Los valores, el espejismo de la nostalgia

Movimientos sociales y comunicación. El espejo cóncavo y la irrupción indígena

La apertura de mente en el científico: necesidad y compromiso

Notas sobre la gestión de la educación superior

La información para la innovación en las pequeñas y medianas empresas tapatías

El efecto lúdico: Manifestaciones y funcionamiento del juego en la prosa breve de Julio Cortázar

El influjo de la Biblia y la Cábala en la obra de Borges

Juego, fantasía, imaginación: Danza

34

revista de la

Universidad del Valle de Atemajac

UNIVA
Cuatrimestral mayo-agosto 99

Fotografía de Portada:
Regino Vázquez Delgado

Universidad del Valle de Atemajac

Año III, N° 34 mayo-agosto de 1999

Lic. Santiago Méndez Bravo
Rector
Lic. Cesáreo Hernández Hernández
Vice-Rector Académico
Ing. Antonio García Rodríguez
Vice-Rector Administrativo
Lic. Víctor M. Benavides Pañeda
Vice-Rector de Extensión

Consejo Editorial:
Lic. Cesáreo Hernández Hernández, Dr. Baltasar Castro Cossío, Lic. Rafael Muñoz Ledezma, Ing. Jaime P. Reyes Jiménez.

Dirección:
Dr. Baltasar Castro Cossío

Coordinación editorial:
Dra. Guadalupe Alvarez Romero

Comité editorial
Dra. Guadalupe Alvarez Romero, Lic. Aurora Ojeda Alva, Dr. Gerardo Pacheco Santos.

Coordinación de producción:
Lic. José Luis González Nuño

Corrección:
Dra. Guadalupe Alvarez Romero, Lic. Aurora Ojeda Alva, Lic. José de Jesús Saavedra Aviña.

Traducciones:
Jean Louis Marcuzzi Vidoni (francés), Gerrard Mugford Fowler (inglés) del Centro de Lenguas Extranjeras, UNIVA

Diseño, composición tipográfica y fotografías
Regino Vázquez Delgado

Impresión:
Rota Impresos Nueva Galicia

Distribución y comercialización:
Dirección de Mercadotecnia, UNIVA
Av. Tepeyac 4800, Prados Tepeyac, Zapopan Jalisco
Tel. 628 24 32 exts. 515 / 520

ISSN 0187-5981 Publicación cuatrimestral

Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. Se prohibe la reproducción total o parcial de los trabajos sin autorización previa. Las colaboraciones deben dirigirse a la coordinación editorial.

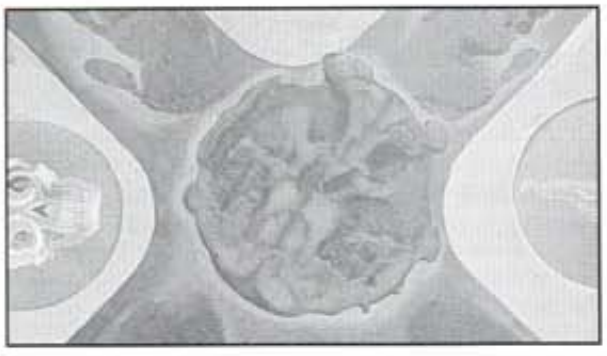
Portada: Oralia Viramontes.
El interior de la revista está ilustrado con obra pictórica de Oralia Viramontes y Ernesto Minakata.

Contenido

4 **Presentación**

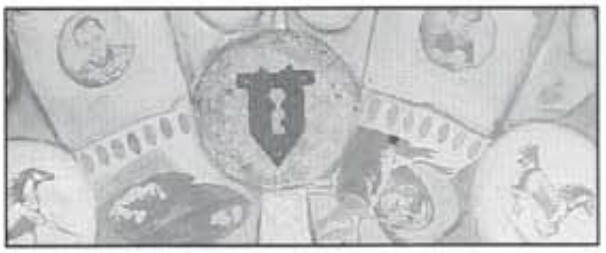
5 **Los valores, el espejismo de la nostalgia**
Felipe Gaytán Alcalá

40 **Notas sobre la gestión de la educación superior**
Luis Lloréns Báez



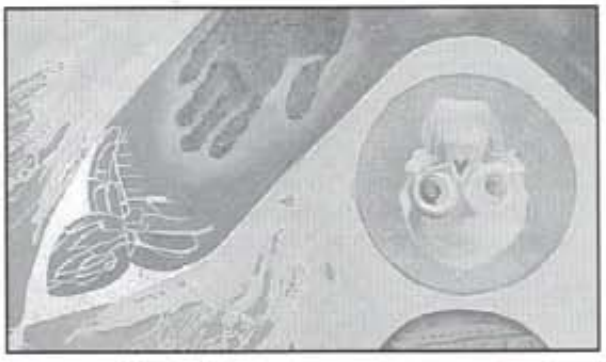
54 **El efecto lúdico: Manifestaciones y funcionamiento del juego en la prosa breve de Julio Cortázar**
Rosario Guevara Bustos

60 **El Influjo de la Biblia y la Cábala en la obra de Borges**
Luis Reyes Ceja



14 **Movimientos sociales y comunicación. El espejo cóncavo y la irrupción indígena**
Rossana Reguillo

28 **La apertura de mente en el científico: necesidad y compromiso**
Carlos Eguía Morales



48 **La información para la innovación en las pequeñas y medianas empresas tapatías**
Carlos Enrique Orozco

65 **Juego, fantasía, imaginación: Danza**
Leopoldo Preciado Mejía

Presentación

En este número 34 de la **Revista de la Universidad del Valle de Atemajac** nuestros lectores podrán apreciar y disfrutar la lectura de ocho bien fundamentados y cuidadosamente construidos artículos, con los que contribuyen para esta edición profesores de nuestra casa de estudios y de otras instituciones y en los que se cubre una amplia gama de temas de interés.

Ante la llamada "crisis de valores", Felipe Gaytán critica posiciones que considera meros "espejismos de la nostalgia" y propone, en su lugar, un análisis que desde una nueva óptica nos permita entender realmente los cambios que estamos presenciando y viviendo en lo que respecta al sentido de las acciones humanas.

Rossana Reguillo nos plantea cómo los recientes movimientos sociales en nuestro país han puesto en crisis un imaginario colectivo nacional, en el cual, en aras de una modernidad, se negó por largo tiempo el pensamiento, sensibilidad y simbolismo de grupos marginados que ahora buscan la expresión legítima de su identidad.

El concepto de "gestión educativa" se amplía y profundiza en el trabajo de Luis Lloréns alejándose de la mera procuración de recursos económicos. El autor nos muestra un panorama en el que están involucradas, a nivel de sistema, diversas acciones y variados recursos estratégicos que han de utilizarse para el desarrollo de las instituciones de educación superior en nuestro tiempo.

En el artículo que escribe Carlos Eguía, se señalan con acierto los peligros que ha representado el rígido apego a códigos de axiomas, normas y procedimientos para el avance del conocimiento y se nos hace ver la necesidad de una saludable apertura de mente de los hombres de ciencia ante fenómenos que los paradigmas aceptados no son suficientes para explicar.

Desde la perspectiva de una economía globalizante, plantea Enrique Orozco la importancia que adquieren los sistemas eficientes de información, tanto para la innovación como para la competitividad de las pequeñas y medianas empresas, específicamente en Guadalajara.

En la sección que hemos venido dedicando a la literatura, se incluyen, en esta ocasión, dos colaboraciones con las que los autores han deseado conmemorar el centenario del nacimiento de Jorge Luis Borges y el 15o. aniversario de la muerte de Julio Cortázar: Con ejemplos de la prosa breve de Julio Cortázar, Rosario Guevara despierta nuestro interés al mostrarnos lo que llama el "nihilismo esperanzador" en el trabajo de este autor; la subversión y nihilismo que finalmente no destruyen, sino rescatan, el valor de las diarias y mínimas acciones humanas. Por otra parte, con el ensayo de Luis Reyes Ceja, entramos al mundo de los símbolos arquetípicos subyacentes en la literatura bíblica y magistralmente integrados en la obra que ha dado el genio de Borges.

Cierra el número el interesante y bien documentado artículo de Leopoldo Preciado, quien haciendo un recorrido a lo largo de la historia de la danza en el mundo y en nuestro país, nos señala cómo el ser humano logra trascender a través de las diversas manifiestaciones del "fascinante mundo del arte danzario".

Los valores, el espejismo de la nostalgia

Felipe Gaytán Alcalá*

Los valores, el espejismo de la nostalgia

Resumen

Ante el actual debate sobre la llamada "crisis de valores" o pérdida de sentido en las acciones de los seres humanos, el autor reconoce la existencia de dos posiciones encontradas y mutuamente excluyentes: la relativista, que no es sino el anhelo por recobrar la visión de los feudos donde las prácticas sociales eran justificadas aunque atentaran contra derechos humanos proclamados universales, y la posición que apela a los valores primigenios de la sociedad: familia, comunidad, religión... Ambas posiciones representan según el autor un "espejismo de la nostalgia", una vuelta al pasado como salida a la incertidumbre presente y futura. En el artículo se discute la necesidad de ver este debate desde la óptica del análisis del sistema social tal y como lo planteó Parsons: los valores no son constitutivos en sí mismos, son parte funcional de la integración del sistema, y cambian conforme el sistema se vuelve más complejo. No existe una crisis, sino una transformación constante en la que se definen las fronteras entre lo público y lo privado.

Values – The Illusion of Nostalgia

abstract

In the current and ongoing debate over the so-called 'crisis of values' or loss of sense regarding the actions of human beings, the author identifies the existence of two contrary and mutually exclusive points of view: the relativist position which is only just a longing to recover the vision of the feudal manor where social practices were justifiable even if they went against universally-proclaimed human rights; and, on the other hand, the position which appeals to primitive values of society: family, community, religion. According to the author, both positions represent an illusion of nostalgia -a return to the past- as a way-out of the uncertainty of the present and the future. The article discusses the necessity of focusing on this debate by analyzing the social system as stated by Parsons: values are not constituted in themselves but are a functional and integral part of the system and change as the system becomes more complex. There is no crisis of values but a constant transformation which defines the borders between what are the public and the private spheres of values.

Les valeurs, le mirage de la nostalgie.

Résumé

Devant le débat actuel sur la dite "crise de valeurs" ou perte de sens dans les actions des êtres humains, l'auteur reconnait l'existence de deux positions contraires et mutuellement excluyantes: la relativiste, qui n'est que le désir de reprendre la vision des fiefs où les practiques sociales étaient justifiées, même si elles faisaient atteinte aux droits humains proclamés universels, et la position qui fait appel aux valeurs primigènes de la société: la famille, la communauté, la religion. Les deux positions représentent selon l'auteur un "mirage de la nostalgie", un retour au passé comme une sortie à l'incertitude présente et future. Dans l'article, on discute le besoin de voir ce débat depuis l'optique de l'analyse du système social tel comme l'a exposé Parsons: les valeurs ne sont pas constitutives en elles-mêmes, elles font partie fonctionnelle de l'intégration au système, et elles changent au fur et à mesure que le système devient plus compliqué. Il n'existe pas de crise, mais une transformation constante dans laquelle se définissent les frontières entre ce qui est public et ce qui est privé.

*Profesor investigador del Departamento de Ciencias Religiosas, UNIVA.

Vivimos en un mundo plural de reglas y comportamientos que expresan los múltiples contextos, y no hay posibilidad de encontrar denominadores comunes: la búsqueda de consensos se ha convertido en algo sospechoso.

Francois Lyotard

Es lugar común escuchar en diversos ámbitos sociales acerca de la pérdida de valores y la carencia de fe entre las nuevas generaciones. Sin embargo, cuando se les cuestiona cuáles son los valores a los que se refieren, la respuesta es la ambigüedad o la apelación a lo implícito: ¡Los que todos conocemos! La sensación de vacío e indiferencia conduce a una extrapolación en las posiciones de la acción social. En un extremo encontramos a los grupos neoconservadores que, a falta de imaginación, apelan a los fundamentos primarios de toda sociedad, es decir, a la comunidad, a la familia, a la religión, a la autoridad, etc. En el lado opuesto están los relativistas, quienes plantean que no hay valores únicos, y que, por el contrario, la cultura contemporánea tiende a incluir antes que a excluir y lo que puede ser deseable para algunos, es negativo para otros. Cada quien tiene sus propios valores, y tratar de imponerlos a todos sería un intento de totalitarismo o fundamentalismo. El único "valor" real aplicable es la tolerancia.

El juego de las extrapolaciones no resulta tan simple, la realidad es polisémica y cambiante. Lo que se advierte es la confusión interpretativa de un universo donde los sistemas se manejan de forma autónoma y a velocidades diferentes. La economía, junto con la tecnología, es quizá el subsistema que más cambios, en un tiempo tan corto y en un espacio cada vez más reducido, llega a propiciar al sistema en su conjunto. El subsistema político, como subsistema de fines y contención de incertidumbre, ha sido rebasado en sus funciones y estructura.[1] El subsistema cultural, como medio de adaptación simbólica situacional, tiende a aferrarse a modelos ya experimentados y apela constantemente al pasado. Es necesario acotar que el subsistema económico no determina a los demás subsistemas, pero como entorno de los demás, provoca contingencias en los ambientes.

De ahí que los políticos, intelectuales, sacerdotes, maestros - exceptuando a los científicos y economistas - proclamen que los valores se están perdiendo en un caos total. Pero, la situación no es

caótica, al contrario, en su proclama piden un alto total, una pausa para ordenar los pensamientos pero al no poder hacerlo, apelan al pasado como freno de emergencia para disminuir la velocidad de los cambios. A ellos precisamente se les denomina neoconservadores (pensamiento de bunker). Aquí se ubican grupos religiosos ortodoxos, educadores (conservadores y vanguardistas), iglesias, medios de comunicación y, sorprendente, sectores importantes de la izquierda, preocupados por regresar a formas ya probadas, antes que construir utopías e imaginarios futuros.

En el grupo de los relativistas se encuentra la comunidad científica (todo es posible experimentar), los economistas globalizantes (abajo las fronteras) y las nuevas generaciones, cuya libertad es un horizonte tan amplio como el mundo, sin compromiso y con todos los medios a su alcance. Responsabilidad y compromiso es, para ellos, reducir la vida a la monotonía. La tolerancia en este sentido no es un valor, es indiferencia ante lo que pasa a su alrededor.

¿Cómo hemos llegado a este punto? ¿para qué sirven los valores? Si los valores no se han perdido, ¿qué pasó con ellos? El presente trabajo aborda algunas de estas preguntas y trata de aportar elementos al debate en torno a la llamada crisis de valores.

Los valores y el sistema social

a) El sistema social

Definir los valores resultará poco revelador si antes no abordamos las funciones integradoras del sistema social, entendiendo por este último la pluralidad de actores que interactúan entre sí en un marco institucionalizado (normas sociales), motivados por la tendencia a la gratificación (recompensa) y cuyas relaciones son mediadas por un conjunto de símbolos culturalmente compartido.[2] Un ejemplo elocuente es la escena de una transacción comercial, donde el consumidor y el vendedor interactúan buscando lograr la mayor gratificación posible. Por encima de las aspiraciones de ambos, se establece un marco económico regulador como lo es el dinero y la reglamentación del comercio. El lenguaje, la representación del status y la confianza, son algunos de los símbolos compartidos.

Cuatro son las funciones integradoras del sistema social:

1) Función de integración[3]: consiste en mantener la coordinación necesaria entre las unidades o partes del sistema respecto al funcionamiento del conjunto. Es decir, estructurar la conformidad y el respeto a las normas y principios básicos del sistema (respeto a las normas, sanciones a los transgresores, etc.).

2) Función de prosecución de los objetivos[4]: definición y obtención de objetivos para todo el sistema o para las diferentes unidades del mismo. La política y el espacio de lo público son los medios por los cuales los miembros de la sociedad, o una parte de ésta, construyen imaginarios futuros o deseables (como lo es el caso de los partidos políticos o las diferentes organizaciones sociales).

3) Función de adaptación[5]: orientada a los medios por los que el sistema en general y sus miembros en particular pueden conseguir los objetivos. Se apela a los recursos disponibles para alcanzar los objetivos trazados.

4) Función de estabilidad normativa: tiende a asegurar los valores en la sociedad e internalizarlos en los miembros del sistema. Aquí cabe hablar de pautas culturales compartidas, valores morales y sociales comunes a todos pero, con diferencias de matiz.

Cada una de estas funciones posee su propia lógica interna. Sin embargo, la función de estabilidad normativa establece puentes de legitimación simbólica hacia los demás. La integración no sería posible solamente atendiendo a aspectos normativos utilitarios; los valores se ordenan en forma jerárquica: ¿Por qué la población confía en un cuerpo armado como lo es el ejército? y, viceversa, ¿por qué los soldados están dispuestos a dar la vida por personas que no conocen?

La consecución de objetivos se alcanza cuando éstos enarbolan valores generales para lograr el consenso y la disposición de los miembros de la sociedad. La acción de gobernar siempre apela a intereses generales y abstractos para lograr llevar a cabo sus programas.

La adaptación y optimización de medios tienen que ser justificadas como las más adecuadas bajo argumentos valorales y no sólo apelando a razones técnicas que pocos miembros comprenden. Resultaría difícil explicar el endeudamiento público al conjunto de actores sólo con argumentos técnicos; más bien se soporta en argumentos que apelan al sentimiento y a la identidad ("el futuro de nuestros hijos es primero", etc.).

Los valores son pieza clave en el complejo entramado social, pues son normas internalizadas presentadas como necesidades en ciertas circunstancias. Un caso típico son las tradiciones religiosas populares en los que la imagen religiosa representa las aspiraciones y los anhelos de una población. En ella radican las peticiones, agradecimientos y satisfacciones. En síntesis, son patrones de conducta deseados que articulan los compromisos y el sentido de conformidad y cohesión de los miembros dentro del sistema. Paradójicamente, el ascenso de un valor (deseo máximo) se da cuando no es cumplido y resulta devaluado cuando la satisfacción es plena. Además, los valores permiten fijar posturas ante situaciones cotidianas o extraordinarias (pautas morales y culturales); permiten buscar respuestas a problemas y conflictos seleccionando una alternativa de todas las posibles (pautas de conducta ética) y articular las motivaciones orientando la consecución de la gratificación más allá de lo inmediato-material (cosmogonía religiosa).[6]

b) Colectividades

El sistema social, más allá de ser una unidad homogénea, es un conjunto de colectividades formadas en torno a ciertos ideales, ideologías y valores, reconocidos por el resto de los miembros del sistema. Colectividades reunidas en torno a aspectos sexuales, socioeconómicos, raciales y

religiosos, entre otros, institucionalizan su presencia y especifican sus modalidades concretas de aplicación y diferenciación.[7] La significación de lo deseable es general y no homogénea.

Las colectividades preservan su identidad en los valores, pero tienden a subordinarlos a principios más generales, como forma de mantener la estabilidad de las fronteras entre grupos y darle coherencia interna al conjunto hacia el exterior. La subordinación no elimina los valores particulares, pero los reduce a estados latentes que en múltiples ocasiones son causa de conflicto.

Cuando el sistema social se expande en estructura y funciones, ya sea con la incorporación o aparición de nuevas colectividades, la densidad de los procesos comunicativos o la complejidad de lo simbólico, los referentes generales (valores) establecidos hasta ese momento, se vuelven endebles, cuando no obsoletos. Hablar de la vida en los barrios en una mega ciudad, donde las distancias físicas rompen la convivencia social, donde el tiempo de vida de un sujeto transcurre entre el traslado a su centro laboral, sus actividades profesionales, la televisión y el dormir, y se olvida de las relaciones familiares, es hablar de situaciones tendientes a modificarse. Pensemos en los nacionalismos de hace 20 años, con la globalización y la crisis de los Estados Nacionales que se modifican para ser más flexibles y menos patrioteros.

En el tránsito de valores - puentes integradores - muchas colectividades están optando por salir del estado latente y manifestar sus valores culturales particulares como los mejores, disponibles para ser adoptados en la generalidad, ocasionando conflictos, descalificaciones y autoritarismos. Si una de las colectividades llega al poder político, buscará que la función de prosecución de objetivos sea su visión particular sin reconocer la pluralidad. La conformidad y la cohesión de la sociedad se tornará tensa, con el riesgo de llegar a los totalitarismos y fundamentalismos. México puede ser un ejemplo "ad hoc" por las acciones de algunos miembros del Partido Acción Nacional (PAN) procedentes de sectores conservadores. En importantes alcaldías gobernadas por el PAN, los presidentes municipales han impuesto sus principios particulares como el único camino para luchar contra el "orden moral decadente": prohibir el uso de minifaldas, retirar publicidad de lencería y ropa íntima para dama, etc.

La ilusión de la nostalgia

La complejidad de las sociedades actuales obliga a replantear los esquemas valorativos en los que nos movemos. Sin embargo, esta situación no es inédita: en el pasado ya se experimentó a través del cambio de las sociedades tradicionales a las sociedades industrializadas, donde las primeras sustentaban su esquema de principios en una moral general, pues se podía afirmar que las colectividades se encontraban perfectamente articuladas en sentidos y orientaciones comunes y simples. La moral - entendida como un conjunto de valores de comportamiento coactivos, generales y públicos - se aplicaba en todos sentidos. Las creencias religiosas eran absorbentes, la autoridad se jerarquizaba de acuerdo con valores como la experiencia, la fuerza, el don religioso, etc. El marco normativo donde se legitimaban los valores era la familia.

En el cambio de lo tradicional a lo moderno, los valores ajustaron la integración y cohesión de la sociedad y sus colectividades, con principios latentes tan divergentes, que se imponía la necesidad de consensar e internalizar los valores. El nacionalismo, las cualidades individuales, el consumo desmedido y la posesión de conocimientos y acceso a la educación, fueron algunos de los valores que sirvieron para lograr la integración y mantener los particularismos en su estado latente. La religión siguió jugando un

papel ordenador de los valores, pero en un sentido acotado y opcional. La función normativa del sistema social, a fin de mantener el patrón de conducta, se divide en dos órdenes complementarios: moral/ético y público/privado.

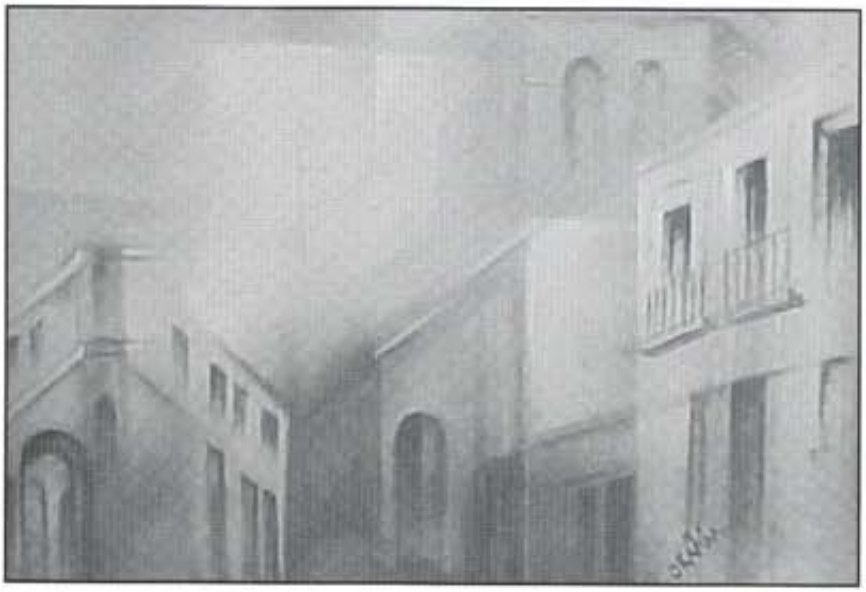
El espacio de lo público será el marco de la moral, pautas y conductas deseables en lo general, pero que carecen ya de la fuerza coactiva, sugiriendo en todo caso sanciones de tipo simbólico de desaprobación o aprobación. El espacio privado permitirá al individuo o colectividad particular recrear sus principios latentes o ejercer su derecho de elección. La ética traduce la moral en un abanico de alternativas sobre lo posible y lo deseable, sin olvidar el referente aceptado en lo público. La división en el sistema social se puede traducir de la siguiente manera :

PÚBLICO	PRIVADO
Iglesia	Fe
Estado	Mercado
Política	Ciudadanía
Moral	Etica

La creciente complejidad de los sistemas sociales, el impacto de la tecnología y la super-simbolización de las relaciones sociales, producen un efecto devastador sobre la distinción de lo público y lo privado. El tiempo se vuelve volátil y su paso deja la sensación de incertidumbre. Las certezas y experiencias del pasado se vuelven obsoletas para abordar los cambios, dejando una sensación de vacío. El espacio es abstracto y se disocia del territorio. Anteriormente los símbolos y los valores se arraigaban en el territorio; hoy ya no es posible por el desarrollo de la comunicación, ya que pone a nuestro servicio el contacto con formas culturales a la vez disímbolas y cercanas. El individuo tiene acceso a un abanico de oportunidades inigualable y sin compromiso, lo que le permite armar esquemas valorativos, religiosos y culturales tan eclécticos como su imaginación lo permita. La moral ya dejó de ser coactiva, y las colectividades son más grupos de referencia que de identidad. ¿Quién en la actualidad puede argumentar pureza en sus concepciones y juicios de valor?

La reestructuración del tiempo y del espacio ha borrado la frontera entre lo público y lo privado, dejando una sensación de absoluta permisividad. El espacio de lo privado se ve invadido por lo público cuando uno enciende la televisión o la computadora. Lo privado accede a lo público bajo la forma de la pluralidad. Las reivindicaciones homosexuales, el derecho de las etnias y la exigencia de ver y escucharlo todo, parece romper los atavismos morales.

Numerosos sectores sociales plantean el regreso al pasado, a lo tradicional, escenario utópico de armonía y bienestar entre los miembros del sistema. Las claves son: el pasado y su eje articulador, la familia; sin embargo, el concepto



de familia en muchas ocasiones ha sido fuente mayor de conflictos que de soluciones. Las disputas por los recursos disponibles, el ejercicio vertical de la autoridad, la exclusión de cualquier posible diferencia y la imposición de creencias y principios hacen poco viable pensar en su restitución.

El regreso a la religión como sistema homogéneo de principios e ideal es la otra carta fuerte de los seguidores de ilusión. Es cierto que la religión en su momento fue la cosmovisión global de la sociedad. En la actualidad ya no es así; la creciente complejidad y autonomía de los subsistemas de la sociedad, recluyó a las creencias religiosas al ámbito de lo privado y como recurso último de los hombres. La consideración de las diversas formas de lo sagrado obliga a preguntar: ¿El regreso a qué? ¿al cristianismo primitivo? ¿al catolicismo o a la ortodoxia cristiana? ¿a qué tipo de religión originaria se refieren?

No sólo sectores conservadores demandan un regreso al pasado, también sectores autonombrados progresistas o de izquierda, reivindicadores de un pasado idílico primario. Se denominan a sí mismos "indios de todo el mundo", tratando con ello de rescatar una memoria indigenista que nunca les perteneció. Es el tiempo de hacer justicia a todas las comunidades étnicas amenazadas por la corrupción de los "conquistadores occidentales". Su mirada reduce la realidad a un sentido maniqueo de blanco-negro, bueno-malo, indio-nación. El futuro se encuentra en el pasado, reeditando las formas de organización comunitaria y en una supuesta solidaridad. No se dan cuenta que la realidad de las comunidades se ha transformado a lo largo del tiempo, no prevalece la pureza, ni siquiera el sentido cultural originario. En la ilusión del comunitarismo, tampoco se dan cuenta que la libertad no existe, que las decisiones son unánimes, cuando no mayoritarias, y que cualquier diferencia al interior de las comunidades es relegada o marginada, dando por resultado un autoritarismo más exacerbado que el aplicado por el Estado Nacional.

La falsa dicotomía entre valores culturales y valores universales

Una posición salomónica ha tomado fuerza en el debate contemporáneo sobre valores, y es la de distinguir entre valores universales y valores culturales. Los primeros apoyados en los principios de libertad y respeto a la dignidad humana, los segundos dibujados a partir de la idiosincrasia de las diferentes culturas. El discurso parece coherente: suscribe la observancia de los universales sobre los culturales. Pocos se han dado cuenta que esos valores supuestamente generales responden a una idiosincrasia particular de la sociedad occidental, no aplicables a diversas etnias africanas, a grupos comunitaristas hindúes o a toda la tradición cultural asiática.

Es cierto que los estándares de vida en estas regiones y las formas de organización política se asemejan mucho a Occidente, pero también es cierto que las funciones de integración y adaptación de cualquier sistema social no subordinan a la función de estabilidad normativa desde la cual los valores soportan el resto de las funciones. La economía coreana o japonesa se ha basado en un sistema de libre mercado en el ámbito económico (recursos), pero las formas culturales de organización continúan bajo patrones simbólicos de autoridad patriarcal-familiar (símbolos); nada qué ver con el individualismo de la sociedad occidental.

Pensar en la supremacía de Occidente sobre el resto de las culturas es pensar desde la perspectiva etnocéntrica, desestimando otros patrones valorales en función de una visión conservadora y expansiva, en la cual la verdad la poseen unos cuantos. En el ambiente actual

prevalece la visión de los valores cristiano-católicos como valores universales; habría que preguntar a los judíos, a los musulmanes o a los creyentes de otras religiones históricas o emergentes, su posición frente a tal distinción. Ni por mayoría se podrían imponer los valores universales occidentales, a menos de que se reeditara la historia de las Cruzadas.

La moral pasiva

La otra cara de la moneda sobre la discusión de los valores se centra en la relatividad de los mismos y en la imposibilidad de encontrar un punto común de acuerdo. Las metanarrativas[8] articuladoras de los valores han desaparecido, cediendo su lugar a una multiplicidad de relatos, cada uno de ellos válido en contextos y formas específicas. La certidumbre de la ciencia es puesta en duda (la física cuántica, el principio de incertidumbre, etc.); en política, las utopías se han derrumbado y cada quien reivindica lo local por lo general; en economía, las fronteras nacionales se han borrado y con ello entramos en contacto con el mundo entero. De igual forma, la comunicación ha dado lugar a la dislocación del tiempo y del espacio, poniendo en contacto la diversidad cultural del planeta. He aquí la denominada postmodernidad.

Los individuos, al entrar en contacto con esta diversidad de formas sociales acercadas por los procesos comunicativos, y ante el agotamiento de las grandes certidumbres (metarrelatos), experimentan y se incorporan a las propuestas que a su parecer son más convenientes, sin compromiso y acomodadas a su gusto. Como no hay -según ellos- referentes generales fuertes, entonces hay que construir nuevos a partir de sondear las diversas propuestas. La religión es, quizá, el caso por excelencia de las experimentaciones. Asistimos a una desinstitucionalización de las formas religiosas, sincretismo con otras experiencias de lo sagrado o la emergencia de propuestas nuevas con elementos milenarios. El individuo puede transitar, sin preocuparse de una iglesia histórica, a creencias de tipo esotérico y consultar a las fuerzas energéticas del New Age. Y lo mejor, es que sucede sin tragedia.

Al no existir el compromiso ni la responsabilidad con un sistema de valores establecidos como referentes, el universo se vuelve relativo. En el ambiente flota la demanda de tolerancia a la pluralidad en extremo. Es decir, las diversas formas culturales exigen tolerancia entre sí, pero al interior de sus organizaciones se vuelven autoritarias. El discurso en pro de la multiplicidad de los valores ha dado lugar a un proceso de balcanización normativa del que nadie está exento. La tolerancia en extremo se convierte en indiferencia social, en una moral pasiva. Los individuos se muestran apáticos por lo que pasa a su alrededor. Muchos de ellos se refugian en la deificación de la individualidad que va desde el culto al cuerpo, hasta la no solidaridad con sus semejantes. Otros, en cambio, se fanatizan en torno a ideas o creencias que toman como verdaderas y las defienden a muerte como es el caso de no pocas sectas religiosas.

Esta etapa es transitoria y de definición de nuevos valores. Es el reacomodo de las formas sociales y la mutación de los valores. El riesgo de la sociedad contemporánea es quedar atrapada en la balcanización, la Edad Media informatizada.

Conclusiones

El mundo contemporáneo se debate en una pugna entre dos bandos: el de los que abogan por el espejismo de un pasado que nunca existió en estado puro y el de los que defienden la existencia de la relatividad como libertad del ser humano. El regreso al pasado es un fenómeno de inseguridad, de aferrarse a lo conocido. El relativismo es una salida fácil ante los dilemas de la responsabilidad.

No existen recetas para resolver el dilema. Habría que preguntarse hasta qué punto este debate tiene sentido y no se trata de los efectos de una profecía creada: el rumor, a fuerza de repetirse, se convierte en realidad generando resultados no deseados.

La aplicabilidad de los valores no depende de que se cumplan "per se", sino de las distintas formas en que otorgan respuestas y certidumbre a ellos mismos y a los demás. Si los valores ya no dan respuesta a los contextos sociales y forman parte de las pugnas antes que de las soluciones, es preciso entonces pensar la existencia de una etapa de transición. ¿Cómo será? eso nadie lo puede predecir. Lo que sí es posible vislumbrar es la centralidad de la confianza, un valor hasta ahora relegado a un segundo término. La confianza es el capital social,[9] entendido como el componente humano que permite a una sociedad determinada relacionarse con otros y cooperar en la formación de grupos y asociaciones.

En síntesis, lo deseable se asemeja a la vida de los erizos:

> Entre la confusión y la sordera, existe esta dimensión de la buena estancia, que permite hablarse sin negarse, escucharse sin mezclarse. Al igual que la apología de los erizos de Schopenhauer, que cuando están demasiado cerca se hieren con sus púas, y cuando están demasiados lejos entre sí tienen frío, y deben encontrar la distancia justa para estar juntos, sin incomodarse.[10]

Notas y citas bibliográficas

[1] Basta pensar en el narcotráfico, el sida o las recurrentes crisis económicas en los mercados internacionales para afirmar que el subsistema político organizado bajo la modalidad de Estado-Nación resulta incapaz de ajustar la incertidumbre que provocan en el conjunto social.

[2] Parsons, T. (1974). *Elementos de la estructura de la acción social*. México: Trillas.

[3] Ibid.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

[6] Alducin, R. (1986). *Los valores de los mexicanos*. México: Fondo Cultural Banamex.

[7] La diversidad de colectividades religiosas, institucionalizadas en iglesias, manifiestan sus aspiraciones y preocupaciones.

[8] Las metanarrativas son grandes relatos que articulan todo el universo social en su entorno, como lo es el caso del Estado-Nación, la ciencia y sus avances, las religiones históricas. La creciente complejidad de la densidad social dio paso a una pluralidad de actores y culturas que reivindicaron su derecho de existencia y cuestionaron la validez de los metarrelatos.

[9] Fukuyama, F. (1996). "Capital social y economía global". *Este País*, No. 59. México, (febrero).

[10] Bruckner, P. (1998). "Samuel Huntington o el regreso a la fatalidad de la historia". *Este País*, No. 86. México, (mayo).

Movimientos sociales y comunicación. El espejo cóncavo y la irrupción indígena

Rossana Reguillo*

Movimientos sociales y comunicación. El espejo cóncavo y la irrupción indígena

Resumen

Se plantean en este artículo importantes aspectos de la relación entre comunicación y movimientos sociales en nuestro país. La autora analiza cómo se conformaron históricamente partes del imaginario colectivo y cómo se da éste en el contexto de la modernidad. Se nos presenta la forma en que se relegaron el pensamiento, la sensibilidad y la simbología de amplios sectores de la población, para legitimizar la prioridad de la industrialización, la urbanización, el centralismo y "la exaltación de la clase media profesional e ilustrada". Refiere la autora cómo tal estado de cosas entra en crisis a partir de movimientos recientes como el indígena en Chiapas, que buscan el acceso a la expresión de su identidad y a la verdadera ciudadanía.

Social Movements and Communication. The Concave Mirror and the Indian Irruption

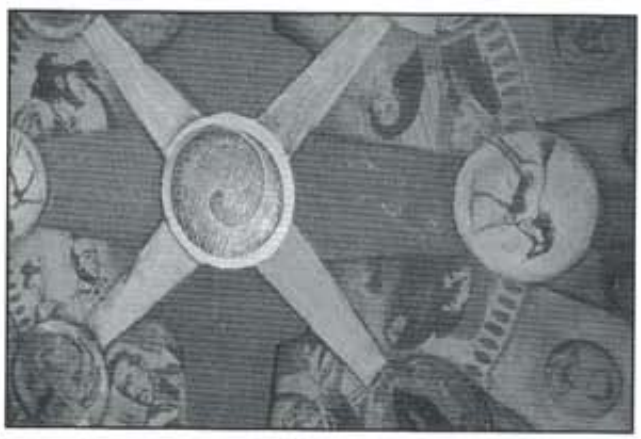
Abstract

This article deals with important aspects of the relationship between communication and social movements. The author analizes the historical develompment of the "collective imagery" and discusses its features in the context of modernity. She sustains that thought, sensitivity and symbolism of ample sectors of the population have been relegated in order to legitimize industrialization, urbanization and centralism, as well as the exaltation of the educated middle classes. According to the author, such state of affairs is changing since the emergence of recent social movements such as the indian movement in Chiapas whose intent is to have access to a true citizenship, as well as to be able to express their own identity.

Mouvements sociaux et communication. Le miroir concave et l'irruption indigène

Résumé

Dans cet article sont exposés d'importants aspects de la relation entre communication et mouvements sociaux dans notre pays. L'auteur analyse comment des parties de l'immaginaire rêve populaire se sont formées historiquement, et comment cela se trouve dans le contexte de la modernité. On nous présente de quelle manière se sont réléguées la pensée, la sensibilité et la symbologie de larges secteurs de la population, pour légitimiser la priorité de l'industrialisation, l'urbanisation, le centralisme et l'exaltation de la classe moyenne professionnelle et illustrée. L'auteur réfère co mment un tel état de choses entre en crise à partir de récents mouvements, comment le mouvement indigène à Chiapas, qui cherchent l'accès à l'expression de leur identité et à la vraie citoyenneté.



*Profesora-investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara. Profesora titular en el Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO.

"When I use a word", Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, "it means just what I choose it to mean neither more nor less".
"The question is", said Alice, "whether you can make words mean so many different things".
"The question is", said Humpty Dumpty, "which is to be master, that's all."

Lewis Carroll, *Through the looking glass and what Alice found there.*

La relación entre movimientos sociales y comunicación se ha venido convirtiendo en el transcurso de las dos últimas décadas en un debate central para las ciencias sociales; de la teoría política a la comunicación, pasando por la filosofía, la antropología y la sociología, es un tema nodal que atraviesa, de diferentes formas, la reflexión sobre la sociedad contemporánea.

En el caso de México, la reflexión y discusión en torno a este tema ha cobrado centralidad, especialmente a partir de 1994, fecha de la insurrección zapatista en el sur del país. Y aunque es importante señalar que el movimiento zapatista no es el único caso que ha sacudido la conciencia nacional en los últimos años, sí se ha convertido en un dinamizador de procesos sociopolíticos al levantar importantes discusiones y movilizaciones, a lo largo y a lo ancho de la geografía nacional y más allá. México ha estallado en una vasta red de signos heterogéneos, algunos luminosos, otros ominosos, pero todos señalando, de diversas maneras, que resulta urgente reencontrar un nuevo sentido que dé cobijo a las diferencias, sin negarlas.

Bajo este supuesto, intento desarrollar aquí, una discusión en torno a la relación entre comunicación y movimientos sociales, centralmente a partir de los movimientos indígenas, en tanto potentes analizadores de una "modernidad periférica" y en la medida en que, con su visibilidad y presencia, han vuelto evidentes las crisis en las formas de organización social, en el pensamiento y en la sensibilidad. Por ello, considero que este anclaje empírico permite una mayor profundización en el tema que nos ocupa.

Una modernidad de "aparador"

En el transcurso del último decenio, de maneras diversas y sobre todo a ritmos diferentes, en las distintas regiones de México, se ha

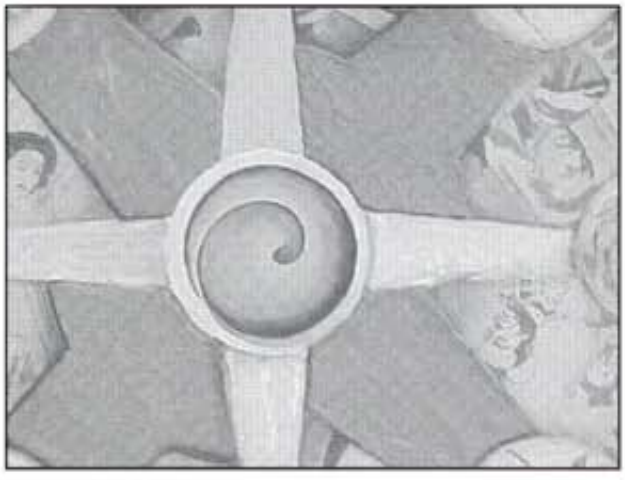
avanzado en la formulación de leyes, reglamentos, políticas públicas en diferentes ámbitos, lo cual sin duda, es resultado (y no graciosa concesión de los poderes) del intenso movimiento de una sociedad civil que se muestra más vigilante y activa en lo que toca a sus derechos que interesada en la toma directa del poder. En estos procesos de negociación y pugna por la legalidad, se ha descuidado el trabajo en torno a la legitimidad, es decir, a la lucha por el reconocimiento y la inclusión de lo diferente, de lo "otro" en el espacio público, que tiene que ver más con los modos en que una sociedad se percibe a sí misma y a su historia, sus valores, el espacio que otorga a sus miembros y el modo en que nombra la vida, que con leyes y reglamentos, que no son siempre, ni necesariamente, la expresión directa de esa cultura profunda y elevada a creencia orientadora de la vida.

Puede contraargumentarse que toda legalidad engendra tarde o temprano una legitimidad y que en tal sentido es importante "dar la batalla" legal, es decir, buscar por ejemplo representación indígena en los congresos, legislar en torno al territorio, al derecho a la propia lengua, a la propia religión, a la incorporación plena de la mujer a la vida pública y no al simulacro "políticamente correcto": generar contrapesos al poder político.

Sin descalificar la importancia de una legislación que pueda garantizar los derechos ciudadanos, es importante enfatizar que esto se convierte en una tarea "cuesta arriba" o conflictiva y a veces imposible, cuando no se acompaña de un proceso de interlocución que permita la transformación de los imaginarios y las prácticas sociales.

La modernidad latinoamericana, cuya etapa de arranque, con diferencias y matices, puede ubicarse en la década de los treinta,[1] se hizo a partir de la importación de patrones y modelos exógenos que comportaban su propio régimen de legitimidad. México, Argentina, Brasil, como los ejemplos más acabados de este proceso, asumieron que el acceso a la modernidad implicaba la "aceleración" de la industrialización y de la tecnología. Es en esta etapa cuando se da la transfiguración de las ciudades del continente, la migración del campo a la ciudad, que se explica en buena medida por el empobrecimiento estructural del campo, debido al tipo de modelo de desarrollo urbano-industrial privilegiado por los países de la región y traducido a los flujos de inversión para el desarrollo de las áreas que algunos Estados Nacionales latinoamericanos consideraron prioritarias. Este proceso, además de las implicaciones económicas, generó las condiciones para el surgimiento y extensión de un imaginario que fue configurando los sistemas de valoración y legitimidad de las sociedades: la ciudad por encima del campo; la industria modernizada por encima de los modos de producción artesanal y familiar; el centro frente a la periferia y la exaltación de una clase media profesional ilustrada que sería la responsable de hacer realidad el sueño de esa modernidad.

La forma urbana y la industrialización como el entorno ideal, administrado desde un centro fuerte por unos operadores altamente calificados, así encarnó ese ideal del progreso, que en nuestro país terminó por convertirse en sinónimo de



modernidad. Lo que quedó por fuera, espacios, prácticas y actores, pasaron a la descalificación por inutilidad. La capital del país se convirtió en el país todo, por metáfora y por voluntad política.

Así, la realidad que hoy se experimenta no agota su explicación en el llamado "neoliberalismo", sino en un largo proceso histórico que favorece que la lógica del mercado y el proyecto neoliberal avancen -no sin tropiezos- en el país.

Los retos para un México incluyente demandan remontar no sólo años, sino siglos de historia y requieren provocar la reflexividad [2] de la sociedad. Es decir, desmontar los mecanismos que le otorgan a un orden social un sentido "natural": Es "natural" que los indígenas sean pobres, es "natural" que sean excluidos, es "natural" que sirvan como elemento de "ornato" en las fiestas cívicas y "natural" (¡pobrecitos!) que no sepan expresarse. Es "natural" que existan hoy 26 millones de mexicanos en condiciones de pobreza extrema y "natural" que las mujeres permanezcan al margen de las grandes decisiones; es "natural" que el éxito financiero exija "unas pequeñas trampas".

Cuando el Estado mexicano había dado por saldadas las diferencias, los movimientos indígenas y otros movimientos emergentes (mujeres, jóvenes, movimientos ciudadanos) han puesto en crisis el modelo de la modernidad mexicana.

Los indígenas salen de la "reservación" y colocan el asunto en el mismo corazón de las metrópolis, de lo urbano, en los congresos y legislaturas y en los medios de comunicación, que aunque sea por una cuestión de *raiting* se ven obligados a abrir espacios a la discusión del tema indígena. Los jóvenes erosionan a través de sus prácticas un discurso político al que se le acaban los pretextos. La feminización de la economía pone en jaque a la organización tradicional de la sociedad. En estos procesos de visibilización aparece con fuerza, por ejemplo, la afirmación del orgullo étnico al interior de una sociedad que parece haber apostado por la "blanquización", lo masculino y lo adulto.

No es poca cosa el efecto de choque que esto tiene, en el sentido de que posibilita nuevas vías de discusión, es decir, ya no se trata de la incorporación de un montón de excluidos a la modernidad oficial, sino de encontrar mecanismos que permitan hacer realidad un principio de convivencia social en la que coexistan identidades diferenciadas con sus propios ritmos y espacialidades.

En el más reciente libro del sociólogo francés Alain Touraine, cuyo mero título es ya indicativo de la discusión que en él se aborda (*Pourrons-nous vivre ensemble?*),[3] se afirma que el problema del siglo es "vivir juntos, a la vez iguales y diferentes". Este desafío implicaría para el autor "salir de los imperativos del deber ser y reconocer en cada uno el derecho a la capacidad de combinar su identidad cultural con su participación en los universos de la técnica".

La inclusión no significa la anulación de las diferencias, así como tampoco la defensa de una identidad que debiera significar cerrarse al exterior en una especie de autismo, que a la larga es una forma de suicidio, en un mundo que de manera irreversible está cada vez más interconectado.

La agenda indígena, por otra comunicación

¿Cómo pensar los movimientos indígenas en su multiplicidad y heterogeneidad en un mundo que no es sólo indígena? Es decir, ¿cómo volver visibles y hacer audibles el conjunto de demandas, reivindicaciones y especificidades de los pueblos indígenas en contextos donde, tanto el mestizaje como las lógicas del mercado y de la globalización

económica y la mundialización de la cultura, tienden a diluir las diferencias o a reducirlas a un conjunto de expresiones, sin atender las dimensiones políticas y económicas que un proyecto social incluyente y respetuoso de la diversidad implica?

Este planteamiento apunta a la necesidad de elaborar una estrategia político-comunicativa que haga posible que los diferentes pueblos indígenas, en igualdad de circunstancias en relación con el conjunto de actores sociales, coloquen en el espacio público su propia voz y su visión-versión de la historia, de la cultura, del mundo.

¿Qué ha supuesto, supone y supondría una estrategia de esta naturaleza?

Una primera dimensión pasa por un sistema y un proceso de comunicación desigual. Ello quiere decir que una de las principales contradicciones que enfrentan los grupos sociales, en este caso los pueblos indígenas, es la dificultad del acceso a los grandes medios de comunicación, que obedecen en su gran mayoría a intereses comerciales articulados a proyectos políticos que devienen en procesos homogeneizadores que tienden a "masticar" la diferencia y a convertirla en una mercancía "folklorizada", "exótica" y por tanto, superficial.

Si bien este mecanismo no es novedoso, es decir, desde siempre las culturas dominantes han tratado las diferencias culturales a través de sus rasgos externos (Giménez, 1997), que se manejan como "curiosidades" sin contexto;[4] hoy día, sin embargo, el desarrollo tecnológico y la omnipresencia de los medios de comunicación, convierten a esta problemática en un asunto de vital importancia. La creciente interconexión tecnológica entre sociedades, favorece el simulacro de una conexión y de un intercambio sociocultural, cuando las evidencias empíricas señalan que en los flujos comunicativos globales existen polos dominantes de producción y de enunciación, y esto mismo se reproduce a escala nacional y regional. Es indudable que existe interconexión, pero ésta es asimétrica, lo que significa que contar con más medios, con más dispositivos tecnológicos, no se traduce necesariamente en más democracia y en mayor equidad.

Este argumento es importante para plantear que la visibilidad de los pueblos indígenas en el espacio público (mediático o no), no es una cuestión de voluntarismo y ha venido apuntando la necesidad de hacer transitar el problema tal y como fue concebido, por ejemplo, durante la década de los setenta y los tempranos ochentas, en sus enfoques de "comunicación popular y alternativa", que acuñó aquella poco afortunada fórmula para denominar los dispositivos tecnológicos y sus soportes comunicativos, utilizados en el trabajo de promoción, como ¡medios pobres![5]

Es indudable que el boletín impreso en mimeógrafo, el radio-foro, la pequeña radio comunitaria, el "papelógrafo", entre otras "alternativas", han cumplido un papel fundamental en el proceso de configuración y consolidación de las identidades sociales excluidas de los grandes circuitos de comunicación, pero el mundo se ha transformado radicalmente, y hoy estas estrategias y sus soportes tecnológicos resultan insuficientes, no sólo en términos de su impacto político-cultural, sino en su misma dimensión intragrupal, ya que los actores sociales se ven interpelados por una multiplicidad de discursos y de imágenes, donde estos "medios pobres" terminan por desdibujarse y por aumentar la franja de incomunicabilidad entre los grupos sociales.

Se trata entonces de reconsiderar una estrategia que sea capaz de romper con la automarginación, en el sentido de desbloquear la

introyección de la marginalidad [6] y por supuesto, esto tampoco es una cuestión de voluntarismo declarativo, sino un trabajo de largo plazo y sin embargo, urgente.

Comunicar la identidad

Ha dicho Martín Barbero (1995) que "hoy como nunca la comunicación es una tarea de envergadura antropológica". Las implicaciones de esta afirmación pasan en primer lugar por la reflexión en torno a los modos en que diversos actores sociales, centralmente, académicos y educadores-comunicadores populares, conciben la producción-circulación de comunicación. Es decir, la pregunta de fondo es si esta práctica o proceso puede ser pensada como la fase inicial e instrumental de la búsqueda de visibilidad y reconocimiento de los actores excluidos de los circuitos dominantes y "legítimos" de la comunicación.

Conferir a la comunicación un sentido antropológico es romper precisamente con sus imperativos tecnológico-instrumentales y colocar al centro del debate la cuestión de la identidad de los actores sociales como afirmación y diferenciación en el espacio social. Es decir, acceder a la comunicación implica necesariamente el trabajo de conquista de la propia voz y de la propia imagen en un proceso dinámico de interacción y negociación con otras voces y otras imágenes. Sin embargo, estos procesos de interacción no son horizontales ni simétricos, como se ha señalado ya, lo que se traduce en una configuración de un espacio comunicativo desigual en el que se objetivan y se "naturalizan" los mecanismos de exclusión social.

Así, termina por considerarse "natural" que los grupos marginales, las llamadas minorías, carezcan de presencia "real" en este espacio comunicativo y se reduzcan a los ámbitos de una comunicación comunitaria y local. Ello está bien visto y es incluso apoyado por gobiernos y agencias internacionales.

Pero, a los grandes circuitos, los pueblos indígenas acceden sólo mediante la "representación" de diversos "mediadores", que atienden a su vez a diferentes proyectos políticos y a una particular manera de interpretar la problemática que experimentan los indígenas, lo que genera una extrema vulnerabilidad en la medida en que "lo indígena" se convierte en una categoría de clasificación externa dotada de ciertos "contenidos", según la perspectiva de los mediadores. Algunos ejemplos de esta operación son los siguientes:

a) El indígena se construye en referencia al pasado. Un glorioso e histórico pasado sin conexión con el presente.

b) La reducción del indígena, como ya se apuntó arriba, al conjunto de manifestaciones y expresiones externas, que inversamente al procedimiento anterior, construyen al indígena como anclado en el presente.

c) El indígena como la única alternativa "verdadera" al caos social que hoy día se experimenta; guardianes puros de la "esencia" humana.

c) La presentación del indígena como "lastre" u obstáculo para la modernidad, al que hay que incorporar al proyecto dominante.

d) El indígena como enemigo de la globalizada y homogénea sociedad contemporánea, al que hay que eliminar.

En estas operaciones discursivas, que pueden coexistir en una misma sociedad y, que sin mucho esfuerzo, pueden "descubrirse" tanto en los discursos políticos como en los medios de comunicación, lo que se ofrece son esquemas

clasificadores que van del mal al bien absoluto y que, en términos generales, hacen una oposición drástica entre el pasado y el presente: el indígena "bueno", del cual debemos sentirnos orgullosos, está en el pasado; mientras que el indígena "malo", "tonto", "incapaz", está en el presente. A pesar de las diferencias en los modos de construcción del "tema" indígena, hay en estas posiciones diversas una coincidencia: la incapacidad, de unas y otras, para reconocer al sujeto histórico que da origen a esos discursos y, por ende, una descalificación de la capacidad de los pueblos indígenas para asumir su propia representación, es decir, su propia voz.

Se trataría entonces de generar las condiciones para que los pueblos indígenas, con sus propias diferencias y contradicciones, se apropien no sólo de la dimensión instrumental de la comunicación, sino de un lugar legítimo para expresarse. Y ello implica un trabajo intenso de sensibilización y "seducción"[7], en el complejo y multidimensional mundo de la interacción social.

Es decir, los modos de representación del y de lo indígena, mucho más extendidos de lo que suele suponerse, se constituyen en el "enemigo" a vencer mediante una estrategia comunicativa y fundamentalmente simbólica, que sea capaz de rebasar lo meramente instrumental.

En el planteamiento habermasiano en torno a la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1989), se distinguen cuatro tipos de acción, a saber: la estratégica, la regulada por normas, la dramatúrgica y la comunicativa.

Me interesa discutir aquí, la acción estratégica y la acción dramatúrgica. Mientras que la primera tiende al uso de códigos convencionales y controlables, en la medida en que lo que está en juego es el éxito de la acción, en la segunda, es decir, en la acción dramatúrgica, lo que mueve a la selección de ciertos códigos es la necesidad de la representación expresiva de la subjetividad.

Lo anterior significa que en la acción estratégica, el éxito de la acción se convierte en el referente de ella misma; por lo tanto, todos los recursos expresivos se organizan en función de su utilidad o inutilidad para conseguir ciertos resultados. Para los portadores de una identidad que reivindica ciertos fines y que pueden denominarse "identidades estratégicas", los elementos simbólicos (aunque jueguen un papel importante) se subordinan al proyecto y adquieren relevancia en la medida en que son útiles para la consecución de ciertos objetivos; así, no importará camuflajear la identidad o "sacrificar" ciertos objetos emblemáticos, adecuar los tonos y los estilos discursivos, en aras de los resultados. El movimiento indígena, por ejemplo, hasta antes de 1994 en lucha por el reconocimiento, optó más por la obtención de resultados, por la vía de la negociación corporativa.

En la acción dramatúrgica, los elementos simbólicos ocupan, por el contrario, el primer plano; los portadores de estas "identidades dramáticas" se organizan en torno a decisiones expresivas que se convierten en referencias de la acción, se trata de hacer aparecer la identidad con toda fuerza y visibilidad, no hay rasgos sacrificables ni negociación posible, ya que estos elementos simbólicos constituyen el sentido mismo de la identidad. A partir de 1994 y con el estratega Marcos a la cabeza, el movimiento indígena optó por la dramatización de la identidad.

Este esquema teórico no existe de manera químicamente pura en la realidad, ya que no es posible pensar en *estrategia sin acción dramatúrgica*, y de igual manera la dramatización de una identidad no puede sustraerse a los fines y a la búsqueda de ciertos resultados, cualesquiera que éstos sean.

Quizá uno de los principales problemas que hoy enfrentan no sólo los grupos excluidos, sino de manera importante los partidos políticos, sea precisamente el haber subordinado durante años a discursos planos, sin matices, carentes de imaginación, la enorme fuerza de lo simbólico y la posibilidad que esto representa para la construcción de la intersubjetividad, como condición fundamental para la legitimación de representaciones y prácticas sociales. Y, en sentido inverso, haber sacrificado un proyecto en aras de la defensa a ultranza de la dimensión expresiva de una identidad.

Hoy, cuando las fuerzas del mercado se han apropiado de esta doble lógica y direccionalidad, resulta insuficiente la estrategia sin dramatización, y peligrosa, la dramatización sin estrategia. Lo que se juega en el espacio comunicativo es la aceptación y reconocimiento de las identidades sociales [8] diferenciadas. Y esto se trata mucho más de una lucha contra convicciones e imaginarios profundamente arraigados que de un aumento en la expedición de leyes.

Seguir apostando por la capacitación técnica como única posibilidad de acceso al espacio público, sin atender a las transformaciones sociales, a los discursos y recursos de los nuevos medios de comunicación, al análisis y aprovechamiento de las técnicas, formatos y géneros, que le sirven de soporte a la comunicación, pero especialmente, disociar esta tarea de las dimensiones antropológicas de la comunicación, es decir, de los actores sociales, puede terminar por anular el mayor esfuerzo que en estos momentos realizan las sociedades, la búsqueda de un proyecto incluyente, con respeto a la diferencia en la igualdad.

Distintos pensadores contemporáneos coinciden en que la mayor crisis que enfrenta la sociedad actual es la del desgaste de los relatos de la modernidad y de su racionalidad. Crisis que se expresa en un sentimiento de incertidumbre e indefensión, de deterioro en los mecanismos tradicionales de gestión y representación política, en el desdibujamiento de las creencias orientadoras y, en contraposición, en la proliferación de "ofertas de salvación" y de certidumbres.

Es en ese contexto y en coincidencia con la conmemoración de los 500 años de la conquista, en el que los movimientos indígenas se hacen visibles y presentes en el debate social.

Las estrategias comunicativas de "los inviables"

Contaminando las hojas a color del México de los folletos turísticos, aparecieron en blanco y negro las "instantáneas" del México profundo y olvidado, el país de los desposeídos y los marginados. La modernidad se convirtió en un discurso lleno de agujeros negros donde cabía

toda la injusticia, la pobreza, la desesperanza de miles de mexicanos.

Pese a los intentos desesperados del Gobierno por circunscribir el conflicto a una zona geográfica delimitada, por negar la autenticidad indígena del movimiento, las simpatías que los indígenas alzados despertaron, movilizaban a la sociedad civil. Pero pesaba en el ambiente la perplejidad.

Nadie parecía entender nada y los ríos de tinta que corrieron, ilustraban el desconcierto, el desencuentro y las múltiples lecturas que suscitan los símbolos (cambiantes) que enarbola el movimiento. Algunos intelectuales se preguntaban por qué los manifiestos zapatistas les causaban tanto entusiasmo, si estaban en contra del empleo de la violencia. Pero a medida que la confusión crecía, aumentaron las simpatías por las causas zapatistas.

Las posiciones de los dos más ilustres intelectuales mexicanos, fueron un indicador de la dicotomía que habitaba a los mexicanos. Octavio Paz declaraba con la contundencia que lo caracterizó que "sus orígenes ideológicos (los del EZLN), a juzgar por sus declaraciones y su retórica, parecen relativamente claros: retazos de las ideas del maoismo, de la Teología de la Liberación, de Sendero Luminoso y de los movimientos revolucionarios centroamericanos...desconozco la extracción de sus dirigentes. Pero es evidente que no son ni indios ni campesinos" (*La Jornada*, 5/1/94).

Carlos Fuentes, por su parte, reconocia la flexibilidad de los planteamientos zapatistas, su sensibilidad a los cambios políticos, su pluralidad política y la enorme fuerza de su lenguaje. El escritor veía en el estallido zapatista el primer movimiento poscomunista de la época (*La Jornada del Campo.* 22/2/94).

La declaración del "para todos todo, para nosotros nada" del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, vendría a inclinar la balanza hacia la postura representada por Fuentes. El discurso zapatista en voz del Subcomandante Marcos desbordaba las cómodas etiquetas clasificadoras con que los intelectuales del régimen pretendían deslegitimar su lucha.

La fina ironía, el siempre bienvenido buen humor y las bien construidas metáforas de los zapatistas, se encuentran muy lejos de la tradicional solemnidad de las guerrillas latinoamericanas. El "Sub" Marcos venía a demostrar que la militancia insurgente no estaba reñida con las bromas y el contento por la vida. En las famosas posdatas de sus comunicados arremetía irreverente lo mismo contra el poder institucionalizado que contra la "derecha" o la "izquierda", contestaba acusaciones. Por ejemplo, al escasear los adjetivos para descalificarlo, corrió la voz de que el Sub era homosexual. El contestó:

> P.D. Mayoritaria que se disfraza de minoría intolerada.
> A todo esto de que si *Marcos* es homosexual: *Marcos* es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudsman en la SEDENA, feminista en los partidos políticos, comunista en la postguerra fría, pacifista en Bosnia, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México del fin de siglo XX, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo...*Marcos* es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo "Ya basta". Todas las minorías a la hora de hablar y todas las mayorías a la hora de callar y aguantar...De nada, señores de la PGR; estoy para servirles...con plomo. (*La Jornada,* 31/5/94)

En medio del dramatismo de la guerra, en el pesado compás de espera y de la ruptura del diálogo, los zapatistas, *Marcos* y sus superiores, la Comandacia General del EZLN, sintetizan lo

viejo y lo nuevo, en una amalgama de nuevos sentidos que algunos definen, también cómodamente, como "guerrilla postmoderna". Pero ni las palabras gastadas, ni el lenguaje que pretende atrapar la perplejidad, alcanzan para entender un movimiento que optó por la vía armada, pero que aceptó sentarse a discutir, que reconoce que "la lucha armada es parte de una serie de procesos o de formas de lucha que van cambiando" (*La Jornada*, 5/2/94), que ha demostrado poseer una estrategia de comunicación, que entiende y utiliza el poder de los medios y fundamentalmente, que busca no tomar el poder, sino suscitar otro poder (Méndez y Cano, 1994).

Desde la selva lacandona viene el llamado que interpela: la conquista de la democracia, como condición indispensable para incorporar a la población a unas dignas condiciones de vida.

Sorpresas, sobresaltos, sonrisas, vergüenzas, preocupaciones, dolores informes y dolores de contornos precisos, forman parte del equipaje con que los mexicanos hemos andado, cuesta arriba, estos cinco años. El conflicto en Chiapas es una realidad que no podemos negar. Y no podemos negarla no sólo en un sentido político, sino porque su identidad aparece ligada a nuevas-viejas matrices culturales que le dan sentido al México de hoy.

En uno de los textos más potentes producidos por el movimiento zapatista en la pluma del Subcomandante Marcos, los alzados contestaban al ofrecimiento de "perdón" (amnistía política) decretado por el gobierno de Salinas de Gortari en los primeros días de enero de 1994, de la siguiente forma:

> ..Hasta el día de hoy, 18 de enero de 1994, sólo hemos tenido concocimiento de la formalización del perdón que ofrece el gobierno federal a nuestras fuerzas. ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De haber llevado fusiles al combate en vez de arcos y flechas? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que durante años y años se sentaron ante una mesa llena y se saciaron, mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo...¿Los muertos, tan mortalmente muertos de muerte "natural", es decir de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera por fin, el YA BASTA que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez, pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia ignoramos?... ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

"¿De qué tenemos que pedir perdón?", se convirtió en un texto-estandarte, en un texto-emblema, de la primera etapa. Camisetas, carteles, calcomanías y *graffitti*, con esa sola pregunta inundaron las marchas de las primeras semanas, y paulatinamente el movimiento zapatista fue cobrando simpatizantes en sectores que hasta ese momento se habían mantenido más bien al margen de las expresiones políticas: jóvenes, amas de casa, profesionistas, que se vieron de pronto sacudidos en su comodidad y en sus certezas.

Para febrero de 1994, empezaba a ser claro que los insurgentes zapatistas y el movimiento civil nacional e internacional que comenzaba a

acompañarlos, estaban abriendo no sólo un debate político importante, sino que estaban reinaugurando "nuevos lugares" de comunicación: la red, que permitía escapar a la censura y funcionaba como contrapeso a los medios oficialistas; el rock, como espacio aglutinador de voluntades juveniles; la calle, como el espacio comunicativo y político por excelencia, entre otros.

Entre el temor a la guerra, la hiperinformación que se traducía en desinformación y la incertidumbre que la respuesta armada indígena generaba, por los resquicios del Chiapas visto por las voces oficiales y oficialistas, empezaron a vislumbrarse, a veces, retazos de un Chiapas que devolvía a los mexicanos y mexicanas, la vergüenza y la capacidad de asombro y de indignación.

De la primera etapa político-militar del movimiento zapatista, que dura apenas 12 días, aparecen tres elementos del campo simbólico-político que va a caracterizar el proceso:

a) La visibilidad de lo indígena como un componente vigente de la sociedad y como disparador de un proceso de reflexividad social que trasciende las dimensiones locales del conflicto.

b) La movilización de los imaginarios sociales a través de la disputa simbólica por la definición de lo nacional y la puesta en crisis de una aproblemática unidad identitaria nacional.

c) La interpelación a la sociedad a través de una estrategia comunicativa que disloca los dispositivos tradicionales y utiliza en otro registro, a la manera en que las señaló De Certeau (1996), las características

de la sociedad de la información. [9]

El Comandante Tacho, del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, se ha preguntado por qué el frente civil de apoyo a los zapatistas, integrado por diferentes sectores, "no puede crear una organización moderna: ¿cómo van a ofrecer algo nuevo al pueblo si hacen puras cosas viejas?... Se necesita algo nuevo, moderno, así como nosotros, pero sin armas y sin pasamontañas", llamado que la vieja izquierda, tan habitada por las diferencias y enfrentamientos, no logra entender.

En una parte del interesante y crítico diálogo que el Subcomandante Marcos, uno de los líderes del movimiento zapatista, sostiene con Yvon Le Bot, sociólogo francés y director del Centro de Análisis e Intervención Sociológica de la Escuela de Altos Estudios de París [10] al comentario de Le Bot en torno al desgaste que puede significar la resistencia para el zapatismo, el Subcomadante Marcos responde:

> "El zapatismo, como cualquier fuerza, tiene que lanzar iniciativas continuamente para hacerse presente en el espacio político y para ampliar su horizonte. La resistencia entendida como "me encierro y aguanto" significa el aniquilamiento, no sólo para el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), sino también para cualquier fuerza social no armada. Resistir aislado es renunciar a la vida, pues, aniquilarse. No podemos imponer nuestras decisiones al gobierno, o sea no podemos obligarlo a que mande obedeciendo, pero sí podemos tomar iniciativas, y eso sólo va a ser posible si el espectro político se abre (...) Eso no significa abandonar una línea política sino edificar relaciones (...)"

El argumento que coloca el Subcomandante zapatista se vincula a una pregunta de fondo, no sólo para los movimientos indígenas: ¿cómo capitalizar, es decir, cómo aprovechar el enorme capital político-simbólico que los pueblos indígenas del continente han cosechado durante esta década a través de esa interpelación a la sociedad? En palabras más simples: ¿cómo transformar en alianzas la "simpatía" que sus planteamientos provocan en buena parte de la sociedad?

No hay en esta pregunta ningún sentido instrumental, sino una alternativa para oponerse a la intolerancia, la exclusión y el autoritarismo y darle juego a la diversidad. Ello supone un enorme esfuerzo de todos, que implica un replanteamiento del modo en que se ha concebido el desarrollo social.

El viejo esquema que clasificaba a las sociedades como modernas (complejas) y tradicionales (simples), no puede seguir operando; las evidencias indican que la complejidad es ya una dimensión constitutiva del orden social que se expresa a nivel planetario en múltiples planos y a diferentes escalas. Entender la modernidad como "una vasta red" de signos heterogéneos (Hopenhayn, 1995) es asumir la enorme riqueza, sin paternalismos y sin retórica, de la que son portadores los pueblos indígenas. Lo que supone para estos pueblos, también, una apertura a las distintas cosmovisiones que hoy habitan el mundo. Para ello es fundamental un diálogo de fondo entre iguales, lo que requiere de un espacio público que favorezca el libre intercambio de información, y la discusión y entendimiento entre racionalidades y sensibilidades distintas, que no tienen por qué representar una amenaza para la existencia del propio grupo de adscripción.

Ciudadanía y comunicación en tiempos de globalización

La reformulación a los códigos dominantes de la política ha sido posible mediante la emergencia de un discurso ciudadano que ha rebasado a las tradicionales formas expresivas. Se puede hablar hoy de una "culturalización de lo político", que no es otra cosa que el peso creciente de las orientaciones culturales (creencias, valores,

adscripciones identitarias) en la esfera política. Se habla incluso de la ciudadanía cultural (Rosaldo, 1991), que articulada a los derechos civiles, reivindica el derecho a la diferencia sin que ello se traduzca en desigualdad.

En los procesos de globalización no sólo se han "globalizado" los capitales, los productos, los servicios; se ha internacionalizado la sociedad, como un efecto no previsto por la lógica del mercado. Y hay en esto una fortaleza que puede hacer la diferencia en la lucha por la inclusión de los pueblos indígenas en la sociedad y, por ende, en el espacio mediático, a condición de abandonar cualquier afán redencionista que puede devenir en fundamentalismo.

En tal sentido, una tarea urgente para los movimientos indígenas es la incorporación en su agenda del tema "ciudadano". La "ciudadanía" puede constituirse en una categoría clave para articular a su reivindicación cultural las dimensiones nacionales y supranacionales que se están redefiniendo aceleradamente. Es decir, pienso que sería un error de consecuencias graves, que en la búsqueda de visibilidad, legitimidad, justicia y equidad, los movimientos indígenas se aislaran de la discusión que ante el próximo siglo será crucial: el entrelazamiento y entrecruzamiento de los distintos planos (local, nacional, global) en que habrán de moverse las sociedades. [11]

Pensar, por lo tanto, que la comunicación es un proceso y una tarea local y restringida a los ámbitos comunitarios o, que se trata exclusivamente de una cuestión de dominios tecnológicos, es seguir contribuyendo al simulacro de que un activismo en esta línea se traduce necesariamente en democracia. El ciclo de urgencias en que se ha convertido la sociedad contemporánea requiere de la capacidad para moverse en diferentes planos, lo que resulta imposible sin proyecto y sin imaginación.

Notas

[1] Para un análisis fino de la modernidad en el continente, ver Martín Hopenhayn. (1995). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina.*

[2] Por reflexividad, la sociología constructivista entiende el proceso de "pensar el pensamiento con el que pensamos"; en otras palabras, hacer conscientes los mecanismos a través de los cuales percibimos y atribuimos valores. Ver, por ejemplo, P. Bordieu y L. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva.*, y J. Ibáñez, *El retorno del sujeto. La investigación social de segundo orden.*

[3] Publicado por Fayard, París, 1997. La traducción al español es *¿Podremos vivir juntos?*

[4] A manera de ejemplo, el vestuario, la comida, algunas prácticas o ceremonias religiosas, son tratadas de manera superficial y en sí mismas, haciendo desaparecer la cosmovisión y el proyecto que les da origen. Es decir, en vez de ser considerados como expresiones o cristalizaciones de una cultura, se transforman en la cultura misma. En esta operación hay una reducción del espesor cultural de los grupos; se trata de una sustitución de las identidades por algunos de sus atributos externos.

[5] Un ejemplo de la perspectiva con la que se abordaron los problemas de la comunicación desigual, puede encontrarse en el importante libro dirigido por Máximo Simpson. *Comunicación alternativa y cambio social.* Por ejemplo, en el texto introductorio, señala el propio Simpson: "... en algunos casos se define la comunicación alternativa -concepto que nosotros utilizamos de manera genérica y no excluyente- en oposición a los medios masivos, confiriéndole un carácter eminentemente artesanal y autogestionario..." (p. 31).

[6] La marginalidad se aprende, se hace piel y mirada. La colaboración del dominado en su propia dominación es el arma política de opresión por excelencia, es un mecanismo a través del cual se expropia a los actores sociales la certeza de su identidad y de su competencia social. Este mecanismo ha sido estudiado por diferentes autores, para un análisis empírico de cómo operan estos procesos. (Ver Reguillo, R. *En la calle otra vez. Las bandas juveniles: identidad urbana y comunicación).*

[7] Ya Gramsci (1975) se refería a las dos formas de acceder

a la hegemonía: el dominio cultural, que tiene que ver con estrategias de opresión y control; y la dirección cultural, que tendría que ver más con formas de seducción, de conquista paulatina del otro.

[8] El movimiento zapatista ha dado muestras de una intelección muy fina del problema de la visibilidad y de la necesidad de dar legitimidad a su causa. Hay un manejo preciso de los códigos, de los objetos emblemáticos, de los símbolos, pero siempre en referencia a un proyecto. En algunos casos, el traje ceremonial indígena que marca la diferencia con sus interlocutores oficiales; en otros casos, el uso de los símbolos patrios, como la bandera nacional, el himno, para marcar su "mexicanidad" y su pertenencia a la nación, además de un lenguaje que les ha valido (además de muchas críticas, es cierto) la sensibilización y simpatía de una parte importante de la sociedad, que encuentra en ese discurso pleno de formas, metáforas e imágenes, una alternativa interesante al discurso político tradicional. Ver R. Reguillo: "Chiapas, el otro rostro de la modernidad mexicana", en *Nómadas*.

[9] Es importante señalar que estos aspectos socioculturales son centrales, pero ello no debe significar el olvido de que la primera fase militar del conflicto deja 400 muertos y alrededor de 70 prisioneros.

[10] Este diálogo se encuentra reproducido en el libro de Y. Le Bot *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista.* Se sugiere al lector interesado, especialmente el apartado titulado "Resistencia y apertura", pp. 304-314.

[11] Un texto que discute de manera espléndida estos aspectos es el de Renato Ortiz: *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo.*

Bibliografía

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva.* México: Grijalbo.

Giménez, G. (1997): "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte* No. 18, julio-diciembre. El Colegio de la Frontera Norte, México. pp. 9-28.

Gramsci, A. (1975): *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Cuadernos 1.* México: Juan Pablos editor.

Habermas, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa.* (2 V). Buenos Aires: Taurus.

Hopenhayn, M. (1995): *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina.* México: FCE.

Ibañez, J. (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden.* Madrid: Siglo XXI.

Le Bot, Y. (1997): *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista.* México: Plaza & Janés.

Martin Barbero, J. (1995): *Pre-textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos.* Cali: Universidad del Valle.

Méndez Asencio, L. y Cano Gimeno, A. (1994): *La guerra contra el tiempo. Viaje a la selva alzada.* México: Espasa Calpe Mexicana (Temas de Hoy).

Ortiz, R. (1997): *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Reguillo, R. (1993): "Chiapas, el otro rostro de la modernidad mexicana", en *Nómadas*, No. 1. San Juan de Puerto Rico.

Regillo, R. (1995): *En la calle otra vez. Las bandas juveniles: identidad urbana y comunicación.* Guadalajara: ITESO, (2da. edición corregida).

Rosaldo, R. (1991): *Cultura y verdad.* México: CNCA-Grijalbo.

Simpson, M. (1989): *Comunicación alternativa y cambio social.* (2da. edición), México: Premia Editora.

Touraine, A. (1997): *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris: Fayard.

Otras Fuentes:
Diario *La Jornada*, México.
Semanario *Proceso*, México.
Revista *Vuelta*, México
Revista *Nexos*, Mexico
Entrevistas

La apertura de mente en el científico: necesidad y compromiso

Carlos Eguía Morales*

La apertura de mente en el científico: necesidad y compromiso

Resumen

El autor se plantea la intrigante cuestión de la objetividad y la confiabilidad de los paradigmas científicos actuales. A la luz del análisis de algunas incongruencias metodológicas, busca sustentar el punto de vista de que la mente del investigador, y el conocimiento científico mismo, no pueden seguir circunscritos a un código rígidamente preestablecido de axiomas, normas y procedimientos que, si bien han contribuido en el pasado al avance del conocimiento, corren el riesgo de convertirse en el futuro en un importante obstáculo para el avance del saber científico.

Scientific openmindedness: An obligation and a commintment.

Abstract

In this article, the author approaches the question of objectivity and reliability in current scientific paradigms. By undertaking an analysis of methodological incongruencies, the author argues that scientists and scientific knowledge can no longer be confined to a rigidly established set of axioms, norms and procedures. While their past contributions to scuientific advance are beyond question, axioms, norms and procedures may be some of the most serious hindrances to future scientific progress.

L'ouverture d'esprit chez le savant: Nécéssité et compromis.

Résumé

L'auteur se pose l'intrigante question de l'objectivité et de la confiabilité des paradigmes scientifiques actuels, à la lumière de l'analyse de quelques incongruences mèthodologiques, il cherche à soutenir le point de vue de que l'esprit du chercheur et la connaissance scientifique même ne peuvent pas continuer à être circonscrits à un code rigidement préétabli d'axiomes, de normes et de procédés lesquels, s'ils ont contribué dans le passé à l'avance de la connaissance, courent maintenant le risque de se convertir dans le futur en un important obstacle pour l'avance du savoir scientifique.

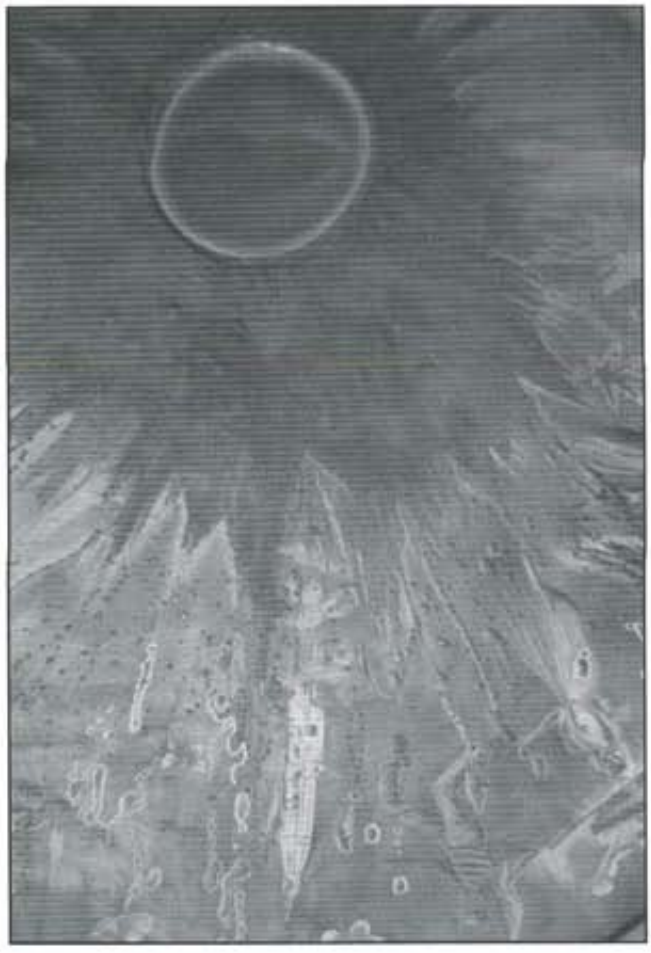
Desde hace muchísimo tiempo se ha venido reconociendo el hecho desconcertante de que la ciencia moderna está sustentada sobre un auténtico rompecabezas. Si el mundo de que nos habla la ciencia es la realidad, ¿cómo es entonces que no nos sentimos cómodos en él? Si nuestra experiencia más directa de la realidad es nuestra propia conciencia, ¿por qué, pues, la ciencia no dedica mayor atención a la conciencia? Ciertamente, en el pasado ha habido serios intentos de colocar a la conciencia en un lugar más central dentro del sistema de conocimiento. Algunos de ellos (por ejemplo, la fenomenología, el introspeccionismo y la gestalt) no lograron aceptación por lo que toca a satisfacer criterios metodológicos básicos; otros (como la psicología budista tibetana) proceden de otras culturas y hasta ahora se les ha estado prestando seria consideración (Kratt, 1932; Titchener, 1909; Wertheimer, 1959).

*Jefe del Departamento de Psicología, UNIVA

Dando por un hecho el que los prejuicios constituyen variables concomitantes e inevitables a los sistemas de conocimiento de cualquier sociedad (y tomando en cuenta que dos de las principales fuentes de prejuicio son las suposiciones metafísicas tácitas y la predisposición hacia el conocimiento culturalmente útil), la cuestión de cómo evaluar tales sistemas de conocimiento se convierte en un punto central. La evaluación del conocimiento científico constituye un asunto más sutil de lo que a veces se supone. Dos son los criterios que más comúnmente se adoptan como característicos del método científico: la *objetividad* en los procedimientos de investigación y la *confiabilidad* a lo largo de la replicación experimental (Kerlinger, 1978).

Consideremos la objetividad. En el contexto presente, la objetividad implica el que uno busque obtener una vision de la realidad que no se vea distorsionada por los sentimientos o por los prejuicios personales. Ello supone, por lo mismo, la presencia de procedimientos de investigación que aislen los hallazgos de los deseos y de las expectativas del investigador, pero también la apertura ante nuevas evidencias que puedan, incluso, modificar las propias convicciones. Por ello, no se trata sólo de una característica de la metodología científica; se trata también de una característica del propio investigador.

Hasta ahora, cuando se enseña la historia del pensamiento científico en nuestras escuelas, ha prevalecido la tendencia a presentar a los escolásticos de la Edad Media como personas típicamente cerradas a las nuevas ideas; el científico, por otro lado, se presenta como una persona siempre curiosa acerca de nuevas realidades, y dispuesto y resignado a ver demolidas sus ideas por el impacto de los nuevos datos para reconstruirlos, luego, de manera más inclusiva. La historia registra en sus anales cómo científicos tales como Galileo, Bruno y Harney fueron vilipendiados y repudiados por las fuerzas del Estado, cimentadas en el principio de autoridad. Con cuánta frecuencia nos hemos admirado ante la oposición y el repudio que hubieron de sufrir un Pasteur, un Darwin, un Freud y numerosos otros, de parte de sus propios colegas.



Más recientemente, para no traer a consideración más que un caso, la suerte de los estudiosos que se han atrevido a tomar en serio los reportes persistentes de objetos voladores no identificados ha sido casi siempre la vergüenza y el ridículo. El argumento básico parece fundarse en el hecho de que no hay manera de que tales fenómenos puedan ser ubicados dentro de los marcos conceptuales aceptados; de allí que se

aduzca que los cientos de fenómenos que estan siendo investigados no han ocurrido nunca, que las fotografías con que se cuenta hayan sido falsificadas y los datos que se presentan para corroboración puedan ser producto de cierta conspiración para producir el engaño.

La historia de la física de la luz es interesante a este respecto. Por el año de 1650, el físico italiano Francesco Grimaldi había desarrollado ciertos experimentos haciendo pasar un rayo de luz a través de una estrecha abertura, obteniendo un conjunto de bandas de luz y oscuridad que podríamos ahora llamar un patrón de difracción. El interés que provocó dicho trabajo fue tan sólo efímero, a partir de la aceptación generalizada de los postulados de Newton con respecto a la naturaleza molecular de la luz. Los trabajos de Thomas Young que causaron revuelo en el año de 1802 y que describían experimentos sobre la interferencia, sugiriendo una teoría de tipo ondulatorio, fueron descritos por un miembro de la Real Sociedad como "*...futiles e insubstanciales documentos... carentes de todo tipo de mérito*". El abusivo ataque a Young empañó su reputación por muchos años y los ánimos se calentaron en torno a este tema. Un crítico llegó a advertir que la teoría ondulatoria "*...no puede tener otro objeto que poner trampas al progreso de la ciencia y renovar todos aquellos fantasmas de la imaginación que(...) Newton habia hecho salir de su escondite*". (Wilber, 1984).

A pesar de tan vehemente oposición, la teoría ondulatoria ganó una victoria temporal. El desaliento y el ridículo se orientaron luego hacia los intentos, que se iniciaron en el siglo XVIII, de medir la presión de la luz que chocaba sobre un cuerpo sólido. La razón que se manejaba -ya que se podía argumentar a priori- era que no se concebía forma alguna de que sus ondas inmateriales pudiesen ejercer presión. Más tarde, como sabemos ahora, la presión de la luz no sólo se pudo observar sino integrar dentro de la teoría. Las teorías matemáticas de Maxwell acerca de las ondas electromagnéticas se encontraron en un principio con un amplio rechazo debido al problema que implicaba el imaginar algún tipo de "*éter*" omnipresente, que sirviera de apoyo a las ondas. Hasta el día de su muerte, Lord Kelvin rechazó las hipótesis de Maxwell e insistió que el descubrimiento de Roentgen, *los "Rayos X"* (como una luz de una longitud de onda demasiado corta) debía ser una forma elaborada de engaño, en virtud de que el razonamiento a priori mostraba que tales rayos no podían existir. Mientras tanto, Einstein había propuesto la teoría del *fotón* o "partícula de luz" y sus adversarios objetaban que su aceptación acabaría mandando a la ciencia a los retrasos del pasado.

Si uno observa por debajo de las cubiertas de la historia de la ciencia, se encuentra con una lista interminable de ejemplos de malos tratos sufridos por científicos a manos de otros científicos, cuyas teorías no "cabían" dentro de los marcos conceptuales aceptados y aceptables. En este momento no quiero referirme al científico que involucra tanto su ego con su propia teoría que psicológicamente se ve imposibilitado para percibir y enfrentar la evidencia de las incongruencias; más poderoso y frecuente es el problema que representa el ser objetivo frente a los presupuestos inconscientes que se comparten dentro de toda una cultura (o para ser más concreto: dentro de la subcultura científica).

Las autoridades de principio del siglo XVII puede que no hayan tenido una mente abierta con respecto a los inesperados indicios de satélites girando en torno a Júpiter. Podemos, sin embargo, asumir que estaban dispuestos a investigar, dentro del marco metodológico aceptado, la autenticidad de un sueño profético, de una curación milagrosa, de la aparición de una figura que representaba a la Virgen María, o de un monje meditativo que se despegaba del suelo y quedaba suspendido en el

aire. En consecuencia, de una manera frecuentemente olvidada, la objetividad constituye una función o un resultado de los presupuestos (en gran medida inconscientes) que se tienen acerca de la naturaleza de la realidad.

Pensemos, por ejemplo, en los pronunciamientos del comité nombrado por la Academia Francesa en 1772 para investigar los reportes de lo que ahora llamamos *meteoritos*, esos cuerpos extraterrestres que aparecen como objetos inflamados que atraviesan el espacio y se estrellan en la superficie de la tierra como trozos de piedra y de metal. (Por cierto, tal comité contaba entre sus miembros al célebre Antoine Lavoisier, "*padre de la química moderna*"). La conclusión a que llegaron los miembros del comité, tras largas deliberaciones y el examen de evidencias, fue aquella con la que iniciaron su reporte: "*Cosas tales como piedras calientes que caen del cielo no existen, por la sencilla razón de que no existen en el espacio piedras que puedan caer*" (Lovelock, 1986). La interpretación prevaleciente del modelo newtoniano acerca del sistema solar no dejaba lugar para esos cuerpos extraños. Por lo mismo, los fenómenos reportados debían tener otras explicaciones: ilusiones ópticas, piedras que se calentaban al ser tocadas por un rayo, rocas enviadas al espacio por remolinos o por erupciones volcánicas, etc. Tal era el prestigio del comité y tal su poder de convencimiento, que los museos de toda Europa se deshicieron de sus especímenes de origen meteórico. Como resultado, pocos son los meteoritos que se conservan anteriores al célebre año de 1790.

El Principio de la Complementariedad de Bohr vino a ofrecer una solución a la controversia partícula-onda. En esencia este principio sostiene que las descripciones de *onda* y *partícula* representan aspectos complementarios de la realidad, que no puede ser conceptualizada plenamente en términos de una sola de las metáforas. Somos libres de medir tanto la longitud de onda como la posición de un fotón, en forma tan precisa como lo queramos. Sin embargo, las dos cantidades no aparecen en el mismo modelo conceptual y cualquier intento para pensar en términos de ambos a la vez habrá de conducir a una situación paradójica, porque el principio de la incertidumbre, en física, sostiene que entre más pequeño sea nuestro conocimiento acerca de la longitud de onda, mayor será la ignorancia con respecto a la posición, y viceversa. Esto es, lo que es "*real*" en un modelo es elusivo, si es que no ilusorio, en el otro. (Wilber, 1984).

La moda cambia con respecto a qué tipo de explicaciones resultan aceptables. El efecto sedativo del opio fue explicado en los días pre-newtonianos mediante la suposición de que el opio posee una "*potencia dormitiva*". A finales del siglo XVII, con la creencia prevaleciente de que todas las facetas de la experiencia física podrían, al final de cuentas, ser expresadas en términos de partículas de metales, el argumento favorito para explicar los efectos sedantes y analgésicos del opio se fundamentaba en que la forma redonda de las moléculas del opio acariciaba los nervios dentro de los cuales se movían. Actualmente sentimos mayor comodidad al afirmar que la supresión del dolor tiene que ver con el hecho de que las moléculas del opio afectan el centro del sueño del cerebro y simulan el efecto de las endorfinas que interactúan con los receptores del sistema nervioso central. Sin embargo, la situación no ha cambiado esencialmente. No contamos todavía con una conceptualización adecuada acerca de la naturaleza del sueño, de la sedación o del dolor y de su alivio, en virtud de que no contamos tampoco con una conceptualización adecuada del rol de la conciencia en estos procesos.

Durante el siglo XVIII, la Real Sociedad en Inglaterra pugnó por suprimir ciertas evidencias que se relacionaban con fenómenos propios de la brujería. Más tarde, sin embargo, se reconoció

un fenómeno semejante y se le dedicó atención, pero esta vez bajo el rubro de manifestaciones de *fuerzas hipnóticas*. La hipnosis por sí misma fue rechazada durante mucho tiempo por la comunidad científica en virtud de que se le había etiquetado como "*magnetismo animal*". Habrá que recordar que la comisión que concluyó en 1784 que no existía ningún "*fluido magnético*" incluía entre sus miembros a Benjamín Franklin y a Lavoisier. No era que se negaran las curaciones o las recuperaciones de los pacientes, sino, más bien, estos fenómenos se atribuían a la "mera" imaginación. El primer estudio comprensivo de los efectos hipnóticos apareció en 1826 e incluía fenómenos como la amnesia, la analgesia, la actividad alucinatoria, el incremento en la capacidad para recordar, la hipersugestibilidad, la comunicación telepática, y la capacidad del hipnotista para eliminar las molestias del paciente y curarlo.

La hipnosis se mantuvo como un tabú para la investigación universitaria casi hasta mediados del siglo XX. Esto se debió en gran parte a la asociación que se le atribuyó con la percepción extrasensorial. En la definición actual de la hipnosis nada tiene que ver la percepción extrasensorial y por lo mismo, raras veces se reportan estos fenómenos en la investigación de laboratorio. Ello significa que, o nunca han ocurrido, o que su ocurrencia puede estar siendo negada por la desconfianza de los investigadores actuales.

Por el año 1840, los físicos John Elliotson en Londres y James Esdaile en Calcuta hicieron un uso extensivo de la sugestión hipnótica para llevar a cabo una serie de cirugías mayores sin dolor, entre las cuales se incluían amputaciones de pierna. Las publicaciones médicas se negaron a difundir los resultados logrados con base en que en no existía ninguna explicación concebible para los efectos analgésicos que se anunciaban. Aunque se llevaron a cabo cientos de operaciones sin dolor, algunas realizadas en público, doctores y pacientes fueron acusados de estar "engañando" y estar coludidos. Los pacientes, se afirmaba, pueden haber estado fingiendo que no sentían dolor cuando se les amputaban las piernas o cuando se les realizaban operaciones en el abdomen sin el empleo de anestésicos.

De todos es conocido el hecho de que la parapsicología ha constituído un área extraordinariamente controversial a lo largo del siglo que lleva de existencia. Los ataques contra ella van desde la ridiculización hasta la hostilidad abierta. Sus críticos tienden a ignorar el hecho de que la información acerca de la ocurrencia de fenómenos paranormales ha sido recolectada por décadas anteriores a la iniciación de serios esfuerzos para realizar experimentos controlados. Ellos atribuyen su inaceptabilidad a la debilidad de las técnicas de experimentación, tales como la incapacidad de controlar los errores sistemáticos debidos a la predisposición del investigador en favor de la hipótesis de la percepción extrasensorial o a serios errores en el uso de los métodos estadísticos. Mediante la técnica de "divide y vencerás", los hallazgos experimentales han sido clasificados en forma aislada, uno por uno, a partir de un supuesto múltiple de casualidad, error y fraude. El célebre investigador Hebb ha

tipificado esta opinión científica afirmando: "*no acepto la percepción extrasensorial* (PES) *ni por un momento porque no tiene sentido. Mis criterios externos, a partir de la física y de la fisiología, me permiten afirmar que la PES no es real, a pesar de la evidencia que pueda haber sido reportada*". Más sucintamente este conocido autor, cuando fue confrontado con cierta evidencia particularmente convincente acerca de los fenómenos de la PES llegó a exclamar: "*no lo creería ni aunque fuera verdad*" (Rokeach, 1960).

Objetividad y confiabilidad científica

Consideremos una forma muy común de investigar: probar la eficacia de un nuevo analgésico administrando la droga a una amplia población de sujetos y realizando un análisis estadístico de los datos. El dolor es una respuesta subjetiva que puede ser afectada por un sinúmero de variables sutiles, tales como el deseo del sujeto a cooperar con el experimentador, el efecto placebo, la supresión deliberada o inadvertida del dolor mediante la autosugestión, la peculiaridad del individuo y la variabilidad de las respuestas del sujeto de un día para otro. Aún con toda la sofisticación de las técnicas de "*doble ciego*", no podríamos esperar, en una investigación que involucra autorreportes acerca del dolor como lo experimenta el paciente, que seamos capaces de aplicar rígidas definiciones de objetividad y de replicabilidad. Tampoco podríamos esperar que los méritos de la investigación pudieran ser severamente criticados dada la dificultad que suponen.

En la investigación que se relaciona más directamente con la exploración de las fuerzas de la mente, los problemas con la objetividad y la replicabilidad se vuelven más agudos. Pongamos dos ejemplos: la investigación acerca de la imaginería y de la sugestión como auxiliares en el tratamiento del cáncer, y la investigación sobre la capacidad de mover objetos a distancia, o *psicokinesia*. Tambien en ambos casos se cuenta con un considerable acervo de investigación realizada por científicos competentes. También en ambos casos los resultados sugieren fuertemente la existencia de un fenómeno genuino; sin embargo, debido a la ausencia de cierto tipo de "mecanismos" para evaluar el fenómeno, los criterios para evaluar los resultados se han vuelto rígidamente exigentes. Los investigadores que creen positivamente en la existencia de tales fenómenos tienden a reportar resultados positivos mientras que los escépticos se empeñan en ofrecer resultados negativos. Esto cuestiona seriamente el criterio de objetividad. Lo intrigante es que con ello los resultados son erráticos aún bajo condiciones similares.

El escéptico tiende a interpretar estas características de la investigación como evidencia de la no existencia de los fenómenos; sin embargo, también pueden ser interpretadas como señales de una demanda inapropiada de "*objetividad*" y "*replicabilidad*" en una área de investigación en la que el significado de las palabras no queda muy claro. Si se postula la posibilidad de que la mente del sujeto afecte el ambiente a distancia, entonces resulta lógico esperar que el estado del experimentador pueda también afectar los resultados; alcanzar esta objetividad tan estricta constituye una imposibilidad. Si reconocemos que los seres humanos tomamos decisiones tanto a nivel inconsciente como consciente, como en el caso de una adicción, es decir, un mensaje inconsciente que desaprueba una decisión tomada a nivel consciente, entonces los fenómenos deben ser reinterpretados. En el caso de la curación del cáncer están presentes decisiones tanto conscientes como inconscientes. La persona puede querer una cosa a nivel consciente, aún cuando inconscientemente desee lo contrario. Es obvio que ante la presencia de este factor incontrolable cualquier forma de replicación resulta imposible.

En consecuencia, las interpretaciones rígidas de *objetividad* y *confiabilidad* mediante la replicabilidad pueden aparecer inapropiadas cuando la materia que está siendo investigada involucra a la conciencia y a la experiencia subjetiva. No obstante, existen ciertamente criterios similares que sí resultan apropiados. Por ejemplo, el ideal budista de *desapego* podría resultar altamente recomendado como sustituto de la objetividad. En la tradición budista sólo se puede lograr la percepción auténtica de uno mismo cuando se rompe el apego a teorías, explicaciones, deseos, recompensas y situaciones por el estilo.

Por lo que toca a la confiabilidad, aún cuando nos encontramos trabajando en una área en que no se busca ni se espera la replicabilidad propia de los experimentos controlados, como es el caso de la investigación astronómica, no por eso podemos renunciar a la tarea de desarrollar estrategias que permitan evaluar la confiabiliadad del conocimiento.

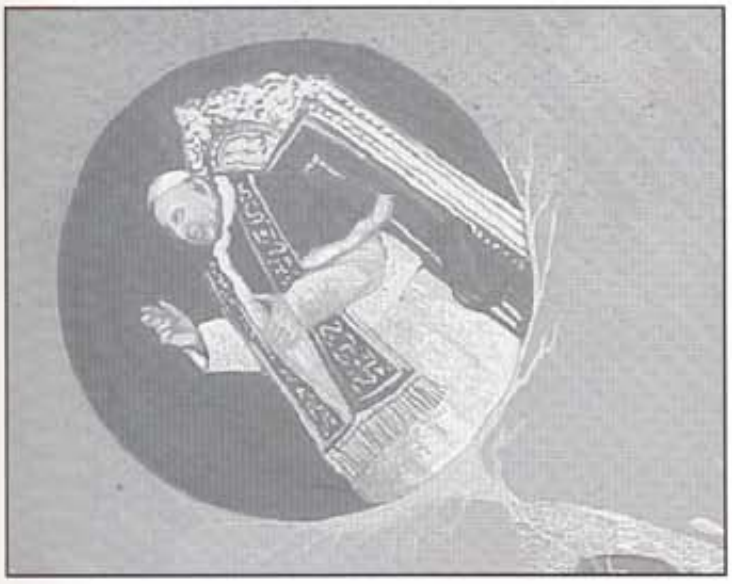
Creatividad y conocimiento inconsciente

Como la psicología lo enseña, sabemos que nosotros "conocemos" a un nivel inconsciente mucho de lo que ordinariamente no es accesible a la mente consciente. Este conocimiento inconsciente constituye un aspecto de la experiencia mucho más amplio de lo que ordinariamente se considera.

Por ejemplo, la investigación sobre el entrenamiento en *biofeedback* -o biorretroalimentación, como se le conoce en español- nos muestra que nosotros sabemos inconscientemente como relajar las tensiones musculares, modificar las ondas cerebrales, alterar el ritmo cardíaco o la presión arterial, cambiar el flujo sanguíneo y la temperatura de la piel, pero no somos conscientes de esta capacidad sino hasta que se nos proporciona una señal de retroalimentación. Si adhiero un pequeño termómetro para leer la temperatura de la punta de mi dedo índice y enfoco mi mente en lo agradable que sería si la temperatura pudiera elevarse dos grados, la temperatura se elevará. Inconscientemente yo se cómo dilatar mis capilares, incrementar el flujo sanguíneo y calentar la yema de los dedos. Conscientemente no tengo idea de cómo poder hacerlo. No sabía que yo sabía hasta que tuve acceso a una señal de retroalimentación a través de la lectura del termómetro. Más aún, una vez que logro ese "conocimiento", puedo prescindir del termómetro y calentar la yema de mi dedo sin él. (Los niños pueden hacer esto con mayor facilidad que los adultos. No es raro que un niño al que se le diga que imagine que la temperatura de su piel es muy alta, logre elevarla hasta cuatro grados arriba de la temperatura sanguínea normal).

Inconscientemente "sabemos" cómo operar este maravilloso organismo llamado cuerpo. Sabemos cómo producir úlceras pépticas y aliviarlas, producir ataques de migraña o aliviar el dolor; sanar heridas y restaurar tejidos dañados. Aparentemente sabemos cómo proteger las plantas de los pies de tal manera que no sufran daño cuando caminamos sobre carbones encendidos. Inconscientemente la mujer embarazada sabe como cuidar al feto e iniciar el trabajo de parto.

Con nuestras mentes inconscientes sabemos cómo desarrollar actividad mental que supuestamente no entendemos a nivel de mente consciente. Un ejemplo de la vida diaria es el recordar información almacenada en la memoria. Por ejemplo, el nombre de alguien. El esfuerzo por recordar no ayuda para nada: ¿Empieza por *P* o por *B*? Dejando a un lado la preocupación por un momento, solicitamos a otra parte de nuestra mente que encuentre el nombre. Un poco después, a la mitad de una conversación o de un



asunto que nada tiene que ver, de manera imprevista, salta el nombre. Inconscientemente sabemos cómo buscar en los archivos de la memoria, identificar el nombre correcto entre diferentes posibilidades y traerlo a la conciencia. Conscientemente no tenemos ni la más leve idea de cómo es que lo hacemos.

La sabiduría perenne de la religión

Permítaseme ahora traer a discusión el tópico religioso y su ubicación en el contexto de las nuevas perspectivas de la ciencia, y en forma muy concreta, de la psicología.

Es para nosotros conocida la fuerza que tiene la imaginería tal como se enseña en seminarios y talleres, que cada vez son más aceptados en el mundo de los negocios como herramientas para el desarrollo de los ejecutivos. Aunque las técnicas son muy variadas, en esencia el principio es bastante simple: se entrena a la persona para que imagine el éxito, que cree una visión que de alguna manera resulte significativa para la persona y que lo lleve de ahí al éxito. Este proceso de imaginación se realiza de una manera disciplinada, varias veces al día y diariamente por semanas o meses. En este proceso, que está muy relacionado con la autohipnosis, se logra un estado de relajación profunda en el momento en que se logra imaginar el éxito.

Gran parte del seminario va orientado a persuadir a la persona a que crea firmemente y con esto favorezca el proceso. Se anima al individuo a que no ponga límites al logro del objetivo que quiere alcanzar.

Aplicando el principio de que la intuición profunda es nuestro mejor juez cuando seleccionamos nuestros objetivos, estos talleres para el desarrollo de ejecutivos van un poco más allá: estimulan el interjuego de dos estados o actividades.

La ciencia y la sabiduría perenne

Desde hace mucho, nuestro mundo moderno ha supuesto que existe una incompatiblidad real y fundamental entre ciencia y religión. Durante largo tiempo aparecieron una serie de conflictos directos acerca de temas tales como la edad de la tierra, el significado de los fósiles, la teoría de la evolución, la reinterpretación freudiana del alma humana, etc. La religión parecía ser siempre la perdedora. Posteriormente, a medida que se llegaba al siglo XX, el conflicto se arraigaba y la gente tendía a vivir su vida religiosa totalmente aparte de lo que pensaba que la ciencia les decía acerca de la naturaleza de la realidad. El costo de esta esquizofrenia ha sido que ni la ciencia ni la religión han satisfecho plenamente el deseo de la persona por conocer con una certeza interior. Sin embargo, ahora salta a la vista que aunque pueda darse un conflicto entre la ciencia positiva y la religión dogmatista (ambas posiciones se hallan en el extremos de un *continuum*), no tiene por qué darse un conflicto necesario entre la "*sabiduría perenne*" y la ciencia.

Trataré de ser más específico y más claro en este punto, considerando algunos aspectos de la "*sabiduría perenne*" e indicando la forma como la ciencia los está enfocando.

La ciencia no ha probado, y presumiblemente nunca llegará a demostrar, el conocimiento interno al que nos referimos con el nombre de "*sabiduría perenne*". La sabiduría perenne, por otro lado, no está estructurada ni nunca se estructurará de manera tal que pueda ser evaluada de una manera científica. Puede, sin embargo, ser ejemplificada en la vida y "demostrada" a través de la vivencia.

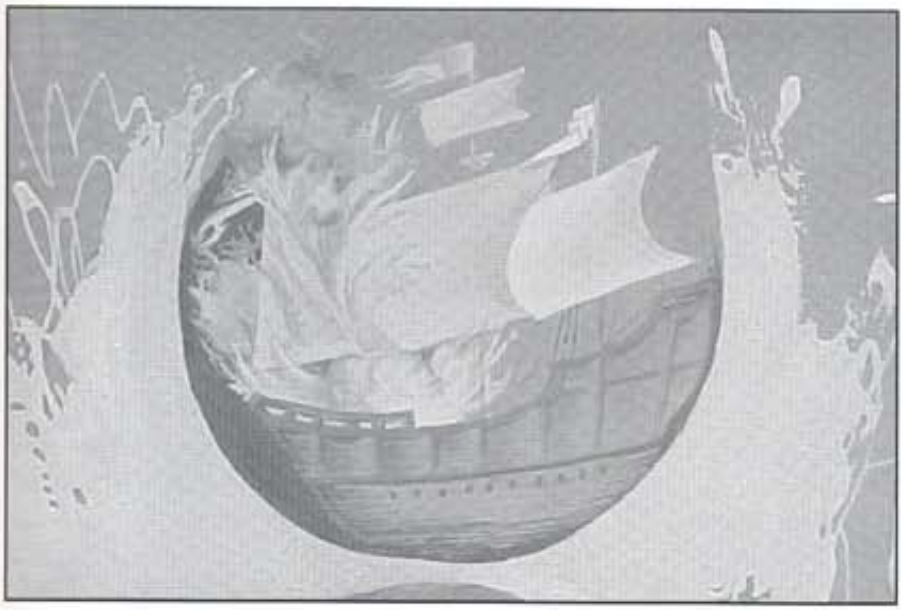
Ya lo expresó el poeta francés Saint-Exupéry (1943) : "*...la verdad no es lo que es demostrable. Verdad es aquello que es ineludible. Aquello de lo que no se puede escapar*". La ciencia se ocupa de lo demostrable. La "*sabiduría perenne*" insiste en que a lo ineludible se llega solamente a través de la exploración o de la identificación con el *yo interior* (Merton, 1961). Analicemos brevemente la relación entre ciencia y sabiduría perenne considerando seis puntos:

1) Conciencia.- De todos los descubrimientos de la psicología moderna uno de los más firmemente establecidos y el que más implicaciones tiene es el hecho de que solamente una pequeña parte de nuestra actividad total es consciente. La porción más amplia está fuera de la conciencia, en el inconsciente. Ordinariamente la conciencia puede pensarse como un estrecho "espectro visible" entre el *subconsciente* (por ejemplo, las pulsiones instintivas, las memorias reprimidas) y el *supraconsciente* (por ejemplo, la imaginación creativa, el juicio intuitivo y la sensibilidad espiritual).

Algunas de estas actividades fuera de la conciencia se ubican en el inconsciente profundo y llegamos a ellas sólo mediante la inferencia. Algunas otras son parcialmente accesibles a la

conciencia bajo ciertas condiciones (por ejemplo, mediante la sugestión hipnótica, el entrenamiento en biofeedback, la meditación o el entrenamiento de relajación autogénica). El acceso a los procesos inconscientes es facilitado mediante la atención a los sentimientos, a las emociones o la imaginería.

Todas estas experiencias son compatibles con la "*sabiduría perenne*". Ésta afirma que existe una mente creativa, intuitivo-espiritual que no está limitada en la manera en que esperamos que la mente esté limitada. El acceso a ella puede facilitarse mediante diferentes disciplinas de meditación, disciplinas que cada vez son más abundantes. Las actitudes humanas más profundas en el terreno ecológico, humano, moral y espiritual están ubicadas en esta área de la experiencia humana. Ralph Waldo Emerson (1836) escribió: "Cuando esta otra mente respira a través del intelecto, se convierte en genio; cuando respira a través de la voluntad se convierte en virtud; cuando fluye a través del afecto es amor".



como es y conocernos a nosotros mismos.

3) Unidad.- Independientemente de que pensemos en términos de una "comunicación extrasensorial", hay un tipo de experiencia conocida por cada uno de nosotros en la cual la conciencia individual se comunica a un nivel profundo con la conciencia de los demás. Nos referimos a esta experiencia en términos de "*rapport*" y "*amor*".

2) Percepción.- La percepción se ve afectada grandemente por los pensamientos inconscientes que luego son moldeados por la sugestión, las expectativas, la influencia de la autoridad y las creencias culturales. Esta conclusión está apoyada por investigación clínica y experimental y por los estudios antropológicos. El ver puede transformarse en creer, aunque lo que se ve no sea necesariamente lo que está ahí. Uno de los ejemplos más impactantes de alteraciones en la percepción es cuando a través de la sugestión hipnótica una persona es llevada a que perciba lo que no existe. De hecho cuando se toma en cuenta la influencia del condicionamiento inconsciente sobre la percepción, la afirmación más adecuada puede y suele enunciarse como "creer es ver".

Una vez más, la sabiduría perenne, compatible con la ciencia contemporánea va más allá. Literalmente nos encontramos hipnotizados desde nuestra infancia por el ambiente cultural en que estamos inmersos; vemos el mundo de la manera que hemos sido entrenados para verlo. Uno de los primeros retos de la vida adulta es lograr deshipnotizarnos, es decir, lograr ver la realidad

En la sabiduría perenne esta conciencia que se tiene del rapport y del estar unidos a otros se enfoca en otro sentido. En los estados de conciencia superiores la persona se da cuenta de que logra cierta unidad con el universo y con todas sus creaturas, conocimiento que se relaciona con el Creador. Dado que este tipo de *insights* son tan diferentes de la experiencia ordinaria, no resulta fácil conceptualizarlas o comunicarlas en forma verbal. Los mitos y los símbolos, las paradojas y las metáforas poéticas constituyen medios más efectivos para comunicar estas experiencias.

4) Resistencia.- Con todo, como humanos sabemos bien que somos ambivalentes por lo que respecta a nuestro deseo de conocernos a nosotros mismos. Nos resistimos fuertemente a un conocimiento que, por otro lado, deseamos profundamente. Pensamos que queremos ver la realidad como es. Sin embargo nuestras ilusiones son parte de todo un sistema de creencias inconscientes; cualquier ataque a estas ilusiones es percibido inconscientemente como una amenaza. De esta manera un esfuerzo por desvanecer la ilusión, aunque resulte benéfico al

final de cuentas, puede generar resistencia. Curiosamente, a la vez que deseamos verdaderamente descubrir y actualizar nuestras capacidades intuitivas superiores, a fin de remover toda ilusión que pueda afectar la objetividad de nuestro conocimiento, nos resistimos, sin embargo, arduamente a aquello que verdaderamente deseamos (Glasser, 1965).

El *yo ideal* se ve amenazado por la existencia del *yo real* y por ello emite una serie de cortinas de humo para bloquear la conciencia del auténtico yo. Al final, si se quiere lograr la integración, el yo ideal debe de someterse al yo real (Rogers, 1961).

5) Creatividad.- Las capacidades creativo-intuitivas operan al margen de la conciencia para resolver problemas y proveer respuestas a los problemas que se van planteando. Los límites a la mente creativo-intuitiva brotan como creencias inconscientes ("*no soy capaz, ni valgo nada*" "*el fracaso y el ridículo son lo peor*"). En general la creatividad puede incrementarse mediante la atención, las expectativas, la confianza y la fe en la eficacia de la mente.

El misterio de la mente creativo-intuitiva adquiere mayor claridad a la luz de la sabiduría perenne que relaciona la capacidad intuitiva con la de una mente universal. Por ello no existen límites a las capacidades humanas, excepto aquellos que el individuo crea como parte de la resistencia para descubrir sus cualidades personales, casi divinas. Más aún, debido a ésta conexión con la mente universal, las soluciones a los problemas que proceden de una intuición profunda se convierten en soluciones que benefician a todos.

6) Elección.- Cada uno de nosotros, a partir de la manera cómo usualmente nos percibimos, aparece fragmentado. Hacemos elecciones o tomamos decisiones a nivel inconsciente tanto como a nivel consciente y estas decisiones no necesariamente salen de acuerdo (Cf. Romanos 7, 19). A la luz de esta realidad, los mecanismos de defensa pueden ser percibidos como elecciones inconscientes. La represión puede verse como una decisión de esconder información de uno mismo; la negación y la resistencia son decisiones para no percibir algo que debiera provocar un cambio. Las decisiones que se toman a partir de una conciencia autoritaria de lo que Freud llama *superego*, son también de tipo inconsciente. Por otro lado, las decisiones pueden ser guiadas también por un sentido intuitivo, estético o espiritual.

La ciencia no parece estar dispuesta a conceder que la mayor parte de nuestra actividad se lleva a cabo fuera de la mente consciente; que nuestra mente inconsciente va más allá de lo que se pudiera imaginar y de que nuestras decisiones inconscientes tienen aspectos a la vez esclavizantes y liberadores. Esto sugiere que, al final, la ciencia y la religión no sólo no están peleadas, sino que constituyen formas complementarias de conocimiento, ambas esenciales cuando se trata de lograr los grados más altos de lo que llamamos la naturaleza humana.

Conclusión

En la sociedad moderna hemos concedido un tremendo prestigio y una gran fuerza al sistema oficial de conocimiento denominado *ciencia*. Este sistema es único en su posición; ninguno de los sistemas de conocimiento coexistentes, llámese filosofía o teología, se encuentra en una posición semejante; por ello es críticamente importante buscar que nuestra ciencia sea adecuada. Es imposible crear una sociedad que funcione bien sobre una base de conocimientos que es fundamentalmente inadecuada y seriamente incompleta y errada en algunas suposiciones básicas. El costo de los conflictos pasados de **dogma *vs.* dogma**, dentro o fuera de la ciencia, ha sido muy alto. No es

saludable ni productivo seguir pagándolo. El remedio puede ser el promover una jerarquía de modelos o explicaciones armónicamente estructuradas que conceda a cada nivel de conocimientos su propio campo y que reivindique para uno el papel que tiene en el campo del saber. A nosotros, como amantes de la ciencia y del hombre, nos corresponde, precisamente por eso, una gran responsabilidad: la de abrir nuestras mentes en forma desapasionada ante las realidades del universo y del ser humano, a fin de acelerar los procesos que conducirán a la visión unitaria del cosmos, como un ámbito digno y congruente con la misión trascendente del hombre en la historia.

Referencias bibliográficas

Emerson, R.W. (1936). *The conduct of life, nature and other essays*. New York: E.P. Dutton & Co.

Glasser, R. R. (1965). *Therapy*. New York: Harper & Row.

Kratt, J.(1932). *La Phenoménologie*. (Compte rendu des journées d'Etudes de la Societé Thomiste).

Lovelock, J.E. (1986). "Geophysiology: A New Look of Earth Science". *Bulletin of American Meteorogical Society*, Vol 67, No. 4 , Abril, 392-397.

Merton, T. (1961). *New seeds of contemplation*. New York: New Directions Publishing Co.

Rogers, C. (1983). *El Proceso de convertirse en persona*. Buenos Aires: Paidós.

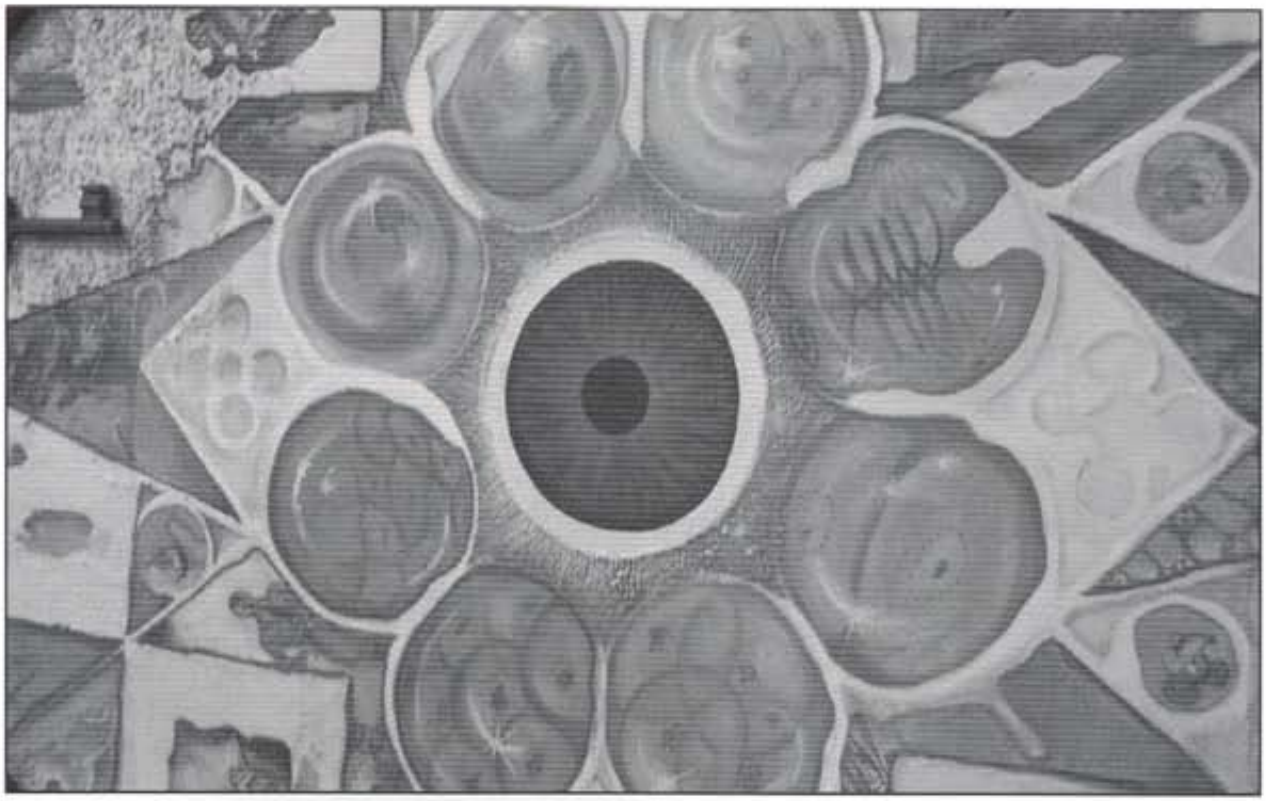
Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind*. New York: Basic Books.

Saint-Exupéry, A. (1960). *El Principito*. México: Fernández Editores.

Titchener, E.B. (1909). *A textbook of Psychology*. New York: Mc Millan.

Wertheimer, M. (1959). *Productive thinking*. New York: Harper and Row.

Wilber, K. (1984) (Edit.) *Quantum questions: mystical writings of the world's great physicists*. Los Angeles: Anchor-Doubleday.



Notas sobre la gestión de la educación superior*

Luis Lloréns Báez**

La gestión de la educación superior

Resumen

El autor amplía y profundiza en este trabajo lo que se entiende actualmente por "gestión educativa", presentando una visión que va mucho más allá del pedir y recibir recursos económicos, para involucrar, a nivel de sistema, aspectos como la procuración de compromisos, el establecimiento de nuevas relaciones, y la generación de alianzas y consensos. En la gestión educativa convergen, según el autor, participación, creatividad, y diversidad, como recursos estratégicos.

Higher Education Management

Abstract

This work broadens and deepens what is currently understood by the term higher education management. A vision is presented that goes beyond purely asking for and receiving economic resources, to involve, from a systematic perspective, aspects such as the obtaining of commitments, establishing new relationships and generating alliances and consensus. According to the author, higher education management brings together -as strategic resources- participation, creativity and diversity.

La démarche de l' éducation supérieure

Résumé

L'auteur élargit et approfondit dans ce travail ce qu'on comprend actuellement pour «démarche éducative», en présentant une vision qui va beaucoup plus loin du fait de demander et de recevoir des recours économiques pour involucrer, au niveau de système, des aspects comme la procuration de compromis, l'établissement de nouvelles relations et la génération d'alliances et de consensus. Dans la démarche éducative, selon l'auteur, convergent la participation, la créativité et la diversité comme ressources stratégiques.

Gracias a los organizadores del foro por la oportunidad que me han dado de participar en esta mesa, acompañando a distinguidos educadores y directivos universitarios. El tema que nos ocupa el día de hoy es fundamental. Al mismo tiempo, paradójicamente, ha sido poco estudiado de manera sistemática en México. Pareciera como si el desarrollo y el intercambio de experiencias en materia de gestión educativa, fueran un tanto innecesarios.

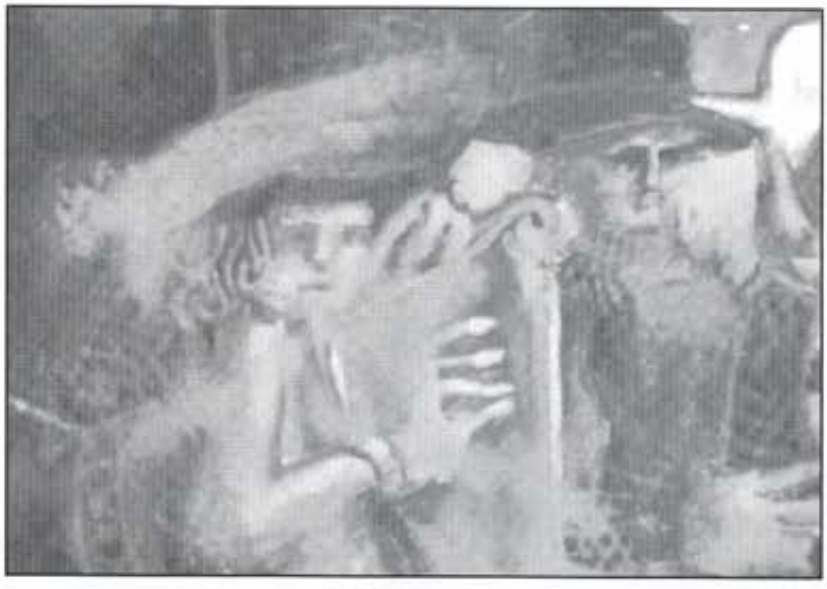
La realidad, sin embargo, está a la vista. Hoy en día es fácil percibir que la educación pública enfrenta retos sin precedente, en prácticamente todos los aspectos de su desempeño, organización y resultados, incluyendo, desde luego, los asuntos relacionados con la gestión. En esta ocasión quisiera explorar, brevemente, algunos aspectos de la gestión en el ámbito de las instituciones públicas de educación superior, con la intención de propiciar nuestra reflexión y,

*Participación del Dr. L. Lloréns en la mesa "Retos actuales de la gestión educativa" del Foro Regional de Investigación Educativa, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jal., 26 de mayo de 1999.

**Universidad Autónoma de Baja California. Actualmente asesor externo para la Universidad de Guadalajara.

de ser posible, contribuir a una mejor conceptualización del tema. Sé también que este tema ha sido una preocupación importante para las autoridades de la Universidad de Guadalajara. Espero que estas notas sean de utilidad para los trabajos de planeación estratégica que están llevando a cabo en esta casa de estudios.

Gestión, en su raíz literal, significa llevar a cabo actividades, realizar diligencias, dice el diccionario, ...para conseguir un determinado propósito. En el ámbito de las organizaciones, puede decirse que la gestión es una función complementaria con las de planeación, administración y evaluación. Gestionar implica, básicamente, localizar, procurar y conseguir recursos o apoyos de diversa índole. Habrá que decir, desde luego, que la gestión no se reduce a los aspectos económicos o financieros. Se abre en cambio a todas aquellas relaciones que puedan producir aprendizajes favorables para la organización. Su relación funcional más directa es con la administración, con la cual a veces se le confunde. En este orden de ideas, la administración se encargaría de distribuir los recursos obtenidos a través de la gestión y de asegurar su correcta aplicación, de tal manera que puedan lograrse ciertos objetivos. En un ambiente institucionalizado, ambas funciones, se integrarían con la evaluación y la planeación.



Esta sencilla definición sugiere la relevancia del tema en lo que toca a la educación pública. Si nos concentramos por un momento sólo en el aspecto financiero, se puede entender la importancia de desarrollar capacidades de gestión. En la actualidad, es evidente que los costos de proveer el servicio educativo son cada vez más altos, al menos por tres razones principales: primera, por el aumento en la demanda de los servicios debido a razones demográficas y económicas; segunda, por la intención explícita de la mayoría de los actores involucrados, en el sentido de elevar la calidad de dichos servicios; y tercera, por la ineficiencia y falta de actualización de la función administrativa.

Frente a este marco de elevación de costos, los sistemas e instituciones educativas públicas enfrentan dificultades para conseguir recursos, por diversas razones. El centralismo y alto grado de burocratización en la organización en el sistema educativo, la disminución progresiva de la función social del Estado, la utilización política que se ha hecho, especialmente de los gremios educativos, en beneficio o perjuicio de causas que poco o nada tienen que ver con la educación, la inercia de operar en función sólo de subsidios son, entre otros, factores críticos que han inhibido la capacidad de aprendizaje del sistema, particularmente en lo que toca a la gestión de recursos.

Dicho de otra manera, la mayor parte de las instituciones del sistema educativo público

mexicano no han desarrollado capacidad de gestión por la razón fundamental de que han tenido básicamente un solo interlocutor, el gobierno, cuyos miembros no siempre se orientan por criterios educativos. La gestión de recursos implica tocar puertas, diversificar fuentes, buscar soluciones propias, todo lo cual significa autonomía real. Esto, sin embargo, con frecuencia se contrapone a los principios de control burocrático y usos políticos de la educación pública.

En cierta forma, la realidad ha llevado a los responsables del sistema educativo a una especie de callejón sin salida. Por un lado, las crisis recientes y la refuncionalización del Estado en el marco de la globalización, los han llevado a exigir que las instituciones desarrollen y apliquen aprendizajes en el terreno de la gestión de recursos económicos; por otro lado, sin embargo, tanto ellos como los gremios se resisten a modernizar los procesos administrativos y a renunciar a los beneficios del control político.

Éste no es, bajo ningún concepto, un problema nuevo. La distancia entre las necesidades y los recursos y la falta de habilidades de gestión autónoma de ellos, han sido la constante de la educación institucionalizada desde sus orígenes, manifestándose de diferentes maneras en todos los niveles del sistema. En países como el nuestro, más que un problema, ha sido una característica estructural del desarrollo de la educación.

En este marco, no es difícil comprender por qué el desarrollo de la capacidad de gestión educativa de recursos económicos, al menos en las instituciones públicas de nivel superior, es apenas incipiente. La mayor parte de los esfuerzos se concentra en tres áreas principales: una, las relaciones con los gobiernos federal y estatal; dos, los programas de vinculación con el sector privado; y tres, la actividad empresarial.

Por lo que toca a la gestión de recursos económicos en la primera área, la de las relaciones con el gobierno, como puede desprenderse de lo dicho anteriormente, influye fuertemente el componente político de la relación. El primer interés del gobierno, con frecuencia por encima de lo educativo, es el mantenimiento de la tranquilidad estudiantil y gremial en las instituciones. Prevenir y evitar conflictos está en el primer lugar de la agenda. Se ha creado en torno a este principio todo un lenguaje de pedir y dar recursos a cambio de estabilidad y estabilidad, a cambio de recursos. No es casual, por ello, que en el ejercicio práctico de este lenguaje, cuando el desajuste entre el pedir y el dar rebasa ciertos límites, aparezca la presión política, a veces del gobierno, a veces de los directivos o de los miembros de las instituciones.

No es casual, tampoco, que desde el gobierno se miren con sospecha voces independientes o cualquier forma de organización, particularmente cuando ésta es promovida de manera autónoma por las mismas instituciones. La gestión se concentra en un número reducido de interlocutores; se realiza entonces de manera individualizada y en privado, desde la dirección de una institución a la dirección de una dependencia de gobierno. Recursivamente, el mismo modelo opera hacia abajo, hacia los departamentos y hasta los sujetos individuales. No es tanto un asunto de voluntades, o de quién está en qué cargo, aunque ello influya desde luego; es un asunto de lenguaje sistémico; es el sistema operativo de la gestión de los recursos en la educación mexicana.

La segunda área de gestión de recursos económicos se concentra en los programas de vinculación de las instituciones educativas, específicamente con empresas privadas o públicas. Es interesante observar que estos esfuerzos, hasta antes de los años ochenta, eran producto de iniciativas locales o individuales, con

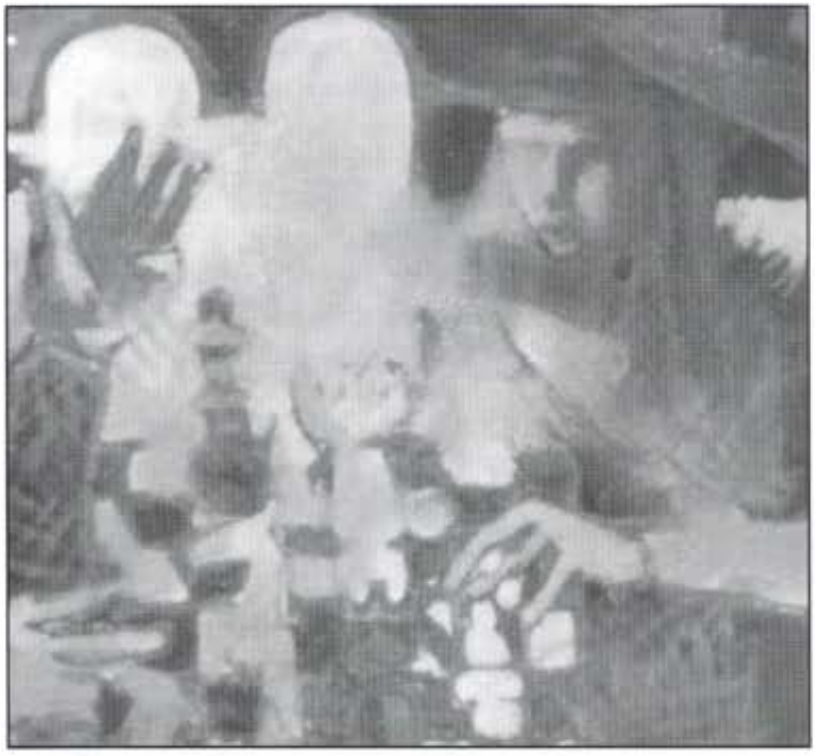
muy poco del llamado apoyo institucional. Con la crisis, especialmente el gobierno federal y algunos de los gobiernos estatales que aportaban porcentajes importantes de recursos a las instituciones, comenzaron a promover que éstas generaran recursos alternos a los subsidios, por la vía de cuotas específicas a los estudiantes y acciones con el sector empresarial.

Surgió, y en muchos casos se formalizó, una gama de programas y convenios de vinculación, con objetivos tales como la colocación de estudiantes de servicio social, o de pasantes en práctica profesional, el acercamiento a terrenos empresariales, hasta ese momento ocupados casi exclusivamente por instituciones educativas privadas y, desde luego, la generación de recursos extraordinarios. Evidentemente, como es natural, sólo una pequeña parte de los programas y convenios se realizaron en la práctica. Hubo, y sigue habiendo, muchas más oportunidades para la foto y la firma frente a la prensa, que acciones concretas con resultados observables. En cierta forma, los usos políticos volvieron a imponerse sobre las necesidades educativas.

Dentro de esta segunda área de la gestión educativa de recursos económicos, el desarrollo más o menos accidentado de la vinculación durante los pasados quince años, ha generado algunas lecciones interesantes. La primera de ellas es que, en general, se concretaron dos modalidades principales de vinculación: una, consistente en el ofrecimiento de servicios y/o productos por parte de las instituciones, generalmente derivados de su capacidad escolar y de investigación instalada, es decir con costos marginales bajos, a cambio de recursos o apoyos estratégicos específicos. La otra, más compleja en su organización, consistente en la generación de alianzas para compartir costos, riesgos, inversión, beneficios, aprendizajes o administración. Esta modalidad ha sido utilizada extensivamente en programas de ciencias básicas e ingenierías, mientras que los primeros son más comunes en las áreas económico administrativas y las humanidades.

Una segunda lección de estos años de gestión educativa de recursos económicos a través de la vinculación, ha sido entender que la vinculación no generará resultados más allá de ciertos logros intermitentes o aislados, mientras no haya cambios organizacionales en las instituciones educativas, particularmente en las áreas de administración laboral, administración de servicios varios y promoción económica. La inercia de una organización diseñada para administrar subsidios, ha probado ser un obstáculo formidable para ejercicios que requieren de criterios laborales, administrativos e incluso contables diferentes, pero que, sobre todo, requieren de una visión diferente de parte de sus líderes. Ha sido difícil, en este contexto, articular un lenguaje, procedimientos y prácticas que los agentes innovadores, así como el mercado, los inversionistas y las empresas en general puedan entender.

Una tercera lección dentro de esta segunda área de gestión de la que estamos hablando, la de la vinculación, ha sido la falta de un mecanismo para la capitalización e internalización de los aprendizajes en la materia. Pareciera como si las instituciones, que se ven a sí mismas como "docentes", hubieran relegado a un segundo término su capacidad de cuestionarse y aprender, particularmente de lo que ocurre en el exterior, más allá del percibir ocasional. Capitalización e



internalización implican, por ejemplo, localización de los recursos estratégicos de conocimiento, dentro y fuera de la delimitación institucional formal, posicionamiento de estos recursos en los lugares donde más se necesitan, densificación de áreas de masa crítica en anticipación a cambios en el entorno exterior, retroalimentación de los aprendizajes hacia los programas académicos y de investigación, etcétera.

Algunas de estas lecciones son aplicables, a lo que podría considerarse la tercera área de gestión de recursos económicos para la educación superior pública. Me refiero a la creación directa de empresas para-institucionales. Hay una variedad importante de experiencias en México, algunas exitosas y otras fracasadas. Independientemente de los factores asociados al mercado y la tecnología, que habría que analizar en cada caso, es posible destacar la tendencia en el sentido de que, cuando han tenido éxito, ha sido porque las empresas se han comportado como empresas, y han sido entendidas como tales, y no como almacenes o fuentes de recursos o servicios, para los administradores o miembros de las casas de estudios.

En conjunto, es indudable que el ámbito de la gestión educativa relativa a recursos económicos, ofrece un extraordinario campo de reflexión y de aprendizaje. Pero la gestión educativa, como sugerí al principio de estos comentarios, no se limita a la función de solicitar apoyos económicos. Gestión es también, y quizás de manera fundamental, procurar compromisos, construir nuevas relaciones, generar alianzas, lograr consensos, fomentar sinergia haciendo converger la participación en la pluralidad, asumir la creatividad y la diversidad como recursos estratégicos de la educación.

También en estos aspectos de la gestión educativa, que van más allá de pedir y recibir recursos económicos, los aprendizajes a nivel sistema son incipientes. Sin embargo, el espacio de oportunidad para el desarrollo de la gestión educativa es amplio, principalmente por lo que puede anticiparse del impacto que tendrá sobre la educación el proceso de globalización, particularmente en lo económico, tecnológico y

cultural. Como ha ocurrido en otros ámbitos de la vida social, históricamente los factores exógenos son detonadores importantes de cambios en las instituciones.

En el terreno educativo, la globalización representa ese detonador: una oportunidad para aprender y desaprender en favor de una nueva visión de la gestión educativa.

Ubicándonos en el contexto de la relación entre globalización y educación, hay dos factores a los que me quiero referir, precisamente por su relevancia en lo tocante a la gestión educativa pública, particularmente en la educación superior:

El primero de ellos se refiere a los cambios en los procesos de generación y distribución de información y conocimientos; el segundo tiene que ver con los cambios en los modelos de organización de los procesos educativos. Trataré de plantear algunas de las características y posibles implicaciones de estos factores, respecto de la gestión educativa en el caso de la educación pública mexicana.

Brevemente, en cuanto al primero de los factores considerados, los procesos de generación y distribución de conocimientos, se están manifestando fenómenos interesantes, derivados principalmente del desarrollo de las telecomunicaciones, el cómputo y el software. Entre estas manifestaciones, destacan las siguientes:

• La dinámica expansiva de la economía y particularmente de los mercados, está convirtiendo al conocimiento en uno de los ingredientes fundamentales de la competitividad y el éxito en los negocios. Una de las implicaciones principales de este fenómeno, es que el conocimiento esta dejando de ser un asunto exclusivo de la academia. Su producción y distribución están rebasando rápidamente el ámbito de las instituciones especializadas, que hasta hace poco tiempo prácticamente monopolizaban estos procesos. Lo que todavía en los años ochenta era territorio reservado a las universidades, así como a centros de investigación de empresas y gobiernos, está dejando de serlo. La deslocalización de los procesos de producción de conocimientos, el desarrollo de nuevas estructuras de conocimiento, la implementación de navegadores estratégicos, el desarrollo de portales y otros espacios cooperativos virtuales, forman parte de los signos de los tiempos.

• Esta revalorización del conocimiento, coincide con un aumento importante en la cantidad y disponibilidad de información, debido en gran medida al uso cada vez más extendido del cómputo y las redes de telecomunicaciones. Este fenómeno, sin embargo, no implica de manera automática una mayor *calidad* de información, o un aumento significativo en los conocimientos disponibles a través de dichas redes.

Cantidad, en este como en otros casos, no significa automáticamente calidad.

• En el mismo contexto de los cambios en los procesos de generación y distribución de conocimientos, las condiciones de competitividad y productividad en entornos flexibles, están dando prioridad al desarrollo de competencias profesionales y laborales básicas, actualizables de manera cíclica. Las profesiones están dejando de ser carreras de vida en entornos cerrados, para convertirse cada vez más en secuencias o conjuntos de proyectos. Los recursos humanos son incorporados a los procesos productivos por el valor que agregan a los procesos, así como a los productos y servicios derivados de éstos. Los nuevos profesionales son fundamentalmente resolvedores de problemas y no simplemente un costo variable, como se les consideraba anteriormente.

El segundo factor relevante en el contexto de la relación entre globalización y gestión educativa, se refiere a la organización de los procesos educativos. Algunas manifestaciones de esta relación son las siguientes:

• Por lo que toca al diseño de estructuras curriculares, el contexto de la globalización está propiciando que el modelo de los contenidos "por si acaso", esté siendo sustituido por los modelos "oportuno en tiempo y lugar" y "a la medida de las necesidades individuales". En este sentido, la globalización es un catalizador que estimula el reemplazo del paradigma de la vinculación de la educación por el de la educación vinculada. No son la misma cosa. El primero asume una separación entre educación y aplicación práctica de aprendizajes; esta clásica separación de da origen al concepto cada vez más obsoleto de "egresado". No se justifica la incorporación de contenidos educativos tan sólo bajo el criterio de que posiblemente el egresado habrá de requerirlos en algún momento. Hoy es más necesaria la referencia externa, el criterio de la experiencia práctica.

• En el mismo sentido, la globalización está integrando los conceptos de estandarización y *customización*, es decir, hacer las cosas a la medida de las necesidades específicas del cliente, sin abandonar los modelos de producción estandarizada. El modelo de organización educativa todavía predominante, es el de una enseñanza homogénea, que culmina en una evaluación individualizada. Dentro del contexto de la globalización, es muy posible que enseñanza y aprendizaje, así como la evaluación de ambas, asumirán progresivamente el mismo formato de estandarización-customización.

• También en el ámbito de la organización de los procesos educativos, hay una tendencia cada vez más clara, en el sentido de que los modelos abiertos, semiescolarizados y a distancia, absorben una creciente proporción de la matrícula. La organización escolarizada, operada y controlada a través de la participación presencial, está cediendo el paso a esquemas de organización que ponen el énfasis en el educando y en sus posibilidades de acceso autónomo a la información.

• La globalización también ha generado lecciones que apuntan a la necesidad de rediseñar la organización académica institucional. La atención se mueve del análisis de las diferencias, que muchos han reconocido, entre el modelo organizacional en facultades y el modelo en departamentos, al análisis de lo que pueden aportar modelos matriciales flexibles, a fin de superar las insuficiencias de los modelos basados en compartimientos disciplinares o profesionales.

• Finalmente, la globalización subraya la ineficiencia de la organización vertical centralizada, predominante hoy en día en los procesos de gestión para la planeación, el financiamiento y la administración de la educación. La necesidad de pensar en términos de redes y esquemas laterales de cooperación, es uno de los aprendizajes relevantes de la globalización. Más que dependencia se busca interdependencia. Más que regionalización homogénea, basada en la contigüidad espacial, se buscan formas deslocalizadas de regionalización, en las que sea el interés común, y no la proximidad, el factor determinante de la cooperación.

Gestión educativa, se sugirió al principio de estos comentarios, tiene que ver con procurar, traer, incorporar, no sólo recursos económicos, sino también aprendizajes, relaciones, alianzas y personas que apoyen al logro de los objetivos de la educación. No es difícil imaginar el impacto potencial de los procesos de cambio anteriormente referidos, sobre las estructuras y procesos de gestión educativa.

En lo fundamental, será imprescindible transitar de las estructuras centralizadas, basadas en la autoridad vertical, y de los sistemas cerrados y

sobrepolitizados, a las estructuras en red, a los sistemas abiertos y flexibles sustentados en el aprendizaje a través de la cooperación. En este tránsito, las nociones de nodalidad y de proximidad nodalidad virtual. También resulta indispensable replantearse, en el terreno de la gestión educativa, el papel de las personas, de su capacidad de aprender y agregarle valor a los servicios educativos, superando las dicotomías tradicionales (teoría-práctica, enseñanza-aprendizaje, etcétera) que tratan de hacer de la complejidad de lo real una caricatura simplificada.

Por encima de todo, quizás la lección más importante que nuestro mundo actual le brinda a la gestión educativa, es la necesidad de replantear la relación entre la educación y su contexto externo.

Desde diversas perspectivas surge esta característica fundamental: la gestión educativa debe ser algo más que un proceso endógeno de las instituciones, para convertirse en un vehículo de apertura y aprendizaje permanente. Durante años no se ha hablado de otra cosa que de administración. Para muchas instituciones, gestionar es exclusivamente ir a pedir dinero al gobierno federal o al estatal. Pero la gestión, como hemos visto, va más allá de lo económico y también más allá de la comunicación con un sólo interlocutor. En este sentido, la gestión educativa del futuro, deberá entender e incorporar las lecciones que la globalización está aportando a los procesos centrales que son objeto del sistema educativo. Habrá que complejizarla, desarrollarla en todos sus aspectos, convertirla en recurso estratégico y asociarla críticamente a los procesos de planeación, administración y evaluación.

La información para la innovación en las pequeñas y medianas empresas tapatías

Carlos Enrique Orozco*

La información para la innovación en las pequeñas y medianas industrias tapatías

Resumen

El autor centra su atención en la importancia que tiene la información sobre las pequeñas y medianas industrias como variable fundamental tanto en la formulación de proyectos de investigación y consultoría por parte de las universidades, como para incrementar la capacidad competitiva de las propias empresas en un mundo cada vez más globalizado.

Innovation Information for Small and Medium Sized Industry in Guadajarara

Abstract

The author focuses his attention on the importance that information plays in small and medium sized companies as a fundamental variable in the formulation of research projects and consultancy work by universities and also as a way to increase the competitive capacity of companies in increasingly globalized world markets.

L'information pour l'innovation dans les petites et moyennes industries de Guadalajara.

Résumé

L'auteur centre son attention sur l'importance qu'a l'information sur les petites et moyennes industries comme variation fondamentale aussi bien dans la formulation de projets d'investigation et de consultation de la part des universités, que pour augmenter la capacité concurrentielle des propres enterprises dans un monde chaque fois plus globalisé.

Presentación

Este artículo es una síntesis de la formulación teórica inicial de la línea de investigación sobre información e innovación en las pequeñas y medianas empresas de Guadalajara, que se desarrolla como parte del programa de investigación de la Maestría en Administración de la UNIVA. El objetivo central es dar a conocer y explicar la utilidad de la información sobre las pequeñas y medianas empresas industriales de la región, con el objeto de proponer un sistema de información apropiado a sus necesidades. En la actualidad se están diseñando los instrumentos para iniciar la etapa de la investigación de campo en una muestra representativa de empresas.

Como punto de partida para el proyecto se presentan los principales conceptos utilizados durante la investigación, con sus definiciones operacionales.

Por "información" se entiende cualquier dato o conjunto de datos que pueda ser utilizado por las empresas para mejorar sus procesos productivos, administrativos o comerciales. El término

*Profesor investigador de los posgrados en administración de la UNIVA

"información" se concibe, por tanto, en su sentido más amplio, que comprende a todas las operaciones de una empresa industrial, ya sea producción, organización o distribución de bienes.

Existen diversos criterios para determinar el tamaño de las empresas, pero los más usados son la cantidad de personal contratado, las ventas y el monto del capital social. Para los efectos de esta investigación conviene usar sólo el indicador de personal contratado para determinar el tamaño. Pequeña y mediana empresa (PYME) va a referirse a empresas con un rango de personal contratado de entre 10 y 25 (pequeñas) y de entre 26 y 100 (medianas).

La política de desarrollo tecnológico industrial se manifiesta en las acciones que se toman desde el gobierno para promover de manera deliberada el uso de la tecnología en las empresas. La política se compone de acciones, siendo las más comunes: créditos favorables, regulaciones jurídicas para promover la innovación, sistemas de información técnica, convenios universidad-empresa y proyectos de riesgo compartido.

El artículo consta de dos partes: en la primera se argumenta sobre la importancia que tiene para las universidades, el formular proyectos de investigación y consultoría sobre las pequeñas y medianas empresas; en la segunda se presentan las razones que justifican la necesidad de considerar a la información como una variable fundamental de estudio para las pequeñas y medianas empresas industriales de la región.

Las pequeñas y medianas empresas

Todos los analistas y funcionarios gubernamentales coinciden en señalar la importancia que tienen las pequeñas y medianas empresas (PYMES) en la economía mexicana. En su conjunto constituyen la inmensa mayoría de las empresas en este país y contribuyen de manera muy importante en la creación de empleos, la generación de riqueza y la producción de bienes y servicios para el mercado interno. Según datos oficiales citados por Solleiro y Castañón (1998: 587), existen alrededor de 127, 419 establecimientos de manufactura en el país, de los cuales el 91 por ciento corresponde a micro empresas; 7.3 por ciento a pequeñas y el resto a medianas y grandes empresas.

Las PYMES han demostrado que son una opción viable para la supervivencia de la economía mexicana con un relativo grado de autodeterminación, a pesar de la globalización de la economía y del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC). Si se quiere que la economía mexicana no se convierta en un enclave de subcontratación internacional subordinado a los intereses de las grandes empresas

trasnacionales y de los imperios financieros mundiales, se tiene que apoyar a las PYMES mexicanas para que se fortalezcan y puedan competir en condiciones similares con sus contrapartes de Estados Unidos, Corea del Sur o Brasil.[1]

A pesar del proceso de apertura comercial que se ha dado en el país a partir de 1986, de la entrada a competir por el mercado más grande del mundo en el TLC, de la extraña, pero posible, combinación de paternalismo y descuido con el que las autoridades gubernamentales las han tratado desde los primeros programas de fomento industrial en los años cuarenta, de las crisis económicas sucesivas que ha habido en México desde los setentas y que han afectado sensiblemente a las PYMES, éstas han salido adelante. Heridas, disminuidas en número y en ventajas competitivas, siguen existiendo.

El Programa de Política Industrial y de Comercio Industrial [1] reconoce que:

> En un mercado abierto y competido, en el cual se requieren inversiones importantes en tecnología y capacidad gerencial para operar exitosamente, las formas tradicionales de producción a escala reducida han perdido competitividad. Esta problemática de las micro, pequeñas y medianas empresas mexicanas ha sido especialmente aguda en industrias de manufactura ligera, debido a la competencia con países del sudeste asiático. Superar el rezago de las empresas de menor tamaño es indispensable para fortalecer a la industria nacional.

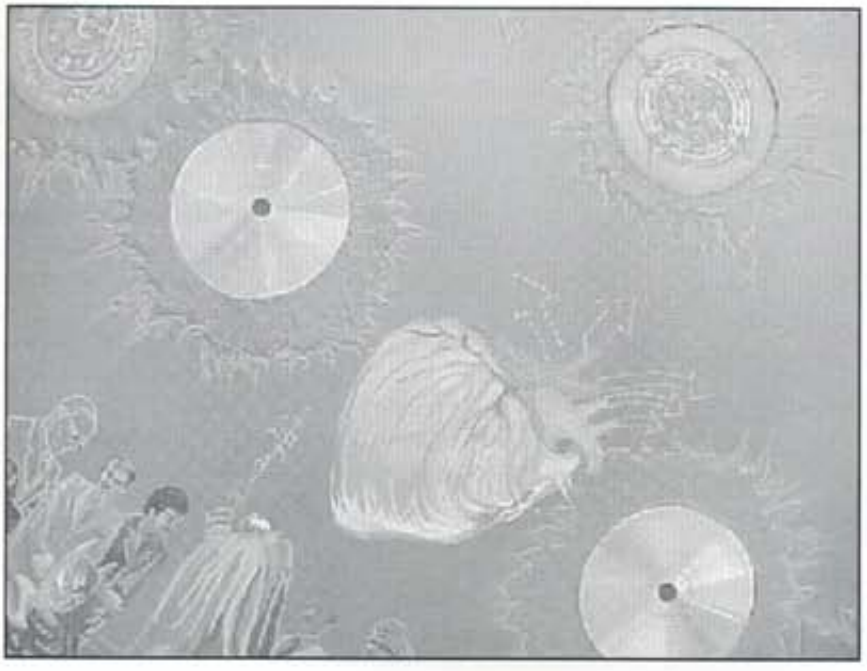
Por otra parte, desde la perspectiva de las universidades, las pequeñas y medianas empresas nacionales pueden convertirse en sus interlocutores y en receptoras de sus esfuerzos en materia de investigación y asistencia técnica. La micro empresa no tiene la madurez organizacional ni los recursos necesarios para usar la información que pueden generar estas investigaciones y la gran empresa tiene los recursos para hacer o contratar investigaciones por su cuenta. Podrían desarrollarse programas de apoyo exclusivos para la microempresa orientados a las necesidades básicas en materia de organización, finanzas o comercialización de estas unidades productivas. Los estudios y programas de apoyo más sofisticados tenderán a orientarse a las necesidades de las pequeñas y medianas empresas.

La creación de una zona de libre comercio en América del Norte está originando efectos en las PYMES en dos niveles: primero, la competencia abierta sin barreras comerciales hacia el interior de los mercados de México, Estados Unidos y Canadá. De acuerdo con los principios económicos de la integración, es claro que sólo las empresas más competitivas de los tres países son las que van a sobrevivir con las nuevas condiciones de competencia y, segundo, las empresas de los tres países van a recurrir a formas de alianza tales como co-inversiones y contratos de transferencia de tecnología para competir con éxito en los mercados mundiales. Los bienes y servicios producidos en América

del Norte tienen que competir con los productos de las empresas europeas o asiáticas. De acuerdo con las condiciones actuales, los salarios más bajos son, por mucho, los que se pagan a los trabajadores mexicanos.[2] Si queremos que la aportación mexicana a la economía del TLC sea algo más que mano de obra barata, tenemos que desarrollarnos tecnológicamente y capacitar a nuestros recursos humanos.

La necesidad de la información

La información constituye una parte fundamental en las ventajas competitivas de las empresas industriales en la actualidad. Diversos estudiosos del tema, como Michael E. Porter (1996), han demostrado que en estos tiempos de globalización, las ventajas competitivas son dinámicas, y no fijas, como lo habían dicho los economistas clásicos. No importan tanto los recursos naturales con los que se cuente - Japón o Suiza son claros ejemplos - sino la forma en que se empleen y, sobre todo, el uso del conocimiento tecnológico adecuado para crear las condiciones que propicien el desarrollo de empresas fuertes y competitivas.



Michael E. Porter y Víctor E. Millar (1985, p. 151) señalan que es difícil sobreestimar la importancia estratégica que tienen la información y la tecnología para conseguir una ventaja competitiva. Dos siglos antes, la teoría económica clásica había atribuido a la información un papel significativo: el conocimiento del mercado, por parte de los productores y consumidores, era uno de los factores imprescindibles para el desarrollo de un mercado de competencia perfecta.

A pesar de tener un papel protagónico, han sido escasos los estudios sobre los procesos de captación, organización y uso de la información con fines económicos. Lo anterior se explica probablemente por la coincidencia de dos factores: en primera instancia, aunque los economistas reconocían la importancia de la información para conformar un escenario de competencia perfecta, entendían ese mercado, más como una abstracción ideal de los grupos académicos, que como un fin concreto a conseguir. Adicionalmente, el grado de desarrollo de los sistemas de captación y procesamiento de la información no permitía sustentar en ella el desarrollo de los negocios y de las ciencias económico-administrativas.

Esta situación sufrió una transformación radical a partir de la década de los años cincuenta. Se tiene, por una parte, una vida económica más compleja. Se incrementa la competencia en los mercados mundiales como consecuencia del resurgimiento de las potencias económicas en el escenario mundial. Por otra parte, la tecnología acelera su paso y abre multitud de ventanas asociadas a la

información. Los especialistas coinciden en señalar como detonadores del proceso a la aparición del microprocesador y al desarrollo de los medios de comunicación. La existencia y posterior desarrollo de una tecnología capaz de asegurar el almacenamiento y acceso a la información permitió a algunos negocios empezar a utilizarla como fuente de ventajas competitivas.

Un entorno ideal para el desarrollo de los sistemas de información incluye una fuerte competencia económica interna y con otras regiones y la asignación de recursos públicos y privados suficientes para el desarrollo de una infraestructura y cultura de uso de la información con fines económicos. Un escenario caracterizado por una baja competencia económica hace casi innecesario el desarrollo de los sistemas de captación y procesamiento de la información. Los agentes económicos pueden acceder y permanecer en el mercado a partir del manejo de un tipo de información que no requiere de grandes esfuerzos para su procesamiento. En contrapartida, el incremento de la competencia, caracterizado por la aparición de nuevos agentes, obliga a todos los participantes en el mercado a actualizar su conocimiento del mismo para mejorar sus oportunidades de sobrevivencia y desarrollo. Las empresas que operan en condiciones de monopolio no tienen necesidad de utilizar la información en su estrategia competitiva porque, a final de cuentas, los consumidores de sus bienes y servicios no tienen otras opciones. Sin embargo, las empresas que participan en un mercado abierto y cada vez más complejo y competido, como es el caso del mercado mexicano, requieren de sistemas de información completos y oportunos que les permitan actualizar su estrategia competitiva de acuerdo con las cambiantes condiciones del mercado.

La infraestructura para la captación, sistematización y difusión de la información no ha nacido por generación espontánea. El estudio de los casos más exitosos en la competencia internacional nos revela la existencia de un patrón de desarrollo muy similar, con ciclos muy definidos: toma de conciencia de los agentes económicos públicos y privados, definición de las necesidades de información, celebración de alianzas intersectoriales, creación de proyectos comunes y nacimiento de instituciones especializadas. El desarrollo de estas etapas es muy dinámico y guarda una relación de interdependencia con el desarrollo de una cultura de los negocios en torno a la información.

La información no es un bien de los llamados "libres" o gratuitos. Tiene un costo asociado con su producción, almacenamiento, distribución y cambio. Por otra parte, puede ser un bien de consumo, como un producto o servicio e igualmente puede ser considerada como una inversión, ya que contribuye a la producción de otros bienes o servicios.

Otra característica de la información es que es una fuente de valor agregado, puesto que puede añadir valor a otros factores o procesos y su valor mismo puede ser mejorado mediante la utilización de, por ejemplo, la información sobre competidores. Porter y Millar (1985: 149-160) escribieron:

> Después de haber encuestado un gran número de industrias de diverso tipo, encontramos que la tecnología de la información ha cambiado las reglas de la competencia en tres aspectos. Primero, los avances en la tecnología de la información están cambiando la estructura industrial. Segundo, la tecnología de la información ha multiplicado de manera importante las fuentes de ventaja competitiva. La búsqueda de ventajas competitivas utilizando información por una compañía pionera ha forzado a los competidores a imitar la estrategia del líder. Finalmente, la tecnología de la información ha engendrado nuevas oportunidades de negocios, a menudo dentro de las operaciones de las compañías existentes. Estos tres efectos son críticos para entender el impacto de la tecnología de la información en una industria particular para formular estrategias efectivas.

El desarrollo de estas circunstancias permitió, asimismo, el inicio de una información en los negocios y en los mercados. Estudios como los de Porter y Millar nos hablan de dos formas de acercarse a la información, en cuanto tema económico y administrativo: El primer enfoque concibe a la información como parte de la infraestructura para el desarrollo de los negocios. El segundo enfoque, que pudiéramos llamar microeconómico, se ocupa de la información como un tema por sí mismo y busca explicar su desarrollo como lo haría con la evolución de cualquier industria en lo particular.

Para concluir, la información es asunto global, es decir de importancia en todo el mundo. Cada vez más, vivimos en un contexto global y es más evidente que la información se ha convertido en todo el mundo en un recurso importante. Se puede estar en una etapa diferente de desarrollo, pero no se puede decir que la información no sea importante para México, porque tiene un más bajo nivel de ingresos de Japón o Suecia. Es un hecho, hoy en día, que la información es importante para México, Japón o Suecia. Esta tendencia global respecto a la necesidad de la información no implica que cada país tenga que seguir el mismo camino para el desarrollo de la cultura informativa, ni que cada país tenga su propia industria de la información. En la globalización, la práctica es hacer uso de los bienes que otros producen y suministran. La información, al igual que otros bienes de consumo o de capital, se está comerciando entre países: los desarrollados, como Estados Unidos, Europa o Japón, venden servicios informativos en medios impresos, electrónicos u ópticos a los consumidores que se encuentran en esos mismos países o en otros; las empresas mexicanas, en particular las pequeñas y medianas, tienen que hacer de la información un recurso cotidiano para la toma de decisiones. El nuevo entorno de competitividad global lo exige.

Notas y citas bibliográficas

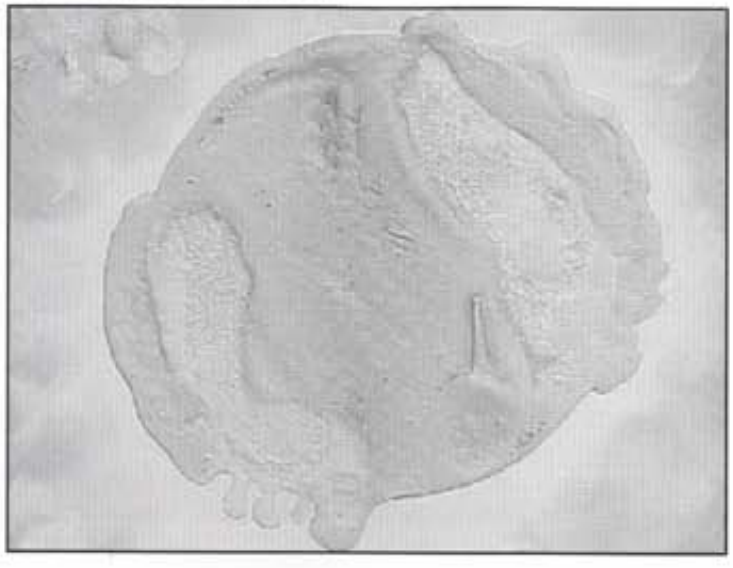
[1] Programa de Política Industrial Industrial y de Comercio Exterior, presentado el 8 de mayo de 1996

[2] El salario mínimo en México es casi diez veces menor que su equivalente en Estados Unidos o Canadá

Porter, M. E. y Millar, V. E. (1985). "How Information gives you Competitive Advantage", *Harvard Business Review*, vol. 63, núm. 4

Porter, M. E. (1996). "What is Strategy"?"en *Harvard Business Review*, vol. 74, núm. 6, pp. 61-78

Solleiro J. L. y Castañón, R. (1998). "Política industrial y tecnológica para las PYMES en América del Norte" *Comercio Exterior*, vol. 48, núm. 7, pp. 582-594



El efecto lúdico: Manifestaciones y funcionamiento del juego en la prosa breve de Julio Cortázar

Rosario Guevara Bustos*

Manifestaciones y funcionamiento del juego en la prosa breve de Julio Cortázar

Resumen

El ensayo intenta demostrar el papel del juego en la construcción de la psique humana. Asímismo, presenta una aproximación a la prosa breve de Julio Cortázar. En ella muestra cómo desde los títulos de las obras hasta el contenido de las mismas, el efecto lúdico es portador de una tarea iconoclasta. Señala, además, cómo el juego en Cortázar cumple una función revolucionaria, al subvertir los valores sociales busca una ética nueva fundada, a la manera Sartreana, en el ser del individuo. Finalmente, se hace referencia al "nihilismo" esperanzador del autor que tras un aparente escepticismo, rescata el valor de la cotidianeidad humana.

Manifestations and Functions of Play in the Short Prose of Julio Cortázar

Abstract

The essay attempts to demonstrate the role of play in the construction of the human psyche. At the same time, a close study is presented of the short prose of Julio Cortázar. This study demonstrates, going from the titles of the works to their content, how this ludic effect is the carrrier of the inconoclastic task. Furthermore, it is shown how play in Cortázar fulfills a revolutionary function which is to subvert social values in the search for a new-found ethics based on the individual being, in the manner of Sartre. Finally, reference is made to an encouraging 'nihilism', which, after an apparent skepticism, rescues the value of human everydayness.

Manifestations et fonctionnement du jeu dans la prose brève de Julio Cortàzar.

Résumé

L'essai tente de démontrer le rôle du jeu dans la construction de la psycho humaine. Ainsi, il présente une approximation à la prose brève de Julio Cortàzar. Il montre en elle comment, depuis les titres des oeuvres jusqu' à leur contenu, l'effet ludique est porteur d'un devoir iconoclaste. Il signale, en plus, comment le jeu, chez Cortazar, accomplit une fonction révolutionnaire. En perturbant les valeurs sociales, il cherche une étique neuve fondée, à la manière sartréenne, sur l'être de l'individu. Finalement, il est fait référence au "nihilisme" encourageant de l'auteur lequel, derrière un apparent scepticisme, libère la valeur de la quotidienneté humaine.

*Profesora del Departamento de Comunicación, UNIVA.

Distracción, divertimiento, fabulación, el juego es también un recurso mágico para conjurar el miedo atávico del ser humano a la anarquía secreta del mundo, al enigma de su origen, condición y destino.

Mario Vargas Llosa

*

Y después de hacer todo lo que hacen, se levantan, se bañan, se entalcan, se perfuman, se peinan, se visten, y así progresivamente van volviendo a ser lo que no son.

Julio Cortázar

A manera de introducción

Quiero comenzar este breve trabajo aludiendo a lo que Juri Lotman señala en *Estructura del texto artístico* como rasgo fundamental del juego en relación con la literatura.

Para Lotman la oposición entre juego y conocimiento carece de fundamento. [1] El juego aparece como una actividad importante no sólo en la vida del hombre sino también en la de los animales. Es además, una exigencia de la psique humana. Lejos de oponerse al conocimiento, por el contrario, representa uno de los actos fundamentales en el dominio de las situaciones vitales. Es a través del juego como los animales superiores enseñan a sus crías conductas que no aparecen inscritas en el patrón genético:

El juego posee una gran importancia en el aprendizaje del tipo de comportamiento, ya que permite construir modelos de situaciones en las cuales la inclusión de un individuo no preparado supondría para éste una amenaza de muerte. [2]

Además, señala Lotman, el juego permite al individuo lograr una "victoria convencional" sobre todo aquello que no puede manejar o vencer, pór ejemplo, la muerte.

De allí la importancia pedagógica y cognoscitiva reconocida al juego desde hace tiempo por psicólogos y educadores.

Un planteamiento interesante de Lotman se refiere a que en literatura se ha considerado a aquellos que tratan el problema del juego como defensores del "arte puro", negando así toda relación con lo social. Para Lotman esto presupone un profundo desconocimiento de las ciencias afines a la escritura. El juego supone el ejercicio de una conducta "lúdica" que difiere de la conducta

doble. Por ejemplo: el niño teme al tigre real, pero no a otro niño que "juega" ese papel. En inglés, la palabra *play* está asociada al juego y a la representación. En español esta cualidad de representación no es semánticamente explícita. Para Lotman: "Es precisamente el juego con su doble conducta, con la posibilidad de colocar convencionalmente a la persona en situaciones, en realidades inaccesibles para él, lo que le permite hallar la propia naturaleza profunda".[3]

Quise hacer esta reflexión, antes de referirme a la prosa de Cortázar porque, creo, el juego es una de las actividades más "serias" que podemos practicar los humanos. A veces se piensa que los textos lúdicos son tan sólo un divertimento más o menos intelectual, según sean las dificultades que el texto presente. Pero un texto lúdico, por lo menos pretendo demostrarlo en el caso de Cortázar, puede constituirse en una forma de apropiación de la realidad que de otro modo sería inaccesible.

Trabajo desacralizador

El juego es, entre otras cosas, divertimento, y en Cortázar el humor proporciona este divertimento, que sumado a la ironía, permite un distanciamiento de la realidad. Podría pensarse que apartarse de la realidad genera una literatura de evasión, pero no es así. Cortázar toma distancia a través del humor, la ironía y el juego para poder, de alguna manera, "desarmar" el modelo dado. Hay en la prosa breve de Cortázar una sonrisa burlona que a cada paso plantea al lector preguntas como las que siguen: ¿Hay algo estable en la realidad? ¿Son los sentimientos humanos auténticos? ¿Puede un lenguaje fijo servir como medio de expresión de una realidad en permanente cambio?

Cuando jugamos, recuperamos también el niño que hay en nosotros. Ese niño nos permite ver el mundo virginalmente. Esto es, para poder aprehender la realidad es necesario primero desaprender, quitarnos las fórmulas, los tabúes, los convencionalismos. Este trabajo de deconstrucción es imprescindible para rearmar el mundo y asirlo.

La mirada de Cortázar se detiene a ver cosas que nos han mostrado como intranscendentes, revisa hasta los actos mecánicos del caminar y el encontrarse con una escalera, fija sus ojos en las hormigas y su trabajo silencioso, inventa una zoología fantástica que nos acerca al mundo de lo posible. Mediante una constante tarea de desacralización (en la que aparece una marcada influencia bretoniana) el humor en sus variantes -incluida la del humor negro- aparece como mediador entre la voz narrativa y una realidad incomprensible. Lo fantástico se transforma en un modo de exploración de la realidad: se plantea el cómo pudieron ser las cosas y de ahí se parte a cómo no deben ser.

El juego tiene la función de sacarnos de la existencia recta -en sentido literal- y llevarnos hacia lo curvo, lo intrincado de la realidad que sólo puede ser comprendido desde la exasperación o el disparate. Veamos de qué manera aparecen estos elementos en algunos relatos de Cortázar. Desde los títulos nos damos cuenta de la importancia del juego: *Rayuela* (juego infantil que consiste en saltar cuadrados esquivando obstáculos para finalmente llegar a la gloria, toda una metáfora de la poética cortazariana) *62 modelo para armar*, *Final del juego*, *Historias de cronopios y de famas*. Es sobre algunos de los relatos de este último libro que me referiré aquí.

En "Instrucciones para llorar", la voz narrativa desacraliza un hecho que los cánones sociales han considerado siempre como expresión de los sentimientos humanos auténticos. Darnos "instrucciones" presupone que el llanto puede ser controlado, racionalizado. La dialéctica de la

realidad sólo puede ser aprehendida como tal. Al lado del llanto está la risa con la que debe evitar confundirse; por lo tanto, el llanto debe ser: "un llanto que no ingrese en el escándalo, ni que insinúe a la sonrisa con su paralela y torpe semejanza".[4]

El relato es también una incitación a la imaginación: una mirada retrospectiva que evita la falsa creencia de ver al mundo exterior como algo confiable.

> Para llorar dirija la imaginación hacia usted mismo y si esto le resulta imposible por haber contraído el hábito de creer en el mundo exterior, piense en un pato cubierto de hormigas o en esos golfos del hábito del Estrecho de Magallanes, en los que no entra nadie nunca. [5]

Es interesante observar que la descomposición del pato cubierto de hormigas o la inmensa y helada soledad del Estrecho de Magallanes aparecen como elementos inspiradores del llanto humano. En efecto, nada más auténticamente humano que llorar por la soledad o la muerte. Además, el llanto deberá hacerse con "decoro" preservándolo así y despojándolo de toda teatralización social.

En "Instrucciones para matar hormigas en Roma", la realidad imponente de esta ciudad milenaria se opone al trabajo invisible, silencioso y destructor de las hormigas. La primera frase genera en el lector el desconcierto inicial cuando sentencia: "Las hormigas se comerán Roma, está dicho." [6] Y luego aparece la manera de acabar con las hormigas, en la que la imaginación narrativa inventa el color "rojo" de Roma, sobre el que se marcará con azul "un recinto violeta" alrededor de cada fuente. El contraste es marcado: la magnificencia y la pequeñez, pero lo que es iconoclasta es el planteamiento. No hay nada grande ni inamovible que la pequeñez no pueda destruir. La ciudad eterna puede dejar de serlo ante "las hormigas que codician fuentes". [7]

En "Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj" y en "Instrucciones para dar cuerda al reloj" el objeto cotidiano se transforma, por una extraña simbiosis, en su mismo dueño:

> Cuando te regalan un reloj, te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire(...) Te regalan -no lo saben, lo terrible es que no lo saben- te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo(...) no te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.[8]

El texto aparece aquí narrado en segunda persona, de manera que la recepción se personaliza. La voz narrativa se dirige íntimamente al lector y el lenguaje cumple, prioritariamente, una función apelativa, por lo que es imposible permanecer a la distancia.

Decíamos al comenzar, que el juego permite la apropiación de una realidad incomprensible. Del mismo modo el humor (a manera de los surrealistas) permite manejar lo solemne y desacralizarlo: "Allá en el fondo está la muerte, pero no tenga miedo".[9]

El reloj en la muñeca se transforma en el ejemplo a imitar: "déjelo salir en libertad, imítelo anhelante, el miedo herrumbra las áncoras".[10] Aquí el reloj aparece como una forma de exorcismo del tiempo y de la muerte. El miedo debe ser alejado, el tiempo debe fluir naturalmente y aunque en el fondo esté la muerte, de lo que se trata es que ya no se vacía de significación. El ser humano actúa así porque "lo verdaderamente nuevo da miedo o maravilla". A estas sensaciones "acompaña siempre la presencia de Prometeo", el resto es la comodidad. "Por eso los monstruos son tan populares", hay algo en lo inaudito que nos cuestiona y nos replantea la propia existencia. El retruécano aparece como constante en el texto. El lenguaje se plantea inicialmente como formal y es ridiculizado con la frase abrupta de lo cotidiano: "Pequeña historia tendente [sic] a ilustrar lo precario de la estabilidad dentro de la

cual creemos existir o sea que las leyes podrían ceder terreno a las excepciones, azares o probabilidades y ahí te quiero ver".[11]

Además, aquí quedan explícitos los objetivos de estas historias. Demostrar cómo lo azaroso es casi la ley y las excepciones, en realidad son menos eventuales de lo que pensamos.

La tarea desacralizadora que planteaba Breton: "todo está por hacerse, todos los medios deben emplearse para arruinar las ideas de la familia, de patria, de religión"[12] parece llevarse a cabo en "Un tal Lucas". El "patrioterismo" de Lucas lo lleva a rescatar la nacionalidad en el "asado de tira" y en el "dulce de leche"; el patrioterismo gastronómico se mezcla con fragmentos del himno nacional, nombres de deportistas y próceres. La patria es la *mélange*, mosaicos agrupados que lo llevan a defender las "carteras de cocodrilo" y la industria argentina. En esta suerte de cambalache (como en el tango), la idea de patria es inasible. Provoca la risa y ¿qué hay más antisolemne que la risa?

En "Lazos de familia" se muestra la convención de las relaciones familiares plenas de formulismos, donde la tía Angustias acomoda pacientemente postales, pruebas del amor familiar. En "Familias" se muestran igualmente las conversaciones rituales y la ausencia de verdadera comunicación. Las alusiones religiosas no son demasiado frecuentes pero, ciertas frases desacralizadoras, breves exabruptos, lo dicen todo. En "Las babas del diablo" (*Las armas secretas*) expresa: "Los hilos de la Virgen son también babas del diablo".[13]

Los insultos de Johnny en "El perseguidor" colocan en el mismo plano a Art y a Delauny, a Dedée, a Cristo omnipotente y termina "en la puta madre que los parió a todos sin la menor excepción".[14] El acto desacralizador básico consiste, precisamente, en la pérdida de las jerarquías, en la construcción de un mismo plano para lo sobrenatural y lo humano.

Reflexiones finales

-El papel del juego va mucho más allá de un acto de divertimiento; constituye siempre un modo de apropiación y comprensión de la realidad.

-En Cortázar la función del juego es desbaratar las estructuras y los modos del conocimiento basados en la razón.

-Cortázar potencia la imaginación creadora. Ésta alcanza una onda expansiva que llega a todos los preconceptos aboliendo restricciones y tabúes.

-El humor cumple con una misión hiperbolizadora de la realidad. Esta tarea se torna iconoclasta y subversiva.

-La realidad, a través del texto, se vuelve multívoca y polisémica. El mundo es percibido en constante cambio como un todo polimorfo, difícil de aprehender y definir.

-En un ejercicio metalingüístico, la preceptiva se torna relajada. Se cuestiona y desbarata por medio de la crítica a la retórica y a toda manifestación acartonada de la lengua.

-Aunque parezca paradójico hay en Cortázar un nihilismo esperanzador. El hombre es un ser lejano a las perfecciones, pero en la aceptación de sí mismo puede encontrar el camino del compromiso y la responsabilidad de los que hablaba Sartre.

-El juego, el humor y la ironía cumplen la función de quitar la rigidez y la solemnidad; rescatan la mirada primigenia y retornan a la lengua a su momento de origen: nombrar los significados.

-El juego apunta hacia una nueva moral que surge de replantear toda suerte de imposición venida desde el exterior, para buscar la ética que nace de la auténtica libertad del ser humano.

-El amor, como lo muestra el brevísimo relato del epígrafe, a la manera del amor loco de Breton, es una vía de encuentro con la autenticidad.

-Finalmente, el juego es un ejercicio intelectual que nos obliga a desarmar para construir luego. Nos conduce a ejercer la libertad mental que es la única manera de ser humano.

Referencias Bibliográficas*

[1] Lotman, Juri. (1978). *Estructuras del texto artístico*. Victoriano Imbert (Trad.), Madrid: Istmo, p. 83

[2] Ibid. p. 84

[3] Ibid. p. 86

[4] Cortázar, Julio. (1994). *Cuentos completos*. Tomos I y II, México: Alfaguara, p. 409

[5] Idem.

[6] Ibid. p. 414

[7] Ibid. p. 415

[8] Ibid. p. 417

[9] Ibid. p. 418

[10] Ibid. p. 419

[11] Ibid. p. 447

[12] Breton, André. (1979). Antología (1913-1966). Tomás Segovia (Trad.), México: Siglo XXI, p. 83

[13] Cortázar, op. cit. p. 220

[14] Ibid. p. 253

El Influjo de la Biblia y la Cábala en la obra de Borges

Luis Reyes Ceja *

El Influjo de la Biblia y la Cábala en la obra de Borges

Resumen

Jorge Luis Borges nació en Buenos Aires en 1899 y murió en Ginebra en 1986. En el marco del centenario de su nacimiento se presenta el siguiente ensayo sobre un aspecto sobresaliente de su literatura fantástica: el infujo de la Biblia y, en particular, de la Cábala en su obra. A través de un breve recorrido por algunos de sus poemas, y de algunos textos narrativos cortos, el autor nos muestra la tremenda fascinación que textos bíblicos e interpretación cabalística tuvieron en este gran literato argentino.

The Influencia of the Bible and the Kabala in the work of Borges

Abstract

Jorge Luis Borges was born in Buenos Aires in 1899 and died in Geneva in 1986. In recalling the hundredth anniversary of his birth, the following essay focuses on one outstanding aspect of his literature: the influence of the Bible and especially the Kabala in his work. After a brief review of some of his poems and some short narrative texts, the author demonstrates the tremendous fascination that biblical texts and the Kabalistic interpretation had on this great Argentinean literary figure.

L'influx de la Bible et de la Kabala dans l'ouvre de Borges

Résumé

Jorge Luis Borges est né à Buenos Aires en 1899 et il est mort à Genève en 1986. Dans le cadre du centenaire de sa naissance, l'essai suivant est présenté sur un aspect remarquable de sa littérature fantastique: l'influx de la Bible et, en particulier, de la Kabala dans son oeuvre, à travers un bref parcours par quelques-uns de ses poèmes, et de quelques textes narratifs courts, l'auteur nous montre la terrible fascination que les textes bibliques et l'interprétation kabalistique ont eues dans ce grand lettré argentin.

Son conocidos por todos la fascinación y el influjo que la Biblia ha despertado en muchos literatos a lo largo de la historia. Por citar algunos ejemplos, podemos pensar en *El Nombre de la Rosa* de Umberto Eco, donde el libro del Apocalipsis de San Juan es clave para entender e interpretar el texto; podemos también hacer alusión a la tetralogía de Thomas Mann sobre la figura bíblica de José el soñador en el libro bíblico del Génesis; "El Evangelio según Jesucristo", de José Saramago, incluso en literatos ateos de la talla de Albert Camus donde la Biblia juega un papel destellante en el curso de los acontecimientos que narra en *La Peste*.

Durante su fructífera carrera literaria, una y otra vez, en entrevistas y conversaciones, Borges menciona la importancia de la Biblia en su formación. No obstante el hecho de que negaba repetidamente cualquier creencia en los aspectos doctrinales de éste u otro libro sagrado, se percata de los méritos estéticos de las Sagradas Escrituras.[1] Éstas, y la Cábala, suministraron al autor algunas de las eternas metáforas y antiguas fábulas en las que siempre, en busca del

* Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades, UNIVA.

Arqueotipo, se basan sus obras. En una entrevista con Edna Aizenberg, Borges afirmaba: "La Biblia fue una de las primeras cosas que leí o de las que oí hablar".[2]

Además de que la obra revela la cita de pasajes y arqueotipos bíblicos (como la legendaria Torre de Babel o el mito de Caín y Abel), la mayor contribución de las Sagradas Escrituras en la obra borgiana se verifica en la manera en que ha asumido algunos conceptos literarios y modos expresivos que ha "secularizado" y convertido en los paradigmas imaginativos que conforman sus textos. Entre éstos se encuentra el concepto de RU'AJ AJ-KODESH, el Espíritu Santo, y la filosofía extraída del libro de Job.

El Espíritu Santo

El Espíritu Santo, en la tradición judía, se asocia con la idea de la inspiración divina de las Escrituras, es decir, con la creencia de que la Biblia fue compuesta por el RU'AJ AJ-KODESH hablando, inspirando y dictando a personas elegidas. "En el orden profético, el Espíritu es una fuerza esencialmente complementaria de la Palabra... en efecto, el soplo del Espíritu puede actuar sobre la inteligencia, la voluntad, las facultades expresivas (lengua, acciones simbólicas), lo mismo que sobre las facultades creadoras del arte."[3] Lo que más impresiona a Borges de las Escrituras es la visión tradicional del escritor, no como creador, sino como amanuense; no como inventor, sino como transmisor de algo que viene desde fuera.

Borges estaba convencido de que "escribir es igual a transcribir" y que el ser escrito equivale a ser un copista en la línea de entender esto como una metáfora de la intertextualidad. Con esto expresaba su creencia en la unidad en vez de la disgregación o la originalidad en la literatura, con un autor creando sobre otro autor y obra sobre obra. Mucho antes de que Julia Kristeva dijese que todo texto se construye como mosaico de citas, esto es, la literatura como red de ecos, de textos interrelacionados, Borges afirmaba que sus historias son alusiones a otras historias, sus personajes son alusiones a otros personajes y sus vidas son alusiones a otras vidas. Así, "El Aleph", entre otras cosas, es una recreación de la Divina Comedia de Dante; "El inmortal" reelabora la "Crónica de Cartafilo", el judío errante; "El Golem" viene del rabino Judá Loew y de Gustav Meyrink.[4] Si el hombre de letras bíblico es un amanuense, Borges es un bibliotecario, que construye su literatura a partir de palabras entresacadas de la vasta biblioteca de los tiempos. Las Escrituras vistas desde la perspectiva del RU'AJ AJ-KODESH destierran la originalidad; Borges hace lo mismo, aunque dejando siempre una puerta entreabierta a la individualidad. En su poema "Juan 1,14", el Verbo o Espíritu Santo, dice con respecto a su Sagrada Escritura: "He encomendado esta escritura a un hombre cualquiera; no será nunca lo que quiero decir / no

dejará de ser su reflejo". Dios dicta, pero el instrumento humano, sin ser su creador, sí pone en su texto algo de su parte. [5]

Para Borges, la Biblia (en griego βιβλια, que significa "los libros"), se caracteriza por la multiplicidad: muchos libros, muchos escritores, un nombre plural. Sin embargo, es una obra profundamente unitaria porque en última instancia tiene un solo autor (el Ruah ha-Kodesh). En términos literarios esto significa que la idea del Espíritu Santo no sólo oculta la personalidad del escritor bíblico, reduciéndole a un mero amanuense, sino que también elimina su singularidad, al convertirle en uno más de un amplio conjunto. Borges sugiere que la literatura debe adoptar una orientación hacia la unidad en los temas eternos que legó el pasado; unidad, además, en lo formal, basando el estilo en la síntesis y en la brevedad.

El Libro de Job

El libro de Job, que Borges conoció desde su infancia, fue siempre uno de sus favoritos. Lo sitúa entre las obras maestras de la literatura universal; alude a él repetidamente en conversaciones y ensayos; incluye algunos de sus motivos en sus obras, y lo convierte en uno de los temas de sus conferencias.[6]

El motivo fundamental de la fascinación de Borges por este texto radica en que en él encuentra la idea y la técnica de las que se ha construído su literatura. Según Borges, el verdadero mensaje del libro se encuentra sintetizado en sus últimos capítulos (38-42), que describen al Señor hablando a Job del torbellino. La inescrutabilidad de Dios o su Creación, dice Borges, está simbolizada por los misterios de la Naturaleza que el Señor enumera, llegando al clímax con la descripción de dos bestias monstruosas: "Behemoth" y "Leviatán", versiones míticas del hipopótamo y del cocodrilo, respectivamente. Estas dos criaturas contienen la esencia del argumento ya que son incomprensibles, y por tanto, símbolos de Dios. Dios y el universo son un enigma. Por ello, la forma de representarlos a través de lo enigmático, lo monstruoso, lo incomprensible, lo sobrenatural o fantástico, es esencial. El tema y la técnica que Borges adivina en el Libro de Job son lo insondable (lo problemático) descrito mediante lo insondable (lo fantástico).

Tal vez para Borges la convicción de que el mundo es un caos imposible de reducir a cualquier ley humana, lo lleva a emplear ciertos símbolos fantásticos: la lotería, que rige los destinos de los babilonios, o la biblioteca monstruosa de Babel, o el Palacio (laberinto) donde medita el solitario Asterión. Al relacionar el enigma de la existencia con una literatura de símbolos enigmáticos, el libro de Job prefigura de alguna manera lo que Borges encontraría tan atractivo en las obras del género fantástico.

El Nombre Divino en "La Muerte y la Brújula"

En el cuento "La Muerte y la Brújula", Borges ensaya un retrato policial basado en un argumento entre cabalístico y espinocista: al tetragrama corresponden cuatro puntos geográficos en los cuales el homicida comete sus crímenes. Erik Lonnrot, hebraista por vocación, descubre el misterio, pero queda envuelto en la red que será

su sepulcro "(como si el cuento quisiera expresar: nadie puede ver a Dios y seguir con vida)".[7]

El tetragrama (las cuatro letras de JHVH, o Yahvé según la transliteración en lenguas occidentales, y en hebreo, es el oculto nombre de Dios, develador de su esencia, que los devotos se abstienen de pronunciar porque ese nombre es todopoderoso y recóndito.

En su poema "El Golem", comienza Borges haciéndose eco del núcleo de la doctrina cabalística: nombrar una cosa es conocer su esencia, y conocerla es tener dominio sobre ella. En la Biblia encontramos incontables ejemplos de esta idea: Adán pone nombre a las criaturas que Dios hace desfilar ante su rostro: Abraham a Abram, Pedro a Simón, etcétera.

El texto clave para captar mejor las afirmaciones anteriores está presente en Éxodo 3, 14, donde Moisés requiere de la Voz en la zarza una definición de su esencia. La respuesta de Dios es la siguiente: "Yo Soy el que Soy" o bien, "Yo Soy lo que Soy", o "Yo Soy el que Hace Ser" (en hebreo). Los exégetas y teólogos no acuerdan sobre una traducción exacta. Ya la numeración 3, 14 es como una ironía del azar que hubiera querido relacionar aquella Rueda infinita de la visión búdica-borgeana con el número irracional trascendente que expresa la razón constante entre longitud de una circunferencia y su diámetro. Aunque sobre esto último no existe un sólo teólogo o biblista que se atreviese a discurrir; es necesario para ello una mente fantasiosa y ficcional como la de Borges. Analicemos brevemente el poema para darnos una idea más cabal al respecto.

Si (como el griego afirma en El Cratilo)
El nombre es arqueotipo de la cosa,
En las letras de "rosa" está la rosa
Y todo el Nilo en la palabra Nilo.

Y hecho de consonantes y vocales,
Habrá un terrible Nombre, que la esencia
Cifre de Dios y que la Omnipotencia
Guarde en letras y sílabas cabales.

Los artificios y el candor del hombre
no tienen fin. Sabemos que hubo un día
En que el pueblo de Dios buscaba el Nombre
En las vigilias de la judería

Sediento de saber lo que Dios sabe,
Judá León se dio a permutaciones
de letras y a complejas variaciones
y al fin pronunció el Nombre que es la Clave

La Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio,
sobre un muñeco que con torpes manos
labró, para enseñarle los arcanos
de las Letras, del Tiempo y del Espacio.

Tal vez hubo un error en la grafia
o en la articulación del Sacro Nombre;
a pesar de tan alta hechicería,
No aprendió a hablar el aprendiz de hombre.

La segunda estrofa apunta directamente a las doctrinas cabalísticas, como si fuera un reflejo

analógico de las ideas platónicas acerca de los arqueotipos del mundo celeste. Las siguientes estrofas definen al hombre en su eterna admiración estética de las más truculentas especulaciones filosóficas y teológicas llevadas a cabo por el ser humano en su búsqueda de la Verdad. Atrapados en el cósmico laberinto, la posibilidad de dar con la Clave, con la Palabra, con el Nombre o con el misterioso Disco de una sola cara equivale en Borges a aquella obsesión por una respuesta que es, según Flaubert, la causa de nuestra turbación ante el mundo. Del mismo modo, "sediento de saber lo que Dios sabe / Judá León se dio a permutaciones / de letras y complejas variaciones / y al fin pronunció el Nombre que es la Clave / la Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio". De esta manera, Borges ha discurrido acerca de Dios, del mundo y del hombre, esta vez echando mano al recurso de la Cábala. La primera noción que encontramos en la Cábala es la de lo infinito. Con este término se define a la Divinidad antes de haber creado el mundo. Concebido desde este punto de vista filosófico (por la relación a Spinoza filósofo con hondas raíces en la especulación cabalística judía), lo Infinito es la Causa sin precedentes, el primer causante.

A Manera de Conclusión

Las breves consideraciones precedentes más que conclusiones, nos abren a un horizonte amplio e interesante por investigar en la obra de Borges. Por ejemplo, en el cuento de "Avelino Arredondo" donde el personaje se recluye durante días en una habitación de precaria vivienda, preparándose para encontrarse con su destino ("...no le quedaba más que una Biblia, que nunca había leído y que no concluyó") nos invita a pensar en la reducción de la infinita biblioteca a un solo libro, compendio de todo lo que hay que saber. El hecho de que Arredondo (Borges) no tratara de entender lo que iba leyendo tiene el significado profundo de no pretender comprender desde nuestra insignificancia los designios de Dios. Pero Arredondo, como Borges, era un librepensador, aunque no de una manera arrogante o suficiente, sino de una manera humilde y resignada, por lo cual, y por las dudas, no dejaba de decir su diario padrenuestro, tal como lo había prometido a su madre.

En *El Aleph*, Borges menciona que "en la Suma Teológica se niega que Dios pueda hacer lo que lo pasado no haya sido" y más adelante cita a Pablo de Tarso, "Siervo de Jesucristo". Acerca de la Encarnación nos presenta dos poemas bajo el mismo nombre ("Juan 1:14") que en sí mismos abren una interesantísima perspectiva de investigación.

Notas y Citas Bibliográficas

[1] Ernesto Sábato preguntaba a Borges: "Pero dígame, Borges: si no cree en Dios, ¿por qué escribe tantas historias teológicas?" Borges le responde: "Es que creo en la Teología como literatura fantástica. Es la perfección del género".

[2] Aizenberg, E. (1986). *El Tejedor del Aleph: Biblia, Kábala y Judaísmo en Borges*. Buenos Aires: s/e., p. 78

[3] Artola, A. M. y Caro, J. M. (1989). *Introducción al Estudio de la Biblia*. Vol. 2 ,Navarra, España: Verbo Divino, p. 197

[4] Aizanberg, E. Op. Cit. p. 82

[5] Borges, J.L. (1989). *Obras Completas*. Tomo 1. Barcelona: Emecé Editores.

[6] Ibid, p. 87

[7] Soldani, A. (1994). *El Credo Agnóstico de Borges: Filosofías y Teologías del Autor*. Buenos Aires: s/e., p. 77

Juego, fantasía, imaginación: Danza

Leopoldo Preciado Mejía*

Juego, fantasía, imaginación: Danza

Resumen

Vivimos inmersos en un mundo de sonidos y movimiento; desafortunadamente, pasa desapercibida la vibrante sensación de la moción corporal que nos permite comunicarnos con el otro en las diversas dimensiones de nuestro quehacer cotidiano. El danzar sólo lo entendemos como una acción lúdica y festiva, olvidamos o desconocemos sus orígenes y utilización. Tratamos de dar una somera visión del fascinante mundo del arte danzario y la importancia que en nuestra vida social y cotidiana tiene el lenguaje corporal.

Dance: Play, Fantasy, Imagination

Abstract

We live immersed in a world of movement and sounds. Unfortunately, the vibrant sensation of body movement that allows us to communicate with the other self in the various aspects of our everyday chores can pass unnoticed. We only see dance as a ludic and festive action. We forget or do not appreciate its use and its origins. The present article tries to give a introductory view of the fascinating world of the art of dancing and of the importance that body language has in our daily social lives.

Jeu, fantasie, imagination: Danse

Résumé

Nous vivons immergés dans un monde de sons et mouvements. Malheureusement, la vibrante sensation de la motion corporelle qui permet de nous communiquer avec l'autre dans les diverses dimentions de nos occupations quotidiennes passe inaperçue. Le fait de danser, nous le comprenons seulement comme une action ludique et festive; nous oublions ou nous ignorons ses origines et son utilisation. Dans le présent article, on essaye de donner une vision sommaire du monde fascinant de l'art de la danse et de l'importance que le langage corporel a dans notre vie sociale quotidienne.

A Orée Madeleine, con quien danzo la vida.

Y así como el que danza con su cuerpo, arrojándose a los movimientos rotantes de los miembros, adquiere un derecho a participar en la ronda, de igual manera el que baila la danza espiritual, moviéndose siempre en el éxtasis de la fe, adquiere el derecho de danzar en el anillo de toda la creación.

San Ambrosio, Obispo de Milán. Siglo I

Giro constante, ondulante movimiento que manifiesta la energía vital de nuestro cosmos. Danza celeste y universal. "Con la creación del universo nació también la danza, la cual significa: la unión de los elementos. La danza circular de las estrellas, la constelación de los planetas en relación con los astros fijos, el bello orden y armonía de todos sus movimientos, son un espejo de la danza original en el momento de su creación. La danza es el don más precioso de las musas al hombre. Por su origen divino ocupa un sitio entre los misterios y es amada por los dioses y ejecutada por los hombres en honor a ellos". Así, como principio de la creación, entiende la danza Luciano, poeta del siglo II.

*Profesor del Departamento de Filosofía de la UNIVA y Secretario académico del Centro de Educación Artística "José Clemente Orozco" (INBA), Guadalajara.

¿Por qué se danza? ¿Qué es la danza? La danza es el juego, es la exaltación corpórea de la fantasía, de la imaginación, de los sentimientos y de los estados anímicos; es vehículo de comunicación, se danza como un medio de oración: "Danzad la danza de David ante el Arca de la Alianza, pues en verdad creo que esa danza contiene el misterio de caminar en la presencia de Dios". Danzamos para cortejar o halagar al otro, comunicar nuestro sentir, o sólo por la alegría del vivir.

La danza es una forma de expresión humana cuya práctica ha sido universal, tanto en el tiempo como en el espacio; su realización se observa en todas las culturas y épocas históricas, materializándose a través de múltiples formas o diseños y desempeñando diversas funciones sociales.

> La danza es una expresión artística, debido a que en ella se observa creación y expresión, además de la trasmisión del mundo subjetivo que se objetiva en un producto que no persigue directamente la satisfacción de una necesidad utilitaria. Constituye un lenguaje (determinado social e históricamente) en donde el mensaje se trasmite por medio de símbolos elaborados con el movimiento del cuerpo humano.[1]

La danza, como expresión del hombre movido por el poder trascendente, es también la forma de arte más primitiva; expresa su experiencia vital con su propio cuerpo y después se apoya en el uso de diversos materiales. La danza era el modo natural del hombre para entrar en armonía con los poderes del cosmos. El rítmico movimiento le brindaba la clave para crear, re-crear y reintegrar las formas oníricas y se convertía en el medio para estar en contacto con la fuente de la vida. El rítmico movimiento de la danza le posibilita profundizar en su experiencia vital.

La danza es una rítmica liberación de energía, un acto extático que interpreta al hombre-multitud, al hombre-grupo, cuando siente el gozo, el amor, la pena, la alegría del amanecer, el dolor de la muerte, la esperanza de los nacimientos y las cosechas. Deriva ésta en rito social y religioso. El solista, el que sobresale por sus saltos, giros, cabriolas de difícil ejecución, se convierte en líder del grupo y con el tiempo, en el creador de ceremonias, el que ejerce el poder y el mando.

La danza ritual, a través de la historia, es una auto-descripción del hombre en desarrollo; revela una realidad que trasciende al razonamiento empírico y a la especulación cosmológica abstracta. La danza ritual se convierte en el centro, al que pertenecen el principio del tiempo y de la creación. Desde este centro o punto focal, se extienden, estableciendo las dimensiones de tiempo y espacio en un eje horizontal y vertical. En el círculo, donde los cuatro puntos marcan el encuentro de los ejes, se consideran los puntos decisivos en el camino del sol, y el círculo en sí representa la creación de la luz y del espacio.

Diversas culturas relacionan la imagen del árbol de la vida con estos dos ejes; el eje vertical como la senda de descenso y ascenso del poder y el horizontal como su manifestación en la creación. Todos los pares contrarios se encuentran en el centro del mundo. Encontramos al hombre en esta cruz estática, sitio de la interacción del macrocosmos. La anatomía humana, con su orientación en el espacio (de seis puntos), tiene como séptimo punto indivisible, donde los ejes se intersectan en el centro del hombre, la "cueva del corazón", que es el campo de batalla de las fuerzas dobles de la vida. La subdivisión de esta cruz estática produce una dinámica o rueda en movimiento, símbolo del potencial humano de orientación y movimiento en el espacio, haciendo posible la moción cíclica mediante el juego de los contrarios. El espacio sagrado estructurado transforma el caos en cosmos, haciendo posible la vida humana.

El mundo de lo desconocido, la magia y la religión, se apropian de la danza, son los poderes incontrolables pero verdaderos y es importante apropiarse de éstos o exaltarlos, porque hace falta exorcizar las fuerzas malignas. Y se inicia la simbiosis de la música y la danza. Surge la belleza gestual al unísono de las dulces y suaves notas de la cítara y la flauta. El ritualismo se manifiesta en todas las actividades del hombre, a través de las danzas rituales, creadas y preservadas por los guardianes de la tradición. ¿Por qué? Por el amor a la divinidad. "¿Podría haber algo más bienaventurado que imitar en la tierra la danza de los ángeles, y al amanecer, elevar nuestras voces en oración, y con himnos y cantos glorificar al Creador en ascensión?" (San Basilio, Obispo de Cesárea; siglo IV).

Los primeros padres de la Iglesia comentaban frecuentemente el carácter de la danza como instrumento para el culto, como medio de unión entre los fieles y los ángeles y las benditas ánimas

del paraíso. La iconografía cristiana ha ilustrado ampliamente, a lo largo de los siglos, esta noción del canto y la danza de los ángeles. Al bailar, el hombre sigue la dirección del recorrido del sol y supone que imita los movimientos de su dios.

> He aquí que todo Israel trajo el Arca de la Alianza con el Señor al son de gritos y cornetas y con trompetas y címbalos, haciendo ruido con salterios y arpas... Y David danzó ante el Señor con todas sus fuerzas; y David vestía un efod de lino... Y sucedió que, cuando el Arca de la Alianza con el Señor llegó a la ciudad de David, Michal, hija de Saúl, asomada al balcón, vio al Rey David danzando y tañendo y lo despreció en su corazón.

San Agustín describe la Danza de David como "...la misteriosa figuración de la sagrada armonía de todos los sonidos y gestos".[2]

"La danza mística es el alimento del alma", dicen los derviches Mevlevi. Algunas órdenes de derviches convirtieron su danza de rápidos giros en una forma fundamental de culto. "La danza abre una puerta en el alma a la influencia divina... La danza es buena cuando surge de la remembranza del Amado. Entonces, cada manga ondeante alberga un alma". La unión con el centro, con el sol, es la causa de la danza de los Sufíes; las vestiduras de los derviches representan esta verdad: la danza empieza con largos mantos negros que representan la oscura existencia terrenal; pero una vez que la música se torna más rápida y se da término a la triple ceremonia salutatoria, las capas son arrojadas a un lado y los derviches inician sus rápidos giros en blancas túnicas, semejantes a grandes mariposillas blancas que revolotean alrededor de una vela central, visten ahora "las ropas de la resurrección", el cuerpo espiritual.

La antigüedad de la danza es la del hombre mismo: comunicación, alabanza, magia, rito, todo englobado en los giros y saltos que son la bitácora cotidiana y festiva del grupo, la tribu, el pueblo. Las sociedades primitivas y las grandes religiones emplearon la danza por razones espirituales, como ritual y como disciplina. Algunas instituciones religiosas repudiaron la danza hace más de 500 años porque del goce natural y de la recreación de la energía, la danza pasa a la cosificación moral; el rito de la fertilidad pierde su carácter de alabanza religiosa y mágica –propiedad de la fe- y se transforma en manifestación brutal de la sensualidad, de lo primitivo, del irracional despliegue de ritos pavorosos y eróticos. Por ello debían ser controladas las danzas, convertidas ya en alegría-pecado. Vívido ejemplo de estas danzas nos han dejado las civilizaciones griega y romana con sus saturnales y bacanales, donde imperaba el ritmo salvaje que devino lentamente en la comercialización de la danza al incluir instrumentos musicales que fueron adquiridos como entretenimiento por las clases pudientes.

Lentamente, la danza va cambiando de protagonistas: de los misterios de la naturaleza, pasó a los dioses; de ahí al Dios único, para llegar

al monarca, dios de la tierra. Europa sale lentamente del letargo del medioevo y vuelve a las reprimidas formas de placer; hace a un lado a la caballería y al diablo, y reinan nuevamente, Apolo y la corporeidad. La cultura, encerrada durante años en los monasterios, irrumpe en las cortes de los palacios; el poder celebra con fiestas en las que lo importante es la ostentación. La improvisación, lo espontáneo, la tradición y las libres formas populares, son codificadas y reglamentadas, apareciendo una nueva categoría: el profesional artístico.[3]

Surge la danza en cada grupo humano como medio de comunicación, lenguaje primigenio que abarca el macrocosmos terrenal y espiritual, con el que establece condiciones sociales. "Se debe hacer bailar a estas petrificadas condiciones sociales cantándoles su propia melodía(...)La danza resucitará al mundo muerto y lo hará un mundo humano", Marx dixit.

En nuestro país, tratar de entender la danza como producción teórica es un esfuerzo árduo dado que son pocos los escritos sobre ella, y los que existen, aún dando una visión amplia, siempre están marcados por la actividad profesional del autor, lo que, si bien amplía los enfoques, no posibilita una homogeneidad en el estudio, propiciando las diversas definiciones de la danza: "La danza es toda moción armoniosa del cuerpo humano, trasciende en su expresión el orden natural de los movimientos de seres y elementos; danzar es recrear y expresar movimientos armoniosamente, no como simple copia natural, ni como reproducción mecánica de los movimientos naturales; la danza es coordinación estética de los movimientos corporales que se desplazan en el espacio, reúne dentro de sí dos elementos fundamentales que comparte con otras artes: "Así como el espacio es el elemento básico de la pintura y la escultura, el tiempo es el elemento fundamental en poesía y en música y la danza fusiona ambos elementos en sí y para sí".[4]

En México, la danza ha estado siempre presente en todos los pueblos y tiempos. "Juzgando por las estatuillas de bailarinas de jade y barro que se han encontrado, podemos afirmar que la danza, al igual que la música, alcanzó un gran desarrollo en América, aún en las culturas más antiguas que se conocen hasta ahora: la preclásica (1500 a.C.) y su contemporánea, la llamada olmeca. Por cierto que casi todas las figuras preclásicas y las de origen totonaca son femeninas y respiran un aliento de pasión y naturalidad que contrasta con las representaciones de los bailarines náhuas. Estos últimos tienen un carácter telúrico, inexorable y ritual que los asemejan a su escultura religiosa. Las figuras desnudas, dionisíacas, rebosantes de humanidad y alegría de los preclásicos y olmecas, sugieren un sentido del baile diferente del hierático y formal que distingue a los danzantes representados

en los códices. Esto se explica por el carácter comunal y agrario de las culturas más antiguas y la sociedad semifeudal urbana, dominada por las teocracias maya y azteca. Este mismo contraste se aprecia actualmente entre las danzas de grupos periféricos o aislados como los huicholes, yaquis y coras del norte, y la de los náhuas del centro de la república. En cambio, los danzantes de origen maya están impregnados de misticismo y pasión y acusan una técnica depurada".[5]

Westheim subraya que el arte precortesiano era arte colectivo mágico religioso, cuya finalidad primordial era exaltar el culto de los dioses:

> El baile era baile sagrado, danza ritual ejecutada para adorar y divertir a los dioses. Lo que nosotros llamamos baile de salón y que no es sino un afrodisiaco admitido en la buena sociedad, no existía... El baile era conjuro mágico, parte del ritual, destinado a provocar en danzantes y espectadores un estado de éxtasis religioso. Recordemos que Xochipilli Macuilxóchitl era el numen de la danza.[6]

Para el hombre del México antiguo la danza sagrada era también una práctica de la magia amorosa. Se servía de ella para atraer a una persona. En los libros de *Chilam Balam* de *Chuyamel* se menciona un rito llamado Kay Nicté, lo que significa aproximadamente "cantar a la flor", o bien "canto de la flor". Se trata de un ritual de danza mágica mediante el cual una mujer procura atraer al amante esquivo o infiel.

En la danza mexicana, la máscara encarna un papel fundamental; el sentido mágico característico de todas estas manifestaciones rituales nacidas como actos puros de defensa o de ataque irisados sobre el globo puro y poliédrico de las sensibilidades primitivas de nuestros pueblos, se afirma y se estabiliza mediante el uso de la máscara. La danza, como forma mágica de teatro, como forma ritual condensadora de todos los elementos expresivos peculiares a las manifestaciones dramáticas más arcaicas, no podía subestimar elemento tan valioso, tan definitivo como la máscara. En todos los pueblos la máscara tiene básicamente un sentido mágico: transforma al que la usa en un nuevo ser con una personalidad fija, esencial en las manifestaciones rituales.

La tradición indígena mexicana es tan fuerte, de tan profunda raíz, que pese a la influencia de más de cuatro siglos de dominación española, aún manifiesta, para fortuna nuestra, una multitud de aspectos fundamentales, pero tal vez con rasgos más preciosos en la indumentaria de las danzas. La vastedad del territorio mexicano es asiento de un sinnúmero de grupos étnicos que prácticamente son conocidos por sus danzas rituales y festivas. La etnocoreografía, que utiliza ampliamente los recursos de la antropología, está tratando de rescatar y conservar la riqueza danzaria mexicana, y a la fecha, se tienen

detectadas más de 300 danzas tradicionales y bailes distintos, que se practican en el territorio nacional.

Utilizando la experiencia y conocimientos de los investigadores Electra Mompradé y Tonatiuh Gutiérrez, categorizaremos estas danzas de la siguente manera:

1.- Danzas relacionadas con el culto cosmogónico y solar

2.- Danzas relacionadas con ceremonias petitorias o agrícolas

3.- Danzas relacionadas con el antiguo culto a Huehuetéotl

4.- Danzas con carácter totémico

5.- Danzas relacionadas con el ciclo de Moros y Cristianos

6.- Danzas relacionadas con la religión cristiana

7.- Danzas con influencias coloniales

8.- Danzas que representan actividades de la vida diaria

9.- Bailes de carácter popular mestizo

Hemos hablado hasta aquí de danza en sus orígenes y de algunas de sus peculiaridades en nuestro país. Ha sido un corto recorrido por ese maravilloso mundo del movimiento y del cuerpo. Búsqueda incesante de coreógrafos, investigadores, filósofos, de este continuo girar del Universo. Dice Ts´ai-ken t´an: "El reposo en quietud no es la quietud real. Sólo cuando hay quietud en movimiento puede manifestarse el ritmo espiritual que inunda el cielo y la tierra".

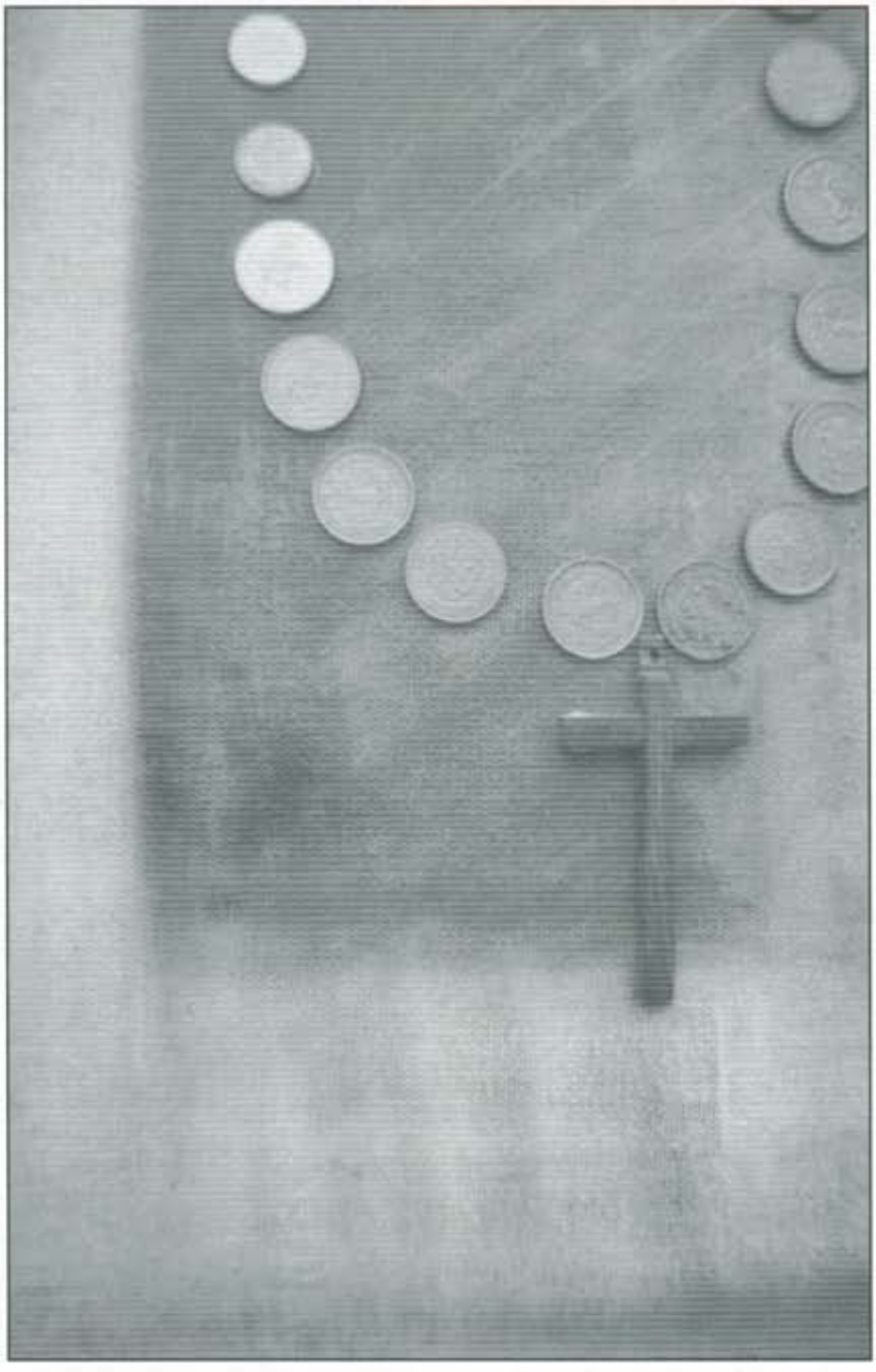
Notas y citas bibliográficas

[1] Sevilla, A. (1990). *Danza, cultura y clases sociales.* México: INBA/Centro Nacional de Investigación Documentación e Informaión de la Danza José Limón.

[2] Waldeen (s/n.) (1982). *La danza, imagen de creación continua.* Textos de danza/4. México: UNAM/ FONAPAS.

[3] Díaz-Vélez, Á. (1985). "Aproximaciones a la danza y su historia." *Varia (Nueva época)* Nos. 12 y 13, Guadalajara, Jal.

[4] Sevilla, A. Op.cit., p. 64

[5] Mérida, C. (1990). *Escritos de Carlos Mérida sobre el arte: La danza.* México: INBA/Centro Nacional de Investigación y documentación de artes Plásticas.

[6] Martí, S. (1961). *Canto, danza y música precortesianos.* México: F.C.E.