

Nota para una fundamentación antropológica de la Globalización

Pablo Huerga Melcón
Universidad de Oviedo

1. Sin duda, el criterio más utilizado para discriminar el llamado paso de la Barbarie a la Civilización es el de la aparición de la ciudad. En su obra, *Los orígenes de la Civilización*, Gordon Childe establece esta idea de modo definitivo para la tradición del materialismo filosófico. El mismo Gustavo Bueno, en el año 1989, publicó en *Abaco* un artículo titulado “Teoría general de la ciudad”, en donde parte de un tipo de planteamiento paralelo al que había establecido Gordon Childe en *Los orígenes de la Civilización*. En este artículo, Bueno propone aplicar a la idea filosófica de ciudad la *teoría de la esencia* tal y como había quedado establecida, por ejemplo, en su libro, *El animal divino*. Según esta teoría, habría, en la idea filosófica de ciudad, un núcleo, un cuerpo y un curso, que permitirían reorganizar teóricamente la enorme complejidad fenomenológica de las ciudades en la historia. El núcleo de la idea de ciudad estaría en la conformación de un torbellino que se produce por la confluencia de diversas aldeas al reorganizarse en una entidad superior a cada una de ellas, y en la que se establecerían un tipo de relaciones incompatibles e irreducibles a aquellas que rigen la vida en la aldea. Este sería un esquema perfectamente asimilable por Childe y su descripción del origen de las ciudades en la región mesopotámica, por ejemplo. Según Bueno, el primer modo de ciudad sería, precisamente, el que llama “ciudad absoluta”; un modo que se referirá a aquella ciudad que no está vinculada geográficamente a ninguna otra y nace precisamente de la resultante de dicho torbellino.

Sin embargo, en la obra de Gustavo Bueno advertimos una importante dificultad en la estructuración de esta idea, dificultad que consideramos muy interesante para establecer un criterio de carácter ontológico para la definición del fenómeno de lo urbano. Así, en la obra *Etnología y Utopía*, un libro publicado por primera vez en 1971, todavía Gustavo Bueno defiende la idea, contra Gordon Childe, de que es imposible una ciudad entendida como tal, al margen de un contexto de ciudades más o menos cercanas con las cuales se establecerían las relaciones típicamente urbanas. Insiste en que ciudades como Jericó, aisladas, no se pueden considerar aun ciudades a pesar de que en ellas se encuentren rasgos típicos de ciudad, murallas, aumento de población, división del trabajo, reorganización de la vida de aldea, códigos, etc. Por tanto, lo que en una obra sería el modelo de “ciudad absoluta”, en la otra se insiste en que este modelo no es ciudad propiamente.

2. Ahora bien, ¿por qué la llamada “ciudad absoluta” no debería considerarse propiamente ciudad? ¿Es necesaria la presencia al menos de dos o más ciudades para hablar de vida propiamente urbana? ¿Qué aspecto determina que una acumulación de población superior a la media de las aldeas, es ya una ciudad? ¿Habría un criterio capaz de determinar cómo empieza a surgir la vida urbana en el seno mismo del torbellino que va dando paso de la aldea a la

ciudad? En definitiva, ¿será posible encontrar una definición heurística de la idea de ciudad, una teoría que permita discriminar y explicar su papel en la historia y por qué la ciudad abre el camino de la Civilización? ¿Qué cambios se producen en la forma de vida urbana que conducen necesariamente a la superación del período de la Barbarie, si es que se puede hablar así, teniendo en cuenta que este cambio no es uniforme sino que va teniendo lugar en distintos lugares y épocas? ¿Es necesario un torbellino en virtud del cual los pobladores comiencen a girar en torno a un nuevo centro para hablar de ciudad? Buscamos una teoría que permita discriminar claramente entre lo que tradicionalmente se llama Barbarie y Civilización, y que nos permita reinterpretar muchos de los problemas estudiados tradicionalmente por los historiadores acerca del conflicto entre la ciudad y el campo, al tiempo que apunte una nueva perspectiva antropológica para la comprensión de la emergente era de la Globalización. Y la cuestión es que esta teoría tiene que estar, por así decir, involucrada en el nacimiento de la ciudad, en su propia fenomenología; involucrada en las teorías sobre el origen de la ciudad anteriormente señaladas.

Ensayaremos aquí una teoría basada en el criterio de la libertad individual: una aglomeración de personas que viven en común empieza a ser ciudad y deja de ser una aldea neolítica o precivilizada, o bárbara, o pre-urbana, cuando dentro de ella es posible para algunos de sus individuos (el aumento progresivo del número de ellos definiría el curso de la ciudad en la historia), la realización de una trayectoria individual. Cuando es posible para un individuo, dentro del grupo, salirse del guión impuesto férreamente por las costumbres, y realizar una trayectoria vital en la que el margen de autocausalidad es suficientemente significativo. Cuando, en definitiva, el individuo que modifica las costumbres, tiene cabida dentro de su colectividad. O, de otra manera, cuando dicha sociedad es capaz de incorporar trayectorias divergentes a las costumbres, de manera que dichas trayectorias quedan recogidas e integradas en el grupo, y por tanto, las costumbres reformadas, o relativizadas, o superadas.

En la vida llamada bárbara, o neolítica, hay un determinismo cultural de las costumbres de un pueblo sobre cada uno de sus individuos de tal manera que es imposible para ellos contravenir esas normas sin ser expulsados o eliminados del grupo de referencia. Esto queda recogido magistralmente en la teoría del Determinismo Cultural de Marvin Harris. Los ejemplos que se pueden observar en las descripciones etnográficas es muy abundante, y ha quedado reflejado en muchas películas y relatos. Por ejemplo, en la película, *La balada del Narayama*, (1983) de Shohei Imamura, podemos observar cómo las costumbres se imponen tan férreamente a los individuos, como la propia naturaleza a cada una de las especies. Así como cada individuo de una especie determinada debe seguir la ley marcada por su destino específico, así el individuo humano en el grupo neolítico debe seguir la ley marcada por las costumbres de su grupo. El grupo impone su ley de manera absolutamente implacable.

Es decir, en la medida en que las normas de cada grupo bárbaro son susceptibles de ser modificadas, la tensión entre la vida bárbara y civilizada preside la vida de estos grupos, siendo esta tensión proporcional al grado de complejidad social, y a la propia acumulación de población. Obviamente, la presión demográfica y la complejidad de costumbres e instituciones de carácter objetivo, hacen más insostenible la neutralización de dicha tensión, y

abren el camino de manera casi inevitable hacia formas de vida civilizadas. Cuando, en *La balada del Narayama*, una familia decide robar la comida a otras familias, estas imponen la ley de tal manera que acaban enterrando en vida a toda la familia, en medio de la noche; el grupo hace cumplir la ley a cada uno de los habitantes, al margen de su voluntad. La abuela que tiene que ir a morir al monte Narayama cumplirá con su destino, al margen de que el amor del hijo pretenda lo contrario, etc.

Nace la ciudad en el seno de las sociedades bárbaras que han ido acumulando costumbres e individuos hasta un nivel crítico en el que es posible ya la existencia y la conformación de una vida personal, al margen de las normas tradicionales. Aquí arraigaría la idea de libertad. Los factores como la escritura son factores que implican la ciudad, no que la fundan, y por tanto no se pueden suponer como punto de partida esencial de la ciudad. Otra cosa es que la complejidad existencial que supone la aparición de la escritura pone de manifiesto la existencia de esta nueva figura de lo humano: la persona. Porque precisamente la escritura comienza a ser una necesidad ineludible una vez que las normas del grupo han alcanzado tal complejidad que sólo por escrito pueden ser seguidas. Pero si no hay escritura, no por ello es necesario rechazar la existencia de la ciudad.

3. Este criterio permite reinterpretar una noción importante dentro de la teoría antropológica de Gustavo Bueno. Me refiero a la distinción entre concatenaciones abiertas y concatenaciones cerradas de instituciones, en función de la cual define Bueno el paso de las sociedades bárbaras a las sociedades civilizadas. La antropología filosófica materialista de Gustavo Bueno está sustentada sobre la noción categorial de Institución, en función de la cual se explica la propia cultura. Las instituciones se entienden como la categoría universal del hacer humano. Nunca se dan, por así decir, solas, sino en concatenaciones complejas. Según esto, Bueno propone que las sociedades bárbaras son aquellas que están constituidas por concatenaciones cerradas de instituciones, frente a las sociedades civilizadas, en las que las concatenaciones institucionales son abiertas y, por tanto, más complejas.

Ahora, lo que permite entender el significado de lo que es una concatenación cerrada de instituciones es el hecho de que no hay posibilidad de introducir nuevas instituciones, por ejemplo, la institución de la persona que, por definición, apunta a un horizonte institucional abierto en la misma medida en que cada institución personal es una individualidad independiente, y autocausada. La concatenación abierta de instituciones remite a un horizonte de trayectorias personales, abierto, y capaz de dar cabida en su seno a figuras personales, a trayectorias individuales, a sujetos capaces de conformarse al margen de las normas establecidas. Cuando Álvaro Núñez Cabeza de Vaca relata en su extraordinario libro *Naufragios*, su viaje por el norte de México desde Florida, pone en consideración estas cuestiones, al relatar cómo los españoles tuvieron que someterse a la norma de los indios con los que vivieron, y cómo, precisamente por sus antecedentes culturales, fueron capaces de conocer sus costumbres y hacerse un hueco dentro de ellas, recurriendo a trucos de todo tipo cuyas reacciones entre los indios ellos podían prever y controlar, como si de un genio maligno se tratara.

Esta es también la razón por la que intentos políticos como la propuesta de Evo Morales en la nueva constitución boliviana, resultan inviables: porque las normas que rigen la mayoría de las tribus y pueblos originarios de Bolivia representan formas de vida pre-urbanas, basadas en un sometimiento absoluto del individuo en el seno de su grupo social, mientras que el Estado Boliviano representa un modo de concatenación abierta de las instituciones que tiene como principio la preservación del individuo y de su libertad, en el marco de leyes que no sólo garantizan su vida, sino también la posibilidad de vivir en libertad. Es una contradicción dejar, por un lado, libertad al individuo para que se someta a la vida del grupo étnico de referencia, al tiempo que se sanciona como legítima la norma en virtud de la cual cada etnia se va a regir por sus leyes ancestrales. El relativismo cultural manifiesta aquí su lado más perverso y peligroso. En todo caso, una cosa es pretender gestionar esa contradicción y otra muy distinta hacerla si quiera posible. Esa contradicción contribuirá sin duda a la desestabilización del país, porque el proceso civilizatorio es irreversible, y alimentar el deseo de recuperar formas de vida bárbaras sólo puede contribuir al conflicto social, un conflicto del que otros podrían beneficiarse, sin duda.

Cuando Agamenón decide sacrificar a Ifigenia para que los vientos sean favorables a la flota griega que se dirige contra Troya, tal y como ha señalado el divino Tiresias, Agamenón e Ifigenia asumen el destino establecido por la costumbre y la creencia. El asesinato de Agamenón por parte de Clitemnestra y el posterior asesinato que Orestes hace de su madre, están en el ojo del huracán que está rompiendo los patrones de vida bárbaros en un horizonte en el que los individuos pugnan por desbordar las normas tradicionales que les atan como en una cárcel. El sacrificio de las jóvenes que hayan podido oír el rugido del toro bramador en las ceremonias de la pubertad masculina en Australia asumen su destino o evitan contravenirlo minuciosamente porque la costumbre las esclaviza de modo irreversible.

4. Históricamente, de acuerdo con Bueno, el conflicto que marca el paso de la sociedad bárbara a la civilizada puede entenderse como una crisis de personalidad; sin embargo, desde el punto de vista sociológico, sincrónico, ese conflicto vuelve a ponerse de manifiesto a lo largo de la historia de las ciudades en el conflicto entre la ciudad y el campo. La aldea, el pueblo, el campo, siempre serán vistos como lugares en donde la presión de la costumbre y del grupo es mayor, incluso insoportable, mientras que la ciudad se percibe precisamente como un espacio de libertad: “aires de libertad se respira en las ciudades”, se decía en época medieval.

En definitiva, el conflicto *generador* de la ciudad es un conflicto que se transforma a través de las distintas manifestaciones fenoménicas de la ciudad en su curso histórico. Por ello, este mismo criterio nos puede servir para establecer una nota definitiva de la época de la Globalización que vivimos actualmente, porque, si el paso de la Barbarie a la Civilización no debe entenderse como el paso entre dos estadios absolutos y definitivos, sino como dos estadios dentro de un horizonte de posibilidades histórico aun no recorrido, podemos entender que la Globalización es el mismo proceso de desvanecimiento del tradicional conflicto entre la ciudad y el campo. El campo se ha urbanizado integrándose definitivamente en el modelo productivo capitalista, mientras que la ciudad se

ha universalizado dejando por ello de ser ciudad, en la medida en que se define frente al campo. La Globalización supone la superación del conflicto originario entre el campo y la ciudad, y el fin de la figura que constituye ese conflicto: la persona como sujeto libre capaz de configurar su propia trayectoria vital.

Ahora, la era de la Globalización será aquella en la que todas y cada una de esas trayectorias se reencuentran de nuevo en un espacio en el que todas las diferencias personales quedan neutralizadas, transistorizadas, monitorizadas, robotizadas, estructuradas conforme a grandes ingenios de psicología de masas y control de las costumbres mediante el consumo y la regulación mediática de las emociones, los valores y las preferencias personales. La *aldea global* de McLuhan apuntaba a un nuevo espacio en el que los hombres han perdido totalmente su relevancia y en donde sus trayectorias personales son tan insignificantes como las de una abeja en la colmena, o una hormiga en el hormiguero.

5. Otro aspecto importante de esta doctrina es que nos permite determinar exactamente el campo gnoseológico de la etnología, porque sólo en las sociedades precivilizadas y bárbaras es posible estudiar el determinismo insensato de las costumbres en la vida de los hombres, sin excepciones. Es imposible establecer hábitos y ritmos marcados por la costumbre para los individuos que viven en la ciudad, donde la costumbre no puede regular la existencia de manera tan férrea y determinista como en las sociedades bárbaras, aquellas en las que la etnología busca acotar universalmente las leyes de las costumbres. Leer cualquier descripción etnográfica, por mínima que sea, ilumina claramente la idea que estamos defendiendo:

“En la región [África central] donde la belleza femenina está sólo identificada con la obesidad, la muchacha en pubertad es separada, a veces durante años, alimentada con manjares dulces y grasos, sin desarrollar actividad, y su cuerpo untado asiduamente con aceites. Se le enseña durante este tiempo sus deberes futuros, y su reclusión termina con una ostentación de su corpulencia, que es seguida por su casamiento con su arrogante novio. No se considera necesario que el hombre cumpla de manera similar preparativos antes del matrimonio” (Benedict, 1971, pág. 32).

Ruth Benedict ve aquí un signo de libertad del hombre, pero es absurdo, en tanto él impone la costumbre y la asume.

Puede uno imaginarse, una vez interpretadas así las cosas, el papel de los antropólogos de campo investigando sociedades, involucrándose en ellas y tratando de comprender su forma de vida, sin afectar en lo posible el transcurrir de su vida. El antropólogo padecerá el sometimiento y la presión de la norma de manera inevitable y manifestará su frustración y la represión de maneras diversas, por ejemplo, tal y como lo ponen de manifiesto los desgraciados diarios de Malinowsky. Creo que la obsesión general de los antropólogos y psicólogos acerca del tabú y de las prohibiciones bárbaras no es más que la fascinación por esa idea, el hecho de que la vida de un individuo en

un contexto bárbaro está totalmente normalizada, regulada y socialmente ritualizada. Tal como dice, por ejemplo, Freud en *Totem y tabú*: “estableciendo una comparación entre la psicología de los pueblos primitivos, tal como la etnografía nos la muestra, y la psicología del neurótico, tal y como surge de las investigaciones psicoanalíticas, descubriremos entre ambas numerosos rasgos comunes y nos será posible ver a una nueva luz lo que de ellas nos es ya conocido” (Freud, 1996, pág. 8).

Más adelante, nos informa de nuevo Freud, hablando de los indios de Australia:

“El tótem, es en primer lugar, el antepasado del clan, y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor, que envía oráculos a sus hijos y les conoce y protege aun en aquellos casos en los que resulta peligroso. Los individuos que poseen el mismo tótem se hallan, por lo tanto, sometidos a la sagrada obligación, cuya violación trae consigo un castigo automático, de respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier otra forma. El carácter totémico no es inherente a un animal particular o a cualquier otro objeto único (planta o fuerza natural), sino a todos los individuos que pertenecen a la especie del tótem” (Freud, 1996, pág. 9).

Un elocuente ejemplo citado por Ruth Benedict nos ayuda a aclarar un poco más esta situación propia del estadio de Barbarie:

“Entre los esquimales, cuando un hombre ha matado a otro, la familia del asesinado puede tomar al asesino para compensar la pérdida en el grupo. El asesino entonces se convierte en marido de la mujer que envió por obra de él. Es ésta una acentuación –dice Benedict– de la restitución que ignora todos los otros aspectos de la situación, esos que a nosotros nos parecen los únicos importantes” (Benedict, 1971, p. 219).

Aunque la valoración del asunto por parte de la antropóloga va en la línea del relativismo cultural, lo cierto es que un caso semejante pone de manifiesto principalmente la completa anulación del individuo como persona y su sustitución como una función dentro del grupo, la ausencia total del carácter personal del individuo propio de la vida urbana. El conflicto entre individuo y grupo aquí es prácticamente nulo.

Creo que *La casa de Bernarda Alba* de Lorca representa, con una claridad paradigmática, el conflicto entre la presión del grupo por sostener la norma y la tensión establecida por aquellos sujetos que pugnan por romper la costumbre y construir su propia trayectoria personal, hacerse causa de sus propios actos. Un conflicto estructural de la humanidad que subraya el paso de la Barbarie a la Civilización, el paso del campo a la ciudad, y el papel que la idea de persona tiene en la conformación de la vida civilizada. La obsesión por la presión de las leyes gitanas frente a los individuos que pugnan por salir de los estrechos límites que las costumbres les establecen está a la base de

mucha de la imagería dramática de la literatura española. Y, en general, la admiración por los delincuentes que despierta siempre la imaginación de los directores de cine, y que generó modas impresionantes, por ejemplo en la Unión Soviética, mitificando a muchos de ellos, la mitificación de los piratas, y demás, está en la misma línea antropológica argumental que estamos desarrollando. En gran medida, esa figura del hombre de frontera que trasciende normas, que puede incluso acercarse a la comprensión del indígena, superando las limitaciones que la propia tradición de la cultura de la que procede establece, está en la misma línea de la prefiguración de un hombre nuevo, de la propia persona, del camino hacia la Civilización, recorrido incesantemente por la Civilización.

Dice Ruth Benedict:

“Podríamos suponer que, en cuanto al acto de matar, todos los pueblos concordarían en la condena. Mas, al contrario, se puede decir que en casos de homicidio se está exento de culpa si las relaciones entre países vecinos han sido rotas, o cuando uno mata por costumbre sus dos primeros hijos, o cuando el esposo tiene derecho de vida y muerte sobre su esposa; hasta puede ser deber del hijo matar a sus padres antes de que sean viejos. Puede ocurrir que sean muertos los que roban un ave, o los que tienen primero sus dientes superiores, o los que han nacido en día viernes. Entre algunos pueblos una persona sufre tormentos por haber causado una muerte accidental; para otros es un asunto sin consecuencias” (Benedict, 1971, p. 47).

6. En su obra, *El sentido de la vida*, Gustavo Bueno define la ética como el conjunto de disposiciones orientadas a la preservación del propio cuerpo, y propone como virtud ética principal la *fortaleza*, a la que añade la virtud de la *generosidad*, que se manifiesta en el cuidado para la preservación de las vidas ajenas. La profesión médica sería la profesión ética por excelencia. Por otra parte, define la moral como el conjunto de disposiciones orientadas a la preservación del grupo, aun cuando esto suponga el sacrificio de algún individuo, propio o ajeno, si es que con ello se consigue la preservación del grupo como tal. En este sentido, podríamos decir que el estadio de Barbarie es el campo de juego de la moral, donde prima el grupo sobre el individuo hasta el máximo extremo, mientras que la ciudad es el espacio en el que se pone de manifiesto la virtud ética, en el que surgen los conflictos entre ética y moral. Estos conflictos dan forma a uno de los temas clásicos de la filosofía moral. Cuando Bertrand Russell se debatía entre la opción de participar en la Primera Guerra Mundial o quedarse a cuidar a su madre, no solamente estaba representando ese conflicto entre ética y moral, sino que estaba manifestando la sobrevivencia de la misma tensión constitutiva de la Civilización frente a la permanente refluencia de los patrones morales que constituyen nuestro sustrato bárbaro común.

7. De la misma manera, podemos establecer como criterio de definición de la Globalización aquel que explica que la Globalización es el tránsito a una era en la que el hombre ha dejado de vivir en el conflicto entre lo urbano y lo rural, en el que una nueva síntesis nos acerca al abismo de la persona, como eje sobre el que gira constantemente el

conflicto entre la ética y la moral, para abrirse a una nueva figura de la persona, tal vez desconocida, tal vez imposible.

En otra parte hemos propuesto una teoría sobre el despliegue de las figuras de la persona nacido del conflicto entre los fines personales y los planes y programas generales de cada época (Huerga, 2009). Desde una perspectiva materialista, es evidentemente que la “personalización” de un individuo sólo es posible en algún sistema de clases, no en abstracto. El enclasmiento, aunque inevitable, es problemático: esto es, nos negamos a reconocer una idea de alienación del individuo universal y metafísica, tal como hacía aún el marxismo tradicional. Una alienación definitiva supondría el fin de la propia noción de persona, algo que correspondería, precisamente, al período que Morgan definió como Barbarie, tal y como hemos visto más atrás.

La persona se define, entonces, por esa conciencia más o menos parcial, errónea, etc., de su propio enclasmiento. Así, los fines individuales aparecen siempre articulados en el contexto de los planes y programas de la sociedad en cada momento histórico. Del mismo modo, los cambios históricos tendrán mucho de “crisis de personalidad”, como dice Bueno, como transformaciones en los enclasmientos de los individuos. Estas crisis dan lugar a nuevos modelos de persona, es decir a modos de integración de los fines personales en los planes y programas de cada nueva época nueva.

Según nuestra teoría, a lo largo de la historia se habrían sucedido, al menos, siete figuras de persona, puntos de fuga de cada época, morfologías de la persona resultantes de previas crisis de personalidad: en primer lugar, tendríamos la persona entendida como ciudadano de la polis, representada en la noción aristotélica del hombre como *zoon politikon*. En segundo lugar, situamos la figura del hombre como ciudadano del mundo, *zoon koinonikon*, de los estoicos, que se extiende por el Imperio Romano. En tercer lugar, está la figura de la persona entendida como el ciudadano de la ciudad de Dios, de San Agustín, el hombre cristiano. La cuarta figura corresponde con el ideal católico enarbolado por el imperio español. La quinta figura se gesta en el contexto del protestantismo, es el sujeto burgués o capitalista, puritano, protestante, que conforma el imperio británico, tal y como fue definido por Max Weber. La sexta figura queda recogida en la conformación del nuevo sujeto social, el proletariado de Marx, el hombre masa de Ortega o, como lo hemos llamado nosotros, “el nuevo Prometeo” tal como lo imaginó Shelley. A su través habría ido tomando forma la nueva figura emergente de la persona, la que corresponde con el fin de los estados nación, y el inicio de la era de la Globalización.

Para nosotros, la revolución científico-técnica y la revolución de las tecnologías de la comunicación, la integración de los mercados, la mejora impresionante de las comunicaciones y los transportes y la interdependencia de todos los procesos productivos a escala planetaria, el inacabable proceso de especialización en la producción, el éxito del maquinismo, han dado lugar a una situación en la que desfallece la conexión entre los fines de muchos individuos y los planes y programas colectivos que hasta ahora han estado dando sentido a nuestra existencia, y no porque no

existan planes colectivos, sino porque han llegado a ser tan abundantes que se neutralizan entre sí.

La era de la Globalización es la era del individuo flotante. Ya no es el ciudadano, o el nuevo Prometeo, sino un sujeto sometido a toda suerte de planes y programas moldeadores, conformados sobre argumentos inconexos y limitados, cargados de demagogia y propaganda, correspondientes a los grupos de interés más diversos y regidos todos ellos por la ley de la oferta y la demanda: este nuevo sujeto se define operacionalmente como un consumidor y antropológicamente como un individuo flotante, porque esa confluencia de clases o arquetipos contrapuestos constituye precisamente una crisis recurrente de personalidad que deja al individuo no ya libre, sino más bien indeterminado e incapaz de emprender su propio camino, sometido a las corrientes conformadoras de la elección consumista.

Bibliografía

Benedict, Ruth (1971), *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina.

Bueno, Gustavo (1971), *Etnología y Utopía*, Gijón, Júcar.

Bueno, Gustavo (1985), *El animal divino*, Oviedo, Pentalfa ediciones.

Bueno, Gustavo (1989), «Teoría general de la ciudad», *Abaco*, nº 6 (primavera 1989), págs. 37-48.

Bueno, Gustavo (1996), *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa ediciones.

Childe, Gordon (1975), *Los orígenes de la Civilización*, Méjico, Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund (1996), *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza editorial.

Huerga, Pablo, *El fin de la educación*, Oviedo, Eikasía ediciones.

MacLuhan, Marshall (1993), *La aldea global*, Barcelona, Galaxia.

Malinowski, Bronislaw (1989), *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Ediciones Júcar.

Morgan, Lewis (1975), *La sociedad primitiva*, Madrid, Editorial Ayuso.

Núñez Cabeza de Vaca, Álbar (1985), *Naufragios*, Madrid, Alianza editorial.

