

GUÍA PARA LA PRESENTACIÓN DEL EXAMEN EXTRAORDINARIO DE ANTROPOLOGÍA I

I. Presentación general.

Esta guía de estudio tiene como objetivo fundamental proporcionar al alumno un apoyo básico para la preparación del examen extraordinario de Antropología I.

La guía consta de tres unidades de acuerdo al programa oficial de la asignatura, en cada una de ellas se incluye una presentación específica que plantea el enfoque de la unidad, los aprendizajes, estrategias, actividades y las temáticas que se sugieren para la preparación del examen.

Es conveniente aclarar que por las características de un examen extraordinario y para la operativización de éste, existe una imposibilidad de que el alumno despliegue la habilidad de la investigación empírica a partir de la indagación exploratoria de la realidad, sin embargo, en las estrategias propuestas se sugieren actividades que buscan que el alumno establezca una mínima relación con su entorno.

II. Propósitos generales de la materia de Antropología en el CCH.

1.- Comprenderá que el objeto y método específico para estudiar al hombre debe enfocarse en la cultura, donde destaca el trabajo de campo y la comparación de la cultura. El fin es apropiarse de los principios básicos de la disciplina.

2.-Aplicará conceptos básicos de la antropología en el entorno de su vida cotidiana, para explicar algunas fenómenos socioculturales y bioantropológicos.

3.- Utilizará aspectos de las diversas disciplinas antropológicas para explicar la existencia de los pueblos, como parte de un proceso de conocimiento multidimensional, en el que intervienen factores biológicos, culturales y sociales.

Datos de la asignatura

Bachillerato:	Quinto Semestre	Créditos	8
Área:	Histórico-Social	Hrs. por clase	2
Requisitos:	Ninguna asignatura	Hrs. por semestre	4
Plan:	2004	Hrs. por semestre	64
		Clave	4510

III. Contenidos Temáticos de Antropología I.

Unidad I. La antropología y la cultura.

- 1.- La relación hombre-naturaleza-cultura.
- 2.- Conceptos básicos, métodos de la antropología y sus especialidades.

Unidad II. El enfoque holístico y las disciplinas antropológicas.

- 1.- Modos de vida de los grupos étnicos: cambio y continuidad
- 2.- El enfoque holístico en la antropología.

Unidad III. La cultura en el proceso de globalización.

- 1.- Problemas culturales recientes
- 2.- Problemas coyunturales.

IV. Propósitos jerarquizados por unidad.

Primera unidad: Los alumnos al finalizar la unidad identificarán el objeto de estudio, métodos y conceptos básicos a través de la investigación antropológica para detectar y describir aspectos sobresalientes de su realidad pluricultural.

Segunda unidad: El estudiante explicará que los pueblos son diversos culturalmente, con semejanzas y diferencias en la forma de resolver las mismas necesidades, a través de la apropiación de una

perspectiva integral de la cultura que ofrecen las disciplinas antropológicas, para que la aplique en su vida cotidiana.

Tercera unidad. Identificará los principales problemas que aborda la antropología en los procesos culturales de la globalización, a partir del debate y exposición de avances de investigación para buscar alternativas de solución.

V. Procedimiento de utilización de la guía.

En esta guía aparecen tres columnas: la primera contiene los aprendizajes de la antropología. La segunda columna contiene las estrategias o actividades que cubren los aprendizajes, en ella, se distinguen dos tipos de actividades: las de carácter obligatorio que se desarrollan con las lecturas adjuntas a la guía, y las de carácter complementario, en caso que los estudiantes quieran profundizar los temas estudiados, estas últimas actividades, son para trabajar en biblioteca, en caso que se encuentren los materiales. Finalmente, la columna tres que especifica la temática o contenidos.

Las lecturas necesarias para responder y realizar las actividades se incluyen al final de la guía y van numeradas según las unidades del programa de la materia y según esta guía. Para las actividades complementarias, la bibliografía se puede conseguir en la biblioteca del plantel, en el caso que no se encuentren los materiales, ponerse en contacto con su profesor para encontrar una manera conjunta de resolver el problema.

Para resolver cada unidad el alumno debe seguir las instrucciones que aparecen en la columna de las estrategias y a cada actividad verificar y reflexionar la columna de aprendizajes, según se vayan adquiriendo. En la parte de Evaluación de esta guía se proponen un conjunto de cuestionarios que buscan que el alumno, en contacto con su profesor, verifique sus aprendizajes.

En la Primera Unidad el alumno contestará las preguntas que se formulan y realizará las actividades que se mencionan, se trata de conocer y aplicar los conceptos básicos de la materia e identificar las disciplinas que la componen. Esto con el propósito de resolver la

primera parte del examen que consiste en resolver un cuestionario. Los resultados deberán enviarse y/o comentarse con el profesor.

En la Segunda Unidad, se trata de comparar nuestro modo de vida con el de otras culturas y entender la perspectiva holística de nuestra materia, para ello, el alumno deberá seguir las instrucciones y de manera escrita resolver las preguntas y efectuar las actividades que se le indican. En las actividades complementarias, el alumno realizará las comparaciones en un ensayo de tres cuartillas cada una.

La Tercera Unidad se dedica a comprender el mundo de hoy, el mundo globalizado en la perspectiva antropológica, para ello, se presentan algunas lecturas y preguntas clave a responder, siempre buscando comparar con las realidades que se presenten en nuestro entorno.

Si los estudiantes no han enviado los materiales a su profesor, el día del examen se entregarán engargolados, las diferentes actividades desarrolladas: ensayos, cuadros sinópticos, descripciones, etcétera. Los trabajos deben contener los datos de identificación del alumno: nombre, número de cuenta, materia, periodo de examen y fecha de entrega. Siendo, que en su conjunto, el total de páginas no deberá exceder las 15. El valor de este trabajo será de 20% de la calificación final. Cualquier duda escribir al siguiente correo electrónico: edelosedajimenez@hotmail.com

VI. Estrategias de Enseñanza por Unidad de Antropología I.

Primera Unidad. La antropología y la cultura.

Propósitos:

Al finalizar la unidad el estudiante:

Identificará el objeto de estudio, métodos y conceptos básicos a través de la investigación antropológica para detectar y describir aspectos sobresalientes de su realidad pluricultural.

Aprendizajes	Estrategias	Temática
<p>1. El alumno comprende el objeto de la antropología como una ciencia comparativa y global utilizando los conceptos de cultura, diversidad cultural y cambio cultural.</p> <p>2. Maneja los métodos etnográficos y comparativos.</p> <p>3. Identifica las especialidades antropológicas y entiende las diferencias que los pueblos tienen de su forma de vida.</p>	<p>ACTIVIDAD 1.</p> <p>Responde las siguientes preguntas utilizando la LECTURA 1. La relación Hombre-Naturaleza-Cultura de los <i>Materiales de Estudio para el Examen Extraordinario de Antropología I</i>, que se presentan adjuntos a esta guía.</p> <p>En caso necesario hay una bibliografía complementaria para abundar en los temas.</p> <p>¿Qué es Naturaleza?</p> <p>¿Qué estudia la Antropología?</p> <p>¿Qué es la cultura?</p> <p>¿Explica como fueron los orígenes de la ciencia antropológica?</p> <p>¿En que se diferencian la naturaleza y la cultura?</p> <p>¿Qué tipo de sociedad estudia la antropología?</p> <p>¿Qué es endoculturación?</p> <p>¿Qué es relativismo cultural?</p>	<p>1. La relación hombre-naturaleza</p> <p>2. Conceptos básicos, métodos de la Antropología y sus disciplinas</p>

	<p>¿Qué es etnocentrismo?</p> <p>¿Qué es patrón Universal?</p> <p>¿Cuál es el aspecto emic y etic de la cultura?</p> <p>ACTIVIDAD 2.</p> <p>Después de leer la Lectura 2, <i>La Antropología General y la Ciencia de la Cultura.</i> Responde las siguientes preguntas:</p> <p>¿Qué es la etnografía?.</p> <p>¿Quiénes son los precursores de la Antropología?.</p> <p>¿Qué importancia tiene la <i>Comparación de Culturas</i> en Antropología?.</p> <p>¿Qué es la perspectiva holística o globalizadora de la Antropología?.</p> <p>¿Quién fue Edgar B. Tylor?.</p> <p>Explica cinco características de la cultura según Kottak C. Ph.</p> <p>ACTIVIDAD 3.</p> <p>Después de leer la Lectura 3, <i>Las Especialidades de la Antropología.</i> Responde las siguientes preguntas</p> <p>¿En qué se distingue la antropología de otras disciplinas?</p> <p>¿Cuáles son las especialidades de la Antropología?</p> <p>¿Qué estudia la Antropología Física?</p>	
--	---	--

	<p>¿Qué estudia la Arqueología?</p> <p>¿Qué estudia la Lingüística?</p> <p>¿Qué estudia la Etnohistoria?</p> <p>¿Qué estudia la Antropología Social?</p> <p>¿Qué diferencia existe entre la Antropología Social, la Etnología y la Antropología Cultural?</p> <p>ACTIVIDAD 4</p> <p>Después de leer la Lectura 4, Los Métodos de Investigación en Antropología. Responde a las siguientes preguntas:</p> <p>¿Qué importancia tiene el método en la investigación antropológica?</p> <p>¿Qué es la Observación Directa?</p> <p>¿Qué es la Observación Participante?</p> <p>¿Qué es el Método Genealógico?</p> <p>¿Qué es una Historia de Vida?</p> <p>¿Qué importancia tiene el trabajo de Campo en Antropología?</p> <p>¿Qué son los informantes Claves?</p> <p>Elabora una definición propia de cultura</p> <p>Actividad 5</p> <p>Realiza un cuadro sinóptico que contenga los objetivos y la importancia de la cultura en cada especialización de la Antropología.</p>	
--	---	--

	<p>Actividad 6</p> <p>Describe en dos hojas, las observaciones que realices de un problema cultural que esté cercano a tu cotidianidad.</p> <p>Actividad 7</p> <p>Realiza los ejercicios de evaluación que se sugieren al final de las lecturas.</p> <p>Enviar las tres actividades con las preguntas resueltas a tu profesor</p>	
--	--	--

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

LECTURA 1. Materiales de Estudio para el Examen Extraordinario en Línea.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

Ciencia antropológica, en Revista de la Academia Mexicana de ciencias. Octubre-diciembre 2002. Volumen 53, número 4. (Se recomienda la lectura del total de los artículos).

Barfield, Thomás. (2000) *Diccionario de Antropología*. Ed Siglo XXI. México.

Harris, Marvin. (1990) *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. Madrid. Capítulos 1, 2 Y 3.

Kottak, Conrad Phillip.(1997) *La antropología cultural: Espejo para la humanidad*. Mc Graw-Hill. Madrid. Leer capítulos uno y dos. Páginas 1 -17.

Segunda Unidad.

El enfoque holístico y las disciplinas antropológicas.

Propósitos: Al finalizar la unidad el estudiante:

Explicará que los pueblos son diversos en sus culturas, cuentan con formas diversas de resolver sus necesidades, a través de la apropiación de una perspectiva integral de la cultura que ofrecen las disciplinas antropológicas, para que la apliquen en su vida cotidiana.

Aprendizajes	Estrategias	Temática
<p>1. Identifica la convergencia de las disciplinas antropológicas, tomando en cuenta la relación naturaleza-cultura-sociedad, para que investigue el modo de vida de los grupos étnicos de una manera integral.</p> <p>2. Comprende que las expresiones culturales de la sociedad son procesos que implican cambios y continuidades, para que identifique y sitúe la realidad.</p>	<p>ACTIVIDAD 1.</p> <p>Leer la Lectura 1, <i>Definición de Etnia</i>, de la Unidad II y responder las siguientes preguntas:</p> <p>¿Qué es una etnia?</p> <p>¿Cuáles son las características de las etnias?</p> <p>¿Cuáles son las dificultades para definir una etnia?</p> <p>¿Qué importancia tienen para la antropología las etnias?</p> <p>ACTIVIDAD 2.</p> <p>Leer la Lectura 2, <i>Modos de Vida</i> de la Unidad II, y explicar lo que se pide:</p> <p>Señalar en un mapamundi la ubicación de los cinco pueblos que se mencionan.</p>	<p>1.- Modos de vida de los grupos étnicos: cambio y continuidad.</p> <p>2.- El enfoque holístico en antropología.</p>

	<p>Selecciona tres modos de vida y explica las características de:</p> <ul style="list-style-type: none"> • el matrimonio • la familia • las comidas • los hábitos sociales • los entretenimientos • las fiestas <p>ACTIVIDAD 3</p> <p>Selecciona dos modos de vida y compara los elementos anteriores con el modo de vida mexicano, explicando sus diferencias.</p> <p>ACTIVIDAD 4.</p> <p>Analiza los cambios y continuidades que se puedan observar en: el Matrimonio y la familia, las comidas, los hábitos sociales, los entretenimientos y las fiestas., en el caso del modo de vida mexicano</p> <p>ACTIVIDAD 5.</p> <p>Elabora en dos páginas un ensayo que tenga como tema: La relación Naturaleza-Cultura-Sociedad en alguno de los modos de vida que leíste.</p>	
--	--	--

	<p>ACTIVIDAD 6</p> <p>Desarrolla las actividades de evaluación que hay al final de las lecturas y envíalas al profesor</p> <p>Actividades Complementarias de Carácter Voluntario.</p> <p>1. El alumno en tres cuartillas compara las siguientes etnografías, señalando diferencias y semejanzas a partir de la lectura de dos textos: el primero de Bronislaw Malinowski, Los argonautas del pacífico occidental, capítulo III; principales características del kula.</p> <p>2. Segunda lectura capítulo 7, los waro a finales del siglo XX, páginas 149-171. Del libro “De la teoría a la práctica antropológica: el museo como referencia”, de María José Pastor Alfonso.</p> <p>3. El alumno a manera de ensayo en tres cuartillas compara las expresiones culturales de dos grupos étnicos, los Nuer de Sudán y los Vascos de España, a través de la lectura dedicada a ellos en la enciclopedia El hombre en el mundo, volúmenes 5 (Pág.246-249) y 6</p>	
--	---	--

	<p>(Pág. 273-276).</p> <p>Estos últimos libros se pueden encontrar en la biblioteca central de la UNAM o en la biblioteca del plantel SUR del CCH.</p> <p>Para la provincia, los materiales se pueden encontrar en cualquier universidad, área de ciencias sociales. En caso necesario ponerse en contacto con su profesor,</p>	
--	---	--

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

Materiales de Estudio para el Examen Extraordinario en Línea.
(Adjuntos al final de la guía)

BIBIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Malinowski, Bronislaw. (1973) *Los argonautas del pacífico occidental*. Ed Península. Barcelona. Pág. 95-115.

Enciclopedia el hombre en el mundo. Editorial Noguer. Barcelona.

Pastor Alfonso, María José. (2003) *De la práctica antropológica: el museo como referencia*. Universidad de Alicante. Alicante. Ubicación en la biblioteca central. GN 316/ P 37.

Tercera Unidad.

La cultura en el proceso de globalización.

Propósitos: Al finalizar la unidad el alumno:

Identificara los principales problemas que aborda la Antropología en los procesos culturales de la globalización, a partir del debate y exposición de avances de investigación para buscar alternativas de solución.

Aprendizajes	Estrategias	Temática
<p>Analiza y explica los problemas culturales del mundo contemporáneo, tanto en forma global como local en la perspectiva del relativismo cultural, para lograr una convivencia de respeto y tolerancia con los demás.</p> <p>Aplica el conocimiento antropológico para distinguir propuestas de solución a los problemas del mundo actual, para que seleccione la que considere más fundamental.</p>	<p>ACTIVIDAD 1.</p> <p>Después de leer la Lectura 1, La Globalización de la Unidad III, responde las siguientes preguntas.</p> <p>¿Qué es la globalización?</p> <p>¿De qué otras maneras se le llama a la globalización?</p> <p>¿Porque surge la globalización?</p> <p>¿La globalización es un fenómeno reciente?</p> <p>¿Qué ejemplos parecidos se pueden encontrar en la historia?</p> <p>¿Qué es la globalización alternativa?</p> <p>¿Los fenómenos económicos también son fenómenos culturales?</p>	<p>Problemas culturales del mundo actual: La cultura y la globalización.</p>

	<p>ACTIVIDAD 2.</p> <p>Después de leer la Lectura 2 Globalización, Cultura y Complejidad de la Unidad III, responde a las siguientes preguntas.</p> <p>¿Qué autores destacan a la mundialización o globalización como fenómeno cultural?</p> <p>¿En que consiste el enfoque multidimensional de la mundialización?</p> <p>¿Cuáles son las relaciones que se establecen entre economía y cultura?</p> <p>¿Qué importancia tienen las tecnologías de información en el proceso de globalización?</p> <p>Actividad 3. Visita el centro de la ciudad de donde vives, observa todo lo que puedas: gente, empleados, comercios, productos, vendedores, gente que camina, instalaciones, nombres de las tiendas, precios de los productos que venden, etc., y describe en dos hojas, cualquiera de los siguientes problemas, si es que encuentras una relación con los procesos de</p>	
--	--	--

	<p>globalización.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Explosión demográfica 2. Cuidado del ambiente 3. Escasez de alimentos 4. El genoma humano 5. Pobreza y marginación social 6. Cultura material en la vida cotidiana 7. Conflictos culturales 8. Nuevos actores, movimientos urbanos e identidades culturales 9. movimientos por la paz y la convivencia mundial <p>Actividades Complementarias de Carácter Voluntario.</p> <p>El alumno elabora un análisis a manera de ensayo en tres cuartillas del texto: “Una mirada actual sobre problemas de las identidades”, de Mariano Juan Garreta, que se encuentra en las Páginas 164 a172, del libro <i>La trama cultural</i>; Texto de antropología y arqueología.</p> <p>El alumno elabora un análisis a manera de ensayo en tres cuartillas del capítulo 11:</p>	
--	---	--

	<p>“Sistemas mundiales y estratificación”, del libro; <i>Antropología cultural</i> de Conrad Phillip Kottak. Páginas 185-200.</p>	
--	---	--

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

Materiales de Estudio para el Examen Extraordinario en Línea.
(Adjuntos al final de la guía)

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Garreta, Mariano Juan. (2001) *La trama cultural*; Texto de antropología arqueología. Ediciones Caligrafía. Buenos Aires. Ubicación biblioteca central de CU: GN 29/ T 73.

Kottak, Conrad Phillip. (1997) *La antropología cultural: Espejo de la Humanidad*. Editorial Mc Graw-Hill. Madrid. Páginas 185-200.

VII. Evaluación

El examen será de manera escrita y verificará los aprendizajes logrados en las tres unidades, a través de preguntas elaboradas a partir de lo que se indica en las estrategias de cada unidad y de las actividades que se solicitan. Para la evaluación, se contempla la elaboración de ensayos sobre las temáticas del programa. Además se incluyen un conjunto de cuestionarios, organizados por unidad, para que el alumno verifique el grado de aprendizaje logrado durante su estudio.

Todos los materiales realizados deberán ser, enviados a su respectivo profesor, en caso necesario se entregarán el día del examen en un engargolado. El valor de este trabajo, si está bien elaborado, será de 20% de la calificación final. Para cualquier duda, escribir al siguiente correo electrónico: edelovedajimenez@hotmail.com

REACTIVOS PARA LA GUÍA DEL EXAMEN EXTRAORDINARIO DE ANTROPOLOGÍA I

UNIDAD I. LA ANTROPOLOGÍA Y LA CULTURA 1.1. LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

Instrucciones: Contesta las preguntas que a continuación se enlistan, subrayando únicamente un inciso de los que se ofrecen como opciones para responder. El inciso correcto subráyalo.

1. ¿Qué es cultura?
 - a) Lo intangible
 - b) Lo imaginario
 - c) El ambiente
 - d) El todo simbolizado
 - e) El mas allá

2. ¿Qué es naturaleza?
 - a) El universo
 - b) Lo biológico
 - c) El Ecumene
 - d) La tierra
 - e) El inframundo

3. ¿Qué es el hombre?
 - a) Un ser cultural y biológico
 - b) La Creación Divina
 - c) Un ser racional
 - d) Un ser social
 - e) Un individuo

4. ¿Cómo se relaciona el hombre con la naturaleza?
 - a) Con relaciones de control
 - b) Con respeto
 - c) Con miedo
 - d) Con amor
 - e) Con igualdad

5. ¿Cómo determina la naturaleza al hombre?
 - a) En su aspecto físico
 - b) En su vida
 - c) En su cotidianidad

- d) Como ser biológico
 - e) Como ser espiritual
6. El hombre al ser un ser biológico ¿Por qué su evolución es más lenta que la del resto de los animales?
- a) Porque es muy inteligente
 - b) Porque no necesita cambiar
 - c) Porque así lo determino la naturaleza
 - d) Porque posee la cultura
 - e) Por capricho
7. ¿Puede prescindir el hombre de la naturaleza?
- a) Sí, porque el hombre es muy poderosos
 - b) Sí, porque el hombre tiene un gran desarrollo tecnológico
 - c) No, porque el hombre requiere de la naturaleza
 - d) No, porque el hombre depende de la naturaleza para vivir
 - e) El hombre puede crear naturaleza a voluntad
8. ¿Los cambios en la Naturaleza como son?
- a) Lentos y algunas veces rápidos
 - b) Siempre lentos
 - c) No hay cambios
 - d) Muy rápidos
 - e) Pausados
9. ¿Cómo son los cambios culturales?
- a) Lentos
 - b) Rápidos
 - c) Acompasados
 - d) Rítmicos
 - e) Interminables
10. ¿La cultura es social?
- a) No
 - b) Sí
 - c) Algunas veces
 - d) Siempre
 - e) De vez en cuando
11. ¿Gracias a qué los hombres son lo que son?
- a) A la naturaleza
 - b) A la cultura
 - c) A la Historia
 - d) A la vida
 - e) A la política
12. ¿Cuáles son las semejanzas entre los animales cazadores y el Hombre?

- a) Son seres racionales
 - b) Son de carne y hueso
 - c) Son sigilosos
 - d) Se arriesgan para vivir
 - e) Son gregarios
13. El hombre al igual que el animal requiere de espacio vital¿ Qué pasa cuándo es reducido el mismo?
- a) Se violenta y estresa
 - b) Se pone alegre
 - c) Se preocupa
 - d) Se pone triste
 - e) Se conforma
14. ¿La identidad sexual (Hombre o Mujer) cómo se determina?
- a) Por la naturaleza
 - b) Por la cultura
 - c) Por la Historia
 - d) Por las conveniencias
 - e) Por el qué dirán
15. ¿Se puede separar en la vida de los hombres la naturaleza de la cultura?
- a) Sí
 - b) Siempre
 - c) No
 - d) Algunas veces
 - e) A voluntad
16. ¿Los fenómenos humanos son culturales o biológicos?
- a) Son culturales y biológicos
 - b) Son biológicos
 - c) Son históricos
 - d) Son sociales
 - e) Son divinos
17. ¿La violencia que tipo de fenómeno es?
- a) Biológico y cultural
 - b) Biológico
 - c) Nato
 - d) Innato
 - e) Natural
18. ¿La muerte que tipo de fenómeno es?
- a) Natural
 - b) Cultural
 - c) Natural y Social

- d) Natural y cultural
- e) Divino

19. ¿El Hábitat que ocupa el hombre lo ha transformado con?

- a) la cultura
- b) la religión
- c) su presencia
- d) la adaptación
- e) su espíritu

20. ¿Cómo se diferencian los hombres del resto de los animales?

- a) Por su raciocinio
- b) Por vivir en sociedad
- c) Por la lengua
- d) Por su Cultura
- e) Por su físico

1.2 CONCEPTOS BÁSICOS, MÉTODOS DE LA ANTROPOLOGÍA Y SUS DISCIPLINAS.

21. ¿Qué tipo de ciencia es la antropología?

- a) Social.
- b) Humanística.
- c) Exacta.
- d) Oculta.
- e) Experimental

22. ¿Cuál es el objeto de estudio en la antropología?

- a) La naturaleza humana.
- b) El hombre y su cultura.
- c) El hombre como especie.
- d) Los acontecimientos humanos.
- e) La sociedad y los grupos

23. La cultura es un producto humano porque...

- a) El hombre es un ser condicionado por su temperamento.
- b) El hombre domina la naturaleza y el medio ambiente.
- c) El hombre es creación divina y por lo tanto tiene alma.
- d) La cultura es un quehacer exclusivo de nuestra especie.
- e) El hombre pretende ser dios.

24. Son técnicas usadas en la investigación antropológica:

- a) Análisis y transcripción de datos.
- b) Sondeos y monitorear la información.

- c) Etnografía y trabajo de campo.
 - d) Estadística y muestra de datos.
 - e) Laboratorios y experimentación
25. ¿Cuál método de investigación es básico en la antropología?
- a) Método comparativo.
 - b) Método crítico.
 - c) Método estadístico.
 - d) Método simbólico.
 - e) Método experimental
26. ¿Por qué se dice que la Antropología no es nada sin la cultura?
- a) Porque es su objeto de estudio
 - b) Porque es lo que estudia generalmente
 - c) Porque es lo que más atrae la atención
 - d) Porque la cultura es parte de la antropología
 - e) Porque así es
27. ¿Qué estudia la antropología?
- a) El proceso de evolución, variabilidad y cultura de los hombres en un espacio y tiempo determinado
 - b) A la cultura
 - c) A la Historia
 - d) A la vida
 - e) A la naturaleza
28. ¿Desde que perspectiva estudia la antropología?
- a) La social e histórica
 - b) La económica y total
 - c) Desde los mitos y tradiciones
 - d) Desde la biología y cultura
 - e) Las costumbres
29. ¿Qué es perspectiva holística?
- a) Abordar desde la totalidad cultural y biológica los fenómenos
 - b) Abordar la totalidad sociohistórica
 - c) Abordar lo real desde la disciplina particular
 - d) Abordar lo real con todos los elementos que posea el investigador
 - e) Abordar lo circunstancial
30. ¿Con que técnicas estudia la Antropología Física?
- a) Con técnicas antropométricas
 - b) Con técnicas métricas
 - c) Con excavaciones
 - d) Con la estratigrafía
 - e) Con la etnografía

31. ¿Qué estudia la Antropología Física?
- a) La evolución del Hombre y sus cambios
 - b) La evolución del hombre y su variabilidad
 - c) La Biología
 - d) La vida
 - e) La naturaleza
32. ¿Qué estudia la Arqueología?
- a) Las sociedades humanas en el pasado y presente
 - b) Las piedras
 - c) Las ruinas arqueológicas
 - d) Las pirámides
 - e) Los huesos
33. ¿Qué técnicas usa la arqueología?
- a) La estratigrafía
 - b) La topografía
 - c) La Historia
 - d) La Geografía
 - e) La caligrafía
34. ¿Qué estudia la lingüística?
- a) La lengua
 - b) Las lenguas muertas
 - c) El francés
 - d) El inglés
 - e) El esperanto
35. ¿Qué técnicas usa la lingüística?
- a) Fonología
 - b) Música
 - c) Excavación
 - d) Fotografía
 - e) Buceo
36. ¿Qué estudia la Ethnohistoria?
- a) Las culturas pasadas con escritura no convencional
 - b) Las culturas con escritura convencional
 - c) Las culturas frías
 - d) Las culturas occidentales
 - e) Las culturas guerreras
37. ¿Con qué técnicas estudia la Ethnohistoria?
- a) Con Paleografía
 - b) Lectura de Códices
 - c) Trabajo de archivo

- d) Análisis del discurso
- e) Trabajo de campo

38. ¿En qué consiste la diferencia entre Antropología Social y Etnología?
- a) Son propuesta metodológicas distintas
 - b) Son subdisciplinas antropológicas diferentes
 - c) Son técnicas diferentes
 - d) Son de diferentes países
 - e) Son ciencias ajenas
39. ¿Qué estudia la Etnología?
- a) Las culturas presentes
 - b) Las culturas pasadas
 - c) Las culturas alejadas y distantes
 - d) Las culturas semejantes
 - e) Las culturas del bosque
40. ¿Para qué sirve el método comparativo?
- a) Para comparar
 - b) Para encontrar diferencias y semejanzas y encontrar regularidades
 - c) Para contrastar
 - d) Para diferenciar
 - e) Para igualar
41. ¿Qué es etnografía?
- a) Descripción cultural de un pueblo
 - b) Descripción del mundo
 - c) Análisis teórico de una cultura
 - d) Análisis filosófico de la vida
 - e) Tratado sobre el yo
42. ¿Qué es perspectiva Emic?
- a) Visión de los nativos
 - b) Visión del Investigador
 - c) Visión de los medios de comunicación
 - d) Visión del mundo
 - e) Visión de los amigos
43. ¿Qué es perspectiva Etic?
- a) Visión de los nativos
 - b) Visión del Investigador
 - c) Visión de los medios de comunicación
 - d) Visión del mundo
 - e) Visión de los amigos
44. ¿Qué es observación participante?

- a) Observación que se realiza en el lugar de los hechos y se asume un rol
 - b) Observación que se realiza lejos del lugar de los hechos
 - c) Observación en el lugar de los hechos sin asumir un rol
 - c) Observación que se realiza desde los medios de comunicación
 - d) Observación interior del yo
45. ¿Qué es observación directa?
- a) Observación que se realiza en el lugar de los hechos y se asume un rol
 - b) Observación que se realiza lejos del lugar de los hechos
 - c) Observación en el lugar de los hechos sin asumir un rol
 - d) Observación que se realiza desde los medios de comunicación
 - e) Observación del yo
46. ¿Qué es observación indirecta?
- a) Observación que se realiza en el lugar de los hechos y se asume un rol
 - b) Observación que se realiza lejos del lugar de los hechos
 - c) Observación en el lugar de los hechos sin asumir un rol
 - d) Observación que se realiza desde los medios de comunicación
 - e) Observación del yo
47. ¿Se puede realizar trabajo etnográfico sin observación?
- a) Sí
 - b) No
 - c) A veces
 - d) Depende del Objeto Problema
 - e) Nunca

UNIDAD II. EL ENFOQUE HOLÍSTICO Y LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS.

2.1. MODOS DE VIDA DE LOS GRUPOS ÉTNICOS: CAMBIO Y CONTINUIDAD.

Instrucciones. A continuación completa con una palabra el sentido de la oración de forma pertinente y asertiva

1. Los mestizos somos un grupo étnico más del _____ Pluricultural
2. Somos iguales y diferentes a la vez todas las culturas de México debido a que somos todos _____
3. Los Indígenas son _____ socialmente debido a la intolerancia de las mayorías.
4. Los negros son nuestra tercera raíz _____ ya que somos racistas

5. Los grupos étnicos no son iguales porque _____ con el tiempo
6. Los grupos étnicos siguen con sus culturas por su _____ y gracias a ello hoy siguen existiendo.
7. Muchas culturas tienen _____ a pesar de no haber tenido contacto nunca. Tal situación se explica a que los seres _____ contamos con el mismo equipamiento _____ para responder de manera similar en condiciones _____.
8. La forma de producción de las culturas responde a procesos de _____ que les permite vivir de la mejor manera.
9. La producción para el autoconsumo entre los indígenas responde a una lógica que no busca _____ y mucho menos acumular.
10. Se habla de culturas indígenas y no cultura _____ porque los indígenas no son iguales sino diferentes.
11. El indígena es mexicano pero también es _____ y eso lo hace distinto e igual a todos los mexicanos.
12. Los indígenas han cambiado a través del tiempo debido al _____ cultural y a su participación en los procesos de producción capitalistas.
13. Los indígenas realizan _____ fiestas patronales, donde gastan grandes cantidades de sumas de dinero. Con estas fiestas se redistribuye el _____ generado por todos.
14. Los indígenas tienen formas de asumir el catolicismo diferente al de los mestizos por ser parte de _____ diferentes.
15. Muchas de las tradiciones de los indígenas hoy son _____ de las tradiciones de los mestizos.
16. Las tradiciones más importantes que hemos retomado nosotros los _____ son el día de _____. En esta festividad el mexicano se sienta a comer junto a sus _____ y se regala _____ de azúcar o chocolate.
17. La forma de comer de los indígenas no es muy diferente a la de los _____ pues ambos comen con _____ y _____.

18. Como parte de los procesos de cambio los indígenas hoy _____ igual que nosotros y sólo en ocasiones especiales visten con sus _____ tradicionales.

19. También, como parte de los cambios en sus culturas, los indígenas _____ español al igual que los _____

20. Sin embargo, los indígenas para demostrar su diferencia a pesar de que muchos hablan el _____, cuando desean excluirnos _____ sus lenguas como el ñañú, zapoteco, etc.

2.2 EL ENFOQUE HOLÍSTICO EN ANTROPOLOGÍA.

Instrucciones. A continuación relaciona las columnas de forma asertiva con el inciso correspondiente

(a) La Antropología analiza desde estas perspectivas y logra con ello tener una visión global de las culturas	() La antropología física, social, arqueología, etnohistoria y lingüística
(b) La descripción de las culturas es un método cualitativo que se usa por excelencia en el trabajo de campo.	() Los antropólogos contemporáneos
(c) Es el antropólogo pionero del enfoque holístico en antropología y publica Los argonautas del Pacífico	() Interdisciplina
(d) Es una perspectiva biológica y cultural que pretende analizar la totalidad de la vida del hombre	() Económicas, médicas, jurídicas y otras
(e) La antropología se divide en diferentes subdisciplinas para lograr asumir el enfoque holístico.	() Como las actuales que son más complejas
(f) El enfoque holístico es muy criticado por algunos antropólogos por la imposibilidad de lograrla	(.....) Holística
(g) Se acepta que las comunidades pequeñas se pueden estudiar de forma holística pero en alguna otras no.	() Malinowski
(h) Trabajar con el enfoque holístico implica auxiliarse de muchos conocimientos científicos como las	() Etnografía

disciplinas.	
(i) El Enfoque holístico impulsa el manejo y combinación de diferentes disciplinas.	() Arqueología y Etnohistoria
(j) Los estudios holísticos obligan al antropólogo a establecer relaciones con muchos investigadores para poder investigar de mejor manera e incluso desde el pasado que no es su especialidad con sus subdisciplinas	() Biológica y cultural

TERCERA UNIDAD. LA CULTURA EN EL PROCESO DE GLOBALIZACIÓN.

3.1 PROBLEMAS CULTURALES DEL MUNDO ACTUAL: LA CULTURA Y LA GLOBALIZACIÓN.

Instrucciones. A continuación subraya falso o verdadero de tal forma que tu respuesta se correcta.

1. La globalización se refiere a la desterritorialización del capital pero no del trabajo.

Falso

Verdadero

2. El mundo capitalista a generado nuevos problemas

Falso

Verdadero

3. La anorexia es un problema generado por la cultura capitalista

Falso

Verdadero

4. La desnutrición es un problema viejo

Falso

Verdadero

5. La discriminación social hacia los indígenas es un fenómeno social reciente

Falso

Verdadero

6. La tolerancia y respeto es una actitud de todos los mexicanos

- | Falso | Verdadero |
|--|-----------|
| 7. La lectura como forma de aprendizaje hoy en día es la predominante entre nosotros. | |
| Falso | Verdadero |
| 8. La diversión a través del tiempo a cambiado y es más segura hoy en día | |
| Falso | Verdadero |
| 9. La influencia de la globalización, o sea del imperio hoy en día ha mejorado nuestras condiciones materiales de vida | |
| Falso | Verdadero |
| 10. La tras-nacionalización no sólo es del comercio formal sino también del informal. | |
| Falso | Verdadero |
| 11. La vejez hoy en día es tan respetable como antes | |
| Falso | Verdadero |
| 12. La pobreza es un problema reciente | |
| Falso | Verdadero |
| 13. El Homosexualismo es reciente en términos culturales | |
| Falso | Verdadero |
| 14. La reprobación en las escuelas es reciente | |
| Falso | Verdadero |
| 15. El consumismo es un problema reciente | |
| Falso | Verdadero |
| 16. Las pugnas religiosas son problemas viejos | |
| Falso | Verdadero |

17. La obesidad hoy en día la padecemos más por la forma de comer (comida rápida, ausente de fibras y altamente saturada en grasas y calorías)

Falso

Verdadero

18. La adolescencia en nuestro tiempo es más prolongada que en el tiempo de nuestros abuelos

Falso

Verdadero

19. La familia de nuestro tiempo no es mayoritariamente la monogámica y nuclear.

Falso

Verdadero

20. Las relaciones de pareja son más abiertas que en el tiempo de los abuelos

Falso

Verdadero

VIII. BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA.

Materiales de Estudio Para el Examen Extraordinario en Línea
(Adjuntos al final de la Guía)

COMPLEMENTARIA

1. Barfield, Thomás. (2000) *Diccionario de Antropología*. Ed Siglo XXI. México.
2. *Ciencia antropológica*, en Revista de la Academia Mexicana de ciencias. Octubre-diciembre 2002. Volumen 53, número 4. (Se recomienda la lectura del total de los artículos).
3. *Enciclopedia el hombre en el mundo*. Editorial Noguer. Barcelona.
4. Garreta, Mariano Juan. (2001) *La trama cultural*; Texto de antropología arqueología. Ediciones Caligrafía. Buenos Aires. Ubicación biblioteca central de CU: GN 29/ T 73.
5. Harris, Marvin. (1990) *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. Madrid. Lee los Capítulos del uno al tres.
6. Kottak, Conrad Phillip. (1997) *La antropología cultural: Espejo de la Humanidad*. Editorial Mc Graw-Hill. Madrid. Páginas 185-200.

7. Kottak, Conrad Phillip.(1997) *La antropología cultural: Espejo para la humanidad*. Mc Graw-Hill. Madrid. Leer capítulos uno y dos. Páginas 1 -17.
8. Malinowski, Bronislaw. (1973) *Los argonautas del pacífico occidental*. Ed Península. Barcelona. Pág. 95-115.
9. Pastor Alfonso, María José. (2003) *De la práctica antropológica: el museo como referencia*. Universidad de Alicante. Alicante. Ubicación en la biblioteca central. GN 316/ P 37.

IX. LECTURAS DE APOYO PARA EL EXAMEN DE ANTROPOLOGÍA I UNIDAD I

**TOMADO DE : PAQUETE DIDÁCTICO DE ANTROPOLOGÍA I.
VARIOS AUTORES. CCH. 2007**

LECTURA 1

1. LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA-CULTURA.

EL CONCEPTO DE NATURALEZA (del latín natura, el hecho de nacer, la constitución de algo, de nacer, originarse, surgir. Traducido por Cicerón como natura).

En sus dos acepciones básicas, naturaleza es el conjunto de las cosas que constituyen el universo o la esencia de una cosa que, a modo de principio activo, hace que ésta manifieste un determinado conjunto de propiedades características.

Etimológicamente, tanto en griego como en latín (natura), el término se refiere al «nacimiento» o a la «producción» de las cosas, y así lo entendieron los presocráticos, autores de las primeras teorías sobre el «principio», en que se supone consiste la naturaleza.

Aristóteles presenta la primera definición formal de naturaleza, como la «sustancia que posee en sí misma el principio del movimiento», y este criterio le permite nombrar un conjunto de cosas que son «por naturaleza»: los animales, las plantas y los cuerpos simples de donde todo procede; distinguiéndolas, por lo demás, cuidadosamente de lo que es producido por la tékhne, el arte, también principio productivo.

La teoría de la evolución del s. XIX replantea de nuevo la idea de naturaleza, en la que de modo definitivo ha de incluirse al hombre, cuyo origen y naturaleza se explica, por iguales mecanismos biológicos que el resto de organismos, como resultado de la selección y adaptación natural de las especies; el hombre es parte del mundo natural.

Al naturalismo del s. XIX, esto es, a la valoración preferente de la ciencia frente a cualquier metafísica, se opone como reacción el historicismo de Rickert, Windelband y Dilthey. Se introduce entonces la distinción, no sólo entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, sino también entre naturaleza, espíritu, historia y cultura: naturaleza es lo que se explica, espíritu -historia y cultura- lo que se comprende. Naturaleza es, en definitiva, lo que no es historia ni cultura.

El neopositivismo del s. XX ha desvirtuado como metafísicos los intentos de conceptualizar en términos tan globales y generales toda la realidad entera. Tras su crítica, la filosofía de la naturaleza se desmembra en filosofía de la física, filosofía de la biología, filosofía de la vida, filosofía de la psicología, etc., que se construyen más bien como una parte de la filosofía de la ciencia, pero que representan o presuponen determinadas concepciones de la realidad natural.

EL CONCEPTO DE HOMBRE (Viene del latín homo, hombre, que se suele derivar del indoeuropeo gjum, que significa «tierra») Biológicamente, el individuo perteneciente a la subespecie Homo sapiens sapiens, de la especie Homo sapiens, del género homo, de la familia de los hominidae, u homínidos, que comprende también a los simios africanos y a los orangutanes .

La definición clásica de hombre como «animal racional», que arranca de la antigüedad y que Aristóteles sanciona con la expresión, en griego «ser dotado de lenguaje», aunque siempre aceptada y parcialmente exacta, no expresa, como estrecha que es, algunas de las características esenciales que la antropología filosófica atribuye al hombre: su historicidad, por ejemplo, y la percepción de que definir lo que es el hombre no puede hacerse cerrando su significado.

La problemática antigua se centraba en la cuestión de la unidad o dualidad de cuerpo y alma, o en las clases de alma y el dominio de una de ellas, la razón, sobre las otras. Para Platón, el alma es el hombre y el alma, de la que distingue tres partes (concupiscible, irascible y racional) habita en el cuerpo «como un piloto su navío». En Aristóteles el alma es la sustancia primera o la esencia del hombre, pero unida al cuerpo como la forma se une a la materia. La distinción aristotélica del entendimiento (nous) en entendimiento agente tuvo repercusiones en la filosofía medieval sobre la inmortalidad humana.

La Escolástica acepta tanto la definición aristotélica, a través de Boecio, como la perspectiva del alma como forma sustancial del cuerpo, haciendo del hombre un único compuesto sustancial de alma y cuerpo, criatura racional cuyo fin último es Dios. La afirmación de la única sustancialidad no impide que la visión platónica del predominio del alma sobre el cuerpo siga dominando, más aún si cabe, con el acento puesto ahora en la inmortalidad del alma.

Tras el naturalismo y el humanismo renacentistas, el compuesto humano se vuelve individuo y sujeto. Con Descartes, que acentúa al máximo la subjetividad y hace del alma la sustancia pensante, la dualidad humana alcanza su período álgido: el hombre es dos sustancias a la vez, y sólo Dios, en última instancia, puede explicar el misterio de su unión.

A Descartes atribuye la historia haber establecido la que, críticamente, Gilbert Ryle llama «doctrina oficial», la del mito del «fantasma en la máquina». Kant, sustituye

la problemática de la dualidad de sustancias por la del hombre que pertenece a dos mundos: al mundo fenoménico y al mundo nouménico o inteligible.

Por pertenecer al primero el hombre es objeto de estudio de la antropología; por pertenecer al segundo, es una cosa en sí incognoscible, sólo comprensible desde la razón práctica, que entiende el hombre como sujeto moral autónomo y libre. Este doble aspecto del hombre coincide sustancialmente con los planteamientos de la antropología filosófica moderna, que partiendo de la realidad biológica de hombre destaca su especificidad espiritual; postura que tiene sus comienzos justamente en Alemania con las investigaciones de J.G. Herder sobre el lenguaje y la historicidad como expresión de la condición humana, en la que ve -a diferencia de Kant- una íntima fusión de sensibilidad y racionalidad. En el lenguaje, y por supuesto en la racionalidad, ve Herder la manera como el hombre resuelve su «deficiencia» -el «ser de carencias», das Mängelwesen, de los modernos- respecto de la dotación instintiva y biológica suficiente del animal.

La antropología posterior ha recurrido a conceptos biológicos para interpretar esta deficiencia originaria observada por Herder, como «fetalización» y «retardo morfológico», términos empleados por Lodewijk Bolk, o los más actuales que hablan de una «posición ontogenética privilegiada», refiriéndose al evidente retraso en la maduración neuromuscular con que nace el infante humano, que, en última instancia, resulta ser una ventaja evolutiva.

De alguna manera «el lugar del hombre en el mundo», según la expresión de Max Scheler, la posición del hombre, o lo que es propio del hombre comparado con los demás seres, lo determina este estado de la biología humana a partir de la cual se desarrolla el hombre. La antropología filosófica moderna admite este punto de partida biológico e intenta explicar, fundiéndolos en una perspectiva comprensiva, los dos aspectos de naturaleza y espíritu que caracterizan al ser humano. Dejando de lado las teorías filosóficas expuestas por Max Scheler en su obra *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), que aunque importantes para la antropología filosófica se consideran más bien como una antropología metafísica, los autores más representativos de una antropología filosófica con orientación biológica son Helmuth Plessner (*Los niveles de lo orgánico y el hombre*, 1928) y Arnold Gehlen (*El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*, 1940).

El punto de partida de Gehlen es el «estado carencial» a que alude Herder, cuando habla de los «fallos y carencias» con que, a diferencia del animal respecto de su propia «esfera», nace el hombre; se sale de él -se compensa, dice Herder- mediante el lenguaje; se sale de ese estado, según Gehlen, por la «acción», que permite al hombre dominar el ambiente de cara a la supervivencia.

El hombre, a diferencia del animal especializado y adaptado, se halla en una situación de indefinición y de «apertura al mundo», que se concreta en una conducta plástica y variable con la que construye su propio mundo. A la acción acompaña la vida pulsional, el sentimiento y el impulso, no meramente instintivos, que el hombre puede orientar según sus intereses y necesidades. En esto, el

hombre se diferencia del animal porque puede distanciarse de la impresión del estímulo, inhibiendo el impulso a actuar, aplazando acciones y planificando la actuación. La naturaleza que lo hace inacabado lo convierte asimismo en un ser dotado de voluntad y reflexión.

En asuntos especialmente importantes para la vida, el hombre requiere la ayuda de los demás, esto es, cierto tipo de actuación vital debe estar sostenido de forma estable por instituciones sociales. Por eso el hombre, por su misma naturaleza biológica, es un ser social y cultural. Y por esta razón, dice Gehlen, «el hombre no vive, sino que conduce su vida», siempre obligado a controlar el ambiente por su propia acción. Las instituciones sociales, producto de la acción humana, producen a su vez la vida social de los individuos, hasta el punto de que la libertad de los individuos depende de su sometimiento al orden social.

H. Plessner intenta explicar y resolver el problema del doble aspecto de naturaleza y espíritu, que presenta el hombre, partiendo de la noción de niveles o estadios de lo orgánico, lo cual le hace concebir una antropología que no abandona nunca el plano biológico.

Lo característico de la vida es la «posicionalidad»: la posición o lugar que ocupa el ser vivo respecto de su entorno; el animal se refiere a un ambiente, el hombre a un mundo. Respecto de su ambiente, el animal ocupa el centro: su ambiente lo encierra y le asegura su supervivencia según sistemas de relaciones deterministas; su supervivencia representa un equilibrio centrado en el ambiente.

El hombre, en cambio, se caracteriza por ocupar una posición de excentricidad con relación al mundo: su excentricidad consiste en que, por un lado, como cuerpo que es, el hombre vive de su relación equilibrada con el mundo, vinculado al mundo y abierto a él, pero por otro lado está más allá de esta posición centralizada porque es capaz de reflexionar sobre su cuerpo y sobre el mundo y sobre sus relaciones con el mundo, localizándose en él y conociendo el lugar que ocupa, desde el momento que actúa como un yo consciente.

El hombre se distancia de lo inmediato, de lo físico y lo biológico y no vive en y de lo inmediato. Este «distanciamiento», en el que consiste la excentricidad del hombre respecto del mundo, lo regula Plessner mediante tres leyes antropológicas: 1) la ley de la «artificialidad natural»: el hombre se relaciona con la naturaleza, y por exigencias de la misma naturaleza, de un modo artificial a través de la cultura; para vivir naturalmente el hombre ha de vivir artificialmente; 2) la ley de la «inmediatez mediada»: el hombre transforma todo lo inmediato en algo mediado, esto es, humaniza el mundo que experimenta, y 3) la ley del «lugar utópico»: la artificialidad y la mediación constante del hombre lo empujan hacia un más allá que está siempre incompleto y por hacer, y de alguna manera abren al hombre a la trascendencia. Estas tres leyes sitúan la existencia humana en el plano de la historia y de la cultura, que son las características propiamente humanas, que Plessner enlaza directamente con el aspecto biológico del ser humano.

El tradicional problema de alma y cuerpo, o el problema kantiano de los dos mundos a que pertenece el hombre está de alguna forma resuelto por estas antropologías filosóficas con base biológica; lo que es propiamente humano se explica en función de una estructura biológica común a los seres vivos, lo cual es una forma de superar el punto de vista de Scheler, que explica las características humanas desde un proceso o «esquema gradual» que, a partir de la animalidad, se va elevando hasta la humanidad.

La consideración de lo que es el hombre no puede agotarse simplemente con un tratamiento de orientación antropológico-biológico. El hombre no se caracteriza solamente, aunque sí primaria y principalmente, por el lugar que ocupa en el mundo, sino que es, además, un ser esencialmente cultural. La antropología filosófica y la cultural intentan dar respuesta a esta exigencia. Por otra parte, el estudio del hombre también ha recibido ilustración, y no poca, en la época contemporánea, desde los correspondientes enfoques dados por el marxismo (consideración socioeconómica) y el existencialismo (consideración filosófica de la existencia humana).

EL CONCEPTO DE CULTURA.

Información transmitida (entre miembros de una misma especie) por aprendizaje social, es decir, por imitación, por educación, enseñanza o por asimilación. Los rasgos culturales o memes son las unidades de transmisión cultural.

El término cultura proviene del latín *cultus*, forma de supino del verbo *colere*, que inicialmente significaba «cultivar». Así, los términos agricultura, piscicultura, o viticultura, por ejemplo, significan cultivo del campo, cultivo de peces o cultivo de la vid. A su vez, *cultus* significaba el estado de un campo cultivado. En tanto que el cultivo de un campo precisa de un constante esfuerzo, el sustantivo *cultus* adquirió, por una parte, el significado de «cuidado» y pasó a significar «culto» en el sentido religioso (por el «cuidado» o «culto» constante de los dioses realizado por los sacerdotes) y, por otra parte, pasó a considerarse «culto» todo ser humano que «cultivase» su espíritu. En este segundo sentido, se seguía la metáfora, ya existente en la Grecia de la época sofista, consistente en considerar el espíritu como un campo. El hombre «inculto» sería, pues, como un campo sin cultivar, mientras que el hombre «culto» sería aquél que tendría cuidado de su espíritu. En este sentido, el término cultura se entiende aplicado al ámbito del individuo, y en este ámbito mantiene una cierta relación con el término griego *paideia*.

A partir de los siglos XVII y XVIII el término se amplía, entendiéndose por cultura aquello que el hombre añade a la naturaleza, sea en sí mismo (cultivo de su espíritu), sea en otros objetos, tales como utensilios, herramientas, procesos técnicos, etc., (de donde surge la idea de «bienes culturales» o de «cultura material»), de manera que la cultura se entiende como la intervención consciente del hombre frente a la naturaleza.

Por otra parte, en cuanto que la posibilidad de la cultura presupone un cierto otium y exige la cobertura de las necesidades vitales más elementales, en ciertos ámbitos, la noción de «cultura» pasó a ser sinónimo de actividad propia de las clases sociales adineradas: lectura de libros «cultos», audiciones musicales, actividades artísticas, etc.

Finalmente, en Alemania el término Kultur adopta el carácter de acentuación de las características, particularidades y virtudes de una nación, lo que emparenta esta noción con la de tradición (que procede del latín tradere, transmisión, y que recalca la necesidad de transmisión para que pueda existir la cultura), mientras que en Francia y Gran Bretaña se prefería, en este sentido, el término «civilización».

Así, pues, repasando la evolución de este término podemos ver distintos estadios del mismo:

- 1) inicialmente se entendía como el cultivo del espíritu en un sentido individual;
- 2) posteriormente, especialmente a partir del s.XVII, se confronta la cultura con la natura (la noción antigua de cultura como cultivo del espíritu no tiene por qué contraponer cultura a naturaleza) y se añade el aspecto de actividad consciente, con lo que el término cultura se asocia solamente a la actividad humana;
- 3) a ello se añade la dimensión social de la cultura, que cristaliza en la noción de «bienes culturales» o de «cultura material», y que presupone una acción colectiva, es decir, la colaboración de muchos en la comunidad humana;
- 4) por último se asocia, aún de manera elitista, a una situación social privilegiada. Además, se crea la confrontación con el término civilización y se relaciona con el término tradición.
- 5) Todo ello queda superado por la noción actual de cultura tal como ha sido formulada, en general, desde la antropología y, en especial, desde la antropología cultural, en cuanto que la cultura es el objeto de estudio de dicha ciencia y, en un sentido amplio, se refiere al conjunto de los diversos aspectos de la conducta humana que son aprendidos y que se transmiten a lo largo de la historia por aprendizaje social. Finalmente, desde la perspectiva de la etología, la noción de cultura se hace extensiva también a determinadas formas de conducta de otras especies animales.

ANTROPOLOGÍA.

Etimológicamente es el estudio o la reflexión general acerca del hombre en todas sus dimensiones: biológicas, culturales y sociales. Dentro de la antropología general, cada una de estas dimensiones ha originado subdivisiones o antropologías regionales: la antropología física, la antropología cultural, la antropología social, mientras que el estudio general y holístico del «hombre»

seguiría correspondiendo fundamentalmente a la antropología filosófica.

Si bien Aristóteles creó el adjetivo *anthropologos* (Ética a Nicómaco, IV, 8, 1125, a 8), no puede afirmarse que fuera el fundador de la antropología ya que, para él, este término solamente tenía el sentido de un hablar en general sobre el hombre, sin que tal hablar pudiera originar un conocimiento positivo. De hecho, el término antropología parece haber sido empleado por vez primera, en un sentido cercano al de su etimología, en el s. XVI, en una obra titulada *Psicología antropológica o doctrina del alma humana. Segunda parte de la antropología: esto es, la fábrica del cuerpo humano*, de M. Hundt, de Leipzig.

El dualismo psico-físico cartesiano condujo a la antropología hacia el estudio de estos dos polos: el alma y el cuerpo. A partir de ahí se originó la separación entre una antropología física y una antropología del espíritu o filosófica que, marcadas por aquel dualismo, se mantuvieron separadas y sin apenas conexiones entre sí.

De esta manera, al haber tratado el cuerpo humano como sustancia extensa y al haberlo separado del pensamiento, Descartes legará a la posteridad un dualismo extremo entre el hombre máquina y el «fantasma en la máquina». Pero este planteamiento, al tratar el cuerpo como mera extensión, tenía la ventaja de desvincular el cuerpo humano de la correspondencia mágica entre macrocosmos y microcosmos, y de dejar de considerar al hombre como imagen de Dios. De esta manera, incluso con su dualismo a cuestas, el hombre cartesiano y postcartesiano se integraba en el mundo natural.

Así, en la época moderna, al igual que podía constituirse una nueva cosmología (ciencia del mundo) y una nueva ciencia independizada de la teología, aparecía la posibilidad de constituirse una antropología o ciencia del hombre, independizada también de la teodicea, puesto que el estudio del hombre ya podía entenderse independientemente del estudio de su «creador». Este impulso será proseguido por el empirismo naturalista, que abandona el deductivismo y las ideas innatas del cartesianismo, y se plantea la que será la cuestión fundamental de la filosofía del s.XVIII: ¿en qué consiste la naturaleza real del hombre?, cuestión que estará también en el centro del pensamiento de Rousseau.

En el ámbito de las ciencias naturales, a partir de la clasificación de Linneo (1707-78), el hombre se estudia como especie biológica animal (*homo sapiens*, vertebrado perteneciente a la clase de los mamíferos y al orden de los primates) y, a partir de Buffon, que en 1749 sistematiza el programa de investigación naturalista emprendido por Linneo, empiezan los estudios de historia natural (descripciones) del hombre. Se supera, de este modo, a mediados del S. XVIII, la mera consideración anatómica del hombre, fundamentada especialmente en la concepción fisiológica de Descartes del cuerpo entendido como máquina, y se estudia al hombre cada vez más tal como se halla en la naturaleza, tanto en su relación con los otros animales, como en su relación con las diversas sociedades humanas.

La antropología es una ciencia de las relaciones entre el hombre y la animalidad, del hombre respecto de su medio natural y social, y respecto de sus variedades y sus producciones culturales. Las teorías de Darwin, el colonialismo, el mito del «buen salvaje» y los viajes a países exóticos en el s.XIX son el punto de referencia para la aparición de sociedades antropológicas y etnológicas (como la «Sociedad Etnológica de París», fundada por William Frederic Edwards en 1839, la «Sociedad de Antropología de París», creada por Paul Broca en 1859, la «Sociedad Berlinesa de Antropología, Etnología y Prehistoria», fundada en 1869 o la «Sociedad Antropológica de Viena», fundada en 1870).

A partir de este momento, la antropología -ya constituida en ciencia, hacia la mitad del s. XIX- debe fijar sus relaciones con las diversas especializaciones y métodos que surgen en torno o al margen suyo: no sólo la paleontología, la genética, la etnología, la etnografía, la geología, la primatología, la arqueología prehistórica, etc., sino también los diversos enfoques culturales y sociales de la antropología. No obstante, la antropología, en un sentido fuerte, parece reservarse, como objetivo peculiar, una consideración totalizadora -holística- del hombre, entendido como una realidad compleja, natural, histórica, cultural y social. Confluyendo en este saber holístico sobre el hombre, se distinguen en la actualidad, como hemos mencionado anteriormente, tres grandes ramas: la antropología física, la antropología cultural y la antropología filosófica, que sigue manteniendo este aspecto totalizador, aunque su reflexión es dependiente de los resultados científicos de las antropologías especializadas.

Por ello, dejando aparte el terreno de la antropología filosófica, que mantiene este carácter holístico, el término «antropología» carece de un significado unívoco, pudiendo designar, según los contextos, tanto el «estudio de las sociedades primitivas» como el «estudio de las características físicas y biológicas humanas», como «el estudio de la cultura» o el «estudio de la vida social entre los humanos», y mantiene también una cierta ambigüedad con respecto al término etnología. Así, en buena parte de Europa, bajo el término «antropología» se entiende la mera antropología física, reservándose el término etnología para el estudio de los aspectos culturales y sociales. En Inglaterra, en cambio, el término «antropología» se refiere, básicamente, a la antropología social, mientras que en los Estados Unidos se refiere a la antropología cultural.

EL CONCEPTO DE CULTURA EN ANTROPOLOGÍA

Desde el ámbito de la antropología cultural fue Edward Burnett Tylor (1833-1917) quien dio, en 1871, una primera definición de «cultura» que puede considerarse como clásica: cultura es «toda esa compleja totalidad que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, hábitos y capacidades cualesquiera adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad». De esta manera, la cultura se refiere a todos los conocimientos, capacidades, hábitos y técnicas adquiridos o heredados socialmente, es decir, no heredados biológicamente.

Esta definición, más bien descriptiva, hecha desde la perspectiva de una teoría evolucionista, considera cultura todo aquello que es producido en sociedad, y tiende a considerar la cultura como un todo continuo, consideración en la que le sigue Leslie White. En general, todos los antropólogos aceptaron esta definición de cultura. Así, Sapir, después de repasar distintos significados del término, la define como «el conjunto socialmente heredado de prácticas y creencias que determinan el tejido de nuestra vida», y pone en estrecha relación la cultura con el lenguaje. También Malinowski considera la cultura como «herencia social», y M. Herskovits señala que «la cultura es el elemento aprendido del comportamiento del ser humano», por educación, imitación y condicionamiento.

Otras definiciones destacan los aspectos sociales de la cultura, o sus relaciones con la formación de la personalidad (como Ruth Benedict, Ralph Linton, Abraham Kardiner o Margared Mead). Para Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), por ejemplo, la cultura es un conjunto de normas, y para Ruth Benedict (1987-1948) está formada por patterns o «patrones de conducta» que sobrepasan al individuo, aunque no son simples ideales, sino que existen realmente en las formas de actuar y de pensar.

P.B. Horton la define como «conjunto de pautas aprendidas de acción, sentimiento y pensamiento compartidas por los miembros de determinada sociedad», o bien como «todo lo que se aprende y se comparte socialmente», es decir, es la «herencia social». Ante las dificultades para encontrar unas pautas de evolución idénticas para todas las sociedades.

Franz Boas y sus discípulos (Kroeber, Löwie, Wisler y otros) adoptaron el punto de vista del relativismo cultural y rechazaron toda comparación entre culturas que tuviera como baremo los términos de superioridad o inferioridad cultural. Algunos autores insisten en la caracterización de la cultura como fruto del aprendizaje y, por tanto, señalan su diferencia con la herencia biológica. Así, John Bonner la define como la transferencia de información por medios conductuales, especialmente por el proceso de enseñar y aprender, que contrasta con la transmisión de la información genética que pasa de una generación a otra por la herencia directa de los genes. La información transmitida culturalmente se acumula en forma de conocimientos y tradiciones, pero el énfasis de la definición estriba en la forma de transmisión de la información, más que en su resultado.

A.L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, tras examinar unas quinientas definiciones, ofrecieron la siguiente como síntesis: «Pautas implícitas y explícitas de y para la conducta, adquiridas y transmitidas mediante símbolos exclusivos del grupo humano y que incluyen su materialización en forma de utensilios, aunque el núcleo principal de las mismas son las ideas tradicionales (es decir, obtenidas y seleccionadas históricamente) y los valores que implican. Los sistemas culturales son, por un lado, productos de la acción humana y, por otro lado, elementos condicionadores de acciones humanas futuras». Cabe resaltar que en esta definición dada por Kroeber y Kluckhohn se hace especial referencia a los valores.

Con ello, se pone de manifiesto una nueva dimensión en la noción de cultura: la dimensión normativa, según la cual los valores son los que caracterizan una cultura. Estos valores son los modelos de conducta, y lo son en cuanto que las formas de vida a las que se atribuyen valor aparecen como guías a seguir.

Así, la cultura puede concebirse como herencia, pero no herencia biológica o genética, sino como herencia social. Si la unidad de medida de transmisión de información genética son los genes, desde que Richard Dawkins introdujo el neologismo memes, éstos se consideran como la unidad de medida de transmisión cultural. Pero una definición más completa de «cultura» no tiene por qué ceñirse al ámbito de la actividad humana ya que, de una manera general, no sólo los seres humanos producen cultura. Por ello, y partiendo de una adaptación de la definición dada por Jesús Mosterín, se puede dar una definición más amplia: la cultura es información transmitida (entre miembros de una misma especie) por aprendizaje social, es decir, por imitación (en el caso de los animales y del ser humano), por educación, enseñanza o por asimilación (en el caso del ser humano). Los rasgos culturales o memes son las unidades de transmisión cultural.

CULTURA HUMANA CULTURA ANIMAL

Los actuales estudios de etología muestran que algunos grupos de seres no humanos también manifiestan la existencia de ciertas formas de comportamiento cultural. De la misma manera que hasta hace poco tiempo se consideraba la capacidad de producir herramientas como específicamente humana (de ahí la caracterización del hombre como homo faber, y se ha podido constatar que muchas especies animales son capaces de fabricar algunas herramientas rudimentarias, también la noción de aprendizaje social ha dejado de ser patrimonio exclusivo de la humanidad, aunque, evidentemente, debido al lenguaje, la cultura ha podido desarrollarse extraordinariamente en el ser humano.

Entre determinados animales, y en especial en ciertos primates, se puede constatar la existencia de pautas de conducta transmitidas por aprendizaje social que favorecen la supervivencia. Así, pues, además de la herencia biológica que capacita a una determinada especie para su supervivencia, también, en algunos casos, se puede hallar una herencia cultural que favorece esta misma supervivencia. Como dice Mosterín «la cultura no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que está bien documentada en muchas especies de animales superiores no humanos. Y el criterio para decidir hasta qué punto cierta pauta de comportamiento es natural o cultural no tiene nada que ver con el nivel de complejidad o de importancia de dicha conducta, sino sólo con el modo como se transmite la información pertinente a su ejecución».

Por lo anterior, una definición amplia de cultura ha de poder englobar también las pautas de conducta derivadas del aprendizaje social de seres no humanos. Además, en el caso del ser humano, la cultura no es sólo resultado y producto de la evolución humana, sino también un factor de la misma, al igual que, por ejemplo, el cerebro y el lenguaje no son sólo resultado de la evolución, sino

también factores que la han condicionado. En este sentido es preciso remarcar el carácter fundamentalmente simbólico de la transmisión cultural humana, que se realiza esencialmente por medio del lenguaje. De hecho, la aparición del lenguaje fue el factor decisivo que permitió la extraordinaria complejidad de la cultura humana.

LA RELACIÓN NATURALEZA-CULTURA

En la evolución del significado del término cultura se va abriendo paso su contraposición a la naturaleza. Cultura y natura aparecen así como términos que se contraponen, especialmente a partir de la definición de la cultura como herencia no biológica. En esta concepción se enfatiza que los animales, en general, y el ser humano, en particular, tienen dos vías de obtención de información necesaria para su supervivencia: el genoma (la herencia biológica, la naturaleza), y la cultura (herencia no biológica fruto del aprendizaje social). Pero esta contraposición admite diversos grados e, incluso, en la medida en que la transmisión de información por aprendizaje social presupone algún órgano natural (como el cerebro, por ejemplo), aquella oposición se relativiza. Además, desde una perspectiva etológica y evolucionista, incluso puede verse la cultura como una estrategia zoológica para mantener la supervivencia de una especie (especialmente la del *homo sapiens*), que mediante ella aumenta su capacidad de obtener información añadiéndola mediante la herencia social a la herencia biológica y enfrentándose con este bagaje a la tendencia universal hacia la entropía expresada por la segunda ley de la termodinámica (ver texto). En este último sentido, no sólo no habría ninguna contraposición entre naturaleza y cultura, sino que ésta sería, en cierta forma, una prolongación de aquélla. Pero si esta relativización es posible si atendemos a la «base» biológico-natural que actúa como soporte necesario de la cultura, no sucede lo mismo si atendemos a los resultados de la adquisición de ésta ya que, en este caso, determinadas formas de comportamiento cultural sí que se revelan como plenamente opuestas a la naturaleza.

Esta oposición, no obstante, también puede entenderse de diversas maneras, especialmente: 1) en el sentido de una cultura fundamentalmente técnica que tiene como objetivo el dominio de la naturaleza; 2) en el sentido de entender la cultura como opuesta a lo instintivo y 3) en el sentido de entender la cultura como una realidad objetiva que tiene su existencia en una dimensión distinta a la meramente natural o físico-natural, e incluso fuera de la dimensión meramente psicológica o mental.

1) El primer sentido de esta oposición aparece ya en el mito de Prometeo y es retomado por Platón (Protágoras, 320 y s.), y se refiere a la distinción entre una cultura del producir técnico y una cultura de la acción práctica, social y política, es decir, una cultura de la convivencia que debe defender al hombre de su afán excesivo de alteración de la naturaleza. La filosofía práctica de Platón y Aristóteles pone énfasis en el primado de la acción y la convivencia sobre la producción.

Todavía en el s. XVIII Kant seguía tendiendo un puente entre naturaleza y cultura pues, si bien, como hemos visto, definió la cultura como «la producción en un ser racional de la capacidad de escoger sus propios fines» (Crítica del juicio, § 83), en el sentido de otorgar «fines superiores a los que puede proporcionar la naturaleza misma», también la considera como «fin último de la naturaleza con vistas a la especie humana», en una concepción teleológica de la naturaleza. Sin embargo, a medida que avanza la edad moderna y se acrecienta la industrialización, se empezará, en la práctica, a dar prioridad a la producción, y se acrecentará el afán de dominio de la naturaleza.

En este sentido, la cultura se opondrá a la naturaleza como el dominador se opone a lo que quiere dominar. Esta es la base de la reflexión que emprende Rousseau al considerar que las técnicas y las ciencias, lejos de aumentar la moralidad y la felicidad humana, conducen a la hipocresía y la infelicidad. Según Rousseau (en el Discurso sobre las ciencias y las artes, 1750), todos los ejemplos históricos prueban que la fuerza y la virtud de un pueblo están en razón inversa a su grado de refinamiento.

2) El segundo sentido de la oposición entre naturaleza y cultura lo representa Freud, para quien la cultura es una forma represiva sustentada en el «superyo» (super ego) que se opone a las tendencias instintivas de la naturaleza que tienen su base en el «ello» (id). Más concretamente, en El malestar en la cultura (1930), Freud adopta un tono altamente pesimista sobre el destino de la cultura, la cual aparece como una frágil victoria de la pulsión de vida (Eros) sobre la pulsión de muerte (Thanatos). Este instinto de muerte, que se exterioriza a través de la agresividad, que para Freud es una disposición instintiva primitiva y autónoma del ser humano, adquiere en la obra de Freud un papel cada vez más relevante, en especial a partir de la publicación de Más allá del principio del placer (1919), obra en la que introduce este concepto.

Esta oposición entre la libido y la pulsión de muerte -que en El malestar de la cultura aparecen casi como potencias cósmicas y que dotan al psicoanálisis de una dimensión de concepción del mundo (Weltanschauung)- condiciona la misma cultura y señalan su extrema fragilidad. La cultura, cuyo objetivo debería ser la consecución de la felicidad, y que muestra la permanente incapacidad del hombre para conseguirla, está sometida a la tensión continua que le impone la natural agresividad exponente de la pulsión de muerte. Es preciso que los hombres repriman esta agresividad y que sublimen sus instintos. Pero esta forma de represión aparece en la cultura como origen de un sentimiento de malestar y de culpabilidad.

En este sentido, la cultura se mueve siempre dentro de este círculo vicioso: victoria de la pulsión de vida sobre los instintos agresivos, que se toman su revancha con un exceso de represión o con un nuevo desbordamiento de la agresividad. Dentro de esta caracterización de la cultura Freud acentúa su crítica a la religión, a la que califica como un «delirio colectivo» que mantiene a la humanidad en un mundo infantilizado.

También Lévi-Strauss señala esta oposición entre naturaleza y cultura, en la que los mitos actúan como mediadores. Los mitos tienen, según él, un origen psicológico y son fruto de la tendencia de la mente a polarizar la experiencia describiéndola en series de opuestos, en una especie de clasificación binaria, y aparecen como intentos de conciliación de dichas oposiciones. En su evolución los mitos cambian aspectos superficiales, pero su estructura permanece. Justamente, una de las polaridades más características descritas por Lévi-Strauss es la que enfrenta a la naturaleza con la cultura, que se manifiesta a través de los mitos relativos a lo crudo y lo cocido.

Por otra parte, Marx también subraya, en cierto sentido, la oposición entre naturaleza y cultura, ya que considera que determinadas partes de las pautas de comportamiento cultural forman parte de la superestructura ideológica, y justamente el aspecto más ideológico (en el sentido de falsa conciencia) de la cultura se da cuando ésta se quiere presentar como un producto natural ya que, entonces, bajo la coartada de su supuesta naturalidad se quiere imponer una determinada concepción del mundo generada por la clase dominante para proseguir su supremacía.

Para Marx la cultura es una segunda naturaleza, ya que el ser humano, más que tener una naturaleza humana es un ser social que produce sus propias condiciones de vida. Pero estas condiciones son las que determinan esta segunda naturaleza que, en este sentido, pues, no es natural, sino social.

De la fusión entre las concepciones de Marx y las de Freud surge el freudomarxismo representado por autores como Erich Fromm, Wilhelm Reich o Herbert Marcuse. En el caso de este último filósofo, a esta concepción de la cultura se añaden aspectos críticos surgidos de la reflexión de Heidegger: su concepción de la técnica y su concepción de una «voluntad de la voluntad» que impera en la civilización actual que «niega todo fin en sí y sólo admite los fines como medios».

Para Marcuse, la cultura debe entenderse como la reflexión sobre la evolución previa y sobre las alternativas, a partir de las cuales la civilización occidental se revela como un camino erróneo. De esta manera, para Marcuse, la cultura se convierte en crítica de la cultura. También Habermas se inscribe, en parte, en esta tradición y señala que el peligro de nuestra cultura es que el interés -que domina el conocimiento y la acción- por el creciente dominio de la naturaleza acabe con todos los demás fines. Por otra parte, también ciertas tendencias contemporáneas de tipo ecologista señalan los límites del dominio sobre la naturaleza y alertan sobre una separación excesiva del hombre respecto de su medio natural que podría concluir con la destrucción total de la vida sobre el planeta.

3) La oposición entre naturaleza y cultura, entendiendo por ésta una realidad objetiva que tiene su existencia en una dimensión distinta a la meramente natural o físico-natural, y distinta también de la mera dimensión psicológica, está

representada fundamentalmente por la concepción de la cultura como un continuum, defendida por algunos evolucionistas culturales (en especial, Leslie White), y por la doctrina del «mundo 3» de Popper. En cierto modo, esta noción de cultura, entendida como una entidad con realidad objetiva independiente, ya aparece implícitamente en la filosofía de la historia de Renan quien, en su Vida de Jesús, afirma que «la Historia está llena de sincronismos extraños que hacen que, sin haberse comunicado entre ellas, fracciones de la especie humana muy alejadas unas de otras, lleguen al mismo tiempo a ideas y soluciones casi idénticas».

White considera el paralelismo entre herencia biológica y herencia cultural, siendo con ello precursor de las concepciones actuales sobre los memes. Así, considera que, de la misma manera que se pueden constatar diferencias biológicas entre los individuos humanos y características raciales distintas, y no por ello hay ningún impedimento para considerar que la herencia biológica, en su conjunto, es común a todos los seres humanos, tampoco lo hay para considerar la herencia cultural como un continuum, a pesar de la manifiesta diferencia cultural entre unas sociedades y otras.

Por ello afirma que «la cultura es una forma de herencia social. Vemos así la cultura como un continuum, un orden de cosas y hechos suprabiológicos y extrasomáticos, que fluye a través del tiempo de una época a otra», razón por la cual «la cultura puede ser descrita e interpretada en términos de principios y de leyes que le son propios» (ver referencia). Aunque «todo individuo nace en una cultura que ya existía y que es independiente de él», y aunque «los rasgos culturales tienen una existencia fuera de la mente individual e independiente de ella», la cultura «no tiene, ni es posible que así sea, existencia aparte de la especie».

En esto White sigue a Durkheim, quien también había afirmado que «los modos colectivos de actuar y pensar tienen una realidad que está fuera del individuo, quien, en todo momento, se conforma a ella. Estos modos de pensar y actuar existen por derecho propio» (Durkheim, E. Las reglas del método sociológico, 1938).

De esta manera se subraya la existencia de la cultura como un fenómeno extrabiológico, extrasomático y extra-natural independiente de los individuos, pero como una creación del conjunto de la especie (no de una raza o de una etnia), y que sigue una dinámica propia, es decir, que además de una cierta objetividad, posee también una cierta autonomía.

Los rasgos culturales adquieren entonces una vida propia: una vez nacidos obedecen sus propias leyes, interaccionan entre sí formando nuevas síntesis y combinaciones y, aunque en su globalidad la cultura es entendida por White como una estrategia zoológica para permitir y acrecentar la supervivencia de la humanidad basada en la optimización y dominio de la energía, debido al carácter

simbólico de la transmisión cultural (gracias, pues, al lenguaje), se produce una separación de los mecanismos naturales generales.

Así, mientras que en los otros animales sus sistemas sociales y su aprendizaje están en función de su puro organismo biológico, en el ser humano la cultura acaba imponiéndose, de manera que su conducta acaba siendo función, no de su organismo, sino de su cultura. Por ello, esta cultura, entendida como un continuum que tiene una cierta existencia independiente de los individuos particulares, aunque no independiente de la especie, no es expresión, según White, de una hipotética y única «naturaleza humana», ya que «la etnografía nos enseña que hay las más grandes divergencias de costumbres entre los distintos pueblos del mundo». De esta manera, White quiere conciliar la existencia de una cultura humana, en sentido general, con el relativismo cultural, referido a las diversas culturas particulares.

Por su parte, a partir de 1967, Popper formuló su teoría de los tres mundos, de manera que denomina Mundo 1 al conjunto de estados y de cosas existentes o mundo de las cosas materiales o estados físicos; Mundo 2 a los estados de la mente privados e individuales, es decir, el mundo subjetivo de las mentes, de los estados mentales o estados de conciencia y Mundo 3 al conocimiento objetivo o conjunto de los datos e informaciones almacenados en libros, películas, discos magnéticos, etc., que constituyen el fundamento de la objetividad, así como el mundo de estructuras objetivas producidas por las mentes de las criaturas vivientes, que una vez producidas y almacenadas (en el lenguaje mismo, por ejemplo), tiene una existencia propia.

Esta concepción Popper la desarrollará especialmente en tres obras: Conocimiento objetivo, El yo y su cerebro (escrita conjuntamente con John Eccles) y en Búsqueda sin término. El mundo 3 es «el mundo de las teorías, los libros, las ideas, los problemas» (Búsqueda sin término, Tecnos, Madrid 1977, p.28), e incluye también «las relaciones sociales» (ibid.). Sus contenidos son reales, «más o menos tan reales como las mesas o las sillas físicas» (ibid.p.246), y es un mundo plenamente autónomo, de manera que este mundo 3, aunque es creación humana, crea su propio dominio de autonomía.

Por ello, afirma Popper, podemos hacer descubrimientos teóricos de una manera semejante a como podemos hacer descubrimientos geográficos. En la concepción de un «mundo 3» han seguido a Popper autores como el premio Nobel de medicina John Eccles, Jacques Monod y Peter B. Medawar. Tanto la concepción defendida por Leslie White (desde los años cuarenta) como la defendida por Popper (a partir de los años sesenta) enfatizan el carácter autónomo de la cultura, su separación de la naturaleza y su realidad objetiva, y pueden considerarse precursoras de la actual concepción informacional e ideacional de la cultura.

CULTURA Y CIVILIZACIÓN

En general, y de una manera no precisa, se usa el término civilización para designar el conjunto de instituciones y organizaciones que intervienen

racionalmente para resolver los problemas derivados de la convivencia social. Desde esta perspectiva, la civilización se identifica más con las conquistas materiales y la organización social, mientras que el término cultura, en este contexto, se refiere a los empeños que rebasan este ámbito y, más que limitarse a la solución de los conflictos derivados de la sociabilidad, tienden a intensificar la existencia.

En este sentido, la cultura se expresa en el arte, la ciencia, la religión, la filosofía o la literatura, y se manifiesta también en las instituciones orientadas a tales fines: escuelas, cines, teatros, bibliotecas, etc. Esta distinción entre cultura y civilización era frecuente en los ambientes filosóficos alemanes de comienzos de siglo. La cultura (Kultur) remitía más bien a una concepción de los valores, fundada en la ética y radicada en el mundo interior de la personalidad individual; la civilización (Zivilisation) designaba los procesos de progreso técnico y material, propios del mundo exterior.

Ferdinand Tönnies y Oswald Spengler, consideran la cultura como «la conciencia personal de toda una nación» y entienden la civilización como el perfeccionamiento y el fin de una cultura. En este sentido, para Spengler, que defiende una concepción organicista de las civilizaciones (todas nacen, crecen y mueren, como un organismo vivo), una civilización es el ocaso, el agotamiento y el destino inevitable de una cultura de manera que, para él, el término civilización incluye un juicio de valor que induce a pensar en el contenido de este término como algo caduco, incapaz ya de ser creador; como un modelo agotado que se manifiesta solamente en obras intrascendentes. En *Gemeinschaft und Gesellschaft* Tönnies considera la comunidad como el ámbito propio de la Kultur (religión, moralidad y filosofía), mientras que la sociedad es el ámbito del beneficio, la industria, la especulación, la técnica... es decir, de la Zivilisation, lo que ha sido considerado como una teorización de la añoranza romántica de la antigua sociedad agraria tradicional. También los sociólogos Max Weber y P.A. Sorokin hacían una distinción semejante entre verdadera cultura y mera civilización.

Para nuestro curso de antropología, a la definición griega, agregamos la reflexiones que surgen del trabajo de Harris Marvin en su libro *Antropología Cultural*. A través de esta obra, se trata de analizar los conceptos y buscar aplicaciones en el entorno que vivimos. Una parte del curso está dedicada a la investigación, por el momento la primera tarea es buscar la aplicación de los conceptos que en esta parte del curso se tratan a nuestra realidad inmediata.

La Antropología y el estudio de la cultura

- La Antropología es el estudio de la humanidad, de los pueblos antiguos y modernos y de sus estilos de vida.

- La Antropología cultural se ocupa de las descripciones y análisis de la cultura ---las tradiciones socialmente aprendidas- del pasado y del presente. Tiene una subdisciplina, la etnografía, que se consagra a la descripción sistemática de culturas contemporáneas. La comparación de culturas proporciona la base para hipótesis y teorías sobre las causas de los estilos humanos de vida; Antropología aplicada; Antropología médica; Antropología urbana; Antropología del desarrollo.
- Arqueología: Arqueología histórica; Arqueología industrial; Arqueología contractual(medio ambiente); Arqueología de la basura.
- Lingüística Antropológica: Lingüística histórica; Lingüística descriptiva; Sociolingüística.
- Antropología Física (Biológica): Primatología; Paleontología humana; Antropología forense; Genética de la población

Por qué la Antropología

- Lo que diferencia nuestra disciplina de las otras es su carácter global y comparativo.... Los antropólogos insisten, ante todo, en la necesidad de contrastar las conclusiones extraídas del estudio de un grupo humano o de una determinada civilización con datos procedentes de otros grupos o civilizaciones.
- De esta manera, la importancia de la antropología trasciende los intereses de cualquier tribu, raza, nación o cultura concretas. Desde la perspectiva antropológica, todos los pueblos y culturas revisten el mismo interés como objetivo de estudio.
- “la antropología es la única disciplina que ofrece un esquema conceptual para el contexto global de experiencia humana” (Frederica de Laguna: 1968: 475)

La definición de cultura

- Cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar sentir y actuar (es decir su conducta)
- Edwar Burnett Tylor dice que la cultura “... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos

adquiridos por el hombre en tanto que miembros de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanas (Tylor:1871:l)

- Algunos antropólogos restringen el significado de cultura exclusivamente a la reglas mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Son fenómenos de índole social mas que cultural (Goodenough;1970).
- Algunos sociólogos y antropólogos emplean el término social para designar la relación entre los distintos grupos de una sociedad. Para estos científicos sociales, la cultura se refiere a los estilos de vida de los miembros de una sociedad, pero no a la estructura grupal de ésta.
- Para Marvin "... Los grupos sociales y sus relaciones mutuas se considerarán como aspectos de la cultura", define sociedad como "... un grupo de personas que comparten un habitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar" (Marvin: 1990)
- Marvin subraya la importancia de la noción de Subculturas (negros estadounidenses, suburbios, campesinos, etnias etc.)

¿Qué es Cultura?

- Por "Cultura" la antropología quiere significar la manera total de vivir de un pueblo, el legado social que el individuo recibe de su grupo... la parte del medio ambiente que has sido creada por el hombre.
- La cultura es una manera de pensar, sentir, creer. Son los conocimientos del grupo almacenados (en la memoria del hombre; en libros y objetos) para su uso futuro. Estudiamos los productos de esta actividad "mental": la conducta externa, el lenguaje, los gestos y las actividades de la gente, y los resultados tangibles de cosas como herramientas, las casas, los sembrados de maíz, etc.

¿Cuáles son las Funciones de la Cultura?

- Todas las culturas proporcionan orientaciones estandarizadas hacia los problemas más profundos, como la muerte. Y se proponen perpetrar el grupo y su solidaridad, satisfacer las demandas de los individuos de un modo de vida ordenado y satisfacer las necesidades biológicas.

¿Cómo se Transmite la Cultura?

- Una cultura es aprendida por los individuos como el resultado de pertenecer a algún grupo particular, y constituye la parte de la conducta aprendida que es compartida con otros. Es nuestra herencia social, a diferencia de nuestra herencia orgánica. Es uno de los factores importantes que nos permiten vivir juntos en una sociedad organizada, proporcionándonos soluciones a nuestros problemas, ayudándonos a predecir la conducta de los demás, y permitiendo a otros saber lo que puede esperar de nosotros.
- La cultura regula nuestras vidas en todos los instantes. Desde el momento en que nacemos hasta que morimos existe, tengamos o no conciencia del hecho. Existe una presión constante sobre nosotros para que sigamos ciertos tipos de conducta que otros hombres han creado para nosotros.
- Todos los individuos de una cultura tienden a compartir interpretaciones comunes del mundo exterior y del lugar del hombre en él. Todos los individuos son afectados en algún grado por ésta visión convencional de la vida.

Endoculturación y relativismo cultural

- **Endoculturación** es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales. Las antiguas pautas no siempre se repiten con exactitud en generaciones sucesivas, y continuamente se añaden pautas nuevas por razones de los “abismos generacionales” según Mead. La endoculturación sólo puede explicar la continuidad de la cultura, no su evolución.
- **Etnocentrismo** es la creencia de que nuestra propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según modos salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales
- **Relativismo cultural** es una manera científicamente aceptable de referirse a las diferencias culturales, no constituye la única actitud científicamente admisible.
- **La Difusión** designa la transmisión de rasgos culturales de una cultura y sociedad a otra distinta. A principios de este siglo la difusión era considerada por muchos antropólogos como la explicación más importante de las diferencias y semejanzas culturales

Aspectos mentales y conductuales de la cultura

- Hablando con la gente los antropólogos se enteran de un vasto mundo interior de pensamientos y sentimientos. En segundo lugar, existen pautas más próximas a la conciencia, que se pueden conocer fácilmente planteando las preguntas adecuadas. Cuando se le pide, normalmente, la gente puede formular valores, normas y códigos de conducta apropiados para actividades diversas, aunque no siempre estén formalizados o sean conscientes. La culturas tienen normas no solamente para regular el comportamiento, sino para romper las normas de comportamiento.
- Además de lo anterior, los antropólogos observan, miden , fotografían y toman notas de lo que hace la gente durante sus actividades diarias, semanales o anuales.

Aspectos emic y etic de la cultura.

- La distinción entre elementos mentales y conductuales no da respuesta al interrogante de cómo describir adecuadamente una cultura en su totalidad. Puede formularse desde dos perspectivas: desde los participantes y desde los observadores. Cada quien emite conceptos y distinciones significativos propios, la primera se denomina emic y la segunda etic.
- **EMIC** es una prueba de la adecuación de las descripciones y análisis que se hace desde la perspectiva de los participantes, es su correspondencia con una visión del mundo que los participantes aceptan como real, significativa o apropiada. Al llevar a cabo la investigación en el modo emic, los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo.
- **ETIC** prueba de adecuación de las descripciones para los observadores donde se ejerce una capacidad para generar teorías científicas sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. En vez de emplear conceptos que sean necesariamente reales, significativos y apropiados desde el punto de vista del nativo, el antropólogo se sirve de categorías y reglas derivadas del lenguaje de la ciencia que a menudo le resultarán poco familiares al nativo.

El patrón universal

- Para poder comparar las culturas, el antropólogo tiene que recoger y organizar los datos referentes a las mismas en relación con aspectos o partes del todo sociocultural presentes en todas las culturas. La estructura de estas partes recurrentes se denominan patrón universal.
- En este libro se utilizará un patrón universal integrado por tres divisiones principales: infraestructura, estructura y superestructura.
- **Infraestructura.** Se compone de las actividades étic y conductuales mediante las cuales toda sociedad satisface los requisitos mínimos de subsistencia (modo de producción), y regula el crecimiento demográfico (modo de reproducción).
- **Estructura.** Se halla constituida por las actividades económicas y políticas de tipo étic y conductual mediante las cuales toda sociedad se organiza en grupos que distribuyen, regulan e intercambian bienes y trabajo. Se puede hablar de economías domésticas o economías políticas como componentes universales en el nivel estructural, según que el foco de organización se centre en los grupos domésticos o en las relaciones internas y externas de la sociedad global.
- **Superestructura.** Está integrada por la conducta y pensamiento dedicados a actividades artísticas, lúdicas, religiosas e intelectuales junto con todos sus aspectos mentales y emic de la estructura e infraestructura de una cultura.

2. CONCEPTOS BÁSICOS, MÉTODOS DE LA ANTROPOLOGÍA Y SUS DISCIPLINAS

PAQUETE DIDÁCTICO DE ANTROPOLOGÍA I. CCH. 2007

LECTURA 2

LA ANTROPOLOGÍA GENERAL Y LA CIENCIA DE LA CULTURA

En el presente texto se explica qué es la antropología general, señalándose algunas definiciones de cultura y estableciendo ciertas características generales de las culturas, que en adelante serán utilizadas para explicar la diversidad y el cambio cultural. Aclarando que el presente texto no está planteado desde ninguna perspectiva única y monótona.

La cultura es el corazón de la antropología y sin embargo es un concepto difícil de definir, explicar y comprender, pues la polisemia del término no ayuda a la clarificación, ya que por cultura se entienden cosas muy diferentes en la actualidad.

El nacimiento de la antropología está vinculado al expansionismo europeo, a partir de las conquistas y colonización de las potencias europeas. Así en un principio la antropología se ocupó del estudio de las sociedades primitivas o simples, carentes de escritura y una tecnología similar a la europea, especialmente en América, África y Asia.

Lo anterior porque las disciplinas consolidadas en Europa en el siglo XIX. Lo eran para estudiar y actuar en las sociedades occidentales. Sin embargo, antes de que la antropología adquiriera un carácter de disciplina científica dentro del conjunto de las ciencias sociales, se encuentran un gran número de escritos de carácter etnográfico (entendiendo éste como descripción minuciosa de una sociedad concreta, bajo un enfoque cultural) realizado sobre todo por los frailes que acompañaban a los conquistadores, que como ejemplo en América encontramos a Fray Bernardino de Sahagún y su obra, mientras en África encontramos a comerciantes y exploradores ingleses.

Todos ellos son considerados precursores de la teoría antropológica porque mostraron la diversidad cultural con la que se iban encontrando. Es importante resaltar que en muchos casos no son sólo descripciones, si no también hay intentos explicativos y además algo que va a ser definitivo en el trabajo antropológico: la comparación, si bien fundamentalmente las compararon con sus propias culturas.

La palabra antropología viene del griego *antrophos*, que significa hombre, humano, y de *logos*, que significa estudio; por tanto, al hablar de antropología nos estamos refiriendo al estudio del ser humano. Esta ciencia se ocupa de la investigación de todas las variedades de pueblos del mundo, próximos o lejanos, limitados o no en el espacio. Además, el estudio de las sociedades se referirá a cualquier periodo histórico, así definimos *la antropología general como el estudio de la humanidad, de los pueblos antiguos y modernos*, y de sus estilos de vida. Según esto, cualquier tipo de sociedad, del pasado o del presente, entra dentro del campo de estudio de la antropología, no limitándose la investigación a los grupos denominados, hasta tiempos no muy lejanos, primitivos o .salvajes, y que hoy consideramos como sociedades simples, frente a las complejas, en las que estamos incluidos la mayor parte de los seres humanos de la actualidad.

Los antropólogos estudian la evolución de nuestra especie, denominada científicamente *Homo sapiens*, a partir de especies más antiguas. Otros investigan cómo el *Homo sapiens* ha llegado a poseer la facultad, exclusivamente humana, para el lenguaje, el desarrollo y diversificación de los lenguajes y los modos en que las lenguas modernas satisfacen las necesidades de la comunicación humana. Otros, por último, se ocupan de las tradiciones aprendidas de pensamiento y conducta que denominamos culturas, investigando cómo surgieron y se diferenciaron las culturas antiguas, y cómo y por qué cambian o permanecen iguales las culturas modernas.

Por tanto, una de las características que definen a la antropología, es su carácter comparativo, razón por la que analiza todas las sociedades antiguas y modernas, simples y complejas, proporcionando una perspectiva transcultural única; para ello se trabaja comparando constantemente las costumbres de una sociedad con las de otras. Lo que significa que nuestra ciencia no se conforma con la investigación profunda de los seres humanos, sino que, una vez obtenida la información, se contrasta con la de otros grupos a fin de establecer similitudes y diferencias que ayuden a la comprensión de la sociedad objeto de estudio.

Lo que diferencia a la disciplina antropológica de otras, otorgándole sus características definitorias es su carácter comparativo. Otras disciplinas se ocupan de una secuencia de la experiencia humana, de una fase o una época de nuestro desarrollo cultural y biológico. Razón por lo que analiza todas sociedades antiguas y modernas, simples y complejas, proporcionando una perspectiva transcultural única, insistiendo en la necesidad de comparar la conclusión extraída del estudio de un grupo humano o de una determinada civilización con datos procedente de otros grupos o civilizaciones.

Lo anterior significa que la ciencia antropológica no se conforma con la investigación profunda de los seres humano, sino que, una vez obtenida la información, se contrasta con la de otros grupos a fin de establecer similitudes y diferencias que ayuden a la comprensión de la sociedad objeto de estudio.

Otra de sus características es su enfoque holístico o globalizador en el estudio de los seres humanos. La antropología no solo estudia todas las variedades de los pueblos, sino también muchos aspectos de las experiencias humanas.

Así lo que diferencia a la antropología general de otras disciplinas es su carácter global y comparativo debido a su perspectiva biológica, arqueológica, lingüística y cultural, teniendo la clave de de muchas cuestiones fundamentales, “Los antropólogos –señala Marvin Harris- han realizado diferentes aportaciones a la comprensión del significado de la herencia animal de la humanidad, y por tanto a la definición de lo que es característicamente humano en la naturaleza humana”.

Estas nociones seleccionadas nos dan una perfecta idea del carácter de la ciencia antropológica: estudio del ser humano y sus creaciones a lo largo de la historia. Igualdad en cuanto a la importancia de cada grupo a estudiar y utilización del método comparativo, concepción globalizadora y tal y como creemos que debe ser cualquier ciencia actual ferviente defensora de la interdisciplinariedad

Se puede decir, a manera de conclusión preliminar, que la antropología es la ciencia que se ocupa de los grupos humanos y de sus culturas. Una definición incluiría el estudio biológico de las poblaciones humanas del pasado y el presente y de su evolución, así como las estructuras sociales de esas poblaciones, de cuyo hecho, y solo de el, se derivan las posibilidades de que se cree la cultura. Por tanto, el objeto fundamental de la antropología es la cultura, es decir los productos humanos.

Cuando en antropología nos referimos a cultura, estamos hablando de un sistema muy amplio en el que se incluyen todos aquellos elementos vinculados al quehacer de ser humano en sociedad. Si bien existen múltiples formas de definir la cultura, en diferentes momentos y desde diferentes visiones, y por lo tanto el concepto de cultura cambia y se reformula, consideramos que vale la pena partir de la definición clásica de sir Edgar B. Tylor (1832-1917), fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general quien es considerado el padre del concepto con el que la antropología emprenderá el estudio de la sociedad, concepto que expone en su obra más importante *la cultura primitiva* (1871): La cultura es un todo complejo que incluye el conocimiento, creencias, arte, moral, leyes y costumbres, así como cualquier otra habilidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de una sociedad.

Así otras definiciones de cultura son: Marvin Harris siguiendo el precedente sentado por Tylor define a la cultura como el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta).

La cultura incluye la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos -y la conducta que provocan-

esto es lo que constituye la cultura. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre y es la cualidad que lo distinguen del cosmos. La cultura es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individual. (Kroeber: 1948, citado en Kahn 1975)

La cultura incluye mucho más que refinamiento, gusto, sofisticación, educación y apreciación de las bellas artes (...) las fuerzas culturales más interesantes y significativas son las que afectan a la gente en sus vidas cotidianas. Particularmente aquellas que influyen en los niños durante su endoculturación. La cultura, antropológicamente abarca características que a veces son vistas como triviales o no merecedoras de un estudio serio... (Kottak: 1994).

La cultura no es una mera suma de elementos culturales particulares -es decir objetos del complejo de civilizaciones, formas de asociación, mundo de creencias, creación de arte, etc- sino que es, podríamos decir, un organismo vivo e íntegro cuyos miembros están relacionados entre sí en un nexo funcional. Cualquier alteración en uno de ellos repercute en la totalidad (Dittmer: 1975)

Es importante que puntalicemos la utilización que dan los antropólogos al término «culto», ya que el antropólogo no emplea la oposición «culto frente a inculto», porque esta distinción usada popularmente sólo representa una diferencia en la cultura, pero no su ausencia o presencia, “La Cultura se refiere-según Ralph Linton- a la forma de vida de una sociedad, no solamente a aquellos aspectos de la forma de vida que la sociedad considera superior o más deseables”. De esta forma, la cultura la poseen todos los individuos de todas las sociedades, cualquier ser humano es culto, en el sentido de que participa de una cultura u otra. Así no se es más culto por tener mayor información, por leer a Cervantes u oír música de Mozart.

Para que la cultura pueda persistir de generación en generación, se necesita de un proceso llamado endoculturación, o enculturación, el término varía según los autores, lo que significa que los seres humanos tienen un proceso de aprendizaje, fundamentalmente durante su larga infancia, por el que interiorizan una serie de pautas y normas habituales en su sociedad.

La endoculturación -para Marvin Harris- es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales. La cultura tiene tendencia a ser similar de una a otra generación y esta continuidad en los estilos de vida se mantiene gracias al mencionado proceso de endoculturación, que se basa, sobre todo, en el control que la generación de más edad ejerce sobre los medios de premiar y castigar a los niños.

Podríamos decir que cada generación está preparada para dar réplica a la conducta de la generación anterior, pero, además, premiará las conductas que se adecuen a las pautas asumidas, castigando, o al menos no premiando, aquellas

otras que se salgan de lo pautado. Ahora bien, y siguiendo al mismo autor, debemos aclarar que el fenómeno denominado «abismo generacional», es decir, la ruptura que se está dando, cada vez con más frecuencia, entre las generaciones actuales y las que les anteceden, hace suponer que está produciéndose una fractura en el tradicional proceso de endoculturación y que un número cada vez mayor de adultos no ha sabido inducir eficazmente a sus hijos a replicar sus propias pautas de pensamiento y conducta. Por lo que se concluye que el mencionado proceso sólo puede explicar la continuidad de la cultura, no su evolución.

En todas las culturas existen dos tendencias, por un lado la permanencia y continuidad, y por otro el cambio y la transformación permanente. En nuestra sociedad el cambio cultural –en el presente texto se usa cambio social y cultural como uno solo, para evitar introducir la compleja discusión entre estructura social y cultura- es visto como inevitable, o incluso deseable a largo plazo aún que la endoculturación tienda a mantener la continuidad de una cultura. Herskovits¹ señala que el cambio tiene lugar de varias maneras y grados, en todos lugares y constantemente. No dejando de lado el dilema de la existencia para mantener y preservar los patrones y conductas humanos. El cambio en si implica un dinámica o un <<proceso>>, entendiendo por este la interacción de los factores causales para producir una transformación de una condición a otra.

Ahora bien, ¿qué es el cambio? El cambio implica el hecho de hacerse o convertir en algo claramente distinto, e implica también una clara transmutación de carácter o la sustitución por otra cosa. Así pueden existir cambios en la permanencia, como en la moda femenina de alta costura de Europa occidental, donde supuestamente la moda cambia cada año: el largo de las faldas se acorta y los escotes se abren, para volver al cabo de algunos años al mismo largo o abertura. Sin embargo los estudiosos de la moda han demostrado, que ésta en occidente a lo largo de los últimos 300 años ha sido cíclica. Moviéndose en patrones, entre un punto máximo de exposición y cobertura a uno mínimo.

Así lo que se concibe como cambio esta parcialmente dependiendo del fenómeno y el nivel de abstracción elegido para efectuar la abstracción elegida para confirmar el estudio. Siendo diferente un cambio situacional de los estilos de ocasión., de aquéllos cambios históricos a largo paso el la formación de las instituciones sociales.

Si se considera, a un sistema de vida de un grupo como un sistema social y cultural, cuyos componentes se influyen mutuamente, de tal manera que un cambio producido en un componente puede afectar ciertos efectos en otro. Si el sistema tiene que seguir operando óptimamente, los componentes o subsistemas (ejemplo: parentesco, economía, religión) tienen que encajar e integrarse sin ninguna contradicción o resistencia radical.

¹ HHerskovits, Melville J. (1952) El hombre y su obra: la ciencia antropológica de la cultura. FCE. México.

Así, hay una tendencia hacia la estabilización o equilibrio aparente a nivel de análisis del sistema. Pero debido a que el cambio es una constante, las palabras <<estabilidad>> o <<equilibrio>> no implican un perfecto blanco o una integración de todos los componentes. El equilibrio y la estabilidad que asiduamente están presentes, siempre son relativos.

Para entender el cambio es necesario considerar el tiempo, por qué el cambio es un proceso en el tiempo, y éste es a menudo un factor crucial para determinar lo que está cambiando, el grado y la velocidad con que se producen los cambios.

Así al usar ejemplos de la moda femenina de occidente, vemos que al seleccionar tan solo un año, no notamos cambios, pero si seleccionamos un periodo de 100 años la medida del cambio hubiera sido considerable. El ejemplo anterior se refiere a un <<tiempo histórico>> y por tanto con una duración histórica. Sin embargo existe otro tiempo, el cual recibe el nombre de tiempo situacional o estructural, que no tiene una duración histórica, que es un ciclo interior de existencia de un grupo social. Como ejemplo tenemos el ciclo de una familia en la cual para el individuo el ciclo no tiene una correlación consistente con el tiempo histórico transcurrido. El tiempo situacional es calculado en base a la conducta de los grupos estudiados. Así el tiempo constituye una entidad relativa: relativa a la tarea que el analista desea realizar, ya sea <<histórica>> o situacional, necesarias ambas para el estudio del cambio.

Existe un tiempo estructural (situacional) que tiene su propio ciclo interior de existencia. Un ejemplo lo constituye los tiempos de los planteles del CCH, con su duración de una clase, de un turno, de un semestre y del ciclo de tres años para los alumnos. De aquí se puede realizar un pequeño análisis del cambio cultural
--

Condiciones para que los elementos se consideren rasgos o patrones de culturales:

En primer lugar deberán ser comunes a un grupo de personas o a una población. Pero habrá que contar con que siempre existe la variación individual, lo cual significa que no todos los miembros de una sociedad comparten un rasgo cultural concreto. Esto indica, que solamente aquellas acciones o pensamientos compartidos por una buena parte de la población serán indicativos de su cultura, desechándose aquellos que se limiten a individuos o minorías no representativas.

Pero además, y en segundo lugar. Para que algo pueda ser considerado cultural no sólo tiene que ser común a la mayoría de la población, sino que tiene que ser algo que hayan aprendido. Alimentarse, vestirse o rezar, son prácticas que llevan a cabo la mayoría de los seres humanos, pero se realizan de manera diferente en cada cultura; ¿cómo hacerlo?, ¿con qué?, o ¿en qué momento?, vendrá dado por el proceso de aprendizaje específico de cada sociedad.

Podemos deducir, que el proceso de aprendizaje es básico a la hora de interiorizar la propia cultura. Como los seres humanos tienen una infancia muy larga, comparada con la del resto de los animales, disponen de mucho tiempo para ir adquiriendo los conocimientos; éstos dependerán, en parte, de las imitaciones, experimentación con resultados de acierto o error, etc.; pero, fundamentalmente, los humanos aprenden a través del lenguaje hablado y simbólico. Decimos que el lenguaje es simbólico en el sentido de que una palabra o grupo de palabras puede representar su significado «independientemente de que el objeto esté presente o no».

Tenemos que tener en cuenta, asimismo, una serie de características que conforman la cultura, y que vamos a citar y resumir a partir de los manuales de los siguientes antropólogos.

CARACTERÍSTICAS DE LA CULTURA (C. Ph. Kottak)

1. La cultura lo abarca todo. Significa, antropológicamente hablando, que incluye mucho más que maneras refinadas, sofisticación, o el denominado buen gusto; así como la educación, o el aprecio y disfrute de las bellas artes. Toda la gente tiene cultura, no solamente aquellos que han tenido la posibilidad de realizar cierto tipo de estudios.
2. La cultura es general y específica. Todos los seres humanos están en capacidad de compartir la cultura, pero la gente vive en culturas particulares, en las que es endoculturado, siguiendo las pautas de sus antecesores, lo que significa que en cada sociedad se siguen líneas diferentes.
3. La cultura es aprendida. El autor que estamos citando hace referencia a tres tipos de aprendizaje: Aprendizaje individual situacional, que se da cuando un animal aprende de, y basa su futuro comportamiento en, su propia experiencia. Aprendizaje social situacional, en el que aprenden de otros miembros del grupo social, no necesariamente a través del lenguaje. Aprendizaje cultural, que depende de la capacidad exclusivamente desarrollada por los humanos de utilizar símbolos, signos que no tienen una conexión necesaria ni natural con aquello a lo que representan. El aprendizaje de la cultura se inicia muy pronto; los individuos interactúan unos con otros y van transmitiendo, de forma consciente o inconsciente, los elementos culturales que serán incorporados, en los nuevos individuos, mediante el proceso de enculturación. En ocasiones, la cultura se transmite de forma directa; pero también puede transmitirse a través de la observación.
4. La cultura es simbólica. Los símbolos son cosas que representan a otras de manera convencional; pueden ser verbales o no verbales. La mayoría de los símbolos son lingüísticos, pero pueden no serlo, como en el caso de la cruz roja y la media luna roja, que representan asistencia sanitaria a escala

internacional, o las banderas como representación de los países. Kottak comenta el siguiente ejemplo: El agua bendita es un potente símbolo del catolicismo romano. Como en el caso de todos los símbolos, la asociación entre un símbolo (agua) y lo que simboliza (santidad) es arbitraria y convencional. Consideremos, entonces, que el pensamiento simbólico es exclusivo para los humanos, y de gran importancia tanto para los individuos como para la cultura que establecen.

5. La cultura somete a la naturaleza. Las necesidades biológicas, que compartimos con otros animales, son adaptadas por la cultura de tal manera que cada grupo humano puede expresarlas de forma específica. Las formas de comer, dormir, etc., pasan a ser hábitos culturales.
6. La cultura es compartida. La cultura no es algo individual, sino que expone nuestra pertenencia a un grupo determinado. Somos integrantes de una cultura en cuanto que formamos parte de un conjunto con el que compartimos una serie de rasgos transmitidos en sociedad. Estos rasgos de nuestra cultura los hemos aprendido a través de la observación, escuchando, conversando e interactuando con otra gente. La enculturación unifica a las personas al proporcionarnos experiencias comunes.
7. La cultura está pautada. La cultura no está integrada por grupos de costumbres, pensamientos, etc. unidos de manera fortuita. Las costumbres, instituciones, creencias y valores están interrelacionados; si uno cambia, los otros lo hacen también. Serán los valores básicos de cada cultura los que la conformen y la caractericen, distinguiéndola de las otras culturas.
8. La gente utiliza creativamente la cultura. Las mismas reglas pueden ser aprendidas, interpretadas o ejecutadas de diferente modo por distintos individuos, lo que da muestra de la creatividad de los seres humanos. No siempre se siguen las reglas pautadas en la sociedad a la que pertenecemos. La «cultura ideal» consiste en lo que la gente dice que deberían hacer y lo que dicen que hacen. La «cultura real» se refiere a su comportamiento real tal como lo observa el antropólogo.
9. La cultura es adaptante y mal adaptante. Los individuos, para poder adaptarse a las tensiones medioambientales, recurren tanto a rasgos biológicos, como a patrones de comportamiento aprendidos. Aunque los humanos continúan adaptándose biológica, además de culturalmente, la dependencia en los medios culturales de adaptación ha aumentado durante la evolución.

LECTURA 3

LAS ESPECIALIDADES DE LA ANTROPOLOGÍA.

La ciencia antropológica debe de sujetarse a los aspectos concretos a la hora de acercarse a su objeto de estudio. Pero esa forma de parcelación metodológica no significa el aislamiento de cada uno de los *campos* en que se divide o subdivide, sino la posibilidad de profundizar mas en cada uno de ellos, para después, complementarse con el resto. Recordemos ese carácter holístico o globalizador que hace de la antropología una disciplina capaz de tejer todos los hilos que conforman el entramado del ser humano en sociedad.

La antropología es una ciencia unitaria, que tiene dos vertientes diferenciadas, pero que se relacionan estrechamente; la antropología biológica y la antropología cultural, Ahora bien esta división tienen como finalidad facilitar la comprensión de la ciencia global; y plantean, a la hora de realizar los estudios científicos, tener en cuenta cuatro subdisciplinas: antropología, física, arqueología. Lingüística y etnología; además, todas ellas podrán ser empleadas de forma practica, por lo que la antropología aplicada deberá tenerse en cuenta para cada uno de estos campos.

La antropología biológica o física, como se le denomina también, se ocupa de responder a dos tipos de diferentes de preguntas. El primer grupo se refiere a las incógnitas planteadas por la aparición del ser humano y su evolución posterior. A los temas relacionados con este tipo de interrogantes los denominaba paleontología humana o paleo antropología. El segundo grupo de preguntas se dirige a averiguar las razones y maneras en que los pueblos actuales varían biológicamente se denomina variación humana.

La antropología física se apoya en otras ciencias, con el fin de entender mejor las variaciones biológicas de la actualidad. Tres disciplinas diferentes utilizan los antropólogos físicos, siguiendo sus principios, conceptos y técnicas; la genética humana, la biología de poblaciones, y por último, la epidemiología.

La antropología cultural se subdivide en 3 grandes campos: la arqueología, la lingüística, la etnohistoria y la etnología o antropología social o cultural. Se refieren a la arqueología como al estudio de las culturas antiguas a partir de los restos materiales; la lingüística antropológicas el estudio de las lenguas; por ultimo la etnología que se ocupa del estudio de las culturas contemporáneas

La arqueología, en general, se ocupa:

- a) del estudio de la prehistoria, la época anterior a los documentos escritos; pero, además;
- b) existe una especialidad dentro de la arqueología, llamada arqueología histórica, que investiga la historia de los pueblos recientes que dejaron documentos escritos.

El campo de la lingüística comprende:

- a) la lingüística histórica se refiere al estudio de las formas en que las lenguas cambian a través de los tiempos y cómo se relacionan entre sí.
- b) los lingüistas antropológicos estudian las maneras en que las lenguas de hoy se diferencian entre sí; esta rama se denomina lingüística descriptiva o estructural
- c) para el estudio de las distintas formas de utilización de la lengua en los diversos contextos la sociolingüística

Pasemos ahora a uno de los campos más trabajados por los investigadores dedicados a la antropología, nos referimos a la etnología, esta se ocupa de estudiar las formas de pensamiento y comportamiento como, por ejemplo las tradiciones relacionadas con el matrimonio, la organización familiar, los sistemas económicos y políticos, la religión, las artes tradicionales, la música. Los etnólogos se ocupan también de estudiar la dinámica cultural, decir, el proceso de desarrollo y de cambio de las diferentes culturas. Estos investigadores utilizan los datos hallados mediante la observación y las entrevistas realizadas en pueblos contemporáneos.

Dentro de la etnología se diferencian varios subcampos:

- a) el etnógrafo durante el trabajo de campo que realiza en una comunidad concreta, reúne los datos que necesita para una descripción detallada, lo que se llama una etnografía, en la que relata las formas tradicionales de actuar y de pensar de este pueblo; para ello normalmente, convive con las personas del lugar cuyas costumbres está estudiando dedicándose a la observación, hablar con los miembros de la comunidad, participar en ciertas actividades, etc. El etnógrafo describe el estilo de vida de un grupo de personas e explica algunas de las costumbres observadas.
- b) en la etnología se agrupa otro sector de investigadores que se preocupan por averiguar como cambia el estilo de vida de un grupo de personas en concreto a lo largo del tiempo; estos son los etnohistoriadores, que investigan la sociedad a través de los documentos históricos.
- c) por último, el tercer subcampo estará formado por la investigación de culturas comparadas, que tiene como base los datos recogidos y analizados por los etnohistoriadores; este tipo de investigador está interesado en saber por qué ciertas características culturales se encuentran en una sociedad y no otras.

En cualquiera de los cuatro campos principales a los que hace mención puede haber investigadores que apliquen sus conocimientos con fines prácticos, generalmente este tipo de trabajos se lleva a cabo por solicitud de instituciones, al margen del mundo académico universitario, en ese texto veremos un ejemplo claro de aplicación de la antropología a los museos: los antropólogos físicos pueden ser requeridos en un juicio para aportar informes forenses, o pueden

trabajar en la sanidad pública o en el diseño de ropa y equipamiento que se adapte a la anatomía humana arqueólogos que se dedican a conservar y exponer objetos para museos o a encontrar y proteger hallazgos importantes que de lo contrario podrían ser destruidos o dañados por excavaciones o construcciones. Los lingüistas, por su parte, pueden trabajar en programas educativos bilingües o multilingües. Los etnólogos trabajan en un gran número de diferentes proyectos aplicados que van desde el desarrollo local, al servicio sanitario o las mejoras en la agricultura hasta la gerencia de personal, la organización del tiempo y la evaluación del efecto de programas de cambio sobre la vida de las personas.

Retomamos a los planteamientos de Kottak² sobre los campos de la antropología. Recordemos que los divide en cinco grandes áreas, que a su vez se subdividen en otras más específicas:

Antropología cultural: se refiere al estudio de la sociedad y de la cultura. Sus investigadores, o antropólogos culturales, describen y explican tanto las similitudes como las diferencias culturales. Hay características de tipo biológico, psicólogo, social y cultural, que este autor considera <<universales >> y compartidas por todos los seres humanos. En un segundo grupo menciona las <<generales>>, compartidas por muchos grupos humanos, pero no por todos. En tercer lugar, habla de las <<particulares >>, que no son compartidas por el resto.

Dentro de la que denomina antropología cultural, distingue dos aspectos: La etnografía y la etnología.

A) La etnografía, que se basa en el trabajo de campo, proporciona <<etnodescripción>> de un grupo, una sociedad o cultura particulares. Mientras realiza el trabajo de campo, el etnógrafo se ocupa de recoger datos que luego organiza, describe, analiza e interpreta para construir esa <<etnodescripción>>, que puede presentarse en forma de libro, artículo o película. Tradicionalmente los etnógrafos han convivido con pequeñas comunidades, estudiando el comportamiento local, las creencias, las costumbres, la vida social, las actividades económicas, las políticas y la religión.

B) La etnología, el otro elemento de la antropología cultural, se ocupa de lo que este autor denomina comparación transcultural, es decir el análisis y comparación de los datos recogidos en diferentes sociedades, y que han dado como resultado la etnografía. Los etnólogos intentan explicar las diferencias y similitudes culturales, para distinguir entre esas características humanas que mencionábamos mas arriba: universalidad, generalidad y particularidad

El segundo gran campo referido es la antropología arqueológica o sencillamente arqueología, que se ocupa de reconstruir, describir e interpretar el comportamiento

² KOTTAK, C. Ph. (1997): Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana. McGraw - Hill. Madrid

humano y los patrones culturales a través de los restos materiales. El aspecto mas conocido del estudio que realizan los arqueólogos es:

A) La prehistoria (se considera como tal el periodo anterior a la invención de la escritura, hace algo menos de 6.000 años). Sin embargo, los arqueólogos también se ocupan de estudiar las culturas históricas, e incluso las vivas; para ello analizan los procesos y patrones culturales, en los lugares dónde la gente vive o han vivido. Estos investigadores encuentran elementos materiales, también llamados artefactos, que los humanos han modificado o construido a partir de la naturaleza.

B) La ecología humana o ecología cultural, dedicada a estudiar ecosistemas que incluyen seres humanos, centrándose en las formas en las que éstos influyen y se ven influidos, tanto por la naturaleza.

C) La paleoecología, que estudia los ecosistemas del pasado. El enfoque ecológico se ocupa de las sociedades del presente y del pasado, por lo que debe analizar las interrelaciones entre la población, las necesidades y las demandas, así como la división del trabajo, la tecnología, los métodos de producción y las formas de reparto de los recursos naturales. Los análisis ecológicos además, no deberán limitarse al estudio de las acciones locales, si no que deberán ocuparse, también, de estudiar las reacciones de los individuos a los estímulos económico se informativos que procedan de fuentes externas.

El tercer campo propuesto por el autor que venimos desarrollando, es el de la antropología física, también llamada biológica, cuyo objeto de estudio es la diversidad biológica humana en el tiempo y en el espacio. Una gran parte de esta variación se produce por una combinación de características genéticas y medioambientales. Como elementos medioambientales relevantes se consideran: el calor y el frío, la humedad, la luz solar, la altitud y las enfermedades. El estudio de la variación humana reúne cinco intereses especiales dentro de la antropología biológica:

a) Paleoantropología: la evolución de los homínidos tal como la revelan los restos fósiles

b) Genética humana

c) Crecimiento y desarrollo humano

d) Plasticidad y biología humana (la capacidad del cuerpo para hacer frente a tensiones como el calor, el frío y la altitud)

e) Primatología: la biología, la evolución, el comportamiento y la vida social de los monos, simios, y otros primates no humanos

La antropología lingüística viene a ocupar el cuarto campo, y se ocupa del estudio del lenguaje en su contexto social y cultural, en el espacio y a través del tiempo:

a) La sociolingüística es el estudio de la variación lingüística en su contexto social, y analiza la diversidad dentro de una lengua única para mostrar como el habla refleja las diferencias sociales.

b) La lingüística descriptiva estudia los sonidos, la gramática y el significado de las lenguas concretas.

c) La lingüística histórica tiene en cuenta la variación a lo largo del tiempo, como pueden ser los cambios que pueden producirse en el sonido, la gramática y el vocabulario en una misma lengua durante varios siglos.

Como ultimo de los campos, la antropología aplicada, que considera que esta disciplina incluye cualquier uso del conocimiento y de las técnicas de cuatro disciplinas, vistas anteriormente, para identificar, evaluar y resolver problemas prácticos. Tomando sus palabras, podemos decir que, en términos generales, la antropología aplicada intenta encontrar caminos humanos y efectivos de ayuda a la gente tradicionalmente estudiada por los antropólogos.

LECTURA 4

LOS MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN EN ANTROPOLOGÍA.

La antropología social³ que se encarga de estudiar las formas de pensamiento ya sean estas la organización familiar, la religión, los rituales, las expresiones artísticas, los sistemas políticos o económicos. Permittiéndonos comprender las formas en que las sociedades de diferentes épocas y lugares se diferencian, tanto en su forma de pensar, como de actuar.

La etnología también se encarga de explicar la dinámica y el cambio cultural, para lo cual trabajan con los datos de la observación directa de la cultura entre los grupos actuales. Así los antropólogos sociales requieren tener un contacto prolongado con la comunidad que estudian, recogiendo datos a través de la observación participante, lo que implica una relación directa con los actores y sus formas de entender sus estilos de vida. Llamándole a esto etnografía, que es la elaboración de un texto a partir de la descripción detallada de las formas de actuar y de pensar de un grupo social determinado.

El etnógrafo busca describir los aspectos más o menos comunes de actuar de un grupo, para comprender la conducta y entender las razones y motivos en que ésta se basa, por lo que resulta fundamental que el antropólogo diferencie entre lo que la gente dice que hace (emic) y lo que en realidad hace (etic). Por tanto la cultura se revela mejor en lo que la gente hace, en lo que dice (o dice que hace) o en algún tipo de tensión molesta entre lo que realmente hace y lo que dice que debería de hacer. Conlleva distintas estrategias para la recolección de datos, tanto si uno va a conceder una mayor credibilidad a sus técnicas como observador participante, a las palabras de los informantes captadas a través de su habilidad como entrevistador, o una mezcla de estas dos formas de realizar el trabajo de campo.

Se puede hablar de etnografía en abstracto, pero no se practica de esa forma. Hacer explícito el trabajo etnográfico es tan difícil como hacer explícita la cultura.

La etnografía (y la antropología de una manera más general) es que en su concepto nuclear –el concepto de de cultura- es en si mismo intrigante, pero también evasivo, globalizador y conceptualmente débil. No se trata de observar y recopilar comportamientos en los contextos cotidianos, sin no de entender que lo

³ En este texto se usa antropología social, cultural y etnología como sinónimos, sin dejar de advertir que dentro de la tradición antropológica existe una tradición histórica y teórica que las deferencia.

que guía y incluso <<determina>> los comportamientos es la influencia de la cultura, de ahí que no se trata solo de entender la etnografía, si no la absoluta necesidad de implicarlos en el dialogo acerca de lo que trata la cultura. El problema no es establecer lo que alguien hizo, sino especificar las condiciones bajo las cuales es culturalmente apropiado anticipar que él, o la persona que desempeñan su rol, realizaran una actuación [performance] equivalente. La tarea del etnógrafo no se centra en la enumeración de sucesos, sino ofrecer una teoría del comportamiento cultural. La etnografía como: la cultura de cualquier sociedad está hecha de conceptos, creencias y principios de acción y organización que el etnógrafo ha descubierto que podían atribuirse con éxito a los miembros de esa sociedad en el contexto de sus relaciones con ellos.

Para realizar una etnografía; es decir, recoger una descripción detallada de las formas tradicionales de actuar y de pensar de un pueblo determinado. El etnógrafo describe el estilo de vida de un grupo de personas concreto e intenta ofrecer razones que expliquen algunas de las costumbres que ha observado, los etnógrafos buscan describir los aspectos de la conducta que resultan más o menos comunes y actuales para un determinado grupo, o para una buena parte de él. Para comprender la conducta, se requerirá averiguar los motivos y razones en las que se basa. Por ello, es fundamental que el investigador diferencie, claramente, entre lo que la gente dice que hace y lo que en realidad hace.

Ahora bien, una etnografía no es sólo relato científico, objetivo, a través del cual las gentes y los hechos hablan por sí mismo, sino que tienen mucho que ver las circunstancias del autor y la clase y grado de relación que existieron en el campo entre investigador e investigados a la hora de la evaluación e interpretación de una etnografía. El propósito de la investigación etnográfica es –tiene que ser- describir e interpretar el comportamiento cultural. La interpretación no es un <<requisito>>, es la esencia del esfuerzo etnográfico. Harry F.Wolcott⁴ sostiene que es etnografía solo aquella descripción que mantiene un esfuerzo etnográfico y no la investigación que se atribuya ser una investigación descriptiva. Siendo que la investigación cualitativa y descriptiva que comparte semejanzas con la etnografía carece de esfuerzo etnográfico.

Así mismo, la etnografía necesita de contar con la orientación teórica del investigador a la hora de realizar su trabajo; porque, tanto la recogida de los datos, lo que denominan el objeto, como la organización de los mismos, que denominan el método, dependerán siempre de la concepción previa que se tenga de la cultura y de aquellos conceptos que se empleen para describirla, es decir, de la teoría.

La importancia que tiene comprender que cada relato es único, singular y personal, del mismo modo que lo es cualquier obra de creación. Las versiones escritas sobre un mismo tema son amplias, tanto en historia como en otras ciencias sociales, en las que la propia visión prima muchas veces, a pesar del esfuerzo del investigador, sobre la realidad y se pregunta ¿cuántos textos

⁴ Wolcott, Harry "que es la etnografía" en: Velasco, M., F. García y A. Díaz (Ed). 1993

etnográficos y cuántas lecturas son posibles de una misma realidad, si es que la realidad es sólo una y lo real es lo que es y no lo que cada uno ve, entiende y nos cuenta?

Y continua afirmando que cada fase del experimento de la etnografía es una traducción o traslación, que va desde la realidad que es, a la realidad que cree ver el etnógrafo, a la versión que más tarde escribe y, finalmente, a la interpretación de cada lector cuando llega el libro a sus manos.

Remitiéndonos de nuevo a Clifford Geertz⁵, en esta ocasión a su texto «La interpretación de las culturas»:...si uno desea comprender lo que es una ciencia, en primer lugar debería prestar atención, no a sus teorías o a sus descubrimientos y ciertamente no a lo que los abogados de esa ciencia dicen sobre ella; uno debe atender, a lo que hacen los que la practican. [] En antropología o, en todo caso, en antropología social, lo que hacen los que la practican es etnografía.

Y comprendiendo lo que es la etnografía o más exactamente lo que es «hacer etnografía» se puede comenzar a captar a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento. Corresponde advertir enseguida que esta no es una cuestión de métodos. Desde cierto punto de vista, el del libro de texto, hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, «descripción densa». (1997a: 20-21).⁶

El investigador necesita conocer la realidad tal y como se presenta en el lugar en que se origina; por ello, no puede prescindir del contacto directo con la población objeto de su estudio; aunque éste sea, solamente, un paso más en su búsqueda de los significados. Según Geertz, a excepción de cuando el etnógrafo cumple con la rutina de la recogida de datos, el resto del tiempo se enfrenta a una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí; estas estructuras son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después.

Si la etnografía puede parecer, aparentemente, un instante aislado dentro de la trayectoria de una sociedad, es por que el antropólogo no ha plasmado, a lo largo de su descripción, una serie de factores que han originado ese momento. Por tanto, para hacer etnografía es fundamental tener en cuenta causas y consecuencias. Y aunque en poco tiempo, la descripción sea ya historia dentro del grupo del que procede, esa realidad descrita, comparada con la inmediatamente posterior, nos hará comprender los procesos de cambio cultural del grupo.

⁵ GEERTZ, C. (1997 a) La interpretación de las culturas. Gedisa. Barcelona

⁶ *Ibíd.*

Técnicas etnográficas o de trabajo de campo.

La antropología se diferencia de otras ciencias humanas en que es *comparativa y holística*. Pero además, por sus técnicas de trabajo de campo. La sociología y la antropología comenzaron a separarse a principios del siglo XX. Los primeros estudiosos que se ocuparon de estas ciencias lo hacían de manera conjunta; posteriormente fueron especializándose: los antropólogos, en las sociedades simples, y los sociólogos, en las complejas. De todas formas, con los progresivos y rápidos cambios sociales de los últimos años y la práctica desaparición de grupos uniculturales, ambas disciplinas pueden ocuparse de las mismas sociedades, variando solamente sus métodos de aproximación y estudio.

Con la desaparición de las sociedades a pequeña escala y de culturas tradicionales como los grupos étnicos indígenas, con el desarrollo del proceso de globalización, la antropología busca estudiar a las culturas contemporáneas en donde se vive la multiculturalidad y la pluriétnicidad. Se impone, pues, la etnografía de lo cercano, lo inmediato, casi de lo propio. Los antropólogos no tienen limitaciones, hoy en día, en cuanto a las sociedades a estudiar, y pueden elegir entre un grupo indígena del Amazonas, una comunidad perteneciente al área rural de cualquier país occidental, o los estudiantes y profesores de una escuela de alguna populosa capital industrializada. Además, el estudio puede ser de la totalidad de la cultura, o de diferentes aspectos de ella; pero la orientación antropológica de la investigación, vendrá dada por el estudio de los grupos humanos en el contexto concreto en que viven.

Los estudios antropológicos se valen de:

a) Método: principios que rigen la selección del objeto de estudio, formación de los conceptos adecuados y las hipótesis, es decir, la recopilación y selección de los datos.

b) Técnicas: procedimientos operativos de los que el antropólogo se vale para recopilar y analizar los datos, como los cuestionarios, sistemas de muestreo, etc.

La fotografía, así como las grabaciones de imagen y sonido, son innegables apoyos documentales en los trabajos de campo, por lo que los equipos técnicos para realizar estos cometidos, no deben faltar nunca.

Las técnicas de trabajo de campo, o técnicas etnográficas, utilizadas por los antropólogos. Debemos señalar que estas técnicas no se suelen aplicar de forma individual, sino que se hace uso de varias de ellas, aunque no de todas, en cada trabajo.

TÉCNICAS DE TRABAJO DE CAMPO

1.- La observación directa, que incluye la observación participante

- 2.- Conversaciones, más o menos formales, que van desde la charla hasta las entrevistas prolongadas
- 3.- Entrevistas con cuestionarios que comprenden todos los aspectos de interés para el estudio
- 4.- Cuestionario
- 5.- Método genealógico
- 6.- Trabajo con informantes clave
- 7.- Entrevistas en profundidad, que pueden originar historias de vida
- 8.- Estrategias de investigación emic (punto de vista de los nativos) y etic (punto de vista del etnógrafo)
- 9.- Investigación centrada en puntos concretos
- 10.- Antropología urbana

Veamos ahora cada una de estas técnicas con más detalle:

1.- Observación directa: El antropólogo anotará, de forma pormenorizada, todos los elementos o actividades que le parezcan de interés; pero, además, llevará un diario en el que incluirá todas las impresiones; para ello es muy importante el primer período de contacto. Tendrá en cuenta los olores, ruidos, actitudes ante ciertos hechos; etc., todo aquello que resulta habitual para los que allí viven y que, en poco tiempo, también terminará siéndolo para el investigador. En las notas deben incluirse tanto el lugar como el momento de las observaciones, así como las personas presentes.

La Observación participante: Implica tomar parte activa en la vida de la comunidad al tiempo que se realiza el estudio. Al tratarse de unos seres humanos viviendo entre otros, los antropólogos no pueden ser observadores totalmente imparciales y distanciados. La común humanidad del estudioso y de los estudiados, hace inevitable la observación participante.

Se colabora en la vida cotidiana de la comunidad, observando las actividades y obteniendo una visión «desde dentro» de la situación, es decir, comprendiendo las razones y el significado de las costumbres y prácticas, tal y como las entienden los individuos del grupo que se estudia.

2.- Conversaciones: Al participar en la vida local los etnógrafos hablan constantemente con la gente y le preguntan sobre lo que ellos mismos están observando: estas son las conversaciones que, día a día, irán aportando datos a la investigación. Se realizan con cualquier miembro de la comunidad.

3.- Entrevistas: Son conversaciones con personas concretas, dirigidas a tocar puntos específicos sobre los que se centra el interés de la investigación.

4.- Cuestionarios: Van dirigidos a obtener información específica; se hacen, por escrito, a un mayor número de personas, y el investigador anotará, al margen, aquellos elementos que vayan surgiendo durante su elaboración. Los cuestionarios aportan la información cuantitativa, mientras que las entrevistas

contribuyen con la cualitativa; estas últimas pueden hacerse en profundidad y, de considerarse de interés, modificarse sobre la marcha el punto de atención.

5.-Método genealógico: Trata los principios de parentesco, filiación y matrimonio, que son las bases sobre las que se sustentan las culturas no industriales. Como en este tipo de sociedades la gente pasa la mayor parte de su vida entre parientes, es necesario recoger los datos relativos al parentesco para poder entender la historia y las relaciones actuales. Por ejemplo: Los casamientos estratégicos entre miembros de diferentes pueblos, generan alianzas políticas. Una vez obtenida la red de parentesco, puede utilizarse en averiguar los derechos de propiedad, las reglas de residencia y matrimonio, la sucesión de oficios hereditarios y otras reglas y costumbres de la comunidad.

6.-Informantes clave: Son las personas que debido a su experiencia, talento, preparación, o simplemente por un hecho casual, pueden proporcionar la información más completa o útil sobre ciertos aspectos particulares de la vida.

7.-Historias de vida: También llamadas biografías, se refieren a la selección de personas inusualmente interesantes, de las que se recoge, mediante grabaciones, su historia de vida; con sus experiencias puede hacerse un retrato cultural más íntimo y personal. Las historias de vida nos revelan cómo perciben, reaccionan y contribuyen a cambios, que afectan a sus vidas, determinadas personas concretas. Este proceso requiere de mucho tiempo junto con la persona seleccionada, a la que se interrogará y dejará hablar libremente, sobre todos los hechos familiares o comunitarios que ha vivido.

8.-Enfoques emic y etic: El enfoque emic (perspectiva del actor) fomenta la visión de los nativos; el antropólogo busca el punto de vista de sus objetos de estudio y se apoya en los portadores de la cultura, los actores, para determinar si algo de lo que hacen, dicen o piensan, es significativo. El enfoque etic (perspectiva del observador) otorga más peso a lo que el investigador percibe y considera importante. El antropólogo debe intentar aportar un punto de vista objetivo y global sobre las otras culturas, pero es también un ser humano, con filtros culturales, que le impiden la objetividad absoluta. La mayoría de los antropólogos combinan las estrategias emic y etic en sus trabajos de campo.

9.-Estudio de problemas concretos: Los antropólogos, en un mundo cada vez más interconectado, no pueden depender solamente de las entrevistas, la observación y los informantes, ya que muchos factores afectan a la vida de los miembros de cada grupo, por lo que también se recoge información como la densidad de población, calidad medioambiental, clima, uso de la tierra, etc., completando así los datos obtenidos por los otros medios.

10.-La antropología urbana. Como ya hemos mencionado, los antropólogos actuales no trabajan sólo con sociedades simples, también se ocupan de las complejas y, cada vez más, de las áreas urbanas. Los países no se entenderían conociendo únicamente las áreas rurales; es necesario adentrarse en los grandes

núcleos de población y estudiar, también, aquellos elementos específicos de las formas de vida en esos lugares. Para comprender estos tipos de población se realizan diversos estudios de comunidad que, posteriormente, una vez ensamblados y comparados, darán una visión general de la dinámica social.

La antropología Urbana se ocupa del estudio antropológico de las ciudades y empezó a desarrollarse a partir de la década de 1950. Es común hacer estudios del comportamiento en los lugares públicos como las pistas deportivas, restaurantes, bares, mercados, centros comerciales, aulas de clases, fábricas, etc. Se utilizan técnicas antropológicas para analizar también los medios de comunicación de masas. Siempre que haya comportamiento humano pautado, hay material para la investigación antropológica.

En cualquier sociedad compleja, no solamente en las urbanas, hay muchas variables independientes (indicadores sociales) que influyen en el comportamiento y en las opiniones de los individuos. La investigación cuantificable (encuestas) puede permitir una evaluación más precisa de diferencias y similitudes entre comunidades. El análisis estadístico puede apoyar y redondear un informe etnográfico sobre la vida social local.

Los antropólogos, en contacto con la población, observan y experimentan las condiciones y problemas sociales, así como los efectos de las políticas y programas nacionales sobre la vida de los individuos en su comunidad. El método etnográfico y la consecuente valoración de las relaciones personales en la investigación social, son valiosas aportaciones de la antropología al estudio de una sociedad compleja.

Pero las técnicas propias de la etnografía no serán suficientes para estudiar las sociedades complejas y las urbanas, por lo que deben aplicarse, además, técnicas de la sociología, como las encuestas.

Así, la encuesta ha sido desarrollada principalmente en países grandes y populosos por diversos investigadores sociales, como politólogos, sociólogos, psicólogos y economistas; e incluye el muestreo, la recogida impersonal de datos y el análisis estadístico. La encuesta suele tomar una muestra (un grupo de estudio manejable) de entre una población mucho más amplia.

En las encuestas se trabaja con variables, que son los atributos que varían entre los miembros de una muestra o población. Hay que distinguir entre variables independientes, que son las que producen un efecto sobre otra variable (sexo, edad, historial familiar, lugar de habitación, etc.) y las variables dependientes, o afectadas, que han de ser predichas o explicadas (posibilidad de realizar estudios superiores).

En ciencias sociales, las variables independientes nos ayudan a saber cómo piensa, siente y se comporta la gente. Son muchas más las variables que afectan a la identidad, las experiencias y las actividades sociales en un país moderno, que

en el caso de las pequeñas comunidades y los entornos locales en los que se desarrolló, en un principio, la etnografía. Estas variables independientes incluyen la religión, la región de procedencia, profesiones de los padres, orígenes étnicos, nivel de ingresos, etc.

Son varias las diferencias entre la investigación que se hace a través de las encuestas y la que se hace con métodos etnográficos:

1.- Para la investigación con encuestas se elige una muestra; los etnógrafos, por su parte, trabajan globalmente.

2.- Los etnógrafos realizan trabajo de campo, estableciendo una relación directa con la gente que estudian. Generalmente, los investigadores de encuesta contratan personal para llevar a cabo la misma, no tienen relación directa con los encuestados.

3.- Los etnógrafos se interesan por todos los aspectos de la vida de sus informantes. Las encuestas, generalmente, se centran en un reducido número de variables.

4.- En muchas ocasiones los investigadores de encuesta trabajan en países donde la mayoría de la gente sabe leer y escribir, y muchas veces estos mismos rellenan los cuestionarios. Los etnógrafos toman nota ellos mismos de los datos, y suelen trabajar en comunidades donde poca gente o ninguna lee y escribe.

5.- Como la encuesta está relacionada con grupos grandes, sus resultados son analizados estadísticamente. Las sociedades estudiadas por antropólogos son más pequeñas y éstos no suelen manejar los datos estadísticos.

Una combinación de investigación con encuestas y etnografía puede promocionar nuevas perspectivas sobre la vida de las sociedades complejas. Una etnografía preliminar puede ayudar también a desarrollar preguntas relevantes y culturalmente apropiadas para su inclusión en encuestas nacionales.

UNIDAD II

MODO DE VIDA DE LOS GRUPOS ÉTNICOS: CAMBIO Y CONTINUIDAD.

LECTURA 1

ENCICLOPEDIA ENCARTA

DEFINICIÓN DE ETNIA

Del griego *ethnos*: pueblo. Agrupación natural de individuos de igual idioma y cultura.

Una Etnia expresa la más grande unidad tradicional de conciencia de especie en sentido de encuentro de lo biológico, de lo social y de lo cultural: comunidad lingüística y religiosa, relativa unidad territorial, tradición mítico-histórica (descendencia bilateral a través de un antepasado real o imaginario) y tipo común de ocupación del espacio.

Grupo cuyos miembros proclaman su unidad sobre la base de la concepción que ellos hacen de su cultura común específica. La noción de etnia es difícil de precisar, porque la realidad sociocultural que ella expresa no es estática (se hace o se deshace); pero en un momento dado de la historia ofrece rasgos más o menos coherentes.

En Antropología la Etnia, es la unidad tradicional de conciencia de grupo que se diferencia de otros por compartir lazos comunes de nacionalidad, territorio, cultura, valores, raza o tradición histórica. La etnia no constituye una unidad estática, por lo que sus características pueden variar a lo largo del tiempo. El incremento de la población puede generar su desplazamiento, separación o transformación, al sufrir el contacto con otros grupos étnicos.

El antropólogo estadounidense Robert Henry Lowie fue el primero que intentó definir la noción de etnia al estudiar a diversas tribus amerindias de Estados Unidos de forma monográfica.

Unidad de base de la etnología, el estudio exclusivo de determinadas etnias ha sido habitual entre algunos antropólogos, que han creado así relaciones privilegiadas con los habitantes de una determinada región o territorio.

Podemos afirmar que Bronislaw Malinowski es el especialista de los pueblos de las islas Trobriand, Franz Boas el de los kwakiutl y Evans-Pritchard el de los nuer y azande.

En los últimos años el término etnia ha pasado a ser sinónimo de 'grupo indígena' (por ejemplo, la etnia cakchiquel de Guatemala o los cunas de Panamá) y se ha acuñado el término 'minorías étnicas' para designar específicamente a las minorías culturales (por ejemplo, los kurdos o gitanos).

En otros autores, la definición de Etnia se ha trabajado a partir de referentes múltiples tales como:

- los miembros de un grupo étnico o etnia comparten la creencia de que tienen un origen común
- El grupo étnico suele tener ciertos rasgos distintivos –lenguaje, religión, vestido, artes, costumbres alimenticias, instituciones...– que pueden ser únicos o no: lo importante es que los perciban como propios.
- La etnia es siempre parte de una totalidad social que la trasciende: la sociedad política.
- Sin embargo, lo étnico no es reducible a lo familiar o vecinal, en el sentido que no implica un contacto continuo entre los miembros de la etnia.
- La etnia no se constituye necesariamente en un autor colectivo.
- Por todo lo anterior, el contenido de las categorías étnicas sufre variaciones situacionales, aunque, las categorías mismas (los nombres colectivos) son emblemáticos: identifican a las personas y a las colectividades (Peña 1995: 87-88).

El antropólogo Andrés Medina (1993) ha hecho notar que al hablar de "grupo étnico" se considera a la lengua como aquello que lo caracteriza (criterio censal manejado sobre todo por las agencias gubernamentales), y se le ha definido como "una comunidad de lengua, de cultura y tradición, de organización corporativa interna; puede contar con una base territorial..." (Guerrero, J. y G. López y Rivas, 1982: 40).

Pero donde el concepto adquiere una elaboración teórica extrema, con un formalismo muy grande, es en una propuesta "teórico-metodológica" que establece una tipología universal; en ella el grupo étnico es un sistema sociocultural basado en una estructura de organización comunal, "...estos grupos étnicos existen objetivamente como un archipiélago de unidades comunales o de pueblos que poseen los elementos socioculturales comunes"; y, finalmente, "los 'grupos nacionales' o nacionalidades presentan 'un complejo clasista fuertemente diferenciado' y se orientan a constituirse como Estado-nación autónomo y soberano" (Díaz Polanco, 1984).

En otra línea de análisis se ha buscado fundar un discurso y ciertas reivindicaciones a partir de lo que se ha dado en llamar "comunalidad"; es decir, el

espacio significativo en términos de la reproducción de las identidades étnicas de los pueblos indios es el de la comunidad cuyas características se definen en “la comunalidad”, la que tiene cuatro referentes fundamentales: la tenencia de la tierra, el trabajo, el gobierno y la fiesta comunales.

También se consideran importantes, aunque en otro nivel, la lengua y la cosmovisión. Interesante esta propuesta porque nace del propio movimiento indio (véase a Rendón, J. J., Domínguez, M., 1988; Díaz Floriberto, 1992). A ello habría que agregar que la antigua comunidad agraria en América Latina ha cambiado radicalmente con los crecientes movimientos migratorios hacia los centros urbanos. Se ha convertido últimamente en una entidad social y cultural mucho más sensible a las vicisitudes políticas y económicas nacionales.

En Ribeiro (1971, 1988, 1996) la etnia aparece como una identidad dinámica extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en un movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico. Llega a decir: “La unidad esencial del fenómeno humano es la comunidad étnica, que es el lugar en que el hombre se produce” (Ribeiro, 1996: 237).

La evolución terminológica ha sido importante. Hasta hace no mucho tiempo aún para los antropólogos los indígenas eran poblaciones, sociedades y culturas, pero nunca pueblos y comunidades.

Los elementos culturales específicos de cada grupo humano —o étnico— no presentan necesariamente una continuidad, sino que pueden tener diferentes significaciones. Algunos son constantes durante siglos, como la lengua, la religión, las costumbres o las formas de propiedad; otros pueden ser más recientes o cambiantes, como los valores.

- a) Un determinado grupo humano adquiere ‘conciencia de etnicidad’ cuando los elementos culturales son dotados de valores positivos y utilizados como medios simbólicos de afirmación de la propia identidad.
- b) El grupo humano dotado de esta conciencia y asentado sobre un territorio considerado históricamente como propio, se le denomina ‘nación cultural’.
- c) Cuando este grupo tiene además capacidad de decisión en los aspectos económico y político, se le denomina ‘nación política’.
- d) Aquellos grupos con una específica etnicidad y un asentamiento territorial dentro de un Estado podrán fomentar movimientos nacionalistas siempre que posean un alto grado de conciencia de etnicidad.

ENCICLOPEDIA ENCARTA

LECTURA 2

Modo de vida en Camboya

Matrimonio y familia

Aunque el matrimonio mixto entre los jemer y otros grupos étnicos fue una práctica habitual en el pasado, hoy no lo es. Las bodas duran todo el día y son ocasiones en las que hay multitud de invitados, comida abundante y mucha música.

Una camboyana tiene una media de 4,66 hijos por mujer (2002) y a menudo las familias desean adoptar niños huérfanos o cuidar de los hijos de una familia necesitada. Los vínculos formados a través de la adopción son tan importantes como los de la sangre. Suelen convivir varias generaciones juntas o en cercanía, y los hijos cuidan de los mayores. Debido a que murieron muchos hombres a manos de los Jemeres Rojos, Camboya tiene muchos huérfanos, viudas y familias monoparentales. Las madres solteras que no se vuelven a casar tienden a reunirse en pequeños grupos de mujeres y niños para ayudarse mutuamente y estar acompañadas. La tradición jemer permite a un hombre tener más de una mujer (incluyendo viudas), pero pocos lo hacen debido a la carga económica que supone.

Las comidas

La sopa y el arroz son los componentes básicos de la dieta camboyana. Un cuenco de sopa puede combinarse con pescado, huevos, verduras, carne y especias. Hace más de 20 años Camboya era conocida como "la cuna del arroz", debido a que se cultivaban distintas variedades en cada región. Hoy, al ser Camboya menos productiva, se cultivan menos variedades. El arroz se prepara de muchas formas y se sirve en cualquier comida. Hay verduras y una gran variedad de fruta durante todo el año. También son habituales el marisco y el pescado.

Los camboyanos utilizan para comer palillos, cucharas y sus dedos, dependiendo de la comida y la costumbre familiar. La alimentación tiene influencia india y china, y también gusta la cocina europea. En general la comida camboyana lleva menos especias que la de países vecinos como Tailandia.

Hábitos sociales

Los camboyanos se saludan juntando las manos en el pecho en una posición de súplica sin tocarse el cuerpo. Cuanto más altas están las manos, más grande es el signo de respeto, aunque nunca deben superar el nivel de la nariz. Este gesto va acompañado por una ligera reverencia para mostrar respeto a los mayores o a las personas de mayor nivel social. Aquellos que sujetan o llevan algo pueden inclinar ligeramente sus cabezas. El apretón de manos no es habitual en Camboya; de hecho, a las mujeres se les pone en un aprieto cuando se les da la mano. De los muchos saludos verbales, uno muy común es *Sok sebai te?* (¿cómo estás?).

Las formas de comportamiento proceden del budismo. Mientras se permanece sentado, uno no debe dirigir los pies hacia una imagen de Buda o hacia cualquier persona. Para los budistas la cabeza es la parte más sagrada del cuerpo. Nadie toca la cabeza de otro (aunque sea un niño) y por lo general evita sentarse o estar de pie a más altura que una persona mayor.

Las visitas imprevistas son comunes entre amigos y parientes. La gente se quita los zapatos cuando entra en una casa o en un *wat* (templo para la oración y la educación religiosa). Un invitado puede agradecer el honor con un ramo de jazmines para su escritorio o mesa. En general los camboyanos son muy hospitalarios, aunque pueden ser cautos a la hora de invitar a extranjeros a su casa. Si se da una comida, a los invitados se les da el mejor sitio y las mejores raciones.

Entretenimiento

La mayor parte de las instalaciones recreativas de Camboya fueron destruidas o se deterioraron durante las décadas de 1970 y 1980. Sin embargo, la gente disfruta del fútbol, del tenis de mesa, del voleibol y del bádminton. También bailan, tocan música y cantan. Los videos son cada vez más accesibles y se emplean para crear cines en los pueblos pequeños. Otras actividades de ocio son los juegos de cartas y los paseos dominicales en bicicleta o moto. Los festivales y las bodas son otros momentos destacados del entretenimiento.

Fiestas

Las fiestas nacionales de Camboya son el Día de la Liberación (7 de enero), el Día de la Victoria sobre el Imperialismo Americano (17 de abril) y el Día del Frente (2 de diciembre). Se celebran las fiestas del año nuevo chino y budista. El Año Nuevo budista, en abril, dura tres días.

Vassa, el Retiro de las Lluvias Budista, es el período de los monzones, cuando los monjes interrumpen su peregrinación habitual y permanecen recogidos en meditación y rezo: se conoce también como la Cuaresma budista. Durante estos meses deben predominar el recogimiento y la abstinencia. En este periodo no se celebran bodas y se evitan los cambios de residencia.

En la última semana de septiembre, casi al final de la estación lluviosa, tiene lugar el *Pchum Ben*, un importante festival budista. Es una celebración que honra a la muerte y a la propia salvación. Con anterioridad se supone que la gente tiene que cumplir con el deber de los siete *wat* para honrar a sus antepasados. Esto supone el culto a siete *wat* o realizar siete acciones buenas (o las dos). Seis semanas después del *Pchum Ben*, las familias importantes o ricas donan dinero para sufragar los gastos de los monjes.

El Festival de la Corriente Contraria, que sucede entre finales de octubre y finales de noviembre, celebra el regreso de los ríos a su curso normal después de haber invertido su corriente durante la estación lluviosa. Cuando el flujo del río, el Tónlé Sab, vuelve a su curso original, en Phnom Penh estallan fuegos artificiales, carreras de canoas y fiestas.

Modo de vida en Ghana

Matrimonio y familia

Las tradiciones respecto del matrimonio varían según el grupo étnico y la religión. Un musulmán puede tener más de una esposa, aunque ya no es tan habitual, especialmente en las áreas urbanas. El novio paga a la familia de la novia una "prenda nupcial" que indica responsabilidad para la nueva esposa.

En Ghana, la estructura familiar también varía entre los distintos grupos étnicos. Algunos tienen una organización familiar matrilineal, en la cual la herencia pasa a través de la familia de la madre en lugar de la del marido. En estos grupos, la principal responsabilidad de la familia recae sobre la mujer. Otros grupos tienen estructuras patrilineales. Todos los miembros ancianos de la familia son muy respetados y ejercen una fuerte influencia, tanto en las decisiones de la familia como de la comunidad. Los ghaneses suelen anteponer los intereses de la familia a los suyos propios. Los funerales son acontecimientos importantes y pueden durar hasta tres días.

Las comidas

La dieta se compone principalmente de batata, casava, maíz, llantén y arroz. A los ghaneses les gusta la comida muy condimentada, y la mayoría de ellas se acompañan con una salsa de pimienta elaborada con pescado, pollo u otras carnes. Los platos típicos son el *fufu* (una combinación de llantén y casava o batata de consistencia pastosa) y las salsas y sopas de aceite de palma, coco o cacahuete. Ghana produce también una amplia variedad de frutas y vegetales tropicales. En las áreas urbanas son populares las cocinas china y libanesa. La mayoría de los grandes restaurantes sirven comida tanto occidental como nativa ghanesa.

Los ghaneses suelen comer con la mano derecha. Antes y después de cada comida se ofrece un cuenco con agua y jabón a los comensales para que se laven las manos. Lo típico es que la comida se tome con la mano derecha ahuecada y se forme con ella una bola, que luego se moja en sopa o salsa antes de ingerirla.

Hábitos sociales

Los saludos varían de una zona a otra según la tradición étnica. Son comunes los saludos en inglés, y acompañarlos con un apretón de manos es importante para la mayoría de la población. Antes de iniciar una conversación, es necesario un saludo general, como el *akan Me ma wo akye* (Buenos días), *Me ma wo aha* (Buenas tardes) o *Me me wa adwo* (Buenas noches). Casi todos los saludos se hacen en la lengua local dominante y van acompañados de preguntas acerca de la salud, el bienestar de la familia, el viaje y cosas por el estilo. Los títulos y los apellidos se usan para dirigirse a los nuevos conocidos. Los amigos y los familiares suelen llamarse por su nombre. Los niños llaman a cualquier persona adulta bien conocida por su familia "tía" o "tío". De igual modo, los adultos de la misma edad pueden tratarse de "hermano" o "hermana", independientemente de su relación, y emplear "tía" o "tío" para referirse a las personas mayores respetables.

La costumbre de la visita desempeña un papel clave en la vida diaria. Los amigos y los parientes lo hacen con frecuencia, a menudo sin anunciarse, y agradecen las visitas de los demás. Los ghaneses hacen lo imposible para complacer a sus visitantes, y se considera de buena educación que éstos últimos lleven, al menos, un pequeño regalo para los niños. En algunas casas se espera que los visitantes se quiten los zapatos antes de entrar. Por lo general, se les ofrecen refrescos -al menos agua- y lo correcto es aceptar. Está bien visto que los visitantes prolonguen su visita tanto tiempo como deseen. Es de buena educación evitar las visitas a las horas de comer, pero normalmente se invita a compartir la comida a los que se presentan de manera inesperada. Esta actividad social se suele realizar en domingo, y a mucha gente le gusta vestirse para la ocasión. Cuando finaliza una visita, se acompaña a los invitados hasta la parada de autobuses o taxis, o bien se los lleva hasta su casa, pues es de mala educación dejarlos marchar sin acompañarlos.

Entretenimiento

El fútbol es el deporte nacional en Ghana. Otros deportes populares son: el hockey sobre hierba, el balonmano, el atletismo, el tenis y el boxeo. La gente disfruta acudiendo al teatro, al cine y a las actividades culturales. La percusión y la danza son también formas habituales de entretenimiento. Hay una tradición muy rica de relatos orales, si bien ha experimentado un cierto retroceso a medida que la radio y la televisión se popularizan. Ghana tiene su propia industria

cinematográfica. A lo largo y ancho de todo el país se celebran numerosos festivales étnicos.

Fiestas

Los días festivos son: el día de Año Nuevo (1 de enero), el Día de la Independencia (6 de marzo), el Viernes Santo (el viernes anterior al Domingo de Pascua), el Lunes de Pascua, el Día del Trabajo (1 de mayo), el Día de la República (1 de julio), el Día Nacional de los Agricultores (1 de diciembre), Navidad (25 de diciembre) y el *Boxing Day* (26 diciembre). La observancia de estas fechas oficiales varía de una región a otra. En algunas zonas, son mucho más importantes las fiestas étnicas y religiosas locales. Los musulmanes de todo el país respetan el Ramadán, mes santo que constituye uno de los cinco pilares del islam.

Modo de vida en la India

Matrimonio y familia

Muchos matrimonios todavía son concertados por los padres; el grado de participación de los hijos depende de las familias. El matrimonio es sagrado para muchos hindúes, pues consideran que éste se prolonga más allá de la muerte. Las bodas se acompañan de grandes celebraciones, gastos y fiestas. Las ceremonias suelen ser elaboradas y varían ampliamente de una región a otra. En muchas ceremonias hindúes el novio y la novia intercambian guirnaldas y promesas antes de girar en torno a un fuego siete veces para solemnizar el matrimonio. Ropas brillantes, joyas y flores forman parte de casi todas las ceremonias. Los padres de la novia suelen entregar una dote, en forma de dinero o tierras, a la familia del novio, aunque esa práctica es ilegal.

Los hindúes suelen ser religiosos y conceden una gran importancia a la familia; sus vidas están profundamente ancladas en la tradición. Los intereses de la familia están por encima de los individuales. Por lo general, las familias son amplias, pero el gobierno está favoreciendo la planificación familiar para frenar el rápido crecimiento de la población. Los miembros de las familias extensas viven juntos o cerca unos de otros, y forman la base social y la unidad económica de la sociedad india rural. Los ancianos son respetados y cuidados por sus familias. El padre es el cabeza de familia. Las familias de clase media, especialmente en áreas urbanas, se están volviendo más nucleares. Un padre de clase media o clase alta se ocupa económicamente de sus hijos hasta que éstos terminan su educación o encuentran un trabajo —independientemente del tiempo que ello requiera—. La mayoría de las mujeres de clase media y trabajadora trabaja fuera de casa, debido

a las necesidades económicas, y un número creciente de mujeres urbanas está accediendo a puestos profesionales.

Las comidas

Los alimentos varían mucho en la India, dependiendo de la cultura y la región. Por ejemplo, el arroz es un alimento básico en el sur, mientras el *roti* (pan de trigo) es el alimento básico en el norte. Las comidas indias suelen ser muy condimentadas. Son populares diferentes tipos de curry, preparados con huevos, pescado, carne o verduras. El vegetarianismo es muy practicado, a menudo por razones religiosas. Todas las castas y religiones tienen sus propias reglas y costumbres relativas a la alimentación. Los hindúes consideran sagradas a las vacas, como los sijs, y no comen su carne. Los musulmanes no comen cerdo ni beben alcohol.

Los hábitos alimenticios varían considerablemente. Las familias menos tradicionales —principalmente urbanas— comen juntas y siguen muchas costumbres occidentales. Las familias tradicionales no usan utensilios, sino que se valen de la mano derecha para coger los alimentos. Es frecuente que las mujeres no coman hasta que los otros miembros de la familia y los invitados hayan terminado.

Hábitos sociales

El *namaste* es el saludo tradicional de la India; se ejecuta presionando las palmas (con los dedos extendidos) por debajo de la barbilla, al tiempo que se dice "namaste" (*namaskaram* en el sur). Para saludar a los superiores o mostrar respeto se añade una leve reverencia. *Hello* y *Hi* también son saludos aceptados. Los hindúes no estrechan la mano ni tocan a las mujeres en las reuniones formales ni en las informales, pues se considera una falta de respeto para la intimidad de la mujer. No obstante, estrechan las manos de las mujeres occidentales y educadas como señal de cortesía. Es de buena educación emplear títulos como *Shri* para un hombre, *Shreemati* para una mujer casada, *Kumari* para una mujer soltera, o el sufijo *-ji* con el último nombre para mostrar respeto. Los musulmanes emplean la forma *salaam*, que se ejecuta levantando la mano derecha hacia la frente, con el dedo índice señalando a la frente y el resto de la mano señalando hacia arriba. Es similar a un saludo, pero no tan rígido o formal. Los hindúes suelen pedir permiso antes de marcharse.

La mayoría de las visitas tienen lugar en las casas; entre amigos y familiares éstas no se anuncian. La necesidad de concertar previamente las citas está aumentando en las grandes ciudades. En los encuentros sociales, los invitados suelen engalanarse con una guirnalda de flores, que se quitan luego y llevan en la mano como una señal de humildad. Las personas invitadas a comer suelen llevar dulces, flores o fruta a sus anfitriones. Los hindúes consideran una falta de educación rechazar una invitación; si no pueden asistir, probablemente dirán que intentarán acudir.

Muchos hindúes no llevan calzado en el interior de las casas. La mayoría se quita los zapatos antes de entrar en el cuarto de estar. Los anfitriones ofrecen a sus invitados té o café y frutas o dulces, que es de buena educación rechazar una o dos veces antes de aceptar. Cuando los invitados están preparados para marcharse, suelen indicarlo diciendo "namaste". En los templos se ofrece a los visitantes polvo de azafrán, agua sagrada del Ganges y a veces dulces; esos presentes reciben el nombre *prasad*, o bendiciones de los dioses, y es descortés rechazarlos. Las mujeres cubren sus cabezas cuando entran en los lugares sagrados. En la sociedad tradicional, las mujeres no desempeñan funciones sociales.

Entretenimiento

India tiene una floreciente industria cinematográfica -una de las más grandes del mundo-. Toda ciudad importante dispone de numerosos cines. También son populares los musicales y las novelas. A la gente le gusta ver la televisión o alguna cinta de vídeo, leer y debatir sobre filosofía y política. Son muy populares los espectáculos de baile y los conciertos de música. El críquet, el fútbol y el hockey sobre hierba son los deportes favoritos. Los numerosos festivales religiosos y populares desempeñan un papel importante en la vida de los hindúes.

Fiestas

El Año Nuevo internacional (1 de enero) es reconocido en la India, aunque el Año Nuevo hindú se celebra en marzo o abril. El Día de la República (26 de enero) se conmemora la fundación de la India como república independiente y tienen lugar muchos desfiles. El Día de la Independencia, celebra la independencia de India respecto del Reino Unido. El Día del Trabajo se celebra el 1 de mayo, como en Europa. Otra fiesta oficial es el 2 de octubre que celebra el aniversario de Mahatma Gandhi (*Gandhi Jayanti*). Ese día la gente va de peregrinación al lugar donde fue incinerado el líder de la independencia de la India.

Importantes fiestas musulmanas son el *Id ul-Fitr*, el *Id uz-Zuha*, y el *Muharram*. El *Id ul-Fitr* celebra el final del mes del Ramadán, durante el cual los musulmanes no comen ni beben desde la salida del sol hasta el ocaso. El *Id uz-Zuha*, la fiesta del Sacrificio, recuerda la decisión de Abraham de acatar la orden de Alá y sacrificar a su hijo. El *Muharram* conmemora el martirio del nieto del profeta Mahoma. Tanto las fiestas musulmanas como las hindúes se basan en el calendario lunar.

A pesar del pequeño porcentaje de cristianos de la India, el Viernes Santo (el viernes que precede a la Pascua) y el día de Navidad (25 de diciembre) son fiestas legales.

Además de esas fiestas legales, existen muchas otras festividades a lo largo del año, que festejan a ciertas deidades, a la llegada de la primavera y a otros eventos. Entre las más importantes están el *Vasant Panchami*, a finales de enero o principios de febrero. Es una festividad hindú de la primavera, durante la cual la

gente lleva ropas amarillas para simbolizar la flor de la mostaza, que anuncia la llegada de la primavera.

El *Holi*, a finales de febrero o marzo, es otra alegre festividad de la primavera celebrada por los hindúes. Durante el *Holi*, la gente se arroja polvo rojo, verde y amarillo y se rocía con agua coloreada. La noche previa se encienden grandes hogueras que simbolizan la destrucción del mal. En teoría, durante la fiesta las castas son olvidadas y todos los ciudadanos son iguales.

El *Baisakhi*, en abril o mayo, es el nuevo año solar hindú. Se celebra con adoraciones en el templo, baños rituales y fiestas con música, bailes y fuegos artificiales. El *Naag Panchami*, en julio o agosto, es una festividad hindú en honor de las serpientes, a las que se hacen ofrendas de leche o flores. El *Janmashtami*, en agosto o septiembre, es una de las festividades hindúes más importantes y celebra el aniversario de *Krishna*, que era un héroe tanto para los ricos como para los pobres.

El *Dussehra*, una fiesta hindú que se observa en toda India en octubre o noviembre, celebra el triunfo del bien sobre el mal. Está seguida inmediatamente por el *Diwali*, o Festividad de las Luces. Es un periodo de alegría en India. Las celebraciones se centran en la luz, con lámparas y fuegos artificiales alumbrando el cielo. En esa época se intercambian regalos y dulces y la gente prepara banquetes.

Modo de Vida en México.

Matrimonio y familia

El matrimonio sigue las tradiciones de la Iglesia católica, pero la cohabitación sin estar casados también es una opción de muchas parejas y es reconocida por el Estado. La edad media del hombre que contrae por primera vez matrimonio se sitúa en los 24 años, mientras que la de la mujer es dos años menor. Salvo en las áreas urbanas, donde la tendencia es a tener pocos niños, las familias mexicanas suelen ser numerosas. Son muchas las familias que tienen más de tres hijos. La tasa de divorcios es baja (índice de divorcios por cada 100 matrimonios: 5,7 en 1995), en parte porque la Iglesia católica no permite o no reconoce el divorcio. El padre es el cabeza de familia, pero la madre se encarga de la casa, aunque en las grandes ciudades es frecuente que ambos cónyuges trabajen fuera del hogar. La tasa de participación en la economía era del 76% en el caso de los hombres y del 35,1% en el de las mujeres, en 1995. Una unidad familiar, especialmente en las áreas rurales, puede incluir miembros de la familia extensa.

Las comidas

El maíz, los frijoles, el arroz y los chiles son los alimentos básicos. A menudo se combinan con especias, verduras y carnes o pescados en las comidas cotidianas.

La dieta varía algo de una región a otra, pero las tortillas, los frijoles refritos y el mole (salsa picante) son comunes en todo el país. La torta (un rollo relleno de carne o queso), la quesadilla (una tortilla hecha al horno con queso) y los tacos (una tortilla doblada rellena de carne, pollo o pescado y queso y cebolla) también son platos muy populares. Dos sopas que se toman habitualmente son el pozole (sopa de verduras y cerdo) y la birria (sopa de cordero). Las enchiladas son tortillas rellenas con carne de vaca, queso o pollo y cubiertas con una salsa caliente. Las enfrijoladas son tortillas también rellenas de carne, queso o pollo pero cubiertas con una salsa de frijoles y queso.

La comida principal suele ser la de mediodía y, por lo general, se consume con calma y tranquilidad. Entre la comida de mediodía y la cena se puede tomar una merienda. Las tortillas se suelen mojar en salsas. Durante la comida se considera de buena educación mantener las manos sobre la mesa. La comida comprada en la calle se suele consumir de pie en el lugar donde se adquiere, no mientras se camina.

Hábitos sociales

El saludo habitual es un apretón de manos o una inclinación de cabeza, aunque entre amigos también se estilan los abrazos. Las mujeres suelen saludarse con un beso en la mejilla. Los mexicanos tienen la costumbre de estar muy cerca los unos de los otros mientras hablan, llegando a veces a tocarse la ropa. Hay varios saludos verbales, pero los más frecuentes son ¡Buenos días!, ¡Buenas tardes!, ¡Buenas noches! y ¿Cómo estás?. Un saludo informal es ¡Hola!. Para dirigirse a los hombres se usa la palabra señor, y para las mujeres, señorita. Sólo si se está seguro de que una mujer está casada se le da el tratamiento de señora. Si una persona estornuda, la costumbre es decir ¡Salud!.

Las visitas no anunciadas son bastante frecuentes; los huéspedes inesperados suelen ser objeto de una calurosa bienvenida y, por lo general, se les ofrece un refresco que es descortés rechazar. No se da demasiada importancia a la puntualidad, y cuando se invita a alguien a comer es normal conversar un rato antes de servir la comida. También después de comer se dedica bastante tiempo a la sobremesa, y se considera poco educado marcharse enseguida. Los fines de semana los huéspedes suelen quedarse hasta tarde. En ocasiones especiales, como los cumpleaños o el Día de la Madre, son importantes los regalos, y en las áreas rurales se mantiene la costumbre de las serenatas. Cuando un invitado entra por primera vez en una casa, es frecuente que el anfitrión se la enseñe.

Entretenimiento

El fútbol es el deporte más popular en México, y le siguen las corridas de toros en número de espectadores. Otros deportes que gozan de gran aceptación son el jai alai (una especie de balonmano en el que los jugadores usan unas canastas de mimbre sujetas a sus muñecas para atrapar y lanzar la pelota a gran velocidad), el béisbol, el baloncesto, el tenis, el golf y el voleibol. La forma mexicana de rodeo se

llama charreada. Los mexicanos son muy aficionados a la música y al baile; en las fiestas suele haber casi siempre una banda de mariachi u otro tipo de grupo musical, y también son frecuentes los fuegos de artificio, los banquetes y las corridas de toros. Los mexicanos dedican buena parte de su tiempo libre a cultivar las relaciones sociales con la familia y los amigos. En las áreas urbanas la gente también ve mucho la televisión.

Fiestas

México celebra muchas festividades católicas. Todos los pueblos y ciudades tienen su santo patrón cuya festividad anual festejan. Algunas de las principales fiestas religiosas son la Epifanía (o día de los Reyes Magos, 6 de enero), cuando tres sabios conocidos como los Reyes Magos se dice que visitaron al Niño Jesús; el día de San Antonio (17 de enero), cuando los niños llevan sus mascotas a la iglesia para que las bendigan en nombre de San Antonio, el santo patrono de los animales; la Semana de Carnaval, la semana antes de la Cuaresma; la Pascua (de jueves a domingo); el Corpus Christi (en mayo o junio); el día de San Juan Bautista (o día de San Juan, 24 de junio); la Asunción (15 de agosto); el día de Todos los Santos (1 de noviembre); y el día de Difuntos (2 de noviembre). El 12 de diciembre, el día de la Virgen de Guadalupe (la santa patrona de México), muchas empresas cierran aunque no sea una fiesta oficial. El día de Navidad (25 de diciembre) es una fiesta importante.

La noche anterior a la Epifanía, los niños colocan un par de zapatos en la esperanza de que los Reyes Magos los llenen de regalos y de dulces. Cabalgatas especiales y escenas llamadas pastorellas, que representan el relato de los Reyes Magos, se pueden contemplar en las iglesias, plazas públicas y teatros.

Como San Juan es el santo patrono de las aguas, en la festividad de San Juan Bautista tiene lugar un baño ritual que a menudo empieza a medianoche, con acompañamiento musical y flores que los espectadores arrojan al agua entre los bañistas.

El día de Difuntos, el 2 de noviembre, también se conoce en México como el día de los Muertos, porque se cree que las almas de los muertos regresan ese día a la Tierra para visitar a los amigos y a la familia que han dejado aquí. Las personas acuden a los cementerios para arreglar las tumbas y colocar sobre ellas flores, velas y alimentos especiales que simbolizan el equipamiento de la muerte, como cráneos, coches fúnebres y ataúdes de azúcar. Sin embargo, no es un día de duelo, sino más bien una celebración en la que se recuerda a los muertos con complejos festejos que en algunos lugares toman la forma de desfiles, mercadillos y conciertos.

Los festejos de Navidad empiezan el 16 de diciembre con posadas nocturnas. Posada es una palabra mexicana que significa refugio; se refiere al refugio que buscaron María y José para esperar el nacimiento de Jesús. En todas estas fiestas se niega inicialmente la entrada a todos los invitados, lo mismo que se les

negó a María y José. Sólo pueden entrar cuando llaman una segunda vez y entonces empieza la fiesta, en la cual se rompen las piñatas. Muchos mexicanos acuden a la misa de medianoche en Nochebuena (24 de diciembre). El día de Navidad (25 de diciembre) es relativamente tranquilo.

Las fiestas públicas nacionales son: Año Nuevo (1 de enero); el aniversario del nacimiento de Benito Juárez (21 de marzo), a quien se considera el símbolo de la resistencia de México a la invasión extranjera durante la guerra contra Francia, en la década de 1860; el Día del Trabajo (1 de mayo); el Cinco de Mayo; el Día de la Independencia (Fiesta Patria, 16 de septiembre); el Día de la Raza (12 de octubre); y el Día de la Revolución (20 de noviembre), en el que se recuerda la revolución social de 1910.

El festival conocido como Cinco de Mayo se celebra con profusión de desfiles, discursos, corridas de toros, parrilladas y concursos de belleza. En la batalla de Puebla, que tuvo lugar ese día de 1862, las tropas mexicanas vencieron a las francesas. Aunque inicialmente la victoria fue sólo simbólica, se transformó en una victoria completa en 1867.

El Día de la Independencia pone fin a una semana de festejos. La noche antes del Día de la Independencia, el presidente de México sale al balcón del Palacio Nacional y repite un grito de guerra que lanzó por primera vez un sacerdote desde Dolores Hidalgo, en 1810. La llamada se conoce como el "Grito de Dolores", y la multitud de ciudadanos reunida bajo el balcón responde "¡Viva México!". El Día de la Independencia, al día siguiente, conmemora la independencia de México respecto de España con desfiles, fuegos artificiales y el repique de campanas especialmente de la del Palacio Nacional.

Modo de vida en Sierra Leona

Matrimonio y familia

Niñas y niños se educan juntos y se relacionan entre ellos desde una edad temprana. Se aceptan las citas no formales en las áreas urbanas, no así en los pueblos. Los habitantes de Sierra Leona más occidentalizados eligen a su cónyuge, si bien a menudo bajo la influencia familiar. En los pueblos se pueden concertar los matrimonios a cualquier edad, pero sólo se materializan al llegar a la pubertad de la chica. El precio de la novia se negocia con el posible marido y, en ocasiones, los habitantes de la localidad pueden colaborar en el pago. Tras la boda la esposa vive con la familia del marido. La poligamia no es habitual.

Una familia puede estar compuesta entre tres y cinco generaciones. Está asegurado tanto el cuidado de los jóvenes como el de los ancianos; mientras que los individuos sanos trabajan en los campos. A una tía se la puede llamar "madre", y a los primos, "hermano" o "hermana". Las mujeres del mismo grupo comparten

las tareas diarias y el cuidado de los niños, si bien las esposas del jefe pueden vivir en un lugar distinto. Los hombres cazan, trabajan la tierra y pueden ayudar en la educación de los hijos. Hay una media de 5,94 hijos por mujer (2002). Es habitual que una mujer sin hijos adopte a un niño para asegurarse su bienestar en la vejez. Un niño también puede ser adoptado por un persona con recursos económicos o un pariente.

Los habitantes de Sierra Leona se identifican más con su grupo étnico que con su país, por lo que les afectan más estas cuestiones que las nacionales. Las sociedades secretas juegan un papel destacado en el mantenimiento de la cultura de grupo y en la iniciación en ella de los jóvenes. Los integrantes de la familia del jefe son tratados con respeto mientras sean educados o cuenten con poder.

Las comidas

Los cultivos locales se complementan con productos importados, como té, azúcar, sal y alimentos enlatados. El alimento básico es el arroz con *plassas*, una salsa compuesta de hojas de mandioca molida, aceite de palma y chile. La dieta incluye además cacahuets, batatas, alubias, pescado, pollo, cabrito, pequeños animales de bosque, *freetamboden* (ciervo enano) y frutas como bananas, plátanos, piñas, carambolas, frutos del pan, papayas, naranjas, uvas, mangos y cocos. Los fulani apacientan el ganado y, en ocasiones, pueden matar alguna res y venderla en el mercado.

Se toma generalmente un aperitivo a mediodía, al que sigue una comida principal a última hora de la tarde. Las sobras se aprovechan para el desayuno del día siguiente. Las comidas callejeras se toman a la noche por aquellos que se lo pueden permitir. Cuando el precio de los alimentos es elevado, muchas personas comen poco más que arroz y salsa de hojas. Hay desnutrición, en especial entre los niños.

La comida tradicional se suele servir en una gran fuente con una base de arroz y una pequeña montaña de salsa en el centro, sin mezclarse ambos alimentos. Se comen los huesos blandos, dejando los duros a un lado. En muchas casas, el marido come aparte de su esposa e hijos. En un hogar polígamo, mujeres, hijos y marido comen de cuencos diferentes. Cuando hay invitados, los adultos comen de la bandeja común; los niños reciben cucharadas de arroz en las manos o comen de un cuenco separado. La gente de los pueblos emplea para comer la mano derecha y se sientan en el suelo. En las ciudades son más comunes las cucharas y las sillas. Cuando termina la comida se pasa agua, tanto para beber como para lavarse la cara y las manos.

Hay pocos restaurantes en Sierra Leona, aunque en las ciudades se pueden comprar platos de arroz en los kukri (casa de comidas) y alimentos en puestos callejeros, como pan con margarina, patatas y plátanos fritos, fruta, cacahuets tostados, galletas y dulces caseros.

Hábitos sociales

Los saludos en Sierra Leona varían según el grupo étnico. En krio el "Hola" es *Kushe*, en mende es *Bua* y en temne es *Seke*. El saludo común consiste en darse la mano, y es costumbre sostener la mano derecha con la izquierda cuando la otra persona es de un nivel social superior —pues significa que la mano del otro tiene gran peso—. Los mende, después de estrechar su mano, pueden tocarse con ella el pecho. En el saludo, es educado preguntar "¿Qué tal la salud?" (*How is the body?* en inglés, y *Ow di bodi?* en krio). La respuesta típica en cualquier lengua es "Bien, gracias a Dios" (*I tell God thank you* en inglés, y *A tel God tenkey* en krio). Para despedirse se emplean las expresiones *A de go* (Me voy) y *Nain dat* (Eso es todo).

"Señor" o "señorita" se utilizan generalmente con el nombre de pila. Hay más clases de saludos. A alguien de la misma edad se le llama "hermano" o "hermana"; a los mayores "tía" y "tío" o, incluso, "mamá" y "papá". Para dirigirse a un extranjero se dice *padi* (amigo). Los habitantes de Sierra Leona asumen los reveses de la vida con frases como *Na so God say* (Es la voluntad de Dios) y *Ow fo do?* (¿Qué otra posibilidad había?), y con la expresión *Na fo biah* (Debes sobrellevarlo).

Los amigos se visitan o "pasan el tiempo" entre ellos de manera frecuente. Los hombres se pueden reunir a última hora de la tarde y beber vino de palma o cerveza. Las mujeres se reúnen en la cocina común del grupo familiar. Normalmente se dice que se espera una visita, pero entre los habitantes de Sierra Leona es raro que se reciban invitaciones porque todos son bienvenidos. No es necesario llevar regalos al ir de visita, pero es importante aceptar lo que ofrece el anfitrión —generalmente comida o bebida—. A veces se da comida a los invitados de honor al marcharse. En un acontecimiento especial, los convidados no deben llegar hasta dos horas después de la hora marcada. Al despedirse se les acompaña, por lo menos, hasta la puerta.

Entretenimiento

Hay mucha afición al fútbol y se suele asistir bastante a los partidos. Otros deportes organizados son menos populares, pero los escolares compiten en una variedad de eventos (mayoritariamente atletismo) durante la Semana del Deporte. El *po po* es un acontecimiento social; consiste en una carrera en la que estudiantes llevan en sus espaldas a otros más jóvenes. El cine de las ciudades suele exhibir películas de la India, de kárate y de acción, procedentes estas últimas de los Estados Unidos. La música reggae está muy difundida y las salas de baile organizan fiestas todas las noches. Son importantes la música tradicional, el baile y el teatro, sobre todo para los habitantes del "interior" (fuera de la capital). No se permite a los extranjeros asistir a algunos acontecimientos de índole tradicional, así como tomar imágenes, aunque sean actos públicos.

Fiestas

La fiestas nacionales de Sierra Leona son el Día de la Independencia (27 de abril) y el Día de la Revolución (29 de abril). Se celebran festividades cristianas y occidentales como el Año Nuevo (1 de enero), la Pascua y Navidad (25 de diciembre), así como el Día de la Oración, que tiene lugar el último día del mes musulmán del Ramadán. En Año Nuevo y Pascua se suelen organizar fiestas. En Año Nuevo, ciudades rodeadas de altas colinas, como Kabala, tienen como tradición subir a la montaña y sacrificar reses con las que preparan un banquete. En los grandes festejos es común ver personas con máscaras de "diablo", vinculadas con frecuencia a sociedades secretas, que animan las celebraciones. En cualquier día festivo los chicos van de puerta en puerta pidiendo dinero, en ocasiones bailando y cantando.

UNIDAD III

es.wikipedia.org/wiki/Concepto_de_globalizacion

LECTURA 1

LA GLOBALIZACIÓN

Globalización es un término moderno especialmente usado para describir los cambios en las sociedades y la economía mundial que resultan en un incremento sustancial del comercio internacional y el intercambio cultural. El término fue utilizado por primera vez en 1985, por Theodore Levitt en "The Globalization of Markets" para describir las transformaciones que venía sufriendo la economía internacional desde mediados de la década del 60. Toni Comín define este proceso como "un proceso fundamentalmente económico que consiste en la creciente integración de las distintas economías nacionales en un único mercado capitalista mundial".

La *globalización* es el proceso por el que la creciente comunicación e interdependencia entre los distintos países del mundo unifica mercados, sociedades y culturas, a través de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas que les dan un carácter global. Así, los modos de producción y de movimientos de capital se configuran a escala planetaria, mientras los gobiernos van perdiendo atribuciones ante lo que se ha denominado la "sociedad en red". En éste marco se registra un gran incremento del comercio internacional y las inversiones, debido a la caída de las barreras arancelarias y la interdependencia de las naciones.

En los ámbitos económicos empresariales, el término se utiliza para referirse casi exclusivamente a los efectos mundiales del comercio internacional y los flujos de capital, y particularmente a los efectos de la liberalización y desregulación del comercio y las inversiones, lo que a su vez suele denominarse como "libre comercio" (en inglés: "free trade").

Etimológicamente, ciertos autores consideran más adecuado en español el término mundialización, galicismo derivado de la palabra francesa mondialisation, en lugar de globalización, anglicismo procedente del inglés globalization, puesto que en español "global" no equivale a "mundial", como sí ocurre en inglés.

Sin embargo, el Diccionario de la Real Academia Española registra la entrada "globalización", entendida como la "tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales" (DRAE 2006, 23a. Edición), mientras que la entrada "mundialización" no está en el Diccionario.

Su naturaleza

La globalización se produce a partir de la confluencia de una compleja serie de procesos sociales, políticos, económicos y culturales. Los principales son:

- El *desarrollo tecnológico*, especialmente de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC), entre las que se destaca Internet;
- La aparición y desarrollo masivo de la *computadora personal* (PC) en el trabajo y el hogar;
- Las *transformaciones de la empresa* después de la Segunda Guerra mundial, bajo el impacto del toyotismo, reemplazando a la empresa fordista.
- La emergencia de la llamada *Sociedad de la Información* como superadora de la Sociedad Industrial.
- Las *Empresas Multinacionales* (EMN) y su influencia creciente en la economía mundial.
- La caída del muro de Berlín en 1989 y sobre todo *el colapso de la Unión Soviética* en 1991, que terminó con el mundo bi-polar de la Guerra Fría, abrió nuevos horizontes para los países de Europa del este que ahora se están integrando en la Unión Europea (UE) y creó un nuevo escenario favorable a la expansión del mercado internacional.
- Las limitaciones y posterior *crisis del Estado de Bienestar* que comienzan a manifestarse a finales de la década del 60, y que tiene su más clara expresión histórica en los gobiernos de Reagan (1981-1989) en EEUU y Thatcher (1979-1990) en Gran Bretaña.
- La *integración de los mercados de capital*.

En este escenario los factores económicos encuentran un terreno favorable para su expansión y la posibilidad de generar nuevas interrelaciones entre los mercados de todo el mundo (consumidores, trabajo, recursos naturales, inversiones financieras, etc.). Por sus características, las Empresas Multinacionales se encuentran en óptima situación para aprovechar el nuevo escenario.

Estas fueron las pautas de una primera relación comercial, la misma que fue modificándose para beneficio de ambas partes como en China e India, donde la sapiencia política supo conducir los negocios para aprovechar la tecnología que les llegaba. Actualmente estos dos países no sólo ofrecen mano de obra barata, sino que adicionalmente ofrecen personal altamente capacitado en ciencias, ingeniería y tecnología que ofrecen consultorías y servicios del más alto nivel a grandes corporaciones internacionales.

Por otro lado tenemos las crisis internas de los países ricos, sus altos costes de producción que confluyen con la apertura de los países del este, China e India que modifican sus posiciones políticas respecto al mercado de capitales y su inclusión como miembros de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

La globalización en sí misma es un proceso continuo y dinámico, que desafía las leyes de los países en desarrollo, en el sentido de que desnuda irregularidades respecto a leyes de protección a trabajadores, protección del medio ambiente y formas de establecer negocios con corporaciones que si bien pueden dar trabajo a la mano de obra desocupada, también pueden beneficiarse de irregularidades subsistentes en un determinado país.

Es también un desafío a los planes de desarrollo de los países en vías de desarrollarse, pues al requerir mano de obra cualificada, desnuda igualmente las falencias del estado de la educación de la población joven potencial a ser empleado en el futuro.

Historia

Antecedentes

La especie humana ha mostrado una fuerte tendencia a extender su presencia en todo el mundo. Mucho antes de que aparecieran las primeras civilizaciones, el ser humano ya se había extendido por la totalidad de la superficie terrestre, con excepción de la Antártida. La historia de las civilizaciones conocidas muestra también que la gran mayoría ha tenido sólidas vocaciones expansivas. Las investigaciones históricas sobre el poblamiento de las diversas partes del mundo, han puesto de manifiesto que los grandes océanos de la Tierra fueron cruzados varias veces por gran cantidad de civilizaciones. En este sentido la histórica travesía de Cristóbal Colón en 1492 no constituye en sí misma un hecho inédito, pero abrirá camino a una expansión global de la civilización europea, que conquistará y colonizará bajo su dominio la mayor parte del mundo, casi con la única excepción de China y Japón. En 1494, en el primer tratado global de la historia, España y Portugal se reparten el mundo a ser conquistado por mitades, dividiendo el mundo en dos por la línea de Tordesillas.

La inmensa transferencia de riquezas que comenzaron a fluir desde las colonias de todo el mundo hacia Europa generaron una acumulación de capital sin precedentes que dará origen a fines del siglo XVIII al sistema capitalista industrial. En el siglo XIX se produce la primera *división internacional del trabajo*, básicamente asignando a Europa la producción de bienes industriales y a los países no europeos, mayoritariamente coloniales, la producción de materias primas y alimentos, guiándose por la teoría de la ventaja comparativa desarrollada por Adam Smith y David Ricardo. Durante cinco siglos masas crecientes de población europea producirán grandes migraciones hacia todos los puntos de la Tierra. En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX se produce una enorme expansión del transporte, las comunicaciones, el comercio y las inversiones internacionales. Los capitalistas individuales europeos y norteamericanos tienden a fusionarse para originar grandes empresas de capital colectivo con mayores posibilidades de influir en los mercados: son denominadas corporaciones, trusts o sociedades anónimas. Estas corporaciones europeas y norteamericanas comienzan a instalar filiales en todo el mundo. Algunos estudiosos han denominado a este período como *primera ola de mundialización*.

Entre 1910 y 1945, una serie de crisis económicas, en particular la gran depresión de 1929, y las dos sangrientas guerras mundiales (básicamente intra-europeas), causan grandes sufrimientos a los pueblos y enormes daños a las economías, llevando a la retracción del volumen y la importancia de los flujos internacionales de comercio. En esas condiciones se produce en 1918 la Revolución Rusa que establece el primer estado comunista: la Unión Soviética.

En 1945, poco antes de finalizar Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas, aún en proceso de constitución, realizan una Conferencia Financiera en Bretton Woods (EEUU), donde se decide crear el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Poco después, en 1947, se firma el Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT), antecesor de la OMC.

Al salir de la Segunda Guerra Mundial decenas de países del este de Europa organizarán Estados comunistas y formarán un bloque comunista conducido por la Unión Soviética, el COMECON. El mundo comunista crecerá con nuevas revoluciones como la de China (1949), Corea del Norte (1952), Cuba (1958) y Vietnam (1970). Por su parte, los pueblos de las colonias europeas iniciaron una serie de luchas de descolonización que triunfaron en todos los casos y llevó a la creación de más de 100 nuevas naciones independientes. El mundo quedó dividido en dos bloques enfrentados en una guerra fría y conducidos por dos superpotencias: el bloque capitalista con el liderazgo indisputado de Estados Unidos y el bloque comunista con el liderazgo también indisputado de la Unión Soviética. El poder atómico con que contaron ambos bloques expuso a la Humanidad al peligro de una guerra nuclear y, por primera vez, ante la posibilidad

de autodestruirse como especie. Esta inédito peligro para la Humanidad, produjo el fenómeno mismo de "guerra fría", y generó por primera vez una conciencia global de destino común como especie.

Entre ambos "mundos" capitalista y comunista, emergió un Tercer Mundo que se organizó como Movimiento de Países No Alineados que, aún manteniendo cierta relación con uno o los dos bloques, se mantenían neutrales en la confrontación global. En la década de 1960, China, con un cuarto de la población mundial, se separa del bloque comunista soviético, y permanece básicamente aislada, sin siquiera tener representación en las Naciones Unidas. Lentamente reorganizará sus relaciones con el resto del mundo, y fundamentalmente su economía, abriendo paso a una inédita (y poco estudiada) economía socialista de mercado, denominada por otros como *liberalismo socialista*.

En ese mundo fragmentado de la segunda mitad del siglo XX la economía capitalista internacional se reorganizó en el marco de los Acuerdos de Bretton Woods.

El comercio internacional se expandió. Las corporaciones y trusts europeos, norteamericanos y ahora también japoneses, se organizan definitivamente como Empresas Multinacionales, con un gran poder económico y político. La crisis del petróleo de 1973 impulsó una reorganización radical del capitalismo, fundada en la intensa promoción de la innovación tecnológica (TIC), la reforma total de la empresa y el desmantelamiento del Estado de Bienestar, históricamente impulsado por los gobiernos de Regan en EEUU y Thatcher en Gran Bretaña.

El 16 de noviembre de 1989, se produjo la caída del Muro de Berlín, abriendo camino a la implosión de la Unión Soviética en 1991 y la desaparición el bloque comunista. A partir de ese momento comenzó una nueva etapa histórica: *la globalización*.

Jalones de la globalización

Momento de su inicio

Aldo Ferrer señala que el actual proceso de globalización es parte de una proceso mayor iniciado en 1492 con la conquista y colonización de gran parte del mundo por parte de Europa [1]. Marshall McLuhan sostenía ya en 1961 que los medios de comunicación electrónicos estaban creando una *aldea global* [2]. Rüdiger Safranski destaca que a partir de la explosión de la bomba atómica en Hiroshima em 1945 nació una comunidad global unida en el terror a un holocausto mundial. También se ha asociado el inicio de la globalización a la invención del chip (12 de

setiembre de 1958), la llegada del Hombre a la Luna que coincide con la primera transmisión mundial vía satélite (20 de julio de 1969), o la creación de Internet (1 de septiembre de 1969). Pero en general se ubica el comienzo de la globalización en la desaparición de la Unión Soviética y el bloque comunista que encabezaba. Si bien la autodisolución de la Unión Soviética se produjo el 25 de diciembre de 1991, se ha generalizado simbolizarla con la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989.

Fukuyama y el fin de la historia

En jul-sept de 1989 el economista político estadounidense, Francis Fukuyama, publica un artículo titulado "El Fin de la Historia" donde sostiene que "lo que podríamos estar viendo no es solo el fin de la Guerra Fría, o de un particular período de post-guerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución histórica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano". El escritor, el artículo y sobre todo la frase de su título van a ser un constante punto de referencia a a favor y en contra de la globalización.

El Consenso de Washington

En noviembre de 1989 el economista estadounidense John Williamson incluyó en un documento de trabajo una lista de diez políticas que consideraba más o menos aceptadas por los grupos económicos con sede en Washington y lo tituló el "Consenso de Washington". Con los años se convirtió en el programa de la globalización.

1. Disciplina fiscal
2. Reordenamiento de las prioridades del gasto público
3. Reforma Impositiva
4. Liberalización de las tasas de interés
5. Una tasa de cambio competitiva
6. Liberalización del comercio internacional (trade liberalization)
7. Liberalización de la entrada de inversiones extranjeras directas
8. Privatización
9. Desregulación
10. Derechos de propiedad

Unificación de los mercados financieros

Desde 1990 los mercados financieros del mundo se conectaron entre sí, constituyendo “*un mega-mercado que opera en tiempo real 24 horas al día, 7 días a la semana*” [3]. La consecuencia más importante es que los propietarios de capital ya no están obligados a invertir en su propio país y pueden buscar, día a día, en cualquier parte del mundo, oportunidades de inversión siguiendo los más altos rendimientos.

Este proceso ha sido denominado como *globalización financiera* y encuentra su inicio en los Acuerdos de Bretton Woods que fueron removiendo progresivamente las restricciones a las transferencias financieras internacionales.

La *globalización financiera* es uno de los ejes iniciales de la *globalización*.

Creación de la OMC

La creación en 1995 de la Organización Mundial de Comercio (OMC) es uno de los momentos decisivos de la globalización. Por estar integrada por la mayoría de los países del mundo la OMC se constituyó en el principal ámbito para establecer las reglas de la economía mundial. La OMC, junto al Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, constituyen el eje central de la globalización.

Las reuniones cumbre de la OMC, llamadas *rondas*, que se realizan cada dos años, constituyen en sí mismos jalones principales de la globalización. En la Ronda de 1999 se produjeron las movilizaciones populares conocidas como la Batalla de Seattle que dieron origen a la globalización alternativa o movimiento alter-globalización. En la Ronda de 2001 se elaboraron los documentos y declaraciones conocidos como Programa de Doha para el Desarrollo. En la Ronda de 2003 (Cancún) se formó el G-20, grupo de países que se opone al proteccionismo unilateral de Estados Unidos y Europa.

La agenda de la OMC está integrada por una serie de temas de importancia crucial para la vida cotidiana de la población mundial: propiedad intelectual, regulación de empresas y capitales, subsidios, tratados de libre comercio y de integración económica, régimen de servicios comerciales (especialmente educación y salud), etc.

Crisis económicas: tequila, dragón, vodka, samba, tango

La velocidad y libertad alcanzada por los capitales para entrar y salir de países y empresas está asociada a una serie de crisis económico-financieras locales de impacto global. La primera de la serie se produjo en México en 1994/1995 y su impacto global se conoció como efecto Tequila. Con posterioridad se produjeron la crisis asiática en 1995/1997 (efecto Dragón), la crisis rusa en 1998 (efecto Vodka), la crisis brasileña en 1998/1999 (efecto Samba) y la crisis argentina en 2001/2002 (efecto Tango).

Las reiteradas crisis económicas ha generado una amplia discusión sobre el papel desempeñado por el Fondo Monetario Internacional.

Detención de Pinochet y creación de la Corte Penal Internacional

En octubre de 1998 el ex dictador de Chile, Augusto Pinochet, fue detenido en Londres acusado en España por tortura y terrorismo. El 24 de marzo de 1999, en un histórico fallo, el Tribunal de los Lores del Reino Unido resolvió que Pinochet podía ser extraditado, aunque finalmente la extradición no fue completada debido a la supuesta demencia del dictador. El hecho es destacado como un punto de inflexión en la globalización de los derechos humanos.

Simultáneamente en 1998 se firmó Estatuto de Roma creando la Corte Penal Internacional, que entró en vigor el 1 de julio de 2002 luego de alcanzar la cantidad de ratificaciones necesarias. En 2003 la Corte penal Internacional quedó constituida. El principal problema para el funcionamiento de la Corte es la posición de los Estados Unidos, que se ha opuesto a su jurisdicción.

Ingreso de China a la OMC

En 2001 (Ronda de Doha) y después de 15 años de duras negociaciones, China ingresó a la OMC. De este modo el país más poblado del mundo (22% de la Humanidad), quinta economía mundial y la de mayor crecimiento en los últimos 30 años, se incorporó plenamente al mercado mundial. Los enormes desplazamientos de capital y trabajo que está causando la economía china, así como las consecuencias para el sistema mundial que tendrá la vinculación de una gigantesca y pujante economía socialista de mercado con el sistema capitalista mundial, son discutidas apasionadamente por los estudiosos de todo el mundo. Existe sin embargo un amplio consenso de que China, y su creciente liderazgo

económico en Asia, está impulsando un proceso histórico que será determinante en el curso del Siglo XXI y la orientación de la globalización.

La velocidad y libertad alcanzada por los capitales para entrar y salir de países y empresas está asociada a una serie de crisis económico-financieras locales de impacto global. La primera de la serie se produjo en México en 1994/1995 y su impacto global se conoció como "efecto Tequila". Las reiteradas crisis económicas ha generado una amplia discusión sobre el papel desempeñado por el Fondo Monetario Internacional.

El 11 de Setiembre de 2001

Los atentados del 11 de septiembre de 2001, contra el Centro Mundial de Comercio de Nueva York y el Pentágono, transmitidos en vivo y en directo por las cadenas globales de televisión a toda la Humanidad, adquirieron una significación mundial.

A partir de ese momento, la lucha contra el terrorismo internacional y la defensa de la seguridad nacional de los Estados Unidos, adquirirá una jerarquía prioritaria en la agenda global, propondrá la necesidad de restringir los derechos humanos para garantizar la seguridad, y reinstalará el valor del Estado.

La quiebra de Enron y la burbuja de la "nueva" economía

El 2 de Diciembre de 2001 la quiebra de la empresa Enron sacudió al mundo económico: pocos meses antes la revista Fortune había premiado a la empresa como la más creativa de los últimos cinco años, y había asegurado que tendría un crecimiento continuo durante toda la década.

Los actos criminales en perjuicio de accionistas, trabajadores y la comunidad, mediante mecanismos que habían sido intencionalmente desregulados por el Estado norteamericano, puso en cuestión todo el sistema de desregulación que caracterizó a la globalización y dio un gran impulso a la idea de responsabilidad social empresaria (RSE).

Las revueltas en París y las migraciones

En Noviembre de 2005 miles de jóvenes franceses, hijos de inmigrantes provenientes del norte de África, protagonizaron durante dos semanas una revuelta que tuvo su sello en la quema de miles de automóviles en París. En la región de París, más de la mitad de la población menor de 15 años, es originaria

de África, lo que ha dado un vuelco a la cultura de la zona en menos de una generación.

El acontecimiento sorprendió al mundo y puso sobre el tapete la cuestión de las migraciones internacionales y las desigualdades sociales y territoriales en la globalización.

Nuevos gobiernos en América del Sur

Desde los últimos meses del Siglo XX, una serie de gobiernos de nuevo tipo comienzan a triunfar en las elecciones de los países sudamericanos.

- En 1998, [Venezuela](#) elige al neo-socialista bolivariano [Hugo Chávez](#).
- En 2002, [Brasil](#) elige presidente al dirigente sindical [Lula da Silva](#) del izquierdista [Partido de los Trabajadores](#).
- En 2003, [Argentina](#) elige presidente el peronista de tendencia izquierdista [Néstor Kirchner](#).
- En 2004, [Uruguay](#) elige al socialista [Tabaré Vázquez](#) del [Frente Amplio](#).
- En 2005, [Bolivia](#) elige al sindicalista indígena [Evo Morales](#).
- La elección en 2006 de la socialista [Michelle Bachelet](#) en [Chile](#), quien cuenta con mayoría en el Congreso por primera vez desde la retirada del dictador [Pinochet](#), puede relacionarse también con los cambios políticos registrados en América del Sur.

Los nuevos gobiernos de América del Sur han desarrollado una serie de políticas neo-desarrollistas que modifican considerablemente el rumbo de las políticas económicas que venían siguiendo el conjunto de los países latinoamericanos en la década de los años 1990, influidos por el Consenso de Washington.

Los cambios político-económicos en América del Sur han sido evidentes en el papel activo que desempeñaron en la formación del Grupo de los 20, que cuestionó el modo en que venía desarrollándose las rondas de la OMC, y la posición que los países del Mercosur sostuvieron en la Cumbre de las Américas de Mar del Plata (2005), de incluir la creación de empleo decente como centro de la agenda hemisférica y la oposición a la creación del ALCA si no se generan condiciones de igualdad entre los países.

El Foro Económico Mundial, también conocido como *Foro de Davos* es una fundación privada creada en 1971 con la misión de reunir anualmente en el monte Davos de Suiza a los principales líderes económicos europeos. A partir de 1991 se transforma en la reunión cumbre de los líderes políticos y empresarios más poderosos del mundo. Es uno de los principales centros estratégicos de la globalización. Tiene su sede en Ginebra y está supervisado por el gobierno suizo.

Globalización Alternativa

Esta ideología promulga que la globalización no puede ser vista solo como un proceso impulsado y controlado por empresas multinacionales (EMNs) y las élites integradas por las personas más ricas y poderosas del mundo. Ya en el siglo XIX, el sindicalismo fue concebido como un movimiento global "internacionalista" como da cuenta el 1 de mayo, como día de movilización mundial de los trabajadores. En el curso del Siglo XX surgen una gran cantidad de movimientos y organizaciones sociales de proyección global: derechos humanos, feminismo, defensa de los consumidores, medio ambiente, pacifismo, los hippies. Del mismo modo una heterogénea cantidad de movimientos culturales se conforman en el Siglo XIX y sobre todo en el Siglo XX, como corrientes globales: el impresionismo, el expresionismo, el dadaísmo, el surrealismo, el rock and roll, el punk, el rap, el karate como forma de vida (y no solo el karate sino en general artes marciales llevándonos a las raíces samurai), la moda, los nuevos juegos de red, la cultura pop (no en referencia a la música, sino a lo popular que de ahí surge el pop como música con un estilo pegajoso), el mundo de los deportes en general (separado en distintas ramas como el surf, el automovilismo que también tiene varias

Temas centrales del Foro de Davos

- 1991: La nueva dirección para el liderazgo
- 1992: Cooperación y megacompetición
- 1993: La recuperación global
- 1994: Redefinición de los puntos básicos de la globalización
- 1995: Desafíos más allá del crecimiento
- 1996: Globalización de la economía mundial
- 1997: Construyendo la sociedad de la Red
- 1998: Prioridades para el siglo XXI. Crisis asiática y el nacimiento del euro
- 1999: El impacto de la globalización ([Pacto Global](#)).
- 2000: Internet y la ingeniería genética.
- 2001: ¿Cómo mantener el crecimiento y crear puentes que termine con las divisiones?: un marco de acción para el futuro global.
- 2002: El liderazgo en tiempo de fragilidad: una visión para un futuro común.
- 2003: Construyendo confianza
- 2004: Asociarse para la Prosperidad y la Seguridad
- 2005: Decisiones contundentes para los tiempos difíciles

ramas, el ciclismo, el skate que se ha convertido en una forma de expresión, etc), el graffiti que también es una forma de expresión (un excelente graffiti es hecho por Banksi, que hace muchos graffitis en contra del capitalismo) etc., etc.

Desde el mismo momento en que comienza la globalización como proceso histórico, emerge una visión crítica a la llamada globalización "corporativa" que comienza a desarrollarse confusa e inorgánicamente en un ambiente muy heterogéneo integrado por intelectuales y organizaciones de todo tipo: políticas, sindicales, ecologistas, feministas, indígenas, campesinas, periodísticas, de derechos humanos, de consumidores, etc.

Ese movimiento hizo eclosión el 30 de noviembre de 1999 en lo que se ha llamado la batalla de Seattle. Ese día, decenas de miles de personas convocadas por una inédita alianza entre el movimiento sindical y las organizaciones ecologistas y más de 1500 organizaciones, se movilizaron contra la OMC e hicieron fracasar la llamada Ronda del Milenio al grito de "*¿De quién es la calle? ¡Nuestra! ¿De quién es el mundo? ¡Nuestro!*".

Probablemente la expresión más representativa de este heterogéneo movimiento sea el Foro Social Mundial, con su expresivo lema "Otro mundo es posible".

Entre los individuos, personalidades e intelectuales que integran este movimiento por una globalización alternativa es posible encontrar una ama de casa, un trabajador o un jubilado no organizados, pasando por universitarios, profesores y profesionales de todo nivel, intelectuales como Noam Chomsky y Arundhati Roy, premios Nobel como José Saramago, catedráticos como Carlos Taibo, periodistas como Naomi Klein, Ignacio Ramonet o Eduardo Galeano, ecologistas como Vandana Shiva, el subcomandante Marcos del EZLN o el agricultor francés José Bové.

Aunque también se ha llamado antiglobalización, el término es inadecuado pues, como dice Susan George: "Yo rechazo la palabra antiglobalización que los medios de comunicación nos atribuyen. El combate se da, en realidad, entre los que queremos una globalización inclusiva, basada en la cooperación y la seguridad, y aquellos que quieren que todas las decisiones las tome el mercado".

Apuntaremos, una serie de colectivos que podrían participar en el movimiento por una globalización alternativa: sindicalistas, ONGs, comunistas, ecologistas, proteccionistas, anarquistas, cristianos de base, pacifistas, feministas, etc.

Miren Etxezarreta indicaba en su Seminario de Economía Crítica que "la globalización neoliberal es bien sencilla de aplicar: liberalizar el comercio y los flujos de capitales, de tal manera que se pueda comerciar con ellos sin ningún

control, en todo el mundo, que nadie pueda ponerles condiciones; privatizar porque afirman decididos - claro que sin ninguna prueba - que todo lo público es poco eficiente, flexibilizar el mercado de trabajo - es decir convertir a los trabajadores en un coste variable pudiendo contratarlos a los salarios que a la empresa le parezcan adecuados y despedirlos cuando les convenga -; y finalmente, desregular, es decir, eliminar todas las regulaciones públicas de la vida económica y social para que ellos puedan establecer sus propias reglas."

Roberto Velasco, catedrático de economía aplicada de la UPV indica que "la ilusión ultraliberal de la globalización de un planeta autogestionado por los mercados se ha desvanecido ante el riesgo de revés electoral de los líderes políticos de turno o de una situación económica coyunturalmente delicada".

La globalización podría tener ventajas para todos, ventajas suficientes para que no estar justificado estar en contra del proceso de globalización en su conjunto. Algunas de las medidas a tomar para mejorar la globalización son:

- Fomentar el [comercio justo](#).
- Industrialización del Tercer Mundo y mejorar sus economías:
 - Condonación de la [deuda externa](#) de los países más pobres.
 - [Tasa Tobin](#), que grava con un impuesto bajo (por ejemplo el 0,1%) cada transacción financiera, penalizando así los movimientos especulativos, e invirtiendo eso en el Desarrollo de países pobres.
 - Disminuir el gasto militar y erradicar el fraude fiscal. En los países ricos estas medidas podrían servir para dedicar más dinero al desarrollo e intentar superar o acercarse al famoso 0.7% del [PIB](#), porcentaje dado por la [ONU](#).
- Flexibilizar los flujos migratorios: Igual que Europa emigró durante los pasados siglos (a América, Australia, Asia...), ahora es justo permitir que muchos ciudadanos de países pobres puedan venir a los países ricos (Europa, EE.UU., Australia...) para ganarse la vida y mejorar su forma de vida.
- Es aún más urgente estudiar medidas para evitar la migración masiva.

Referencias

1. [↑](#) Hechos y ficciones de la globalización (Aldo Ferrer), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, pag. 13
2. [↑](#) Mc Luhan, Marshall, La galaxia de Gutenberg, Origen Planeta, México, 1985, pag. 45

3. ↑ Hechos y ficciones de la globalización (Aldo Ferrer), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, pag. 13

Bibliografía

- [*The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*](#) (Thomas L. Friedman), Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2005, [ISBN 0374292884](#)
- Retamal, Christian. "La fluidez ontológica como propuesta utópica de la globalización. Brechas, posibilidades y conflictos."(2004) [\[1\]](#)
- Retamal, Christian. (2003). "Las promesas utópicas de la globalización." Ponencia publicada en "La política en la era de la globalización". VIII Simposio Iberoamericano de filosofía política. Universidad de Valparaíso.
- *En defensa del capitalismo global* ([Johan Norberg](#)), Unión Editorial, Madrid, [ISBN 84-7209-421-9](#). Traducción del original *In Defense of Global Capitalism*, Timbro, Sweden, 2001, [ISBN 1930865473](#).
- *Teorías de la globalización* (Octavio Ianni), Siglo XXI Editores, México, 1996, [ISBN 968-23-2001-1](#)
- *Hechos y ficciones de la globalización* ([Aldo Ferrer](#)), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, [ISBN 950-557-244-1](#)
- *Why Globalization Works* (Martin Wolf), Yale [University](#) Press, [ISBN 0300107773](#)
- *El mundo en que vivimos: un ensayo sobre el derrumbre del socialismo real y el significado de la autorrevolución del capital* ([Julio Godio](#)), Editorial Corregidor, Buenos Aires, 2000.

LECTURA 2

rcci.net/globalizacion 

GLOBALIZACIÓN, CULTURA Y COMPLEJIDAD:

MIRADAS DESDE UN NODO PERIFÉRICO.

Víctor Manuel Andrade Guevara ⁽¹⁾

Introducción

Un escrito sobre la globalización a estas alturas puede ser únicamente un ejercicio más de megalomanía ante el alud de artículos, libros y discursos que existen sobre el tema al que, no sin cierta razón, algunos conciben como un significativo vacío.

No obstante esta variedad de textos y abordajes –nos referimos exclusivamente a aquellos que se ubican en el campo de las ciencias sociales– parece ser que la mayoría de autores y tendencias han insistido en la práctica errónea de analizar el fenómeno desde una perspectiva unidisciplinar, ignorando o, en todo caso, articulando de manera acrítica e incoherente las elaboraciones en otros campos disciplinares o en otras escuelas o corrientes teóricas distintas a aquella a la que se inscribe el autor en cuestión.

Desde un punto de vista epistemológico este abordaje es equivocado ya que establece una asincronía peligrosa entre los cambios paradigmáticos que se están dando en el campo de las ciencias sociales y el surgimiento de ese nuevo objeto que algunos denominan globalización y otros mundialización.

En efecto, podemos decir que el objeto teórico "Globalización" es un objeto "complejo" cuya recursividad y autorreflexión están cargados históricamente, mostrándose como un momento más en el proceso de cambio de las diferentes formas de objetivación de la especie humana cuya conciencia genérica empieza a abrirse paso. Esto implica que la globalización tiene al mismo tiempo una dimensión económica, una dimensión política, geográfica y cultural, o como diría Wallerstein, citando a Bruno Latour es un hecho natural al mismo tiempo que histórico y narrativo.

Roland Robertson se acerca al problema cuando plantea que la globalización es un fenómeno multidimensional; sin embargo, a pesar de la agudeza de su enfoque, no acierta a integrar esa multidimensionalidad en una construcción

holística. Su multidimensionalidad es más analítica que real. Desde el punto de vista de los sistemas complejos – que por definición incluyen una dimensión histórica y, por lo tanto, la autonomía de los actores, los sistemas complejos no pueden ser deconstruidos analíticamente. Por el contrario, cada una de las dimensiones está en las otras y viceversa.

Por ello, se requiere un mayor intercambio entre historiadores, economistas, sociólogos, geógrafos, teóricos de la cultura y antropólogos, para construir una explicación–comprensión del fenómeno de la globalización que procure ser completa, tratando de ser fiel al principio expuesto por Hegel cuando afirmaba: la verdad es lo completo.

Esperando contribuir de manera modesta a tan desmesurada tarea, a continuación trato de establecer algunas coordenadas que nos ubiquen acerca de la relación entre globalización –considerada desde una perspectiva social y económica – y la teoría de la cultura.* Se repasa entonces, de manera muy somera, a los autores más significativos acerca del tema de la globalización en el plano económico y societal junto con aquellos que tocan el tema en relación con el mundo de la significación y las prácticas simbólicas cotidianas; es decir, la cultura.

El objetivo de este ensayo consiste en mostrar las principales aportaciones de estos teóricos así como señalar los déficit en sus análisis para, a partir de ahí, sugerir algunos elementos teóricos acerca de las posibles direcciones que puede tomar el intentar construir una explicación acerca de la globalización apoyada en el paradigma de la complejidad desde una perspectiva espaciotemporal situada en la periferia latinoamericana.

Es decir, se pretenden establecer algunas coordenadas para observar las relaciones entre el funcionamiento del mercado global –tanto el mercado de mercancías físicas como el mercado de dinero y de capitales como el mercado de fuerza de trabajo que son los hombres y las mujeres, y cuyo proceso de reproducción está sometido a una lógica de extracción de plusvalor y de intercambio desigual- con los procesos de significación y generación del sentido y las maneras en que estos procesos, a su vez, inciden en las relaciones de poder a escala global y local.

La Emergencia del Paradigma de la Globalización

La presión exitosa de los capitales y las instituciones financieras internacionales para promover la apertura de los mercados nacionales, el derrumbe de las sociedades de Europa Oriental y del paradigma del socialismo autoritario, las políticas privatizadoras y, de manera simultánea, la revolución en las tecnologías comunicacionales e informáticas y en los sistemas productivos, junto con la

modificación en los hábitos de consumo y formas de vida que esto trajo consigo hicieron que se empezara a hablar de la llegada de una nueva etapa denominada Globalización. En la mayoría de los casos dicho término asumió un uso que podemos llamar "comercial"; término del que no pretendemos dar cuenta en este escrito. Por desgracia, ese parece ser el concepto más utilizado en los discursos políticos y en las conversaciones cotidianas, es, como acertadamente lo califica Jhon Saxe Fernández(2000), el concepto pop de la globalización. Este uso del término es el derivado del lenguaje utilizado por los académicos –principalmente economistas- que conciben como normal una economía de mercado extendida a todo el planeta en el que es posible un intercambio de equivalentes que no debe ser distorsionado por externalidades como el estado o las barreras étnicas o comunitarias. En general, para este tipo de autores, no existe una diferenciación entre lo que es el mercado y lo que es el capitalismo como modo específico de producción, mucho menos consideran como parte de los costos del crecimiento económico y la obtención de utilidades la destrucción del hábitat por la energía degradada para sostener el ritmo de acumulación o los impactos que debieran tener en el análisis cuestiones como la cultura, las formas societales y políticas o la construcción de identidades.

En esta teoría, desprendida de las determinaciones externas al discurso económico, se ha utilizado el concepto de globalización desde una perspectiva más bien descriptiva que hace alusión principalmente al fenómeno creciente de la apertura comercial y la determinación de los factores externos para la formulación de las políticas económicas nacionales y, principalmente, la mundialización del mercado de capitales; en especial, el capital financiero que excede en proporciones estratosféricas el intercambio de mercancías y de capital productivo. Esta literatura económica elude la explicación teórica, compensando a menudo esta deficiencia con sofisticados instrumentos modélicos y cuantitativos (2)

De igual forma, en su análisis económico privilegia los momentos de la circulación y el intercambio, dejando en segundo lugar los aspectos productivos y de distribución de rentas.

Esta visión se manifiesta igualmente de manera significativa en el lenguaje de Kenichi Ohmae (1997) quien con la globalización, ve demasiado prematuramente el fin del Estado Nación. Esta concepción también se ve reflejada en el lenguaje tecnoempresarial (3) que trata de sacar -como era de esperarse– un uso estratégico para diseñar las nuevas fórmulas mercadotécnicas y organizacionales orientadas a la administración de las empresas globales. Semejante concepción de la globalización es en buena medida derivada de la idea que difundiera Francis Fukuyama acerca de que, con el derrumbe de los regímenes comunistas de Europa Oriental, se habría manifestado una victoria final de la forma económica

capitalista y la democracia liberal como forma política llegando así al "final de la historia".

Hoy, con motivo de las transformaciones que está provocando la ingeniería genética y los nuevos productos farmacológicos capaces de eliminar la depresión y el sufrimiento, este autor nos habla de la llegada de una era "posthumana".

El discurso tecnoempresarial sobre la globalización se fue gestando al mismo tiempo que los políticos conservadores llegaron al poder en la década de los 80's promoviendo privatizaciones y utilizando un discurso que insistía en la importancia de mercados abiertos como único principio regulador de la economía, generando con ello una discusión en el ámbito académico de las ciencias sociales.

Dada la evidencia de una tendencia simultánea a la integración económica regional en la comunidad europea, en América del Norte y en el Sudeste Asiático, junto con la exclusión de los intercambios sufrida por vastos segmentos de la geografía mundial, el concepto de la globalización fue inmediatamente cuestionado. En su lugar, se dice, lo que existe es una integración dividida en bloques regionales a lo sumo. Paul Hirst y Graham Thompson (4) han sido los autores más significativos de este cuestionamiento a la globalización. Se apoyan para ello en la presentación de una serie de datos como la evolución del comercio mundial, en la que se demuestra, por ejemplo, que el porcentaje del comercio exterior en 1900, en relación con el total de esa época, comparado con el porcentaje actual, es significativamente menor. Asimismo, se manifiesta el hecho de que la economía mundial estaba unificada en ese entonces por una red de comunicaciones como el telégrafo o las redes telefónicas. Lo que han ganado las actuales tecnologías de la comunicación en todo caso es una multiplicación asombrosa de la velocidad en la circulación y, con ello, como diría Marx, aumentos en la tasa de plusvalía debido a la mayor rotación del capital.

En ese mismo sentido, autores como Ricardo Pettrella (5) hablan más bien de una triadización en la que se excluyen del intercambio mundial de mercancías y capitales bastos segmentos poblacionales de África, América Latina y Asia.

El reiterado uso del concepto se convirtió pronto en un campo de batalla recuperado por los marxistas quienes adujeron en todo caso la paternidad de la explicación de dicho fenómeno y la confirmación de una tendencia que está registrada en el cuerpo teórico marxista.

Ciertamente, es Marx el que habla en "La Ideología Alemana" de la existencia empírica en un plano histórico universal de los hombres, orillada por el desarrollo de las fuerzas productivas, misma que tiende a superar su vida puramente local.

En la Ideología Alemana habla así de cómo el mercado mundial y sus vaivenes transforman el modo de vida de los hombres de acuerdo a la dinámica de los precios internacionales y la interconexión entre los diferentes sistemas productivos.

El Espíritu del Mundo –dice- se nos revela como mercado mundial.

Tanto la Teoría de la dependencia como la teoría del intercambio desigual intentaron explicar la dinámica de la lucha política en los países periféricos a partir del vínculo internacional entre Centro y Periferia.

Destacadamente, autores como Samir Amin(1976), o Arghiri Emmanuel(1972) utilizando la teoría marxista del valor, hablaban ya de la acumulación a escala mundial y de las diferencias en el desarrollo originadas por el pago desigual del trabajo y la transferencia de valor desde la periferia hacia el centro. En esa misma perspectiva, se ha analizado la globalización como una era en que el capitalismo mantiene una serie de monopolios en las sociedades centrales, a saber: el monopolio financiero, el monopolio científico y tecnológico, el monopolio militar, un monopolio sobre los recursos naturales junto con un mercado mundial trunco, que posibilita el intercambio global de mercancías y capitales pero no de la fuerza de trabajo (Amin 1997 y 1999).

Desde los años 70's, utilizando una mezcla entre la teoría marxista y la teoría de la Historia de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein (1979) construye su teoría de los Sistemas Mundiales argumentando que la unidad de análisis que permite un estudio objetivo de los procesos históricos de la sociedad es el sistema mundial, dada la interconexión e influencias que reciben desde fuera unidades más pequeñas como las sociedades nacionales.

Así, para Wallerstein como para Marx, la lógica de acumulación del capital contiene una tendencia intrínseca a la ocupación espacialmente cada vez más extendida del mercado de fuerza de trabajo y los recursos naturales debido a que esta es la única manera de que se pueda reproducir, de manera expandida, la economía capitalista.

Asimismo, Wallerstein retoma la teoría de los ciclos de Kondratieff que sostiene la existencia de una tendencia del capitalismo a alternarse en fases depresivas y expansivas de 50 años aproximadamente. En esta lógica, es esta dinámica de la acumulación lo que determina en todo caso las formaciones de clase en los distintos Estados Nacionales y las formas estructurales que adoptan los aparatos estatales en cada una de las regiones y las naciones.

Una condición limitada de esta teoría de sistemas mundiales la constituye el hecho de que pone énfasis en la acumulación de capital en la perspectiva del trabajo industrial clásico sin analizar si existe una diferenciación sustantiva con respecto de la moderna producción basada en la informatización y el conocimiento.

Así las cosas, para los teóricos del sistema mundial el nuevo proceso de globalización no es un fenómeno novedoso sino la continuidad de una tendencia a la expansión continua que tiene el capitalismo histórico. Por ello, más que de globalización, tanto los marxistas más ortodoxos como los teóricos del sistema mundial prefieren hablar de Mundialización. (6)

Existe pues, un tratamiento prioritario por parte de los marxistas del aspecto económico para explicar el fenómeno de la globalización. Al mismo tiempo, algunos marxistas que sí se ocupan de analizar los aspectos culturales, subordinan la lógica de la producción y el intercambio cultural a la lógica de la autorreproducción expandida del proceso de valorización del capital concibiendo a esta como un mecanismo ideológico funcional que busca la reproducción del sistema. (7)

En el plano de la comunicación, neomarxistas como Armand Mattelart (1997) o Herbert Schiller(1995 y 1998) hablan de un mercado mundial de imágenes o de un "*definitional control*" que ejercen las agencias informativas norteamericanas como CNN en la percepción cotidiana de la realidad mundial. La comunicación, vista desde este enfoque, es analizada a partir de las determinaciones económicas que se dan en función de la lógica de acumulación del capital y la circulación de mercancías involucradas en la constitución de las corporaciones mediáticas antes que en el contenido semántico de las propias imágenes.

La otra vertiente que explica la globalización, si bien, la incluye como parte de esta tendencia económica del capitalismo a expandirse, considera otras dimensiones institucionales propias de la modernidad como las instituciones políticas y militares, el desarrollo científico y tecnológico que posibilita las transformaciones habidas en la tecnología de las comunicaciones, particularmente la tecnología satelital, el uso de la fibra óptica y el internet, que permiten veloces intercambios de mensajes y, sobre todo, de capitales y mercancías que ejercen efectos inmediatos en todo el planeta. (8)

Así, para autores como Beck (9) y Giddens(1994 y 2000), la globalización no sería el resultado de una tendencia de largo plazo que se inició desde los orígenes del capitalismo sino una etapa específica del momento actual que se caracteriza por la posibilidad de establecer comunicaciones e intercambios de capitales en tiempo real a escala planetaria. La tendencia de la modernidad a expandirse globalmente

no opera pues, como un proceso de continuidad con etapas anteriores, como pensaría por ejemplo Roland Robertson, sino en una relación de discontinuidad.

Para estos autores es más bien el flujo comunicacional y la importancia que tiene la sociedad del conocimiento para la nueva configuración de los sistemas productivos y el entrelazamiento de las redes sociales, lo que define la globalización. En la versión de Giddens – sin duda la más acabada y completa en esta tendencia- la globalización implica un proceso no sólo de interdependencia global sino la penetración de estos procesos en los aspectos más íntimos de la individualidad; es decir, la transformación de la intimidad, que forma parte de la construcción permanente y reflexiva del yo.

Los sistemas expertos generados a partir de los grandes complejos científico-tecnológicos y las grandes estructuras de diferenciación social propician la posibilidad de los que Giddens y Beck llaman "modernización reflexiva": una modernidad plástica que autorreproduce sus estructuras y responde a los problemas (riesgos) que se le van presentando, al tiempo que posibilita la expansión reflexiva del yo.

Si bien Beck y Giddens parten de reconocer la mundialización del riesgo; esto es, que vivimos en una sociedad donde ya no cabe la seguridad sino que el riesgo se manifiesta como una cualidad inmanente de la sociedad global contemporánea, centra su atención en los cambios que se han producido en las sociedades del norte sin reparar mucho en los cambios que ocurren en las llamadas sociedades periféricas ni en los efectos polarizantes que provoca la globalización.

Una postura muy interesante que retoma aspectos tanto de la visión marxista que pone énfasis en el sistema productivo y de intercambio mundial como de esta visión centrada en la planetarización por efectos de la tecnología comunicacional e informática es la que sostiene Manuel Castells(1999). En sus tres volúmenes de la "Era de la Información" Castells da cuenta de la estructura de la economía global, el papel que guarda la información y el conocimiento para la integración de las nuevas formas de producción e intercambio así como las modificaciones en la configuración del espacio-tiempo. La velocidad de las comunicaciones –incluida la transferencia de grandes masas de capital- da lugar a una configuración y una percepción distinta del espacio-tiempo que Castells llama el espacio de los flujos.

Lo central ya no son los lugares sino los puntos de inflexión espacio temporal en permanente movilidad. De forma simultánea, el tiempo cronológico es sustituido por una experiencia de la temporalidad-atemporal que elimina la continuidad de las duraciones. Frente a ello –dice Castells- la única alternativa para reencontrar la continuidad temporal -y por lo tanto, la posibilidad de darle sentido a proyectos colectivos- es pensar en el tiempo glacial; el tiempo de la muy larga duración que

mencionaba Fernand Braudel, el tiempo en el cual piensan los movimientos ecologistas.

Castells usa todavía el lenguaje marxista -después de todo fue uno de los grandes teóricos del fenómeno urbano que se identificó con la tradición del marxismo estructuralista creada por Luis Althusser- para hablar del capitalismo como un modo de producción cuya etapa específica está definida por la constitución de un "Capitalismo Informacional" que depende en alto grado de la generación de información y conocimiento. Para ello, hace un minucioso análisis sobre las relaciones entre tecnología, capital y estado para determinar los niveles de productividad y la gestión de la reproducción económica.

Así, llega a la conclusión de que, por más que haya las condiciones para un avanzado cambio tecnológico, este no redundará en una mayor productividad – y por lo tanto, en una mayor rentabilidad necesaria para el capitalismo- si no existe una adecuada promoción y regulación por parte del estado para vincularla al sistema productivo. De lo anterior se desprende que se requiere aún del papel promotor y organizador de este último para la investigación y la aplicación tecnológica.

Llega a estas afirmaciones una vez que se ha puesto a analizar el proceso de surgimiento de la tecnología informática y su sincronización con la crisis de rentabilidad que tuvo el capitalismo de bienestar desde los años 70's para dar lugar al proceso de acumulación llamado flexible.

Si bien Castells habla en el segundo volumen de un Estado cada vez más impotente, lejos está de suponer la pronta desaparición del Estado-Nación como forma fundamental de regulación política. Se ocupa en señalar, eso sí, que a diferencia de lo que planteaba Nicos Poulantzas en los tiempos en que el estructuralismo marxista era un discurso influyente, el estado ya no necesariamente ocupa un lugar central en la regulación de la vida de las gentes.

Castells satisface los requerimientos en información empírica e histórica para brindarnos una visión de conjunto del capitalismo informacional, si bien, se hecha de menos un modelo teórico explicativo más coherente que permitiría tener una idea más acabada de la sociedad global contemporánea. La descripción detallada de los procesos que ocurren en las diversas áreas del planeta –incluida la emergencia de los nacionalismos, el quiebre de los regímenes comunistas de Europa Oriental y los cambios en las estructuras familiares y los roles sexuales- no encuentra una forma teórica coherente ya que es más bien descriptiva.

El Enfoque Multidimensional.

En sentido estricto, uno de los pioneros en cuanto a trabajos sobre el tema de la globalización desde un enfoque nítidamente sociológico, ha sido Roland Robertson (1992 y 1998), quien cuenta ya con una larga bibliografía al respecto.

Utilizando una versión renovada de la teoría estructural funcionalista de Parsons, Robertson construye un enfoque multidimensional del proceso de globalización que incluye los aspectos económicos, culturales, políticos y de valores que permiten la integración de una sociedad que tiene como referencia espacial el planeta entero.

Como procedía Parsons para el caso de las sociedades nacionales, Robertson reconstruye la ligazón entre pautas culturales, dinámicas económicas y configuración de un orden político, incluyendo la extensión de un conjunto de valores que se universalizan, para explicar la globalización.

La globalización –dice Robertson- significa la **particularización de lo universal y la universalización de lo particular.**

Es esta sin duda, una caracterización muy aguda que recoge elementos que por igual se refieren tanto a los aspectos económicos como a los políticos y culturales. El comercio mundial y la división del trabajo se extienden por todo el planeta interconectando los procesos económicos locales; por otra parte, las decisiones políticas que ocurren en el seno de los Estados-Nación se ven cada vez más determinados por los procesos que ocurren en el exterior a la vez que se ejerce influencia de adentro hacia fuera. La dimensión cultural, relacionada siempre con un referente espacial –la localización- se ve sujeta también a un intercambio universal que hace que las representaciones simbólicas particulares cobren una importancia global y que las tendencias universalizantes –entre ellas los patrones de consumo generalizado que impone la cultura capitalista o las tendencias hacia una racionalización universal de la que hablaba Max Weber- se adapten a los usos particulares: Ugr. Los diferentes usos que le dan a la Coca Cola en Rusia, Chiapas o los Estados Unidos.

En esa perspectiva, Robertson pretende encontrar los orígenes de la globalización con el advenimiento de las religiones y los valores universalistas y defiende una visión del nacionalismo como una tendencia universalista, que no se orienta al aislamiento sino que contempla la apertura a los otros salvaguardando diferencias específicas que no excluyen el reconocimiento de una relación abierta universalmente, que reconoce los derechos y las pretensiones de otros nacionalismos que, sin embargo, comparten un proyecto de ciudadanía común.

El enfoque de Robertson es interesante porque analiza de manera conjunta - multidimensional, dentro de la teoría neoparsoniana- los procesos económicos, políticos y culturales, evitándole caer en un determinismo económico o cultural.

Sin embargo, este esquema no le ayuda a diferenciar mucho de manera regional el peso de cada uno de los factores, ni tampoco, como previenen con acertado énfasis los marxistas, los efectos polarizantes que genera la acumulación de capital en la esfera económica.

Capitalismo, Posmodernidad y Diferencia.

Una versión interesante de la globalización que reconstruye el esquema marxista reformulado tanto en términos del modo de producción como en sus aspectos culturales es el formulado por Fredric Jameson y David Harvey. Jameson, quien ha abordado el tema de la posmodernidad concibiéndola como el producto de la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson 1998), insiste en que la crítica de los metarrelatos universalistas y el relativismo cultural, así como la constitución de una sociedad que virtualmente elimina la historia, que construye nuevas formas de ordenación espacial tanto en la configuración de las ciudades como en el diseño arquitectónico, y que reproduce estos cambios formales en la estética de las artes visuales, obedece a los cambios que se producen en el capitalismo multinacional.

Así, la expansión del consumo - incluyendo el consumo cultural de la tradición y la mercantilización de las artes – confiere a las mercancías de un sustrato signíco que se aleja de los esquemas funcionales y de las estructuras lineales de relato. En su lugar surge la superposición de imágenes y épocas tanto en el video como el cine o la arquitectura regional que se alejan de los viejos cánones modernistas. De esta manera se amplía el viejo proceso de inversión que denunciara el viejo Marx, al aparecerse el inmenso arsenal de mercancías en su apariencia signíca sin tomar en cuenta los procesos de producción ni la historia que esto conlleva.

Jameson cuestiona por lo tanto la parcialidad en que pueden incurrir los llamados "Estudios Culturales" surgidos en los últimos años como una tendencia metodológica y epistemológica dentro de las ciencias sociales que trata de rebasar las fronteras disciplinarias y las teorías de corte determinista al abordar los estudios de la constitución de problemáticas y sujetos, tales como las identidades de género, de origen étnico o racial o de estilos de vida en ámbitos locales y particulares, poniendo por delante, además, la dimensión subjetiva de la constitución de los mismos, sin tomar en cuenta la articulación con el proceso de acumulación de capital que tiene lugar a escala global. Cuando se hace esto, se está cayendo en la trampa de buscar las diferencias en un mundo donde ya todo ha sido previamente homogeneizado a partir de la lógica del mercado capitalista.

Es necesario –dice Jameson (en Jameson y Zizek 1999)- nombrar el sistema. En esa perspectiva, la globalización –concebida filosóficamente– puede interpretarse como una totalidad destotalizándose (recurre aquí a la formulación similar que hiciera Sartre en "La Crítica de la Razón Dialéctica"). El proceso de globalización hace que se junten y se entrelazen contradictoriamente una serie de procesos opuestos: lo universal con lo particular, lo global y lo local, lo tradicional y lo moderno, las dimensiones macro y micro, que tienen como trasfondo un proceso de reproducción de las estructuras de acumulación. Vista así la globalización, sería esta una forma concreta en que se manifiesta el fenómeno de la posmodernidad, de la cual es, que duda cabe, el mejor desmontador de sus síntomas. (Jameson 2000).

Aplicando esta tentativa de explicación a uno de sus objetos preferidos de análisis como es la estética cinematográfica, Jameson hace un mapeo de la distribución geográfica de las construcciones sintagmáticas en el cine tanto del centro como de la periferia, para relacionarlas con los distintos usos del espacio determinados, no de manera mecánica sino transcodificada, con los movimientos que imprime la lógica de la acumulación del capital extendida globalmente. (Jameson 1997)

De la misma manera David Harvey, quien ve a la posmodernidad como producto del paso de un modo de regulación fordista a un modo de regulación flexible, establece la relación de los cambios en este nuevo modo de regulación con los procesos de percepción y uso del espacio que se reflejan también en las producciones estáticas de las artes plásticas y el diseño arquitectónico.

Teniendo como objeto fundamental de investigación los procesos de urbanización en relación con el proceso de acumulación de capital en un principio, Harvey ha hecho un uso interesante del lenguaje geográfico para analizar los cambios en la configuración urbana. De hecho, en anteriores obras hablaba de la necesidad de construir un materialismo histórico geográfico, debido a la novedad que imprime el capitalismo contemporáneo al hecho de que se relacionen de manera distinta el tiempo y el espacio. El espacio concebido como una relación entre un centro y sus periferias y su correspondiente estructuración jerárquica ha sido sustituido por una serie de relaciones cambiantes y acéntricas debido a la alta movilidad que le imprime a los intercambios y a las relaciones sociales un capitalismo flexible, que muda constantemente sus formas de producción y de organización espacial según la lógica de la rentabilidad y su necesidad incesante de explotar la naturaleza, la fuerza de trabajo y las propias representaciones simbólicas.

Esta nueva sensibilidad posmoderna se expresa en obras cinematográficas como las de Wim Wenders en "Las Alas del Deseo" o "París Texas" donde hay una serie de superposiciones de planos temporales que van desde el tiempo profano de las personas hasta el tiempo atemporal del ángel que puede traspasar diversas

épocas y no entiende las modificaciones en el ritmo de vida y las prisas de los hombres comunes. (Harvey 1998)

La globalización entonces, trae consigo una serie de modificaciones en la percepción espacial tanto en el plano global como en las dimensiones corporales ya que el capitalismo global y flexible somete a las personas a ritmos cambiantes de vida según las relaciones espaciales y temporales que propicia la acumulación de capital por su alta movilidad. Esto se traduce en la desestructuración de las biografías, en la eliminación de rutinas fijas y en modalidades de uso del espacio y el cuerpo que, en gran medida, están sometidos a procesos de dominación anónima, motivados por lo que Harvey llama un desarrollo geográfico desigual. (Harvey 2000)

Un aspecto que se vuelve interesante en el trabajo de Harvey es que analiza las transformaciones del capitalismo tanto en el centro como en la periferia. En este tenor, destaca el señalamiento que hace acerca del surgimiento de nuevas formas de explotación del trabajo similares a las que había en la Europa precapitalista sobre todo en la periferia. El modo de regulación global y flexible implica un intenso intercambio de mercancías, una intensa movilidad de capitales y un flujo cada vez más elevado de mano de obra, así como una estructuración del uso de los cuerpos y extracción de recursos naturales y energía. Si bien, se echa de menos en Harvey, lo mismo que en Jameson, un tratamiento más profundo y desarrollado de los efectos del cambio tecnológico e informático en los sistemas de producción, junto con sus efectos políticos y sociales.

Globalización y Cultura.

En ese sentido, la obra de Scott Lash y Jhon Urry (1997) tiene el mérito de conjuntar en una perspectiva coherente las implicaciones culturales con los cambios ocurridos en los sistemas productivos a partir de la informatización.

En primer término Lash y Urry desembrollan el camino al proceder a una conceptualización más acabada de las relaciones entre economía y cultura. Así, Scott Lash en una obra anterior muy interesante (Lash 1997) establece el concepto de "régimen de Significación" como paralelo a un régimen de acumulación, tal y como lo entienden los teóricos de la escuela regulacionista, lo que le permite construir de manera más coherente una conceptualización de la cultura, un término que ha sido abordado desde las más variadas perspectivas.

Para Lash, el posmodernismo sería un régimen de significación, lo cual quiere decir que se manifiesta exclusivamente en el plano de los objetos culturales, mismo que pueden ser analizados a partir de dos planos, a saber:

1.- Una Economía cultural específica que incluye:

- a. Relaciones de producción de los objetos culturales
- b. Condiciones específicas de recepción de dichos objetos
- c. Un marco institucional que media entre producción y la recepción y:

2.- Un Modo específico de Significación que se refiere a las distintas modalidades en que pueden relacionarse lo significado, el significante y el referente.

Con base en ello, dice el autor citado, podemos establecer las diferencias sobre las relaciones entre cultura y sociedad que se han dado en las sociedades tradicionales, las sociedades modernas y las posmodernas.

En las sociedades tradicionales, la característica central es que existe una unidad indiferenciada entre los aspectos societales, utilitarios y simbólicos. La cultura va inextricablemente ligada a las otras dimensiones sin que se pueda establecer una separación analítica entre lo real y lo simbólico.

Los objetos están cargados al mismo tiempo de atributos utilitarios tanto como rituales o estéticos.

Por contraste, en la sociedad moderna se tiende a constituir una separación entre cultura y sociedad. La cultura es vista aquí desde una perspectiva representacional donde el sistema de signos y símbolos "representan" a las realidades materiales. Los signos y símbolos ya no estarían cargados de una sustancia propia sino que serían copias o desdoblamientos de los aspectos significados.

Esto se traduce en el arte al asumir la estética vanguardista el papel de un arte representacional. Los cambios formales y estilísticos serían distintas maneras de percibir y expresar una realidad. Se establece por lo tanto, una diferencia entre el plano cognitivo y expresivo. El conocimiento adecuado de un objeto o proceso, depende de una correcta representación y una adecuada relación epistémica entre sujeto y objeto. En el plano de lo real estético -dice Lash- existe una separación entre estética y teoría.

Con la llegada de la posmodernidad en cambio, se vuelve a retornar a la antigua desdiferenciación entre cultura y sociedad, entre el aspecto utilitario y la representación simbólica de los objetos y los procesos sociales. En otras palabras, en las sociedades del capitalismo desorganizado, las mercancías son al mismo tiempo signos, lo mismo que los objetos o tradiciones culturales se trocan en mercancías. Esto es posible, entre otras cosas, por las nuevas tecnologías comunicativas que privilegian la comunicación por imágenes antes que por textos escritos. La comunicación figural privilegia la dimensión emotiva y expresiva,

estética, por encima de la comunicación cognitiva o reflexiva. De ahí la inviabilidad de las teorías positivistas o dialécticas que implican criterios epistemológicos ya sea correspondentistas o universalistas; los llamados metarrelatos por los teóricos posmodernos como Lyotard (1994) o Vattimo (1992).

Es en este plano donde Lash y Urry, si bien comparten la idea de una modernización reflexiva de Giddens y Beck, se despegan al argumentar que estos últimos privilegian la reflexividad cognitiva, eludiendo la reflexividad estética, que, debido al consumo extendido mediante la publicidad que se promueve en torno a los productos, se ha generalizado modificando considerablemente las formas de vida.

Otro argumento que diferencia a Lash y Urry de Beck y Giddens es el señalamiento de que en las sociedades del capitalismo desorganizado ocurre también otro tipo de reflexividad; aquella que se da a partir de la comunicación entre diferentes comunidades que se forman de manera superpuesta a los actos comunicativos dados mediante mecanismos sistémicos de coordinación de las acciones. Llama a este tipo de reflexividad, la reflexividad hermenéutica, tomada por supuesto, de los planteamientos de los teóricos comunitaristas como Charles Taylor (2001) y Michael Walzer (1994).

Esta idea de fusión entre los aspectos sgnicos y los aspectos materiales se expresa en el plano estético con el alejamiento del arte representacional. Las construcciones artísticas se funden con la realidad conformando una unidad. En el teatro, por ejemplo, el público puede formar parte del propio escenario, en la literatura, como procede Jostein Gaarder al escribir "El Libro de Sofía" o el italiano Italo Calvino cuando presenta su novela "Si una noche de Invierno un Viajero", los planos de la realidad y la ficción son confundidos.

Pero para Lash y Urry, esta confusión entre realidad y ficción, entre sustancia y representación no ocurre solamente en el plano discursivo y filosófico sino que opera también en la vida cotidiana.

Al estar dotado de un sustrato sgnico, inseparable analíticamente, las mercancías pasan a engrosar la esfera de la industria cultural. Así, en el capitalismo posmoderno o desorganizado los grandes eventos culturales, como una bienal de arte expresionista en Nueva York, son convertidos en un acto económico por excelencia. De igual forma, la edición e impresión de libros, la producción de discos compactos y de las grandes películas en la industria Hollywoodense, configuran procesos económicos de alta complejidad lo mismo que los complejos turísticos que utilizan la historia y la tradición como patrimonios culturales que se ofrecen como mercancía y sirven para la inversión y la acumulación de capital.

Por otra parte, la acumulación flexible trajo consigo el desplazamiento en la centralidad de la producción de la antigua clase obrera industrial cuyo trabajo era más bien manual y requería pocos conocimientos y trajo en cambio los sistemas de producción de aparatos y bienes de alta tecnología que concentran su principal carga de valor en el diseño y elaboración apoyados en el uso de altos niveles de conocimiento -configurando así el modelo llamado I+D-, es decir, investigación más desarrollo.

Esta nueva organización del trabajo trae consigo un desplazamiento de la vieja clase obrera concentrada en actividades manuales por la nueva fuerza de trabajo dotada de altos niveles de información y conocimiento. Con ello tiene lugar una reconfiguración del uso del espacio en las ciudades al constituirse una nueva división del trabajo y una nueva hegemonía de los sectores empresariales de las industrias de punta que, en su ubicación y relocalización, arrastran tras de sí el porvenir de los diversos suburbios y barrios. Antiguos centros comerciales de alta dinámica comercial se ven convertidos de la noche a la mañana en zonas abandonadas y marginales. Particularmente se ven afectados por esta dinámica en los Estados Unidos los trabajadores negros que, con el viejo modo de regulación fordista centrado en la fábrica de línea de montaje y un Estado benefactor, habían logrado en la generación anterior un ascenso social. Surge así lo que Lash y Urry denominan la "infraclase": el nuevo sector de trabajadores desplazados que no cuentan con el capital cultural suficiente para integrarse a las nuevas modalidades de la producción y que ya no cuentan con los antiguos centros fabriles o comerciales que, en no pocas ocasiones, han emigrado a la periferia.

Este proceso se da de manera concomitante a una reconfiguración del espacio urbano y el entorno arquitectónico que implica una nueva sensibilidad en la percepción del espacio. La alta movilidad a la que se ve sometido el diseño urbano debido a los cambios en la inversión inmobiliaria y el flujo de capitales, colonizan, por así decirlo, la configuración y percepción del espacio y el modo de vida de la gente.

La deficiencia que se observa en Lash y Urry es la falta de atención que dedica a los cambios económicos y culturales que ocurren en la periferia donde son muy pocos los lugares en los que se puede hablar de la existencia de un sector de la economía donde exista el modelo I más D. Por otra parte, el fenómeno a explicar es el hecho de que un mismo régimen de acumulación extendido a escala global sea compatible con varios regímenes de significación tanto en el centro como la periferia donde aún subsisten comunidades con patrones culturales tradicionales.

En buena medida, recuperando este planteamiento de la modernización reflexiva, Jhon Tomlinson nos presenta un impecable panorama acerca de las relaciones

entre globalización y cultura, poniendo el acento sobre todo en el segundo elemento del binomio. A Tomlison le interesa analizar "como la globalización transforma el contexto de la construcción de los significados y el sentido de identidad de las personas" (10)

Tomlison recupera la idea de Giddens sobre la globalización como una "conectividad compleja" que posibilita proximidad espacial, una comprensión espacio temporal y una proximidad funcional. Para Tomlinson, el concepto de cultura debe entenderse como "El orden de vida en que los seres humanos conferimos significados a través de la representación simbólica" (11). Esto nos remite a los modos de vida ordinarios en que los hombres reproducen existencialmente los significados "Todas esas prácticas comunes que enriquecen el anecdotario de vida", "las historias por las que interpretamos cronológicamente nuestra existencia en, lo que Heidegger llama: la proyección de la situación humana". (12)

Al repasar algunas concepciones sobre esta relación, Tomlison previene acerca de los determinismos reduccionistas; por ejemplo el de Malcom Waters (13) quien, efectivamente, piensa que la globalización tiene mayores posibilidades de concretarse en el plano cultural debido a que los bienes culturales tendrían más capacidad de circular en relación con los bienes materiales. Otro tanto sucede con algunos teóricos marxistas de la cultura que hablan de los peligros de la homogeneización promovida por los media o, en una posición distinta, a Ulf Hannerz quien afirma que existe una globalización de la cultura pero no un solo sistema de significados. Coincidente con esta postura es el planteamiento de Mike Featherstone (14) quien se encarga de estudiar los efectos de la cultura del consumo en los hábitos cotidianos de las personas y la variedad de usos y recepciones que se hacen de las mercancías uniformizantes en un sentido muy distinto del de Ritzer (5) que ve quizá con demasiada alarma la macdonalización del mundo.

Al final, Tomlison lo que propone es la necesidad de observar y reflexionar sobre la nueva confluencia entre la identidad local, la identidad nacional y una emergente identidad cosmopolita que surge a partir de la conciencia de que compartimos todos los habitantes del planeta los mismos riesgos y posibilidades.

Una vez revisados los conceptos de globalización y cultura, podemos plantear una serie de problemáticas que están en el centro de la discusión académica al respecto, entre las que destacan las siguientes:

- a. Las nuevas tecnologías comunicativas extendidas a escala global permiten el intercambio entre las más diversas expresiones culturales, no obstante, el predominio económico de algunos países y compañías coloca el dilema entre el monoculturalismo que

aparentemente tiende a imponerse por la multiplicación del consumo de objetos materiales y sígnicos estandarizados y el multiculturalismo que se hace posible a partir de que las redes comunicativas permiten precisamente la puesta en escena de culturas subalternas que antes permanecían anónimas, dándose así, en el plano global, las luchas por la hegemonía que para el plano nacional planteaba Antonio Gramsci (1967).

- b. La reconstrucción de las relaciones entre la cultura nacional, las culturas locales y regionales y la cultura global, ya se trate de la conservación y cambio de los idiomas o de los aspectos identitarios en general.

A pesar de las restricciones existentes en la economía global al libre flujo de la fuerza de trabajo, las elevadas tasas de migración están modificando los perfiles culturales de las naciones y regiones; por un lado, generando encuentros y sincretismos culturales como el fenómeno del Spanglish en la frontera México-Estados Unidos, por el otro, una consecuencia por demás relevante: la separación entre lugar y cultura.

Los territorios han dejado de ser referentes culturales o depositarios de tradiciones e identidades ya que en un mismo espacio como Nueva York o Los ngeles coexisten una multitud de culturas y razas (16). Además de lo anterior, la tendencia omniabarcante de los "media" hace posible que en una habitación se concentren expresiones objetuales de las más diversas culturas, trayendo la globalización al propio espacio de la intimidad.

Ese mismo fenómeno da lugar a las múltiples identidades que puede asumir un mismo sujeto debido a la flexibilidad laboral y a las facilidades para la migración como lo estudia Michael Kearney (1997) en el caso de los indígenas zapotecos de Oaxaca que migran por temporadas hacia Los ngeles y otras partes de Estados Unidos.

Por otra parte, los modernos medios de transporte, cada vez más veloces, han llevado a considerar la importancia de los "No Lugares" como se refiere Marc Augé al momento de analizar las implicaciones del viaje por carretera o las sendas turísticas. Asimismo, la tecnología del internet hace posible lo que Paul Virilio llama " La Deslocalización del Arte"(1994) y, en otro lugar, el fin de la geografía(1997)

- c. Esta relación intensificada entre economía y cultura hace que ambos términos se fundan el uno al otro. Así, la memoria y la tradición histórica objetualizada en museos, centros históricos y patrimonios arquitectónicos, se convierte en mercancía a través de la industria del turismo. Ello hace que aparezca también la llamada sociedad

- postradicional, en la que el pasado lejos de ser un conjunto de hechos objetivos es una invención(Giddens 1997).
- d. Con ello surge también en el ámbito de la política, el concepto de ciudadanía flexible, ilustrado por autores como Aiwa Ohng (1999), al llevar a cabo un análisis de la convergencia ocurrida en China entre una economía capitalista de estado, una tradición confuciana y el intento por hacerlas compatibles con la idea de derechos humanos propios de occidente, en un espacio donde convergen altos centros financieros y comerciales como Shangai y Hong Kong con la tradición campesina y la producción intensiva con una fuerza de trabajo súper explotada.
 - e. Todo lo anterior plantea para la Antropología, como lo hace ver García Canclini (2000), la necesidad de reflexionar acerca de los criterios metodológicos que representa la globalización para el estudio de la cultura. De la misma manera que Benedict Anderson sostiene que las naciones son comunidades imaginadas, la mejor manera acercarnos a la globalización es recogiendo las narraciones y las vivencias de los sujetos que la gozan y la padecen, en un trabajo etnográfico e interpretativo exhaustivo y agobiante que tiene que establecer criterios para comprender la variedad de esas narraciones y su interrelación.

Pero este trabajo etnográfico, nos previene Marc Augé (1998), debe hacerse tomando en cuenta el efecto de ficción que puede encontrarse en los distintos relatos de los otros y, sobre todo, en los efectos de ficcionalización que generan los propios medios de comunicación. El ejercicio hermenéutico de interpretación de los relatos de los otros, debe llevarse a cabo considerando el contexto en que se generan esos efectos de ficcionalización que son capaces de presentar objetos virtuales como si fueran reales.

- f. A partir de los supuestos anteriores es como se puede comprender la compleja relación entre el surgimiento de una tendencia expansiva de la globalización económica y su embate cultural, con el resurgimiento de los movimientos nacionalistas y los integristas en una actitud más bien regresiva que orientada hacia el futuro. Se puede comprender también la defensa y protección de los diversos idiomas ante la expansión del inglés como idioma universal y el futuro de idiomas como el chino que, siendo el que más gente habla, no cuenta con el número de publicaciones que corresponderían a esa proporción, siendo ampliamente superados por el inglés.

Hecho este seguimiento sobre la literatura acerca de las relaciones entre globalización y cultura, pasaremos ahora a establecer algunas conclusiones provisionales a guisa de resumen y a relacionarlas con las implicaciones epistemológicas que esto tiene en relación con el pensamiento complejo.

CONCLUSIONES PROVISIONALES.

1.- Es necesaria la construcción en ciencias sociales de un paradigma explicativo del concepto de globalización que se apoye en una perspectiva multidimensional como lo ha planteado Robertson.

Desde este punto de vista, la globalización debe analizarse con el enfoque del pensamiento complejo y de una ciencia posnormal que ya no admite la tradicional división entre las disciplinas de las ciencias sociales: economía, sociología y antropología, demografía e historia, deben constituir un corpus unificado para el estudio de los procesos globales. Asimismo, este enfoque implica alejarse de los determinismos unilaterales ya sea economicistas o culturalistas, así como de los relativismos estériles. Existe, dice Edgar Morín (1994), una complejidad empírica y una complejidad epistemológica. La primera tiene que ver con la diversidad de aspectos y elementos que entran en la conformación de un fenómeno; la segunda con las relaciones que se establecen entre un sujeto cognoscente que no está fuera de lo que se conoce y de la diversidad de objetos que no son una realidad exterior al sujeto de conocimiento. Su perspectiva va más allá del constructivismo sistémico sostenido por Maturana, por Heinz Von Foerster y Niklass Luhmann (1997), en la medida en que establece la necesidad de conjuntar los conocimientos de las distintas ciencias, tanto sociales como naturales, y definir los objetos a partir de sus determinaciones múltiples.

2.-Es importante la contribución de los teóricos de la llamada modernización reflexiva (Beck, Giddens) en la medida en que han contribuido significativamente a analizar las transformaciones del capitalismo en las sociedades centrales fundamentalmente. Fenómenos como las nuevas formas de construcción del yo reflexivo, el papel de la confianza en los sistemas expertos creados por los aparatos científico-tecnológicos, la mundialización del riesgo y la aparición de fenómenos como lo que Ulrich Beck llama "subpolítica", debido al nuevo papel que juegan los factores técnicos apoyados en los conocimientos científicos para la toma de decisiones. Sin embargo, como acertadamente critica Lash a estos dos autores, no toman en cuenta la reflexividad estética y hermenéutica posibilitada por las nuevas formas de comunicación con predominio de lo figural ni la reflexividad hermenéutica que surge a partir de la interrelación entre diferentes comunidades. Otro elemento que no toman en consideración los teóricos de la modernización reflexiva, - incluido Lash- es la forma en que se expresa el proceso de globalización en las sociedades periféricas. De hecho, no admiten como válida esa división que utilizan los teóricos del sistema mundial, ni la polarización económica que tiene lugar, debido a efectos sistémicos propios del mecanismo de acumulación.

3.- Esta misma característica atraviesa la obra de Robertson quien, si bien construye un enfoque multidimensional, evitando construir una visión determinista, comete el mismo error que se le atribuyera a Parsons cuando construyó su paradigma del "sistema social", a saber: el poner demasiado énfasis en los aspectos integrativos (culturales y de valor) y menos atención a los aspectos de la asignación (la economía y el poder). Empero, su formulación acerca de la universalización de lo particular y la particularización de lo universal como señal característica de la globalización contribuye de manera importante a esclarecer el debate teórico y filosófico, entre valores universales y particulares.

4.- Desde mi perspectiva, es acertado el señalamiento que hacen los teóricos de sistemas mundiales al afirmar que la globalización, al estar subordinada al proceso sistémico de acumulación de capital, conlleva un proceso polarizante entre países o regiones pobres y ricos y a diferencias de clase. Sin embargo, su concepción sobre las relaciones entre la economía global y la cultura, parece bastante mecánico y determinista. También se hecha de menos en este enfoque una orientación más antropológica, que tome en cuenta las diferencias culturales y las identidades, al mismo tiempo que valora las identidades de clase producto de la acumulación de capital, así como una reflexión sobre los impactos en la estructura de clases que generan las nuevas formas de producción apoyadas en el conocimiento.

5.- Esto es lo que se perfila en la obra de los neomarxistas Fredric Jameson y David Harvey quienes, articulando de manera adecuada economía y cultura – particularmente el ámbito estético– y las consecuencias en la percepción espaciotemporal y el diseño y uso del espacio, orientan sobre una nueva forma de abordar tanto los aspectos económicos como los culturales. Particularmente ha sido Harvey el que, en una de sus últimas obras, ha analizado con más detalle las formas de funcionamiento del capitalismo y el modo de regulación global en relación con el uso del espacio y las nuevas posibilidades de construir un sujeto que, articulando los diferentes niveles entre diferencias de clase, género e identidades culturales, se convierta en un motor impulsor de la transformación del capitalismo.

Lo mismo hace Jameson al enriquecer su deslumbrante análisis de la estética posmoderna con el análisis de la globalización hecho por Giovanni Arrighi (1996), quien a su vez, articula espléndidamente el análisis de Braudel sobre la larga duración con el planteamiento marxista, ubicando la fase actual de la financierización como la última de un ciclo sistémico de acumulación cuyas tendencias se bifurcaran en una dirección de alta incertidumbre.

Al hacerlo, Jameson sigue recuperando el concepto marxista de totalidad y la filosofía de Hegel al manifestar que la globalización permite que se expresen

fenómenos a escala global con tendencias contradictorias donde se enfrentan lo local y lo global, lo particular y lo universal, la diferencia y la identidad.

En una línea parecida trabaja Scott Lash quien tiene además el mérito de hacer un penetrante análisis sobre las implicaciones de la llamada "Economía del Conocimiento" y la doble cara de las mercancías en su función instrumental y signífica propia del capitalismo desorganizado o global. Este análisis lo complementa con su seguimiento de lo que podríamos llamar industria cultural global. Solamente que su análisis no combina la reflexión sobre las relaciones entre economía y cultura que se dan tanto en las sociedades centrales como en las periféricas.

Ahora bien, lo que vuelve bastante penetrante y completa la visión de Lash es la inclusión de lo que, siguiendo a Giddens, llama reflexividad estética y hermenéutica.

Esto podemos explicarlo así: El predominio de la comunicación mediante imágenes favorece la dimensión emotiva y afectiva antes que la cognitiva,

-utilizada sobre todo en la publicidad comercial– dando lugar a lo que concibe como una "esfera pública figural" que altera las presuposiciones de Habermas (1998) sobre dicho concepto ya que este basa su idea de la esfera pública a partir del predominio de lo argumental y, por lo tanto, por lo cognitivo antes que por lo mimético-figural.

6.- Se puede sostener la tentativa de explicar las relaciones entre Globalización y Cultura como producto del ensanchamiento de la lógica de la acumulación del capital en su etapa financiera en conjunción con el encuentro de múltiples racionalidades y culturas.

En esa perspectiva, la prospectiva realizada por Marx se habría mostrado superior a la de Weber ya que, mientras la lógica de la acumulación se ha extendido globalmente, el racionalismo occidental y la ética protestante se ven acotadas o fundidas con el confucianismo, el islam o el shintoísmo, religiones todas ellas compatibles con el capitalismo que las subordina a su lógica.

Utilizando los conceptos de Habermas presentados en su teoría de la Acción Comunicativa(1987), podemos decir que el sistema económico globalizado ha impuesto su dinámica inclusive al sistema político en la medida que el medio dinero (que aquí seguimos utilizando como una expresión del funcionamiento de la ley del valor) (17) opera de manera mucho más abstracta y veloz, convirtiéndose así en el medio que impone el ritmo de las transformaciones en las relaciones espacio temporales. La capacidad que posee el dinero como medio abstracto,

universalizante y homogeneizante de atravesar espacios y culturas le hace superar las capacidades del medio poder ya que este, por definición, debe quedar anclado en espacios localizados que, cuando trascienden el estado-nación, constituyen a lo más imperios apoyados en el control militar que pueden ser utilizados excepcionalmente pero que de ninguna manera pueden constituir una matriz hegemónica de dominación global.

De esta manera el sistema económico global coloniza la pluralidad de los mundos de vida y se superpone a la acción comunicativa emprendida lingüísticamente o, por los medios electrónicos conectados también globalmente, debido a que impone su dinámica aún a los subsistemas que debieran ser más autónomos como el propio subsistema científico.

La reflexividad hermenéutica de que acertadamente habla Scott Lash referida al intercambio comunicativo entre diversas comunidades sólo podría poner freno a los imperativos del mercado y la acumulación si a su vez se apoya en una reflexividad cognitiva capaz de develar esta colonización de la cultura y los mundos de la vida por el sistema económico.

Esto implica operar –como sugiere Jameson– una transcodificación en la que los códigos estéticos y culturales puedan ser interpretados en relación con el código que rige al capitalismo en la era del modo de regulación global valiéndose para ello ya sea de las cartografías cognitivas que propone Jameson o de un materialismo histórico geográfico de acuerdo con Harvey. En el lenguaje de Lash y Urry, se tendrían que analizar las correspondencias y diferencias entre el régimen de acumulación y los regímenes de significación que son variados, incluyendo las diferencias entre las sociedades posmodernas y las tradicionales.

A este fenómeno holístico complejo e histórico que es el capitalismo global sólo puede hacer frente una pluralidad de sujetos que articulen las demandas por más bienestar, recuperación de la biodiversidad, equidad de género y democracia política en una estrategia unitaria cuyo diseño, por supuesto, requerirá de un gran derroche de energía y tolerancia para construir un nuevo modelo de configuración del orden mundial.

Un modelo explicativo que recurra al paradigma del pensamiento complejo para explicar y comprender la globalización podría integrar de manera coherente la idea de sistemas históricos que articulan en un todo complejo estructurado distintas temporalidades (la larga duración, la corta duración y el acontecimiento) con la idea de sistemas desarrollada por el pensamiento complejo donde los actores, a través de múltiples formas de significación y la construcción de mundos de vida, pueden desconectar la colonización del mundo de vida por los sistemas, retomando la idea de "conciencia genérica" de Lucaks (1978) como conciencia de

la especie que puede abrir paso a nuevas creaciones y a la objetivación de nuevos imaginarios sociales.

Es decir, se requiere recuperar la constitución ontológica de la sociedad como un espacio donde cabe la creación, la constitución de nuevos mundos ya que la sociedad no es únicamente un sistema que se autorreproduce maquínicamente, para usar un término construido por Felix Guattari (1994), sino un lugar en el que hay capacidad de objetivar nuevas formas societales, nuevas redes de sentido, nuevas ontologías y cosmologías, cuyo espacio de definición es el sentido y la política. En este esquema, cabe también el planteamiento que hiciera Cornelius Castoriadis acerca de la sociedad como producto de la praxis instituyente que, a través de la creación de significaciones imaginario-sociales, genera un orden instituido ontológicamente, haciendo posible así la superación de la lógica conjuntista-identitaria propia de la matemática contemporánea que se extiende al campo de todas las prácticas científicas.

Esta tentativa remite por supuesto a un basto Programa de Investigación que articule diversas tradiciones teóricas y una inmensa masa de investigación empírica, base sin la cual, difícilmente puede ser abordado un estudio desde el paradigma de los sistemas complejos e históricos.

Asimismo se requiere situar este programa de investigación colectiva reconstruyendo las mejores tradiciones teóricas del occidente desarrollado moderno y posmoderno para insertarlas en un proyecto civilizatorio democrático, dialógico e igualitario que recoja las mejores tradiciones comunitarias, de amor por la naturaleza y solidarias que se han dado en América Latina y otras partes del planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Amín, Samir. 1976. *La Acumulación a Escala Mundial*. México: Editorial. Siglo XXI.
1997. *Los Desafíos de la Mundialización*. México: Editorial. Siglo XXI.
1999. *El Capitalismo en la Era de la Globalización*. Buenos Aires: Editorial. Paidós.
1998. *Los Fantasmas del Capitalismo*. Bogotá: Editorial. Ancora.

Arrighi Giovanni. 1996. *El Largo Siglo XX*. Madrid: Editorial Akal.

Beck Ulrich. 1999. *¿Que es la Globalización? falacias del gobierno, respuestas a la globalización*. Madrid: Editorial. Paidós. 2001. *Un Nuevo Mundo Feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Madrid: Editorial Paidós.

Borrego John. 1998. "Dos Mil Cincuenta. El Momento Hegemónico del Capitalismo Global". Revista Investigación Económica. CCXXIV. (Abril-Junio):43-90.

Castells Manuel. 1999. La Era de la Información, Vol. I. México Editorial. Siglo XXI. Vol. II. El Poder de la Identidad. Vol. III. Fin de Milenio.

Chesnais Francois. 1996. "La Globalización y el estado Actual del Capitalismo a Finales de Siglo". Revista Investigación Económica, CCXV. (abril-junio)

Drucker Peter F. 1996. La Sociedad Post Capitalista. México: Editorial Diana.

Featherstone Mike. 2000. Cultura de Consumo y Posmodernismo. Buenos Aires. Editorial Amorrortu.

García Canclini Nestor. 2000. La Globalización Imaginada. México: Editorial Paidos.

Giddens Anthony. 1994. Las Consecuencias de la Modernidad. Madrid: Alianza Editorial. 2000. Un Mundo Desbocado. México: Editorial. Taurus. 1997: "Vivir en una Sociedad Postradicional". Anthony Giddens, Scott Lash y Ulrich Beck. Modernización Reflexiva. Política, Tradición y estética en la Sociedad Moderna. Madrid: Alianza Editorial.

Gramsci Antonio. 1967. Cultura y Literatura. Barcelona: Editorial Península.

Guattari Felix. 1994. Caosmosis. Buenos Aires: Editorial Paidos. 1994. "Un Nuevo Paradigma Estético". Nuevos Paradigmas: Cultura, Subjetividad y Política. Compilado por Dora Fried Schnitmann. Buenos Aires: Pp. 165-183.

Habermas Jürgen. 1998. Facticidad y Validez. Barcelona: Editorial Trotta. 1987. Teoría de la Acción Comunicativa. Vol 2. Crítica de la Razón Funcionalista. Madrid: Editorial Taurus.

Harvey David. 1998. La Condición de la Posmodernidad". Buenos Aires: Editorial. Amorrortu. 2001. Spaces of Hope. Los Angeles [University](#) Press.

Hirst Paul and Graham Thompson. 1996. Globalization In Question. Cambridge: Polity Press.

Jameson Fredric 1998. Teoría de la Posmodernidad. Madrid: Editorial. Trotta. 1997. Por Una Estética Geopolítica. Cinema y Espacio en el Sistema Mundial. Barcelona: Editorial Paidos. 2000. "Globalización as Philosophical Issue". Fredric Jameson And Masao Miyoshi, comps. The Cultures of Globalization. Durham. North Caroline: Duke University Press. Pp. 54-73.

Jameson Fredric y Slavok Zizek 1999. Sobre los Estudios Culturales. Buenos Aires: Editorial. Paidos.

Kearney Michael. 1997. Reconceptualizing the Peasantry. Colorado: Los Angeles University Press.

Lash Scott. 1997 Sociología del Posmodernismo. Buenos Aires: Editorial. Amorrortu.

Leyshon Andrew. 1996. "Dissolving Difference: Money Disembedding. And the Creación of Global [Finance](#) Space". William Leecer And Peter Daniels, comps. The Global Economy in Transition. Edinbrough: Editorial. Longman. Pp. 61-133.

Lytard Jean Francois. 1994. La Condición Posmoderna. Barcelona: Editorial Planeta Agostini.

Lucaks George. 1978. Estética. Vol. IV. México: Editorial Grijalbo.

Mattelart Armand. 1997. La Comunicación Mundo. México: Editorial Siglo XXI. 1998. La Mundialización de la Comunicación. Buenos Aires: Editorial Paidos.

Morín Edgar. 1994. "Epistemología de la Complejidad". Compilado por Dora Fried Schnitmann. Nuevos Paradigmas. Cultura, Subjetividad y Necesidad. Buenos Aires: Editorial Paidos Pp. 421-446

Ohmae, Kenichi. 1997. El Fin del Estado-Nación. Santiago de Chile: Editorial. Andrés Bello.

Ong Aiwa. 1999. Flexible Citizenship. Durham North Caroline: Duke University.

Ritzer Georges. 1996. La MacDonalización de la Sociedad: Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana . Barcelona. Editorial Ariel.

Robertson Roland. 1992. Globalization. Social Theory And Global Culture. Sage. London. 1998 "Identidad Nacional y Globalizacion: Falacias Contemporaneas," Revista Mexicana de Sociología I (enero- Marzo): pp. 3-19. 1998 "The New Global History: History in a Global Age," Cultural Values 2 (2 & 3), pp. 368-384. 1996. "Globality, Globalization and Transdisciplinarity", Theory, Culture and Society 13 (4), pp. 127-132.

Rosaldo Renato 1994. "Ciudadanía Cultural en san José California". De lo Local a lo Global. Perspectivas desde la Antropología. México: U. A. M. Pp. 103-126.

Said Edward: 1994. Cultura e Imperialismo. Barcelona: Editorial Anagrama.

Saxe Fernández Jhon. 1999. (Coord.) La Globalización: Crítica de un Paradigma. México: UNAM IIEC y Plaza Janes.

Schiller Herbert. 1995. "The Global Information Highway: Project for an Ingovernable World". Brook y Boal (Comps). Resisting the Virtual Life. Pp. 17-33
1998. Conclusiones del Foro Virtual: "El Derecho a Comunicar y la Comunicación de los Derechos". En página de Internet. <http://composite.uqam.ca/videaz/docs/Essen/html>

Swingedow Erick. 1986. "Producing Futures. Global Finance as a Geographical Project". Leecer and Peter Daniels. Op. Cit.

Talalay Michael, Chris Farrands y Roger Tooze. 1997. Technology, Culture And Competitiveness. Change on the World Political Economy. London And New York: Routledge:

Taylor Charles. 1994. El Multiculturalismo y las Luchas Por el Reconocimiento. México: F.C.E.

Tomlison Jhon. 2001. Globalización Y Cultura. Londres: Oxford University Press.

Vattimo Gianni. 1992. El Fin de la Modernidad. Barcelona: Editorial Gedisa.

Virilio Paul. 1998. La Deslocalización del Arte. Página de Internet. <http://aleph-arts.org/pens/consang.html>

1996. Un Paisaje de Acontecimientos. Buenos Aires: Editorial. Paidos.

Walzer Michael. 2001. Las Esferas de la Justicia. México: Fondo de Cultura Económica

Wallerstein Immanuel. 1986. El Moderno Sistema Mundial. Vol. I. México: Editorial Siglo XXI. 580 Pp. 2000. Conocer el Mundo, saber el Mundo. México: Editorial Siglo XXI

Waters Malcom. 1995. Globalization. Londres. Routledge.

Williams. Raymond. 1984. Sociología de la Cultura. Madrid: Editorial Paidos.

Notas

1) Sociólogo. Profesor de la Facultad de Sociología en la Universidad Veracruzana.

2) Vease Por ejemplo, entre algunos de los estudios más serios sobre las implicaciones monetarias y financieras de la globalización el de Erik Swingedow.

- Producing Futures. Global Finance as a Geographical Project. en: William Leecer And Peter Daniels. The Global Economy in Transition. Edit. Longman. Edinburgh. 1996. pp. También, Andrew Leyshon. Dissolving Difference: Money Disembedding. And the Creación of Global Finance Space. En Ibid. Pp. 61-133
- 3) Desde la perspectiva del discurso de la Administración de las Empresas Globales vease Peter. F. Drucker. La Sociedad Post Capitalista. Edit. Diana. 1996.
- 4) Paul Hirst y Graham Thompson. Globalization In Question. Polity Press. Cambridge. 1996
- 5) Ricardo Petrella. "La Mundialisation et le Technologie et de Léconomie. Revista Futuribles. No. 135. pp. 35-48
- 6) Para una diferencia teórica sobre los conceptos de Mundialización y Globalización ver: Chesnais. (1996. Pp. 233-270). Este autor establece una continuidad teórica con la obra de Christian Palloix quien anteriormente había trabajado sobre "La Internacionalización del Capital." En ibid. 1977. Edit. Siglo XXI. Vease Tambien: John Borrego. (1998). Tambien . Zaki Laidi: (1997) Según Borrego: "El próximo paradigma de Hegemonía estará compuesto por formas sociales globales integradas con un sistema altamente disperso y cernido de sistemas regionales y locales de producción que alimentarán el mercado global. Esta formación es la esencia de la forma global que sustituye las formas nacionales hegemónicas".
- 7) En esta perspectiva se inscribe la obra de Herbert Schiller. The Global Information Highway.: Project for an Ingovernable World. En Brook y Boal (Comps). Resisting the Virtual Life. 1995. Pp. 17-33 Edward Said: (1994).
- 8) Existen interpretaciones del fenómeno de la globalización que tratan de explicarlo como producto de los cambios tecnológicos. Vease: Michael Talalay, Chris Farrands y Roger Tooze. (1997)
- 9) Véase Ulrich Beck. (1999 y 2000)
- 10) Jhon Tomlison. Globalización Y Cultura. Oxford University Press. Londres. 2001
- 11) Ibid. Pp. 22
- 12) Ibid Pp. 23.
- 13) Malcom Waters. (1995)
- 14) Mike Featherstone. (2001)
- 15) Georges Ritzer. (1996)
- 16) Vease. Renato Rosaldo. Ciudadanía Cultural en san José California. Incluido en: De lo Local a lo Global. Perspectivas desde la Antropología. Ed. U.A. M. 1994. Pp. 103-126
- 17) El mantenimiento de la utilidad de La ley del Valor aún en una economía con trabajo plenamente automatizado lo argumenta de manera interesante Amin en (1998)