtado, 1996: 229).

La proliferación de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) se diferencian de los movimientos anteriores en que ponen de manifiesto en sus términos “No Gubernamentales”, un claro triunfo del neoliberalismo y sus principios programáticos de, “menos Estado”. Estas organizaciones suplen la ausencia y el abandono del Estado a los colectivos que no le interesan y en los países periféricos “o acaban en manos de una proliferación de las mafias tradicionales o nuevas, o generan lo que se vendrá en llamar “Estados fallidos” bajo gobier-

nos puramente formales y en los que el control de estos sobre los elementos centrales del Estado (moneda, fronteras, violencia legítima, etc.) es mínimo” (Tortosa, 2010: 11; Chomsky, 2007). Los valores como la generosidad, la compasión y la misericordia de la sociedad tradicional se han aglutinado bajo el término “solidaridad” al que se le ha adscrito un modelo de negocio, tan del gusto de la posteconomía, que actualmente “no sólo los promueve sino que directa o indirectamente lo financia” (Graeber, 2011).

Por último, me referiré en el nivel meso, a las organizaciones sindicales, que lejos de mantener su función reivindicativa inicial de defensa de los derechos de la clase obrera, han permanecido impasibles ante los excesos de empresarios y políticos y se han mostrado en connivencia ante la gestión de recursos públicos para beneficios privados, lo que ha generado en sus afiliados una falta de credibilidad y confianza, que unida a la flexibilidad del mercado laboral ideada por el poder económico e implementada por el político, ha desdibujado su finalidad para el conjunto de los ciudadanos, hasta tal punto, que en la actual situación de generalizada pérdida de derechos laborales en Europa, resulta difícil que los sindicatos de los países que la forman puedan articular un discurso común y organizar actividades reivindicativas conjuntas.

Tanto los NMS, como los NMR, las manifestaciones, firmas de peticiones, expresiones colectivas de solidaridad, ONG, grupos de presión, etc. Son consideradas por Rosanvallon (2010a) como, manifestaciones de “contrademocracia”. Situados en el nivel macro, asistimos según este mismo autor (2010b) a una transformación de lo político. El Estado-Nación y las organizaciones supranacionales coexisten, pero sin referencias claras. “La superación del Estado-Nación (pieza clave en la geometría política de la historia moderna) por instancias de poder supranacionales conllevan el vaciamiento del espacio político clásico” (Jarauta Marión, 2010: 19). La sociedad del riesgo de Beck (2010) se fundamenta en la combinación de dos factores, la ausencia de mediaciones políticas frente a la complejidad de los nuevos conflictos que plantea la globalización y la generalización de un modelo administrativo del mundo, gestionado desde un sistema de intereses elitista, ajeno al referente moral de la historia que había orientado la tradición moderna. “La aparición de nuevos agentes económicos y financieros capaces de supeditar a la lógica de sus intereses las decisiones de los poderes políticos ha problematizado una vez más la autonomía de lo político, para dar lugar a nuevas formas de dependencia que podemos observar a nivel planetario. Se trata de una crisis de lo político que adquiere una relevancia todavía mayor cuando las decisiones acerca de la parte de la humanidad más desfavorecida se ven cautivas de intereses económicos, regidos por criterios ajenos a la defensa del bien común” (Jarauta Marión, 2010: 19). El fracaso del Estado-Nación en la consecución de este objetivo, pretende ser suplido por los gobernantes a través de la exaltación de la “marca-país” que “es un engendro que depura de manera brutal cualquier disidencia, puesto que una imagen de país sólo tiene sentido si es buena [...] Una marca-país no reconoce ningún derecho, pues la lógica de las imágenes no se vota, se acata. Por eso las minorías (etnias, feos, excéntricos, críticos) que no encajen se ven excluidas de todo amparo. La defensa de la marca-país está por encima de las normas, porque éstas son variables y consensuadas, mientras que la marca se consolida a partir de lo inmutable y lo unánime” (Baños, 2012: 217)

Los ciudadanos asisten perplejos y desencantados a la toma de decisiones de sus gobernantes, que favorecen los intereses de grupos transnacionales a los que no representan y que no les han votado. Noam Chomsky (2007) alertó de lo peligroso que era el concepto acuñado por el Banco Mundial de *aislamiento tecnocrático* porque supone que la toma de decisiones se mantiene separada del poder político (Primeros ministros de Italia y Grecia, el presidente del Banco Central Europeo (BCE). El Fondo Monetario Internacional (FMI) están gobernado por el poder financiero a través del Consejo Consultivo del Sector Privado). El porcentaje cada vez mayor de abstención en las elecciones pone de manifiesta este desencantamiento de los ciudadanos con la democracia como sistema político y con una

clase política mundial generalmente de “mala calidad” (Bensaïd, 2009). A lo que habría que sumar la falta de representación democrática de las instituciones supranacionales y el desconocimiento de sus funciones para la mayoría de los ciudadanos. A nivel planetario nos encontramos con un cambio en la estructura del poder mundial; ante el debilitamiento de la hegemonía estadounidense, surgen nuevos interlocutores como son el G-8 y el G-20, que incorporan a las llamadas “economías emergentes”, algunas de ellas sustentadas en sistemas democráticos cuestionables. Pero estas alianzas son más económicas que políticas, de ahí que sea necesaria una “democracia global” (Held, 2010) que permita la construcción de un orden internacional fundado sobre principios constitucionales y jurídicos. Si bien suena utópico, realmente el germen de esta situación podría encontrarse en la Organización de Naciones Unidas (ONU) que atesoró la posibilidad de generar normas jurídicas y directrices políticas que pudieran orientar la actividad política mundial hacia una gestión comunitaria de las relaciones internacionales. Habermas (1997) aboga por la construcción de un “orden mundial pacífico” fundamentando su propuesta en la obra kantiana de *La paz perpetua* publicada en 1795, para lo cual es necesario reforzar las instituciones internacionales y favorecer la regeneración del sistema político que posibilite el establecimiento de una gobernanza del mundo que garantice un mundo justo.

Considero muy adecuada la distinción entre *clase dominante* y *clase dirigente* que propone Tortosa (2010: 21) “la distinción entre los grupos sociales situados en lo más alto de la escala social y con poder para mejor satisfacer sus intereses personales y de grupo, por un lado, y, por otro, los ocupantes de las estructuras organizativas partidistas que logran un poder político en determinadas coyunturas concretas y bien localizadas”. Asistimos, pues, dentro de los estados democráticos a una “democracia corporativista” (Goytisolo: 2010) con “complejísimas relaciones clientelares (productivas, estatutarias, políticas y afectivas) que llevan camino de acabar en vasallajes. [...] Desmantelada la lealtad al Estado/patria, la élites regresan a su patria natural: el clan” (Baños, 2012: 25, 137). “La familia vuelve a ser otra vez causa de legitimación suplementaria aunque, en muchos casos, oculta; nadie quiere reconocer que es tal porque es hijo de cual” (Mandianes Castro, 1993: 219). La clase dominante perpetua su influencia a través del bono y la acción, la clase dirigente a través de la familia. Giordano considera que “la relación entre el patrón y el cliente es tan irremplazable en la vida pública de las sociedades mediterráneas que todo actor social tiene un papel en el establecimiento y mantenimiento de esas relaciones entre los gobernantes y los gobernados [...] el sistema de patronazgo favorece la personalización de las instituciones formales administrativas y de poder, aún cuando por definición deberían tener carácter ‘objetivo’ ” (2001: 185, 186). Estas redes clientelares han facilitado tramas de corrupción, que en la actual situación de crisis, generan una desafección y un rechazo de la clase política, no sólo en aquellos ciudadanos con ideologías más críticas, sino en el caso español, como muestran los sondeos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) correspondiente al mes de septiembre de 2012, en el conjunto de la sociedad.

El módulo Ideal concentraría las creencias, los valores y las normas que actúan como catalizadores de sentido para las personas que las asumen como referencia, pero en las sociedades complejas actuales, las creencias son difusas, los valores están eclipsados por el valor hegemónico del dinero y las normas han disociado, y en algunos casos contrapuesto, legalidad y justicia y “dada la intencionalidad social que late en las acciones humanas, son estas las que van labrando el devenir de los grupos humanos, aunque a menudo los deseos terminen por ser ajenos a la realidad” (Gómez Pellón, 2012)

Las creencias y los valores de la sociedad actual se identifican, en gran medida, con los principios de la posteconomía. Existe una creencia férrea en el progreso económico ilimitado, sin tener en consideración las repercusiones tanto humanas como medioambientales que genera. Se vehicula la creencia en la felicidad a través del fomento del consumo, que sólo es posible con el dinero como valor hegemónico, como destaca El Informe 2010 del Consejo

sobre la Agenda Global del Foro Económico Mundial presentado en Davos. En este punto recobra máxima actualidad la filosofía kantiana expuesta en *La metafísica de las costumbres* en la que el autor objeta las dos tendencias inherentes a la sociedad moderna, que siguen estando presentes en la actual: a saber, la progresiva mercantilización del mundo, hasta desdibujar la vida, y la resistencia de los seres humanos a crecer moralmente, lo que Barrie (1992) llama “el complejo de Peter Pan”, que no se trata de ese niño que todos llevamos dentro, sino del hombre que no quiere crecer, que persiste en la minoría de edad, tutorizado por diversos poderes, dispuesto a tolerar el sometimiento, la esclavitud, el envilecimiento, preparados, en definitiva para practicar lo que Kant llama el “ánimo servil”. La valoración del enriquecimiento rápido a través de los “pelotazos urbanísticos” y otros negocios moralmente reprobables y la filosofía del “usar y tirar” son una manifestación de las creencias postmaterialistas, para las que la vida no necesita ningún contenido determinado, ascético o cultural para tener valor y sentido; la vida existe simplemente para ser vivida (Ortega y Gasset, 1993).

La valoración de la hisperespecialización y el “pensamiento único” tienen como objetivo la devaluación de la aproximación holística a la realidad, que pretende comprenderla, en contraposición con la unidimensional para controlarla y la negación de la diversidad frente a la proclamación de lo homogéneo como valor para dominarla. Paralelamente a estas cuestiones nos encontramos con una devaluación intencionada, no sólo de la formación y la educación, sino también del esfuerzo y de la honradez. Frente a estas tendencias de la sociedad actual, considero muy oportunas las palabras de Kant, cuando sostiene que más allá del “reino de las cosas que tiene precio”, debemos pensar el de las que “poseen una dignidad” y ésta entendida no como un estado, sino como una posición. En este sentido, como afirma Anchustegui Igartua (2012: 42) “la dignidad se revela como un cometido, a modo de reto, como una conquista siempre amenazada. El hecho de formar parte de la especie humana no nos acredita para alcanzar la dignidad, ya que sólo la libertad dignifica y solamente desde la absoluta independencia a cualquier tipo de intimidación forzada (en la acepción radical de la autodeterminación) nos hacemos merecedores de la dignidad [...] la dignidad debemos pensarla como un deber hacia nosotros mismos [...] nunca es un regalo, es una tarea y un deber”.

Reconociendo la pertinencia de las funciones esenciales que Evans-Pritchard (1974: 19-20) refiere a la Antropología social como el estudio de las sociedades en tanto que sistemas morales o simbólicos, y no como sistemas naturales y aceptando el reto de anticipar el futuro a la luz del diseño cultural (Buxó, 1992), imaginando alternativas viables (Álvarez Munárriz, 2000: 186) asumo la propuesta de nuevos valores que ofrece Javier Elzo (2006) y que serían los siguientes:

1. Competencia personal: estructura psicológica armónica y capacidades intelectuales para entender y orientarse en el mundo (herramientas informáticas y lingüísticas).
2. La racionalidad: salir del ámbito de la opinión, de la mera declaración de intenciones y pasar el ámbito del diálogo.
3. El dinero como valor y el valor del dinero (la posesión de la mayor cantidad posible de dinero frente al reconocimiento de lo que cuesta ganarlo).
4. Tolerancia y permisividad familiar (hemos creado una sociedad de derechos sin el correspondiente correlato de deberes).
5. Más allá de la tolerancia y la permisividad, la necesaria intolerancia y la autoridad responsable (la autoridad tiene mala prensa, pero no hay sociedad equilibrada sin autoridad. El autoritarismo es malo, la permisividad peor).
6. De los valores finalistas a los instrumentales (de los buenos deseos al comportamiento comprometido).

7. La utopía por una sociedad mejor, como postula Einstein “en los momentos de crisis sólo la imaginación es más importante que el conocimiento”.

La sociedad compleja actual requiere un abordaje holístico de las alternativas de futuro, por eso ante la devaluación de la educación propongo una actuación integral que se despliegue desde la educación de las emociones (Ibarrola, 2011) al manejo de las nuevas tecnologías, pasando por una educación en valores multifocal (Calatayud, 2009). “El fracaso escolar es el objetivo indisimulado del propio sistema educativo” (Baños, 2012: 200). “El declive de la inteligencia crítica y del sentido de la lengua (la ignorancia), lejos de ser un efecto de una disfunción lamentable de nuestra sociedad, se ha convertido, por el contrario, en una condición necesaria para su propia expansión” (Michéa, 2002: 77). “Hay un proyecto, quizás inconsciente, de manufacturar ciudadanos que no sean malos, pero sí tontos” (Mendoza, 2006) y esa ingenuidad unida a la presión estatal y a la carencia de sentido de la situación en su conjunto, está aumentando el número de suicidios, que no son más que la manifestación extrema de la carencia del sentido de la vida. (Hirigoyen, 2010)

Respecto a las normas comparto la afirmación de Alexy (2004: 21) de que “el conjunto de leyes de una sociedad, positivamente formuladas, no es todo el derecho de las personas, sino la concreción de la limitación de algunos derechos que los socios ponen en común; limitación que mutuamente respetarán para un mejor ejercicio de los propios derechos, en particular del uso moral de la libertad, la cual es el origen de todos los derechos de las personas”. Centrándonos en la relación entre libertad y derecho, resultan muy esclarecedoras las palabras de Lévy-Bruhl (1976: 5) cuando afirma que “mientras el derecho subjetivo es una facultad, una libertad, el derecho objetivo es esencialmente una obligación. ¿Cómo una misma palabra puede connotar dos conceptos tan diferentes, podríamos decir hasta contradictorios? [...] Es que el derecho subjetivo aun cuando se presenta como una conquista del individuo (y, como tal, aparentemente alejado de la idea de obligación, no deja de ser un conjunto de normas dotadas de sanciones cuyo objeto es asegurar el funcionamiento de las libertades que establecen”. Garantizar la protección del derecho a la libertad es una obligación del Estado. Sin embargo, ese compromiso se incumple cuando se concede valor autónomo a la seguridad y se relativiza legalmente el concepto de libertad creando espacios intermedios sin garantías constitucionales. La privación de libertad de personas no identificables que han incurrido en una infracción administrativa es un ejemplo paradigmático. En tal situación, el ciudadano no disfruta de más garantía que la consistente en la explicación de las razones de la diligencia de identificación. En consecuencia, si, lejos de proteger la libertad, es el propio Estado el que impide su ejercicio, habilita ámbitos de impunidad policial, colabora a través de los servicios secretos en las detenciones ilegales y torturas practicadas por sus funcionarios, tal es el caso de EE.UU., en el territorio de la Unión Europea. Se confirma la sospecha del deterioro irremediable del sistema democrático y su transmutación en un Estado autoritario (Portilla Contreras, 2012).

El éxito de la especie humana habría que situarlo en la adquisición de la cultura que facilita nuestra transformación creativa de los entornos inestables, con frecuencia adversos y en ocasiones hostiles. Siempre hemos buscado hacer seguro lo inseguro, los seres humanos gestionamos muy mal la incertidumbre y el caos, pero la singularidad del momento actual es que la inseguridad se ha hecho planetaria tanto desde el punto de vista socio-físico (riesgo ecológico, riesgo nuclear, riesgo genético, etc.), como desde el punto de vista cultural (consumismo y estilo de vida insostenible). Ya en el Informe Brundtland (1987) se animaba a las personas, a las organizaciones civiles y a los educadores a que establecieran en los entornos educativos, la vinculación entre los problemas ambientales y los cambios sociales que serían necesarios para corregir el rumbo del desarrollo. En este contexto debemos concienciar que todos dependemos de todos y, en consecuencia, reconocer que la complejidad de los problemas que enfrenta la humanidad solo se pueden resolver en un contexto global.

En la actualidad la seguridad de las personas pasa por la cooperación de todos los habitantes del planeta Tierra y aunque los “señores posteconómicos” puedan prescindir del 99% de los habitantes del planeta, “pasen de política”, se paseen en sus jets privados, habiten sus propias islas y se refugien en sus acomodados bunkers, siguen siendo corpóreos y la amenaza del riesgo ambiental es colectiva. Decía Polanyi (2006) que la posteconomía se reapropia de la tierra, el trabajo y el tiempo, a lo que habría que añadir, la noosfera, o lo que es lo mismo, el mundo virtual de la red. La reapropiación del territorio en el ámbito rural, ya no se hace ahora como en el siglo XVI, cercando los campos para conseguir una explotación intensiva de los cultivos y el ganado. En la era posteconómica no interesa la propiedad de la tierra para la producción de alimentos, sino su apropiación para la especulación de los precios, así como, de la materia viva, semillas y material genético, especialmente.

En esta situación la perspectiva antropológica nos indica la necesidad de que las personas se comprometan con la cultura del lugar que habitan, así como a resaltar la relación dialéctica entre los hombres y su mundo circundante. En su trabajo de campo el antropólogo pretende conocer el mapa mental, el significado y el modo como han configurado y desean configurar las personas el territorio que habitan. Se interesa por los referentes simbólicos del espacio en el que viven, que valor le otorgan y que normas quieren fijar para conservarlos o recrearlos. Sus aportaciones ayudan a la gente a que vea el territorio no solamente desde un punto de vista económico, como fuente de recursos sino también como espacio físico que contribuye a aumentar el bienestar y la calidad de vida de las personas, es decir, como paisaje. Nos encontramos ante un reto que concierne a todos los habitantes del planeta y en el que todos estamos comprometidos. Asumo el camino iniciado por Antonio Gramsci, Immanuel Wallerstein, Néstor García Canclini, David Graeber, Jürgen Habermas entre otros muchos, y considero necesaria una Antropología del Compromiso que analice las cuestiones esbozadas en esta contibución.

## Bibliografía

- AGUIAR, F.; DE FRANCISCO, A.; NOGUERA, J. A.  
2009 “Por un giro analítico en sociología”, *Revista Internacional de Sociología*, 67 (2).
- ALCOCK, S. E.  
2001 “The reconfiguration of memory in the eastern Roman Empire”, en *Empires*, Alcock, S.E.; D’Altroy, T.N.; Morrison, K.D. y Sinopoli, C.M. (Eds.) pp. 323-350. Cambridge: Cambridge University Press,
- ALEXY, R.  
2004 *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, LUIS  
1997 “Tercer milenio: tiempo de utopía”, en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 14: 255-277.
- 1998 “Antropología biocultural”, en Lisón Tolosana, C. (ed.) *Antropología: Horizontes Teóricos*. Granada: Comares.
- 2000 “El “sentido” como categoría de interpretación”, en Lisón Tolosana, C. (ed.) *Antropología: Horizontes Interpretativos*. Granada: Comares.
- 2005 “La conciencia humana”, en L. Álvarez Munárriz (ed.). *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Barcelona: Anthropos.
- 2011a “La compleja identidad personal”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI, 2.
- 2011b “La categoría de Paisaje cultural”, en AIBR, 6/1
- ANCHUSTEGUI IGARTUA, Fernando  
2012 “El estado del bienestar, ciudadanía y globalización: el debate sobre los derechos sociales”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 56: 37-51.

- ANTA, José-Luis; PALACIOS, José  
2003 *Epistemología más acá de las redes*. Jaén: Meta4.
- ANTÓN HURTADO, Fina  
1990 “El espacio sagrado”, en *Museo de Pontevedra*, XLIV: 587-594.  
1996 “Producción de sentido en los nuevos movimientos religiosos”, en *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 8: 215-230.  
1999 “Sensibilización social ante el reto de la biotecnología”, en L. Álvarez Munárriz y J. Guerrero Muñoz (eds.). *Biotecnología y familia. Factores socio-culturales y éticos*: 47-61. Murcia: DM.
- ARSUAGA, Juan Luis; MARTÍNEZ, Ignacio  
2004 *Atapuerca y la evolución humana*. Barcelona: Fundació Caixa Catalunya.
- AUGÉ, Marc  
2003 *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa.  
2008 *Los no lugares, espacio del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BAÑOS BONCOMPAIN, Antonio  
2012 *Posteconomía. Hacia un capitalismo feudal*. Barcelona: Los libros del lince.
- BARRIE, J. M.  
1992 *Peter Pan*. Madrid: Alianza.
- BASSO, K. H.  
1996 “Wisdom sits in places: Notes on a western Apache landscape”, en Feld, S. y Basso, K.H. (Eds.). *Senses of Place*: 53-90. Santa Fe: School of American Research Press.
- BAUMAN, Zygmunt  
2009 *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE
- BECK, Ulrich  
2010 *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós
- BENSAÏD, D.  
2009 *Elogio de la política profana*. Madrid: Península.
- BRADLEY, R.  
1998 *The Significance of Monuments: On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. London: Routledge Press.  
2000 *An Archaeology of Natural Places*. London: Routledge Press.
- BUXÓ, M<sup>a</sup> Jesús  
1992 “Prospectiva cultural y sociedad del conocimiento”, en *Fundamentos*, 1
- CALATAYUD PÉREZ, Emilio  
2009 *Emilio Calatayud: reflexiones de un juez de menores*. Granada: Dauro
- CALONGE REÍLLO, Fernando.  
2012 “La ciudad como colectivo ético. Una propuesta post-humanista de análisis”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 55: 57-71.
- CARO BAROJA, Julio  
1985 *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: CSIC  
1988 “Antropología criminal, física, social y cultural”, en <http://www.march.es/conferencias/antteriores/voz.asp?id=1825>  
1995 “Entrevista”, de F. Esparza y J. Vizcay. *Diario de Noticias*, 03.09.95
- CASTELLS, Manuel  
1999 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.
- CASTILLA URBANO, Francisco  
1989 “Metodología en la obra de Julio Caro Baroja”, en *Revista internacional de los estudios vascos*, 36, 34, 2: 271-284.
- CHOMSKY, N.  
2007 *Estados fallidos: El abuso de poder y el ataque a la democracia*. Barcelona: Ediciones B.

- CHUDNOVSKY, E.; TEJADA, J.  
2011 *El viaje de Cloe*. Barcelona: Destino.
- CLARK, Andy  
1997 *Being There: Putting Brain and World Together Again*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- COMTE, Augusto  
1980 *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar.
- CRUZ, Nicolás  
2009 “La Eneida, Virgilio y Eneas”, en *Historia y cultura*. [http://www.historiaycultura.cl/doc/Virgilio%20y%20la%20Eneida/Eneida\\_Virgilio\\_Eneas.pdf](http://www.historiaycultura.cl/doc/Virgilio%20y%20la%20Eneida/Eneida_Virgilio_Eneas.pdf)
- DAMASIO, A. R.  
2010 *Self comes to mind. Constructing the conscious brain*. Nueva York: Pantheon Books.
- DISALVO, D.  
2011 “Comunidades virtuales”, en *Mente y Cerebro*, 48.
- DUPUY, Jean-Pierre.  
1979 *La traición de la opulencia*. Barcelona: Gedisa.
- DURKHEIM, E.  
1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- ELLEN, R.  
2010 “Theories in anthropology and “anthropological theory”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16
- ELZO, Javier; FEIXA, Carles; GIMÉNEZ-SALINAS, Esther.  
2006 *Jóvenes y valores: la clave para la sociedad del futuro*. Barcelona: Fundación “La Caixa”
- EVANS-PRITCHARD, E.E.  
1974 *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI
- FOUCAULT, Michel  
1998 *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI
- FERRY, L.  
1999 “¿La búsqueda de sentido es una ilusión? En Comte-Spanville, A. y Ferry, L., *La sabiduría de los modernos*. Barcelona: Península.
- FUKUYAMA, Francis  
1992 *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- GEERTZ, Clifford  
1972 “La religion comme système culturel”, en *Essais d’anthropologie religieuse*. París: Gallimard  
1973 *The Interpretation of Culture*. Nueva York: Basic Book  
2000 *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press.
- GIBSON, James  
1986 *The Ecological Approach to Visual Perception*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- GIORDANO, C.  
2001 “El abismo entre el estado y los ciudadanos en las sociedades complejas”, en Álvarez Muñárriz, L. y Antón Hurtado, F. (Eds.). *Antropología del Mediterráneo: 179-197*. Murcia: Editorial Godoy.
- GOITYSOLO, Juan  
2010 “Viva la democracia corporativista”, en *El País*, 2 de abril.
- GRAEBER, David  
2011 *Fragmentos de Antropología anarquista*. Madrid: Alianza Editorial.
- GREENWOOD, Davydd  
1982 “Julio Caro Baroja, sus obras e ideas”, en *Memoria de Presentación de D. Julio Caro Baroja al Premio Santiago Ramón y Cajal 1982* formulada por el Gobierno Autónomo Vasco

- y la Universidad del País Vasco.
- HABERMAS, J.  
1985 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.  
1997 “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, en *Isegoría*, 16: 61-90.
- HARKIN, M. E.  
2012 “Anthropology at the end of the world”, en *Reviews in Anthropology*, 41, 2.
- HARVEY, David  
2011 *The enigma of capital and the crisis of capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- HEALY, S.; BRAITHWAITE, V.  
2000 “Cognitive ecology: a field of substance?”, en *Trends Ecol. Evol.*, 15
- HELD, David  
2002 *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- HIRIGOYEN, Marie-France  
2010 *El acoso moral: el maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós
- HUTCHINS, Edwin  
1995 *Cognition in the Wild*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- IBARROLA, Begoña  
2011 *Cuentos para sentir. Educar las emociones*. Boadilla del Monte: Ediciones SM.
- JARAUTA MARIÓN, Francisco  
2010 “El futuro de Europa”, Lección inaugural del curso académico 2010-2011 en las Universidades Públicas de la Región de Murcia.
- KANT, Emmanuel  
1989 *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos
- KNIGHT, C.  
1991 *Blood relations*. New Haven-London: YUP.
- KRUGMAN, Paul  
2009 *El retorno de la economía de la depresión y la crisis actual*. Barcelona: Crítica.
- LEFEBVRE, H.  
1991 *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- LEÓN, M. de; SANJUÁN, M. F. A.  
2009 *Las matemáticas y la física del caos*. Madrid: CSIC
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1981 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós  
2011 *L'anthropologie face aux problèmes du monde modern*. Paris: Seuil.
- LÉVY-BRUHL, H.  
1976 *Sociología del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- LINTON, Ralph  
1942 *Estudio del hombre*. México: FCE.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo  
1998 “Antropología”, en Lisón Tolosana, C. (ed.). *Antropología: Horizontes Teóricos*. Granada: Comares.  
2012 *Teoría etnográfica de Galicia*. Madrid: Akal.
- LIZÓN, A.  
2010 “Encrucijadas teóricas en la sociología del siglo XX”, en *Papers*, 95, 2.
- LORITE MENA, José  
1981 “El simbolismo mítico del fuego y el logos de Heráclito”, en *Revista Pensamiento*, 37: 63-75.
- LOUKAITOU-SIDERIS, A.; BANERJEE, T.  
1998 *Urban Design Downtown: Poetics and Politics of Form*. Berkley: University of California

- Press.
- LUHMAN, Niklas  
1998 *Complejidad y modernidad, De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- LUKES, S.  
2000 "Different cultures, different rationalities?", en *History of the Human Sciences I*, 13, 1
- LYOTARD, Jean François  
2008 *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- MAFFESOLI, Michel  
1990 *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en la sociedad de masas*. Barcelona: Ikaria.  
1993 *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*. París: Bernard Grasset.
- MANDIANES CASTRO, M.  
1993 *El valle de Josafat. Un fresco de la España actual*. Barcelona: Ronsel.  
1996 "Individuación", en *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 7: 139-153.
- MAUSS, Marcel  
1968 "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne", en *Sociologie et anthropologie*. París: PUF
- MCLUHAN, M.  
1993 *La galaxia Gutenberg: génesis del "homo typographicus"*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- MCLUHAN, M.; POWERS, B. R.  
1990 *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- MEAD, G. H.  
2008 *Filosofía del presente*. Madrid: CIS. (Orig. 1931).
- MENDOZA, Eduardo  
2006 "Destrozos", en *El País*. 26 de junio de 2006
- MERCIER, Paul  
1979 *Historia de la Antropología*. Barcelona: Península.
- MERLEAU-PONTY, Maurice  
2006 *Phenomonology of Perception*. London: Routledge.
- MICHÉA, Jean-Claude  
2002 *La escuela de la ignorancia: y sus condiciones modernas*. Madrid: Acuarela
- MOLAS-GALLART, Jordi  
2005 "Definir, quantificar i finançar la tercera missió: un debat sobre el futur de la Universitat", en *Coneixement i Societat*, 07: 6-27.
- MONEREO, C. (coord.)  
2005 *Internet y competencias básicas*. Barcelona: Graó.
- MORIN, Edgar  
2011 *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*. París: Fayard.
- ORTEGA y GASSET, José  
1993 *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa Calpe.
- PALLASMAA, Juhani  
2005 *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*. West Sussex: Wiley-Academy.
- PÉREZ LEDESMA, J.  
1994 "Cuando lleguen los días de la cólera", en *Zona Abierta*, 69: 51-120.
- POLANYI, Karl  
2006 *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE.
- PRIGOGINE, Ilya  
2012 *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- REZA, G. A. de la

- 2010 *Sistemas complejos*. Barcelona: Anthropos.
- ROSANVALLON, Pierre
- 2010a “La Contrademocracia según Pierre Rosanvallon”, en *Ciudad de las ideas*. Consultado en <http://ciudadideas.blogspot.com.es/2010/09/la-contrademocracia-segun-pierre.html>
- 2010b *Legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad y proximidad*. Barcelona: Paidós
- SANZ, M.
- 2005 “Uso pedagógico de recursos y herramientas de Internet”, ponencia presentada en el *III Congreso Internacional EducaRed*. Madrid.
- SIMMEL, George
- 1977 *Sociología*. Madrid: Revista de Occidente.
- SOSA, N. M.
- 1997 “Ética ecológica y movimientos sociales”, en *Sociedad y medio ambiente: 271-299*. Madrid: Trotta.
- TATTERSALL, Jan
- 2012 *Masters of the planet: the search for our origins*. New York: Palgrave Macmillan.
- THACKER, Toby
- 2010 *Joseph Goebbels: vida y muerte*. Barcelona: Ariel
- TORTOSA, Jose María
- 2010 “Estado y Estado de Bienestar: coyuntura y perspectivas de futuro”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 51: 7-23.
- TOURAIN, Alain
- 2011 “Plus personne en contrôle personne”, en *Revue de deux mondes*, Janvier.
- VAN GENNEP, Arnold
- 1986 *Ritos de paso*. Madrid, Taurus
- VIRILIO, Paul
- 2005 *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- WHITE, Leslie
- 1982 *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós. (Orig. 1964).

