

“La cultura entre el conflicto y el diálogo”

Juan A. Roche Cárcel y Manuel Oliver Narbona*

* Juan A. Roche Cárcel es Profesor Titular de Sociología de la Cultura y de las Artes en la Universidad de Alicante.

Manuel Oliver Narbona es Profesor Emérito de Antropología de la Universidad Miguel Hernández

Publicaciones de Universidad de Alicante

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

En la historia de la Sociología, también en parte en la de la Antropología, las vinculaciones existentes entre la cultura y la sociedad han sido abordadas o bien desde una irreductible oposición o bien desde la más absoluta confusión. De manera que, preguntándonos acerca de la sociedad, hemos terminado por confundirla con la cultura o hemos considerado que es algo diametralmente contrapuesto a ella. Este encuentro pretendía sugerir que la sociedad y la cultura son dos conceptos diferentes, pero que se encuentran compleja y profundamente interrelacionados, y buscaba igualmente delimitar los respectivos territorios y fronteras, así como establecer algunos de sus puntos de contacto y, todo ello, desde la mirada de dos disciplinas que, siendo hermanas, al menos en España no han realizado foros de discusión conjuntos ni esporádica ni permanentemente. Si en nuestros orígenes estábamos distanciados teórica y metodológicamente, en la actualidad no parece que ni la teoría ni el método de antropólogos y sociólogos se encuentre tan separado. Más bien confluyen felizmente por lo que se hace necesario un abierto espíritu de diálogo.

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

La Antropología ha tenido en cuenta a lo largo de su historia el valor fundamental de la cultura para la comprensión de la sociedad, pues se ha desarrollado partiendo de dos grandes ramas, la Antropología física y la Antropología Social o Cultural, lo que da una idea muy precisa de su objetivo primordial, es decir, que es una ciencia que estudia al Hombre como especie y que entiende que éste es un ser físico y social o cultural. En efecto, aunque la Antropología duda de si el Hombre es un ser social y cultural, tiene clara la importancia que reviste para él la cultura. Por el contrario, para la Sociología no ha sido tan trascendental, primero porque no está estructurada en una o dos ramas que, de partida, la definen básicamente y que nos expliquen el papel que la cultura asume en ella. Además, esta disciplina posee una historia que

está profundamente marcada por la tensión y división entre lo que Marshall Sahlins llama la razón práctica y la razón cultural o entre la ciencia positiva y la ciencia humanística. Es decir, que ha dudado si era una ciencia cuantitativa o interpretativa. Y éste ha sido el principal problema que la ha azotado desde sus orígenes. En el libro de Wolf Lepenies, *Las Tres culturas, la Sociología entre la Literatura y la Ciencia*, se describe cómo los primeros sociólogos, los más positivistas –por ejemplo, Comte o Stuart Mill-, ya tenían presente esta tensión, pues se planteaban si debían escribir bien o si solamente debían incorporar datos. En esa disyuntiva, ha habido una clara vencedora -la razón práctica- y una perdedora -la razón cultural- que, aunque vencida, no ha sido totalmente humillada.

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

1º) Los que consideran a la cultura en un sentido absoluto -los dos Weber, Durkheim o Talcott Parsons, por ejemplo-, es decir, los que han señalado que la sociedad es la cultura y que, por eso, para comprender y definir la sociedad es fundamental entender la cultura. Recordemos al respecto el libro, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en el que Max Weber mantiene que la ética protestante y, por lo tanto la religión como núcleo principal de la cultura, ha sido la causante del desarrollo del capitalismo, defendiendo así una posición contraria a la de Marx quien defiende que son los modos de producción económica los factores sociales esenciales, mientras que la cultura sería una variable dependiente de aquellos.

2º) Frente a estos autores que observan a la cultura en un sentido absoluto, esto es, que resaltan su imprescindible papel en el análisis de la realidad social, se sitúan aquellos que han venido manteniendo, con Marx y los marxistas a la cabeza, justamente todo lo contrario, es decir, que la cultura no es un valor absoluto sino un valor relativo y secundario para comprender la realidad social. La clásica sentencia de Marx, expresada en *La ideología alemana*, que afirma que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino que es su ser social el que determina su conciencia” nos indica visiblemente su posición: no es la cultura la que establece el ser social sino que, al contrario, es el ser social –concretamente el modo de producción capitalista-, el que condiciona su ser cultural. Así pues, mientras que la base económica constituye la infraestructura de la sociedad y, por tanto, la variable fundamental de la misma, la cultura representa su superestructura, una variable dependiente y secundaria de la económica.

3º) Las últimas corrientes sociológicas, las sociologías de la vida cotidiana, la Fenomenología, el Interaccionismo Simbólico, la Etnometodología, todas ellas herederas del filósofo Husserl, concuerdan en que ni la cultura ni la sociedad son absolutas, sino relativas, esto es, que ni la sociedad ni la cultura son suficientes y necesarias por sí mismas para comprender la complejidad del mundo.

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

1º) en tanto que la primera corriente –la que veía la cultura en un sentido absoluto- era espiritualista, la segunda -la que observa a la cultura como un valor relativo- era materialista y la tercera ni una cosa ni la otra.

2º) Si los espiritualistas han confundido a la sociedad con la cultura, los materialistas han opuesto irreconciliablemente ambos conceptos, mientras que, finalmente, las nuevas tendencias sociológicas han relativizado tanto a la sociedad como a la cultura, con lo que han acabado diluyendo estos conceptos. De ahí que, en síntesis, la historia de la Sociología haya mostrado unas relaciones de la sociedad y la cultura marcadas por la confusión, por la oposición o por la disolución.

¿Qué ha aportado la Antropología a la Sociología y la Sociología a la Antropología?

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

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

Pero dejemos la historia y citemos algunos ejemplos más que nos ilustren acerca de las complejas relaciones entre la Antropología y la Sociología. Levi-Strauss, por ejemplo, llamaba a sus trabajos sobre el parentesco trabajos de Sociología Comparada, a los que se definía como un "...intento de llegar a definir las estructuras elementales subyacentes en todo sistema de parentesco mediante la comparación entre las sociedades frías o primitivas". Es esto mismo lo que hace Clifford Geertz, en su *Interpretación de la cultura*, pues desarrolla -tal y como él afirma- una Sociología Comparada que estudia culturas exóticas, mediante las comparaciones con la cultura propia del investigador. Pero estos ejemplos no son los únicos, pues también se encuentran en Durkheim y en Pierre Bourdieu, cuando efectúan la comparación binaria entre las sociedades llamadas tradicionales pre-capitalistas y las formaciones sociales "altamente diferenciadas". De esta forma, el recurso de la Antropología sirve de técnica, de

experimentación sociológica casi. *Experimentum crucis* como fue –según la definen Marx y Engels- *La sociedad primitiva* de Morgan. Por lo demás, la influencia de Pierre Bourdieu sobre la Antropología es enorme y, como muestra, baste recordar sus conceptos de “habitus”, “campo social” o “violencia simbólica”. Además, le concede a la Antropología un gran papel en la Sociología, tal y como nos muestra en *El buen uso de la etnología*, donde indica que cuando la Etnología está bien hecha es un instrumento de conocimiento en sí muy importante, una especie de psicoanálisis social que permite recoger el inconsciente cultural que todas las gentes nacidas en una sociedad tienen en la cabeza, esto es, las estructuras mentales y las representaciones que son principio de fantasmas, de fobias o de miedos.

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

La cultura y la globalización

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

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

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

sobre lo local, lo general y abstracto sobre lo concreto y específico, para lograr "otro mundo en el que sean posibles mil mundos".

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

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

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

Los tres últimos artículos de este bloque temático se refieren a la inmigración, un fenómeno particularmente vinculado con la globalización y los rechazos y miedos que ésta genera. Precisamente para combatir estos temores, Jesús Contreras trata de comprender, en "**Tristes tópicos (sobre la inmigración)**", las razones de las opiniones xenófobas con la finalidad de no de reñirlas, sino de convencerlas de su error, de proporcionarles perspectiva, de pretender superar su reacción emocional, visceral no analítica. De ahí que desee, primero, desentrañar algunos tristes tópicos existentes acerca de la inmigración -los inmigrantes son unos fanáticos

religiosos, nos invaden, nos quitan el trabajo y amenazan nuestra identidad- para a continuación analizar varias de las problemáticas que atañen a este fenómeno, así como para señalar que el miedo al inmigrante en realidad supone temor a la diferencia cultural y para situar la inmigración en una perspectiva histórica.

También la ubicación de la inmigración en la perspectiva histórica es tratada en "**Los que vienen de fuera. La inmigración vista desde el origen de la Sociología a la actualidad**", por José Ignacio Garrigós Monerris y María José Rodríguez Jaume, quienes contrastan la manera en la que se observaba la inmigración en el siglo XIX y la que se desarrolla actualmente. En el siglo XIX, la inmigración producida por la Revolución Industrial, fue estudiada desde el concepto de movilidad que explicaba las transformaciones que determinaban el paso de una sociedad rural a una moderna. Este estudio estuvo acompañado por el recelo o la inquietud hacia las clases sociales que llegaron a la ciudad, de manera que la burguesía observó a ésta principalmente como el lugar donde nace el crimen. Hoy, el estudio de los procesos migratorios trasciende el tradicional de la movilidad campo-ciudad, pues se puede hablar de movimientos migratorios globalizados, en tanto que éstos constituyen un proceso complejo y multidimensional que requieren tres perspectivas de análisis científico: la etnográfica y/o sociográfica, la empírica y/o demográfica y la teórica.

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

La consagración de lo profano y la secularización de lo sagrado

Los analistas clásicos de la modernidad –Max Weber- han destacado que ésta trajo aparejada la marginación de la religión y una progresiva secularización. Sin embargo, numerosos trabajos recientes del campo de las ciencias sociales –los trabajos de Mircea Eliade, de Harold Bloom, de Jeffrey C. Alexander y otros- están demostrando que esto no ha ocurrido exactamente así y que más bien lo que está sucediendo es una dialéctica de consagración de lo profano y de secularización de lo sagrado. Aquí recogemos cuatro estudios que tratan de desvelar aspectos diferentes de esta dialéctica. Por ejemplo, Salvador Giner señala, en "**La consagración de lo profano**", que religión e ideología son dos conceptos que se solapan y que se confunden, al igual que lo hacen lo sagrado y lo profano, y que comprenderlas simultáneamente, en su relación y tensión mutuas, supone una de las claves para entender algo el mundo de hoy. En este sentido, frente a la modernidad en la que se bifurcó la ideología y la religión, en la actualidad podemos presenciar signos de una nueva reunificación de ambas, ya que han surgido religiones nuevas mientras que las viejas sufrían escisiones y puesto que también han experimentado renacimientos o recrudescimientos los fundamentalismos y la superstición, la astrología y la magia, que se mantienen con fortaleza. Sin olvidar que la escatología ideológica se resiste a desaparecer como también persiste el nacionalismo, con su fuerte componente religioso o con su función sustitutiva de la religión. Por tanto, en la modernidad ya no deseamos profanar lo sagrado, sino consagrar lo profano, esto es, sacralizarlo en el estadio, el parque temático, la charla en Internet y en otros templos donde zozobra la religión sobrenatural e irrumpe la sucedánea religión mundana, encarnada en la publicidad mercantil, la quintaesencia de la modernidad avanzada, la liturgia para consagrar sus ídolos y sus dioses.

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

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

Modelos y praxis cultural

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

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

Amalia Barboza Martínez reivindica, en "**Las imágenes como objeto y técnica de análisis en la Sociología: el método de la interpretación documental**", la utilización de la imagen visual en la Sociología que tradicionalmente la ha excluido debido al camino que siguió en sus inicios al rechazar todo lo que no hiciese de ella una ciencia exacta –las imágenes y el estilo literario-. Particularmente, la autora recupera el método de interpretación documental del sociólogo Karl Mannheim que está definido por dos características: 1ª) es un método de análisis de imágenes y de otros fenómenos culturales donde se examinan tanto los aspectos formales como de contenido característicos del objeto de estudio y, ello, sin restringirse a un

análisis inmanente y revelándose la concepción del mundo que se expresa a través de estos aspectos resaltados, y 2ª) el método documental implica también la ampliación del análisis documental a varios fenómenos culturales. De ahí que este modelo permita cumplir dos funciones, es decir, que una imagen puede ser vista como objeto de estudio o como técnica de documentación de los aspectos peculiares de una sociedad. Finalmente, concluye la autora que si la Sociología como disciplina científica se vio obligada a limitar los métodos de estudio de la sociedad a análisis cuantitativos de lo social y a separarse de métodos como el análisis fotográfico, ensayístico y literario de la sociedad, una Sociología que se decida a utilizar la imagen no sólo como objeto de investigación sino también como técnica de trabajo y de presentación de conocimiento, se verá en la necesidad de reflexionar acerca de sus delimitaciones como disciplina científica.

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

Finalmente Fermín del Pino, en "**El Fondo de Cultura Económica y la apertura hispana a la Antropología**", desea probar la ambigua posición existente entre la Antropología y la Sociología. En este sentido, indica que tal vez la Antropología no disponga de una cultura diferente (compartimos padres fundadores, textos clave, conceptos y términos de análisis), pero sí cuenta con una historia y una personalidad distinta, pues es frecuente ver a los sociólogos unidos y convencidos de las virtudes de la modernización y del progreso de la racionalidad, mientras que los antropólogos persiguen proteger las sociedades tradicionales o las minorías culturales. También el autor quiere destacar la continuidad entre la divulgación del humanismo hispano en las Indias y el papel de los exiliados españoles en la creación en 1937 en México del FCE, puesto que la llegada de la imprenta a México en 1538 está ligada a un reformismo intelectual, el de los humanistas cristianos, y ya que este mismo tipo de reformismo estará presente entre 1939 y 1965 con la participación española en el desarrollo del FCE. Finalmente, se detiene en la vinculación del nacimiento y desarrollo del FCE con el de la moderna Antropología española, señalando algunos de los múltiples influjos que recibió esta disciplina, lo que no contradice su identidad exógena, ya que está volcada en el conocimiento del hombre desde fuera y no desde sí mismo.

Los últimos dos trabajos se recrean en aspectos prácticos de la cultura, tales como las políticas de desarrollo local o la política cultural en España. El artículo de Xan Bouzada, "**Cultura y desarrollo local: la cultura como factor y como objeto de desarrollo local**", subraya que cualquier proceso de desarrollo económico está vinculado con sus inseparables dimensiones sociales y culturales, especialmente en el ámbito del desarrollo local. Por lo demás, en relación con este ámbito se pueden citar dos perspectivas sobre la cultura: el desarrollo *de* la cultura, sus ámbitos y sus obras, así como el desarrollo *por* la cultura, es decir, la cultura como soporte, herramienta u objetivo. Este último enfoque admite una lectura macrosocial, que destaca el protagonismo de la cultura, la comunicación y sus industrias, y una microsociedad, ligada al desarrollo local con su patrimonio cultural y el natural, así como con sus productos locales. El autor también se detiene en el carácter multidimensional de la relación existente entre cultura y desarrollo local, si bien destaca dos líneas particularmente sugerentes: la capacidad de la cultura para ejercer como un factor privilegiado de cambio social -línea

postulada por Weber- y la componente cultural de una memoria acogida en los lugares y objetos que son el legado cultural de las comunidades –rasgo defendido por Durkheim y su discípulo Maurice Halbwachs-. Ahora bien, es la identidad la que domina de una forma dominante la vinculación entre cultura y desarrollo local.

“Políticas culturales en España”, de Antonio Ariño Villaroya, Xan Bouzada Fernández y Arturo Rodríguez Morató analizan las políticas culturales españolas en el marco de una creciente complejidad y, concretamente, en tres aspectos básicos de su desarrollo: 1º, el sistema de la Política Cultural en España, 2º. el sector público de la cultura: el caso de las Políticas Culturales de las Comunidades Autónomas y, 3º, el sector asociativo como ejemplo de interacción entre la acción pública y la acción no pública en Cultura. En el primer aspecto, Arturo Rodríguez Morató señala que el desarrollo de la política cultural en España ha supuesto la creación y la potenciación de administraciones culturales en todos los niveles territoriales del Estado y, por ello, la intervención pública en la cultura se ha de contemplar como un sistema. Pero este sistema se caracteriza por su incoherencia que hunde sus raíces en la extrema multiplicidad de los contextos institucionales y políticos de nuestro país. En contraste, considera también el autor los factores que favorables para la armonización y eventual articulación de este sistema. En el segundo aspecto, Xan Bouzada Fernández indica la prevalencia de la Administración Autonómica en la capacidad competencia y de gasto en la cultura, si bien también los ayuntamientos poseen un protagonismo destacable. Igualmente destaca el autor la relación entre la descentralización española y la reproducción identitaria que surge como uno de los nódulos más sustantivos en la génesis de las políticas culturales. En el tercer aspecto, Antonio Ariño Villaroya aborda la problemática de la interacción entre la acción pública y la no pública (del sector privado y del tercer sector) en relación con el sostén a las artes, con el reto del multiculturalismo y con los objetivos de desarrollo socio-económico que se le asignan últimamente a la política cultural.

1, 2, 3: unidad, dualidad y mediación

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

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

Por lo tanto, el tema de la unidad está presente en bastantes de los artículos de este libro, en tanto que éstos se detienen en el fenómeno de la globalización. Como también lo está en la metodología a la que apelan algunos de ellos, pues inherentemente ésta está basada en la persecución de la unidad. En efecto, esto es lo que sucede, por ejemplo, con la interdisciplinariedad reclamada por Karl Mannheim o con la utilización de las imágenes como objeto y como técnica de análisis -Amalia Barboza-, pues lo que se busca es una comprensión global de los fenómenos y no la parcelación de los mismos. O lo que ocurre con la defensa de la unidad de la Antropología y la Sociología –Santiago Fernández Ardanaz- y de la Sociología del Arte y la Sociología de la Religión –Mª Ángeles Durán-. Igualmente se produce en el reconocimiento de la multidimensionalidad de la inmigración –María José Rodríguez/José Ignacio Garrigós- o del método sociológico que analiza los museos –Anna Lisa Tota-. Y en el enfoque sistémico de la intervención pública en la cultura en España –Arturo Rodríguez- o en la llamada de atención sobre la relación o interacción existente entre la cultura y el desarrollo local –Xan Bouzada- y entre las acciones pública y privada en España –Antonio Ariño-. Y otro tanto podríamos decir, finalmente, del modelo arborescente utilizado para definir eficazmente

la lógica compleja de ese tapiz civilizador que posee una forma de proceso global –Benjamín Oltra-, o del paradigma glocalizador que une lo global y lo local –Isidoro Moreno, Xan Bouzada-, o del modelo de crítica dialógica que media entre el individualismo y el comunitarismo posmodernos –Salvador Peiró-, o de la propuesta que incide en la interculturalidad de los fenómenos migratorios –Santiago Fernández Ardanaz-. Son todos éstos, por tanto, conceptos y métodos que esconden la búsqueda de la unidad en el conocimiento y el rechazo de la fragmentación.

La dinámica dual de la globalización y de la modernidad

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

Tampoco en la vertiente cultural la globalización es un fenómeno homogéneo, ni constituye un único proceso, sino por el contrario una doble dinámica que imbrica complejamente los diversos polos que la constituyen, tal y como han mostrado los autores de este libro. En un libro que Juan A. Roche va a publicar próximamente defiende que podemos considerar a la modernidad como un complejo producto simbiótico de ilustración y romanticismo, de racionalidad y sentimiento, de modernidad y posmodernidad, no nos extrañe que, aunque nuestro tiempo esté secularizado, pervivan en él los ídolos y los dioses –Salvador Giner-, que se haya sacralizado el mercado –Isidoro Moreno- o los nacionalismos –Salvador Giner-, que convivan la religión y la ideología y que, en definitiva, se haya consagrado lo profano –Salvador Giner-. No nos sorprenda tampoco que esta consagración de lo profano cohabite con la secularización de lo sagrado, el espectáculo con las fiestas o ritos sagrados –Honorio Velasco, Antonio Miguel Nogués-, el tiempo de fiesta con el tiempo de ocio –Antonio Miguel Nogués- y un cristianismo de base patriarcal con una sociedad democrática que establece la igualdad de las mujeres –Ma Ángeles Durán-. Y todo ello sin olvidar que, en una estrecha relación con lo que se acaba de decir, la universalidad abstracta y la identidad nacional –Jesús Contreras, Jorge Hurtado- y la globalización y lo local o la glocalización –Isidoro Moreno, Xan Bouzada- vayan juntas de la mano, como lo van igualmente la modernización y el mundo tradicional –Honorio Velasco-, las teorías liberales y las comunitarias y el individuo y el ideal comunitario –Salvador Peiró-, el tiempo cíclico y el tiempo lineal –Benjamín Oltra-, el tiempo cero o el tiempo del hijo y el tiempo generacional, cíclico –Ma Ángeles Durán-, el ciclo agrario y el ciclo industrial –Antonio Miguel Nogués-, los relativistas y los fundamentalistas y el multiculturalismo y el multinaturalismo –Joan Bestard-.

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

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

La cultura del conflicto, la cultura del diálogo

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

En este libro también se encuentran defensores de una y otra vía, aunque dominan los que ven en la cultura un factor de diálogo. En efecto, entre los primeros podemos situar a Jorge Hurtado, que, si bien se plantea superar el dualismo entre cultura y civilización, parte de la definición de Wallerstein y analiza el malestar de la sociedad y de la cultura de nuestro tiempo. Y quizás también a Fermín del Pino, pues aunque señala que sociólogos y antropólogos poseen en conjunto padres fundadores, textos clave, conceptos y términos de análisis, termina

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

Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre

Como se ha podido comprobar, este libro es fruto del Encuentro de Antropólogos y Sociólogos que citábamos al principio de esta presentación y que perseguía dos objetivos básicos: detenerse en las relaciones existentes entre la Sociedad y la Cultura y entre dos disciplinas hermanas como son la Antropología y la Sociología. Y para ello hemos estructurado el presente libro en tres grandes áreas –La cultura y la globalización, La consagración de lo profano y la secularización de lo sagrado y Métodos y praxis cultural–, que por casualidad, o tal vez no, nos han conducido a concluir que la globalización y la metodología empleada por los diversos autores persiguen la unidad, que la dinámica de la globalización y de la modernidad es, sin embargo, dual y ambivalente y que, frente a ella, o bien cabe una cultura basada en el conflicto, o bien fundamentada en el diálogo. En definitiva, estas tres partes en las que hemos estructurado la conclusión final de nuestra presentación, expresan que las relaciones entre la Antropología y la Sociología y entre la Sociedad y la Cultura, pueden ser abarcadas desde tres perspectivas: persiguiendo la unidad entre ellas, destacando su diferenciación o reconociendo su distinción, pero tratando de encontrar puentes de contacto. Por eso, insistimos, hemos estructurado esta conclusión final en tres partes, dedicadas, respectivamente, a la unidad, a la dualidad y a la mediación. Y si lo hemos hecho así ha sido para ajustarnos coherentemente al contenido implícito o explícito de los diversos artículos que componen este libro y que ha sido revelado mediante una lectura atenta de los mismos.

En cualquier caso, resulta sorprendente que los antropólogos y los sociólogos que aquí estamos reunidos sigamos expresando un funcionamiento del pensamiento y unas preocupaciones que son tan ancestrales como la propia historia humana. Si se nos permite la licencia, podríamos relacionar metafóricamente la parte de esta conclusión referida a la unidad con el número 1, la dedicada a la dualidad con el número 2 y la destinada a la mediación con el número 3. Ahora bien, el 1, el 2 y el 3, son los números básicos que estructuran el orden y la jerarquía de las genealogías de la mayoría de los sistemas mitológicos de las civilizaciones antiguas –de los mesopotámicos, de los egipcios, de los semitas, de los griegos, de los romanos y, en general, de las civilizaciones de origen indoeuropeo–, al igual que la de la civilización cristiana, como patenta la existencia de la Santísima Trinidad o de la *Humanissima*

Trinitas, a las que aquí se les tributa un artículo. Y esto es lo importante, todas ellas sentían nostalgia de la unidad perdida –el 1-, eran conscientes de la diversidad del mundo –el 2- y quisieron solucionar la tensión existente entre esa nostalgia y esa conciencia a través de la mediación que suponía la trinidad –el número 3-. Igualmente la dialéctica hegeliana se compone de un momento de unidad abstracta –la tesis-, de un momento de escisión –la antítesis- y de un momento de superación de esta escisión en una unidad que niega las diferencias particulares –la síntesis-.

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

Ser modernos –nos recuerda Marshall Berman, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad-* significa desear transformarse y cambiar el mundo y, a la vez, vivir presos del miedo a la desorientación y a la desintegración que estas variaciones generan. Ser modernos representa también hallarnos en un mundo de transformación de nosotros y de lo que nos rodea, lo que, al mismo tiempo, nos amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos y todo lo que somos. En suma, ser modernos significa vivir marcados por la ambivalencia, la polarización y la contradicción. Y es que no podemos olvidar que nuestra época, aunque posee peculiaridades propias, es también hija del pasado, de la Ilustración y del Romanticismo y, mucho más atrás todavía, de una larga cadena civilizadora. Por eso, es posible y necesario comprender a las sociedades que mantienen rasgos tradicionales, en tanto que el esfuerzo que las sociedades actuales pongan en ello no sólo permitirá desvelar cómo son aquellas sino también comprenderse a sí mismas. Por tanto, lo que proponemos es una inseparable interrelación entre las sociedades tradicionales y las actuales o, como se han denominado desde distintos ámbitos, entre las sociedades frías y calientes –C. Levi-Strauss-, las abiertas y las cerradas, las de la cultura y las de la ciencia –E. Lamo de Espinosa-. En este sentido, se hace más urgente que nunca la mediación entre la Cultura y la Sociedad, puesto que si la segunda constituye el estadio último del proceso civilizador –como indica el profesor Oltra- la primera no sólo no ha desaparecido sino que persiste en la Sociedad. Y a la vez ésta se halla también en germen en la Cultura, conformando de este modo una compleja dialéctica de múltiples interrelaciones que fundamenta la existencia social. Lo mismo podríamos reseñar acerca del diálogo entre la Antropología y la Sociología, que se hace más necesario y también más posible, no sólo porque la primera se ocupa fundamentalmente de las sociedades tradicionales y la segunda básicamente de las modernas, sino también porque lo que une a ambas disciplinas va más allá de los textos fundadores, de los métodos y técnicas compartidas, y alcanza igualmente el tiempo en el que vivimos.

Una época que –como las anteriores- sigue anhelando la unidad, que es más consciente de la diversidad del mundo y que está impelida a resolver esta paradoja con el diálogo y la mediación. En este sentido, la *Santísima Trinidad o la Santísima Trinitas*, independientemente de las creencias religiosas de cada uno, nos pueden servir como modelos, pues ellas también encarnaron soluciones ante las contradicciones de su época. Y es que las contradicciones son,

en definitiva, las que nos unen a los seres humanos en el espacio y en el tiempo y las que – siguiendo a M. Herskovits, en *El Hombre y sus obras*- nos empujan a pensar que son las que posibilitan el diálogo entre la Antropología y la Sociología y entre la Sociedad y la Cultura.