

Estudios Culturales



UNIVERSIDAD
DE CARABOBO

Vol. 10, N° 19
Enero - Junio 2017

Publicación de la Unidad de Estudios Culturales

**JUNTA DIRECTIVA DE LA REVISTA
"ESTUDIOS CULTURALES"**

DIRECTOR/ EDITOR: Angel Deza Gavidia

Correo Electrónico: revistaestudiosculturales2016@gmail.com

SECRETARIA DE REDACCIÓN: Zoila Amaya, José A. Sánchez, María Alejandra Vega.

COMITÉ EDITORIAL: Carlos Zambrano, Carmen Irene Rivero, Dalia Correa, Gustavo Fernández Colón, Mitzy Flores, Alicia Silva, Zoila Amaya, Angel Deza, Armando Álvarez, Alejandra Vega, José A. Sánchez, Melba Noguera, Gizeph Henríquez.

CONSEJO ASESOR: Rigoberto Lanz (+), Enzo Del Búfalo, Freddy Bello, Héctor Lucena, Enrique Delpercio, Andrés Banzart, Margarita López Maya, Octavio Islas, Juan Carlos Monedero, Hernán Lucena, Elías Capriles, Ricardo Melgar Bao, Pedro Sotolongo.

ÁRBITROS: Mitzy Flores, Alicia Silva, Armando Álvarez, Elizabeth Rubiano, Moraima Hernández, Arturo Sánchez García, Frank López, Beatriz Carvajal, Ligia Soto, Carmen Irene Rivero, Edgar Balaguera, Zoila Amaya, Franklin León, Sherline Chirinos.

COMPILADOR DEL TEMA CENTRAL: Jesús Puerta

GRÁFICA DE LA PORTADA: Locos de la Vela

AUTOR: Isabel Falcón

Diseño Gráfico y Diagramación: Zoraida Castillo Lara

ISSN: 1856-8769

©Unidad de Estudios Culturales, 2008

Hecho el depósito de ley

Depósito legal: pp200802CA2817

La revista **ESTUDIOS CULTURALES** es una publicación semestral arbitrada y catalogada en el Índice de Revistas Venezolanas de Ciencia y Tecnología REVENCYT, así como en la hemeroteca electrónica de artículos científicos DIALNET de la Universidad de la Rioja. **ESTUDIOS CULTURALES** está dirigida a divulgar el trabajo reflexivo, científico e interpretativo en el campo de los estudios culturales, con especial atención a las cuestiones latinoamericanas, sin negarse a enfoques básicos o con pretensiones universales. Su base de operaciones es la Unidad de Estudios Culturales (de la facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Carabobo) pero está abierta a la colaboración de todos los investigadores en el área o afines a los estudios Culturales.

Estudios Culturales





Universidad de Carabobo

Autoridades

Jessy Divo de Romero

Rectora

Ulises Rojas

Vicerector Académico

José Angel Ferreira

Vicerector Administrativo

Pablo Aure

Secretario

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD

Decano

Prof. José Corado

Comisionado del Decano Sede Aragua

Prof. María Lizardo

Asistente del Decano

Prof. Daniel Aude

DIRECCIONES:

Directora Escuela de Medicina

Sede Carabobo

María Tomat

Directora Escuela de Medicina

Sede Aragua

Witremundo Torrealba (E)

Directora Escuela de Bioanálisis

Sede Carabobo

Haifah Kuder

Directora Escuela de Bioanálisis

Sede Aragua

Isabel Marina Lugo

Directora Escuela de Enfermería

Anie Evies

Directora Escuela de Ciencias

Biomédicas y Tecnológicas

Lisbeth Loaiza

Directora de Escuela de Salud Pública y

Desarrollo Social

Milena Granado

Directora de Investigación y Producción

Intelectual Sede Carabobo

Nelina Ruíz

Directora de Investigación y Producción

Intelectual Sede Aragua

Elizabeth Ferrer Jesús

Directora de Postgrado

Sede Carabobo

Migdalia Medina

Directora de Postgrado

Sede Aragua

María Victoria Méndez



**FACULTAD DE CIENCIAS
DE LA SALUD**



**Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico**

Ulises Rojas

Vicerrector Académico UC

Presidente

ZulayNiño

Directora Ejecutiva

CDCH UC



REGLAMENTO DE LA REVISTA ESTUDIOS CULTURALES

Artículo 1: La revista “ESTUDIOS CULTURALES” Es una publicación científica Semestral arbitrada, adscrita a la unidad de investigación de estudios culturales de la Facultad de ciencias de la salud de la UC, que tiene como objetivo publicar la producción científica en el área de las disciplinas y saberes humanos y sociales, especialmente en lo que se refieren a los estudios culturales, para construir un eslabón que se articule con el circuito mundial de flujo de información científico-cultural, además de contribuir a la formación de un banco de publicaciones mediante la habilitación del canje con instituciones nacionales e internacionales. La revista “ESTUDIOS CULTURALES” se propone ser un instrumento de validación del conocimiento en un sentido disciplinario, inter, multi y transdisciplinario.

Artículo 2: La dirección de la revista “ESTUDIOS CULTURALES” la ejercerá un comité Editorial encabezado por el director. Este será el organismo responsable de la publicación de los materiales y es el que dicta las pautas y políticas que orientarán las actividades de la revista.

Artículo 3: El director encabezará el comité editorial de la revista y, conjuntamente con El editor, cumplirá las funciones siguientes:

- Gestionar todas las diligencias necesarias para el financiamiento, procesamiento de Material y edición de la revista.
- Coordinar la distribución de los materiales a los árbitros para su evaluación y posterior Publicación.
- Coordinar conjuntamente con el editor la revisión del material para la publicación.
- Supervisar todo el proceso que conlleva la diagramación de la revista.
- Supervisar la distribución de la revista.
- Preparar y orientar las reuniones deliberativas del comité editorial.

Artículo 4: La secretaría de redacción colaborará con el editor en todas las funciones Propias de su cargo.

Artículo 5: Un árbitro de la revista estudios culturales es todo aquel estudioso, investigador o especialista en una materia o área del saber, que evaluará los materiales presentados ante el comité editorial para su publicación. El comité editorial instruirá debidamente a los árbitros acerca de las normas para la

evaluación de los materiales, así como los criterios mínimos a considerar. Los árbitros no deberán informar a los aspirantes a Publicación acerca de sus deliberaciones. Su nombre se mantendrá en el más estricto anonimato. Una vez realizada la evaluación, la comunicará al comité editorial, dentro de los plazos establecidos por ese organismo.

Artículo 6: La presentación de los artículos deberá adecuarse a las normas formales que elaborará debidamente el comité editorial. Tales normas, además de aparecer en todos los números de la revista, deberán ser informadas a los interesados.

Artículo 7: La revista estudios culturales publicará anualmente un índice general de sus publicaciones.

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL.....	9
TEMA CENTRAL: GÉNERO.....	11
LA MISOGINIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO CIENTÍFICO EN LA EPOCA CLÁSICA <i>Nancy Molina Boscán y Nidian Molina Boscán.....</i>	13
VIOLENCIA SIMBÓLICA CONTRA LAS MUJERES: CUANDO UN CHISTE DESPERTÓ MI CURIOSIDAD SOBRE EL GÉNERO <i>Eudomario Alcántara.....</i>	27
MISOGINIA EN EL ÁMBITO DEPORTIVO\; UNA MIRADA A TRAVÉS DE VIVENCIAS DE ATLETAS VENEZOLANAS Y OTROS PAÍSES DEL MUNDO <i>Lismey Britapaz.....</i>	35
OTROS TEMAS DE INVESTIGACIÓN.....	49
CULTURA INVESTIGATIVA UNIVERSITARIA Y REDES. ENFOQUE GESTÁLTICO PARA LA GESTIÓN Y DIFUSIÓN CIENTÍFICA <i>Beatriz Carolina Carvajal , Zahira Moreno-Freites y Eunice Bastidas-Bermúdez</i>	51
EL HISTORIADOR: OBJETO Y SUJETO DE SU OBRA <i>Luis Rafael García Jiménez.....</i>	65
EL BOLERO, UNA FORMA DE AMAR DEL CARIBE <i>Paula Pirela.....</i>	79
HUMBERTO MATURANA, EL TAO Y EL SÍMBOLO DEL REINO DE DIOS <i>Janitis Arocha.....</i>	95
NORMAS DE PUBLICACIÓN.....	123

EDITORIAL.....	9
CENTRAL THEME: GENDER.....	13
THE MISOGYNY IN THE CONSTRUCTION OF SCIENTIFIC DISCOURSE IN THE CLASSICAL EPOCH	15
<i>Nancy Molina Boscán y Nidian Molina Boscán.....</i>	
SYMBOLIC VIOLENCE AGAINST WOMEN WHEN A JOKE AWOKE MY CURIOSITY ABOUT GENDER	27
<i>Eudomario Alcántara.....</i>	
MISOGYNY IN THE SPORTS FIELD \: A LOOK THROUGH VENEZUELAN ATHLETES AND OTHER COUNTRIES OF THE WORLD	43
<i>Lismey Britapaz.....</i>	
OTHER RESEARCH TOPICS.....	
UNIVERSITY RESEARCH CULTURE AND NETWORKS. GESTÁLTICO 59 APPROACH FORTHE MANAGEMENT AND SCIENTIFIC DISSEMINATION	11
<i>Beatriz Carolina Carvajal , Zahira Moreno-Freites y Eunice Bastidas-Bermúdez</i>	
THE HISTORIAN: OBJECT AND SUBJECT OF HIS WORK	83
<i>Luis Rafael García Jiménez.....</i>	
EL BOLERO, A WAY OF LOVING THE CARIBBEAN	
<i>Paula Pirela.....</i>	
HUMBERTO MATURANA, THE TAO AND THE SYMBOL OF THE 97 KINGDOM OF GOD	111
<i>Janitis Arocha.....</i>	
RULES OF PUBLICATION.....	

Una de las líneas de investigación más robustas de nuestro Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Carabobo en sus tres menciones (Estudios del Trabajo, Estudios Culturales y Salud y Sociedad) es el tema del Género. Esto dado que contamos con un grupo de Investigadoras e investigadores muy preparados y significativamente sensibles al tema.

Y es que, a pesar de los cambios relevantes en Latinoamérica y particularmente en Venezuela en torno al tema del Género, aún hay muchas tareas pendientes, dadas las importantes resistencias culturales que no permiten avanzar con la rapidez necesaria. Por ejemplo, sigue siendo una problemática endémica la de la violencia contra la mujer y el feminicidio.

En esta oportunidad iniciamos con una reflexión de la doctorante Nancy Molina y la maestrante Nidian Molina, quienes deliberan acerca del devenir histórico del afianzamiento y manifestación de la misoginia en la construcción del discurso científico en la época clásica, la cual estaría amparada por el sistema patriarcal que la nutre y mantiene según su conveniencia e ideal.

Continuamos con el ensayo del doctorante Eudomario Alcántara quien hace una disertación acerca de la violencia de género expresada en este caso por el chiste, la burla y otras tantas que constantemente van inadvertidas, mimetizadas por las usanzas y prácticas cotidianas, que ha sido aplicada por la sociedad patriarcal.

La doctorante e investigadora Lismey Britapaz busca desentrañar la experiencia de atletas femeninas, las cuales serían sometidas a tratos misoginicos en el mundo deportivo nacional e internacional. En tal sentido destaca que a pesar de los importantes aportes de la mujer a ese mundo creado por y para hombres, está pendiente incluir la perspectiva de género en las políticas sociales relativas a la actividad deportiva.

En otros temas contenidos en este número compartimos el aporte de las investigadoras de la Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado, Dra. Beatriz Carvajal, Dra. Zahira Moreno- y la Dra. Eunice Bastidas, quienes comparten su propuesta con enfoque gestáltico de acción para una cultura

investigativa universitaria, respaldada desde redes de gestión y difusión del conocimiento científico en manera colaborativa.

El Dr. Luis García comparte con nosotros su ensayo sobre el objeto y el sujeto de la historia, en su relación con el rol del historiador como investigador, el cual sería simultáneamente sujeto y objeto. Se pasea por la mirada científicista y objetivista desde la modernidad, para proponer una redefinición de las nociones de objetividad y subjetividad en la labor investigativa del historiador.

La investigadora y doctorante en ciencias sociales Paula Pirela utiliza la hermenéutica simbólica para tratar de descubrir qué tipo de amor encierra el bolero, como género musical latinoamericano que despliega arquetipos de mujer y mitologías del amor romántico que forman parte del inconsciente colectivo latinoamericano.

Finalmente, incorporamos el trabajo de la doctorante en ciencias sociales Janitis Arocha, quién desde la hermenéutica simbólica Indaga acerca del ascendente de la tradición judeocristiana en la reflexión científica del biólogo chileno Humberto Maturana, enfocándose en la exégesis del símbolo del reino de Dios, en mirada diferente y poco explorada del trabajo y la reflexión científica de Humberto Maturana.

Dr. Angel Deza Gavidia

Tema Central

Género

LA MISOGINIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO CIENTÍFICO EN LA EPOCA CLÁSICA

The misogyny in the construction of scientific discourse in the classical epoch

Nancy Molina Boscán y Nidian Molina Boscán

RESUMEN

La ideología incluye el conjunto de ideas, a partir de las cuales se interpreta la realidad; son compartidas por una sociedad o grupo social; constituyen un rasgo identitario. Una de sus dimensiones clásicas destacada es su naturaleza de dominio. El devenir histórico devela el afianzamiento y manifestación de la misoginia amparada por un sistema patriarcal que la nutre y mantiene según su conveniencia e ideal. El discurso científico sigue siendo androcéntrico y limitante; ya que, obliga a las mujeres a superar barreras de género, en lugar de concentrarse en el trabajo. La universidad se constituye en un ente formador, legitimizador y reproductor de las ideas del sistema; por tanto, no mantiene sintonía con los cambios que reclama la sociedad. Tampoco garantiza la formación de recursos capaces de dar respuesta a las nuevas tendencias sociales, aun cuando, existe una preeminencia de estudiantes mujeres en las carreras del área de la salud.

Palabras claves: Discurso científico, misoginia, patriarcado, ideología, formación académica.

ABSTRACT

The ideology includes all ideas, from which reality is interpreted; They are shared by a society or social group; They are an identifying feature. One of its outstanding classical dimensions domain is its nature. The historical background reveals the strengthening and manifestation of misogyny covered by a patriarchal system that nourishes and maintains their convenience and ideal. Scientific discourse remains androcentric and limiting; and that forces women to overcome gender barriers, rather than concentrating on work. The university becomes a trainer entity, legitimizing and DVD system ideas; therefore, it does not keep step with the changes that society demands. It does not guarantee the formation of resources capable of responding to new social trends, even when there is a predominance of female students in careers in the area of health.

Key words: Scientific discourse, misogyny, patriarchy, ideology, educational training.

Nancy Molina Boscán. Licenciada en Educación mención Lengua y Literatura (UC), Magister en Lingüística (UPEL-IPMAR), cursante Doctorado en Ciencias Sociales mención Salud y Sociedad (UC). Profesora Asociada de la Universidad de Carabobo Facultad de Ciencias de la Salud, Escuela de Salud Pública y Desarrollo Social njmboscan@gmail.com

Nidian Molina Boscán. Odontóloga (UC), Especialista en Odontología General Integral (Instituto de Altos Estudios en Salud Pública Dr. Arnaldo Gabaldón), cursante Maestría en Gerencia en Salud Pública (UNERG). Odontóloga tipo I Ministerio del Poder Popular para la Salud. nymboscan@gmail.com

Artículo recibido en setiembre 2017 y aprobado en noviembre 2017

INTRODUCCIÓN

La ideología incluye el conjunto de ideas, consideradas verdaderas, a partir de las cuales se interpreta la realidad; por tanto, son compartidas, de forma consciente, por una sociedad o grupo social (abierto o cerrado); constituyen un rasgo identitario. Una de sus dimensiones clásicas que más destaca es su naturaleza de dominio; ya que, cumplen un rol fundamental en la legitimación del abuso del poder por grupos dominantes. En este sentido, la dominación ideológica es una de las formas más eficientes, en especial, cuando grupos dominados aceptan la ideología dominante como natural. A esta situación Gramsci (1971) la denominó hegemonía.

La humanidad, en su devenir histórico, devela cómo se ha afianzado y manifestado la misoginia amparada por un sistema patriarcal que la nutre y mantiene de acuerdo a su conveniencia e ideal. Desde los griegos hasta nuestros días, el sistema se ha valido de su poder para inculcar y demostrar la naturaleza inferior de las mujeres. El patriarcado es el orden del poder, la forma de dominio de los hombres, basado en la supremacía de lo masculino; por tanto, es un orden de dominio de los hombres sobre las mujeres que trae consigo un mundo asimétrico, enajenado, desigual, de carácter androcéntrico, homófono y misógino (Lagarde, 1994). El diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2014) define el término Misoginia como “aversión u odio hacia las mujeres”; al buscar la palabra Aversión, se lee: “rechazo o repugnancia” y; por su parte, Odio significa: “antipatía hacia alguien cuyo mal se desea”. Esta definición tan poderosa; en cuanto a su carga semántica, puede explicar los siglos de abusos y de violencia que ha soportado, y mantenido, la mujer gracias a este sistema ideológico patriarcal.

La medicina es un poder. La sociedad la ubica en lo más alto de las profesiones. Dicho poder está alimentado por la certeza de que el médico tiene en sus manos la salud y la muerte del paciente, tiene el poder de certificar si una persona nació viva o muerta, si tiene deficiencias mentales, incapacita, da reposo, te dice qué puedes comer y qué no. Esto genera admiración. En los docentes-médicos ese poder es alimentado por el comportamiento de pacientes y alumnos. En este sentido, afirma Spig (s.f., 135), “existen niveles de poder que se presentan en formas de jerarquías según las cuales se pueden ocasionar humillaciones y malos tratos”. Los cargos y el prestigio generan la subordinación, así, el jefe de servicio controla al residente de tercer año y, éste, al de segundo quien controla al de primero; finalmente, los estudiantes son la base de los estratos y, aún entre ellos, el de sexto año controla al de quinto, éste al de cuarto y, este último, al de tercero. De igual forma, se observa

que los docentes-médicos forman de acuerdo a como fueron formados. Por tanto, la tradición se mantiene, es un régimen militar que pasa de generación en generación. El objetivo de esta investigación es Describir los procesos sociales que han permitido la instauración de la misoginia en la construcción del discurso médico. En este sentido, la investigación es de carácter descriptivo documental.

En la Antigua Grecia, Platón afirmaba que, el género humano era el masculino y que las mujeres pertenecían a otra especie. Aristóteles, desarrollando las ideas de anteriores, aclara el papel subordinado de la mujer. Para este filósofo griego, la mujer era un hombre imperfecto, inacabado, de naturaleza débil y fría; en pocas palabras, un defecto de la naturaleza. Por tal motivo, el macho estaría mejor dotado para el mundo público y para el mando. Esto trae consigo que, si existe una superioridad natural del macho; por lógica, también se da en lo funcional; es decir, en el ámbito político-social. En la literatura popular, Hesíodo considera a Pandora la primera mujer, enviada al mundo como castigo; luego de que Prometeo se robara el fuego del Olimpo para dárselo a los hombres. Pandora poseía una belleza impresionante y una gran curiosidad, esta razón la llevó a abrir la caja que Zeus le había entregado y que guardaba todos los males que azotan al mundo. La universalización de estas ideas fundamentó la relegación social de la mujer, quien, junto a los esclavos, no era considerada parte de la especie humana.

Con la invasión romana al mundo helénico, la estructura social griega es absorbida por los vencedores y expandida a todo el imperio. En Roma, la sociedad era clasista y patriarcal. No todos los hombres tenían el mismo status o derecho. En este sentido, existían tres status: *libertatis*, que poseían los hombres y mujeres libres; *civitatis*, la ciudadanía, que distinguía entre ciudadanos romanos y extranjeros y, *familiae*, pertenecer a una familia patricia. Los únicos que eran considerados con todos sus derechos, eran aquellos que reunieran los tres status y, esto solo lo lograba un *pater famili* o padre de familia. La mujer romana, si nacía en libertad, dentro del imperio y pertenecía a una familia patricia, poseía solo dos status: *libertatis* y *civitatis*, ya que, el único que accedía al status *familiae*, era el hijo varón mayor de la familia (Ontiveros, 2006). De aquí se desprende la necesidad de “proteger” el nombre y la herencia familiar. Por tal razón, las mujeres pierden el apellido paterno y asumen el del esposo, no heredan, solo lo hacen los varones para que el patrimonio permanezca en la familia.

El cristianismo expandió, afianzó y consolidó la Misoginia en la sociedad occidental. Para la fe cristiana, la virginidad de María antes, durante y después del parto del hijo de Dios, es fundamental. Se utiliza como mecanismo deshumanizador de las mujeres y

convierte en transgresoras a aquellas que violaban las normas establecidas (Delgado, 2011). La Iglesia Católica convierte la Misoginia en un principio. Aseguraba que todos los seres humanos, al momento de resucitar, lo harían en forma de varones. Otra creencia religiosa medieval era que, durante el coito, el hombre depositaba un homúnculo (pequeño hombre completo con alma) en el cuerpo de la mujer, el cual, pasaba nueve meses cobijado en el útero sin recibir absolutamente nada de la madre. Eso sí, este ser solo salvaría su alma al pasar, otra vez, a manos de un hombre, al ser bautizado (Ehrenreich y English, 2006). Se asociaba a la mujer con el sexo y se condena el placer sexual, ya que éste solo puede proceder del demonio. Y así se lee en el Génesis, cuando la serpiente (demonio) tienta a Eva quien, corrompe a Adán para pecar y, por esta razón, son desterrados del paraíso.

Consolidado el sistema patriarcal y, en él, la misoginia, el curso de la historia no varió mucho. Mientras que, en el Medioevo, todo gira alrededor de la Iglesia y la fe; en la Modernidad, se erige la razón como la episteme principal. Claro está, el dominio de la razón se mantiene en el patriarcado; puesto que, las mujeres no podían educarse. Se impone el: "pienso; luego, existo" de Descartes; por tanto, se explica la realidad a través de la razón. El pensamiento será el que le dé sentido y orden a las cosas; en este orden de ideas, para hablar del mundo, de la sociedad e, incluso, de Dios, habrá que hacerlo desde la racionalidad del patriarcado, quien será la garante de la realidad y el criterio de verdad. Se impone el método científico para que el hombre moderno lo aplique en todos los campos del pensar y el hacer. La mujer se convierte, entonces, en objeto de estudio de las ciencias. Linneo publica su clasificación de los animales, en la que destaca la clase de los mamíferos (mammalia), los que tienen mamas. En ella ubica a las mujeres (hembras), dejándolas a la par de otros animales; mientras que, el hombre es ubicado en la categoría homo sapiens o el ser pensante. La pareja humana estaría conformada, entonces, por un ser pensante y un mamífero. Rousseau, afirma que la naturaleza dicta el orden social. De esta forma, se legitima la división sexual del trabajo, lo natural para las hembras (humanas o no) es amamantar y criar, reforzando, entonces, el lugar social de las mujeres en la cultura (Maffia, 2001).

En la actualidad, la situación ha mejorado. Sin embargo, la participación de las mujeres, en la ciencia, es limitada. Diversas disciplinas han intentado explicar tal exclusión, desde la sociología y la historia, identificando barreras estructurales; pasando por la biología, desentrañando el mito del género en el cuerpo femenino y, llegando a la filosofía, discutiendo distorsiones de género en las normas y prácticas científicas y buscando epistemologías alternativas (van den Eynde, 1994). Pasemos a revisar, entonces,

cómo ha evolucionado la práctica médica, cuál ha sido su discurso y la participación femenina.

Érase una vez...

Dos mil años antes de Cristo, en Egipto y Mesopotamia, comienza la historia escrita de las ciencias. Hombres y mujeres trabajaron en conjunto para desarrollar la matemática, la medicina y la astronomía. Muchas mujeres se destacaron y, en algunas ramas de la medicina, como la ginecología, la práctica era exclusiva de las féminas (van den Eynde, 1994). Contrariamente, en la Grecia Antigua, la situación para las mujeres cambia radicalmente. Las mujeres, los esclavos y los extranjeros no podían acceder a la política y a la cultura; pues estaban destinadas a los hombres. De esta manera, quedaron relegadas del campo científico. Esta forma de concebir el mundo, constituye las bases de nuestra civilización occidental, pues en ella se recoge y selecciona el conocimiento recabado por culturas pasadas.

En esta época, Platón describe el útero como un animal poseído del deseo de hacer niños, el cual viaja por el cuerpo de la mujer y deja enfermedades y destrucción a su paso. Para Aristóteles la leche materna estaba relacionada con la menstruación, afirmaba que era sangre mezclada que el varón segrega como semen; de igual forma, las hembras, por naturaleza son débiles y frías, son un defecto de la naturaleza. Por su parte, Hipócrates desarrolla un sinfín de técnicas y procedimientos que lega a la posteridad a través del *Corpus Hippocraticum*; el cual es una colección de unas setenta obras médicas escritas en griego. Contiene libros de texto, lecciones, investigaciones, notas y ensayos filosóficos sobre diversos temas médicos, que no siguen ningún orden concreto. En ellos, se define a la mujer por la matriz, por tanto, su alma corresponde al mundo de lo bajo, en el útero se centran todos los males y son proclives a los trastornos mentales (Delgado, 2011).

Durante el Impero Romano, la situación no fue muy diferente para las mujeres. A pesar de que podían aprender a leer y escribir, no tenían acceso a todos los derechos de los que disfrutaban los hombres. Las matronas de familias patricias participaban en salones literarios y en foros públicos y, pudieron destacarse en la práctica de la medicina (van den Eynde, 1994), ya que, sabían practicar abortos y actuaban como enfermeras, cultivaban hierbas medicinales y su uso lo transmitían de una a otra. En esta época se destaca la obra de Galeno, quien trabaja tres o cuatro años en la Escuela de Gladiadores. Adquiere experiencia en el tratamiento de golpes y heridas, a las que, luego, llamaría "ventanas del cuerpo". Se muda a Roma, la capital del Imperio,

comienza a escribir innumerables obras de anatomía en griego, lo cual le da una gran reputación y una nutrida clientela, y termina trabajando en la corte del emperador Marco Aurelio y, luego, en la de su hijo Cómodo. Realizó estudios diseccionando y viviseccionando animales como cerdos y monos para estudiar la función de los riñones y de la médula espinal. Afirmaba que la mujer es un ser imperfecto, pasivo e inferior en todos los planos.

Con la caída del Imperio de Occidente y el ascenso del cristianismo, llega el Oscurantismo Religioso o Edad Media. La iglesia se erige como máxima autoridad. La filosofía medieval centra su interés en Dios. Su tema central será la divinidad, todo lo demás, queda subordinado. La característica principal de esta época es el feudalismo. El papa y los reyes se convierten en dueños de inmensas hectáreas de tierras. El catolicismo dominó la ideología, la enseñanza y el trabajo, pues todo se encontraba en manos del clero al servicio de la religión. La Edad Media es, entonces, una época en la que Dios va a ser el centro de todas las explicaciones científicas y mundanas, en consecuencia, la teología se convierte en el lente a través del cual todo se va a analizar. Durante este período, la única vía de acceso de las mujeres a la educación eran los monasterios, a los cuales asistían las hijas de los señores feudales hasta que, en el siglo XI fueron clausurados por orden Papal. Por el contrario; las universidades siempre estuvieron vedadas a las mujeres hasta bien entrado el siglo XIX o, incluso, el XX.

Las mujeres sabias, herederas del conocimiento de otras mujeres, conocían la acción y el uso de remedios gracias a siglos de experimentación. Muchos preparados curativos de la época se siguen utilizando en la farmacología actual. Hacían uso de digestivos, analgésicos y tranquilizantes, preparados para acelerar contracciones y prevenir hemorragias, antiespasmódico para inhibir las contracciones, conocían sobre huesos y músculos del cuerpo; entre otros. Sus métodos y resultados se basaban en lo que percibían por los sentidos y en la experimentación, buscaban la relación causa-efecto; no se postraban ante la fe y la doctrina, sino que buscaban formas de actuar ante la enfermedad, los embarazos y los partos. Eran ellas las que hacían ciencia; mientras que, la Iglesia y los hombres rechazaban el empirismo, el mundo material y los sentidos; puesto que, para ellos, el mundo era una creación divina que se renueva a cada momento. Los médicos egresados de las universidades nunca tocaban un cadáver (tarea degradante); pero sí leyeron a Platón, Aristóteles y Galeno, y conocían de teología cristiana. Sus prácticas se basaban en la astrología, en supersticiones y en oraciones.

Al implantarse la medicina como profesión, era necesaria la formación académica; por tanto, se hizo muy sencillo ilegalizar la actuación de las mujeres sanadoras; puesto que,

su acceso a las universidades estaba vetado. Así, al existir solo unos pocos médicos graduados y un gran número de sanadoras sin título, esta norma resultaba poco práctica. Sin embargo; podía aplicarse de forma selectiva: las primeras acusadas fueron las mujeres instruidas que competían con los universitarios por la misma clientela. Se las sancionaba por atreverse a curar a un enfermo, siendo mujer, no por su competencia. A finales del siglo XIV, los médicos logran el monopolio absoluto sobre la práctica de la medicina entre las clases dominantes, con excepción de la obstetricia, que continuaría en manos de las parteras por unos tres siglos más. Esto trae consigo el intento de erradicación de las sanadoras, ahora conocidas como brujas.

Durante este período, se ubica la Santa Inquisición, formada por instituciones dedicadas a suprimir la herejía en el seno de la Iglesia. Para lograrlo, se realizó una alianza entre ésta, el Estado y el gremio médico. Dedicada a la cacería de brujas, la cual duró cuatro siglos, fue una campaña de terror dirigida por la clase dominante contra la población femenina campesina. Llamadas brujas, estas mujeres representaban una amenaza religiosa, política y sexual para la iglesia (católica y protestante) y para el Estado. Este sangriento pasaje de la historia no fue ni una locura de linchamientos ni un suicidio colectivo de mujeres históricas; por el contrario; siguió un protocolo controlado y resguardado por la ley; a través de la organización de campañas financiadas y ejecutadas por el Estado y la Iglesia. Entre finales del siglo XV y principios del XVI (Ehrenreich y English, 2006), se registran millares de mujeres ejecutadas (quemadas vivas en la hoguera) en Europa. Los inquisidores, durante siglos, usaron la guía *Maleficarum Malleus* (Martillo de Brujas), escrito por los reverendos Kramer y Sprenger en 1484; la cual contenía una amplia sección dedicada a procedimientos judiciales e instrucciones sobre el uso de la tortura para lograr confesiones y nuevas acusaciones.

A las brujas se les acusaba, principalmente, de tres delitos. En primer lugar, de crímenes sexuales contra los hombres. La Misoginia se convierte en un principio. La Iglesia declara que, cuando la mujer piensa sola, tiene pensamientos diabólicos. Se las acusa de poseer una sexualidad femenina y su carrera daba inicio con un contacto sexual con el demonio; ya que, éste, casi siempre, actúa a través de la hembra, tal y como ocurrió en el paraíso; y de ofrecer anticonceptivos y efectuar abortos. En segundo lugar; se les acusaba por estar organizadas en una secta secreta muy amplia. En efecto; las "brujas" se reunían en pequeños grupos, los cuales convocaban multitudes y, en ellos, intercambiaban conocimiento sobre hierbas medicinales, noticias, mejoraba las relaciones entre aldeas a través de la solidaridad entre los campesinos y atraían a los descontentos por las políticas de la época. Por último; se las acusaba de tener poderes

mágicos sobre la salud (convocaban el mal y sanaban). La Iglesia, ante la miseria de los pobres, aplicaba el dogma según el cual todo lo que pasa en el mundo físico es pasajero y banal; por tanto, se debía aguantar sufrimiento para poder acceder al Reino de los Cielos. Esto no era igual para la clase dominante; ya que, a ellos sí se les permitía la atención de médicos varones que, en ocasiones, eran sacerdotes. Esto traía consigo que, las brujas sanadoras fuesen, a menudo, las únicas que les prestaban asistencia médica a los que vivían en la miseria. La persecución de ellas era vista como una lucha contra la magia, no contra la medicina (Ehrenreich y English, 2006), ya que, la sanación era vista como un hecho maligno; puesto que, la realizaban mujeres y Dios nunca actuaría por medio de ellas, sino por los hombres (curas y médicos).

Estos acontecimientos sirvieron para legitimar a los médicos profesionales y les dio una excusa para esconder sus fracasos, al culpar de hechizo todo lo que no podían curar. La dicotomía mujer (superstición) y varón (medicina) se consagra. Por un lado; la mujer perteneciente al mundo de las tinieblas, de la magia, del maligno; por el otro; el hombre situado en un plano moral, intelectual, del lado de la Ley y de lo Divino. Este estigma marcó a las sanadoras para siempre. Las afectó de tal manera que, entre los siglos XVII y XVIII, los médicos invadieron el último resquicio de su actividad: la obstetricia. Con la inclusión del fórceps en la práctica obstétrica, legalmente clasificado como instrumento quirúrgico, las mujeres quedan relegadas, ya que, por orden jurídica, tenían prohibida esta actividad. Mientras esto ocurría en Europa, en América, el proceso fue más lento. Muy pocos profesionales médicos emigraron al Nuevo Mundo; por tanto, esta práctica seguía abierta a quienes demostraban la capacidad de curar, independientemente, de su sexo o raza. Poco a poco, esto también fue cambiando. Al incrementarse el número de profesionales, se legaliza la práctica y, todo aquel que no sea universitario o médico regular, queda fuera del sistema. En Estados Unidos, esto provocó una gran indignación, la cual trajo consigo un movimiento popular radical que casi logra acabar con el elitismo médico; ya que los sanadores gozaban de la confianza del pueblo.

De esta forma, entre 1840 y 1880, surge el Movimiento Popular para la Salud (*Popular Health Movement*) a la par de un movimiento feminista organizado impulsor de reivindicaciones civiles. El primero se ve impulsado, entonces, por el segundo y por el movimiento obrero. Representó un ataque radical contra la medicina elitista y una reafirmación de la medicina tradicional. Surgen las Sociedades Fisiológicas Femeninas, las cuales facilitaban, a las mujeres, conocimientos básicos de anatomía e higiene personal, abogaban por la necesidad de bañarse frecuentemente, el uso de ropa más

holgada, una dieta integral y el control de la natalidad. Denunciaron a las universidades como lugares en los que se aprende más a identificarse con las clases pudientes que el amor al trabajo por la salud (Ehrenreich y English, 2006). El movimiento feminista centró su atención a la salud de la mujer y a sus posibilidades de acceso a la educación médica; mientras que, el sanitario se ocupó de sus derechos generales.

Este movimiento, en su momento de máximo esplendor, logró que los médicos profesionales se replegaran. Sin embargo; cuando pierde energía, vuelven a la ofensiva y, en 1845, fundan la *American Medical Association* o Asociación Americana de Medicina y van reconstruyendo, desde las bases, las sociedades médicas. A finales de siglo comienza la ofensiva contra los médicos no titulados. Se ataca a las mujeres porque apoyaban los grupos académicos irregulares y se ataca a estos grupos por aceptar mujeres. La misoginia hacen su aparición con mayor fuerza que en la Europa de la época; ya que; la cantidad de mujeres que aspiraban una carrera médica era mayor, los movimientos feministas eran más fuertes y el gremio médico no se encontraba establecido. Las pocas mujeres que lograron ingresar en una escuela de medicina, se vieron obligadas a superar un continuo de obstáculos sexistas, los cuales iban desde comentarios mordaces y soeces tanto de profesores como de estudiantes, pasando por la negativa de instruirles en anatomía, hasta la lectura de textos y aseveraciones en las cuales se daba por sentado que las mujeres tiene una cabeza muy pequeña para el intelecto o que la actividad intelectual dañaba sus órganos reproductivos. La persecución no quedaba allí. Una vez graduadas, los hospitales no las contrataban, se les impedía trabajar como internas; si lograban abrir una consulta, nadie le mandaba pacientes y, no eran admitidas en las asociaciones médicas.

Mientras esto ocurre en Estados Unidos, en Europa la ciencia masculina se desarrolla en las Academias Científicas. La ciencia deja de ser una ocupación ociosa para convertirse en profesión de la cual, las mujeres estaban excluidas de forma expresa. La Real Sociedad de Londres se funda en 1662; pero ninguna mujer es admitida hasta 1945; la Academia de Ciencias de París, 1666, a pesar de no prohibir expresamente la entrada de mujeres, se vetó la entrada de Emilie de Chatelet y de Marie Curie (1911) a pesar de sus contribuciones; la Academia de Ciencias de Berlín, 1700, admitió a las primeras físicas en 1949 y 1950. Situación diferente ocurre en Italia; ya que, a las mujeres se les permite el acceso a las universidades y; por tanto, muchas destacan en variedad de disciplinas (van den Eynde, 1994). El siglo XIX permitirá la institucionalización de la ciencia; ya que, para la industria y la guerra, se vuelve imprescindible. Dos acontecimientos afectarán a las mujeres en este período: la

privatización de la vida familiar y la profesionalización de la ciencia. Las mujeres que deseaban una carrera científica podían elegir entre certificarse en las universidades que ya comienzan a admitirlas o, participar, desde el ámbito familiar, como asistentes invisibles de los esposos, padres o hermanos dedicados a ello.

A finales de este siglo; los médicos estadounidenses viajan a Europa a aprender la nueva ciencia. Regresan llenos de ideas reformistas y; para 1893, gracias a la ayuda de filántropos, fundan la primera facultad de medicina *Johns Hopkins Medical School* bajo esquemas alemanes. Incluyen, en el plan de estudios el trabajo de laboratorio (nuevo en América) con una mayor práctica hospitalaria; contrataron al profesorado a dedicación exclusiva para hacer énfasis en la investigación. Paralelamente, el país comienza a convertirse en la primera potencia industrial del mundo. Grandes imperios financieros surgen gracias a la explotación del petróleo, del carbón y de la clase obrera. La concentración de riquezas permitió la actividad filantrópica organizada y masiva (Ehrenreich y English, 2006), de esta forma, la clase dominante interviene en todos los ámbitos de la vida social. Para tales efectos, surgen las fundaciones, como la Carnegie y la Rockefeller, las cuales deciden apoyar la creación de una profesión médica respetable. Así, a partir de 1903, el dinero a llegar a las escuelas de medicina. La idea era adaptarse al modelo de la *Johns Hopkins Medical School* o cerrar. Las grandes escuelas podían aspirar a subvenciones cuantiosas; por el contrario, las más pequeñas y pobres no eran dignas de ser salvadas. Entre ellas se encontraban la mayor parte de escuelas irregulares de medicina y escuelas especiales que formaban a las mujeres y a los negros. De esta forma, la profesión médica queda en manos del hombre blanco de clase media-alta.

El poder fue cerrando, legalmente, los espacios. El último lugar, igual que en la Edad Media, que quedaba en manos de las mujeres, era la obstetricia. Entonces, los obstetras, en nombre de la ciencia, comienzan un ataque contra las parteras acusándolas de sucias, ignorantes e incompetentes. Bajo la presión de los médicos se aprobaron leyes en las que la atención obstétrica quedaba a su cargo. Esto dejó sin atención a las mujeres pobres y a las obreras; ya que, los médicos no estaban interesados en mejorar los tratamientos. En realidad, solo significó una reducción de la competencia y la pérdida de la última posición de independencia. Sólo una posibilidad quedó abierta a las mujeres en este campo: la enfermería. En un principio, no existía como ocupación remunerada; ya que, enfermera se denominada a toda mujer que, por casualidad, ayudaba a otra persona, niño o anciano enfermo. Estos puestos no fueron muy apreciados por las trabajadoras; pero lo buscaron las reformadoras para cambiar la imagen y hacerlo aceptable. Así, surge la enfermera ideal, la cual trasladaba

las funciones del hogar al hospital. De esta forma, la obediencia y la virtud con respecto al médico; el devoto altruismo de una madre con respecto al paciente y, la disciplina firme; pero gentil con el personal, fueron sus principales características. De esta forma; las actividades de este dúo sanitario se complementan y, la sociedad, al definir como femenino el ámbito de la enfermera, yuxtapone como masculino el del médico. En consecuencia; si la enfermera es la mujer ideal, el médico sería el hombre ideal.

La llegada del siglo XX va a permitir grandes cambios en cuanto a la situación de las mujeres científicas; ya que, se va a ir logrando igualdad de derecho con respecto a los hombres. Sin embargo; ya entrado el siglo XXI, se mantienen mecanismos y actitudes discriminatorias.

A manera de cierre

La medicina es un poder. La sociedad la ubica en lo más alto de las profesiones. Dicho poder está alimentado por la certeza de que el médico tiene en sus manos la salud y la muerte del paciente, tiene el poder de certificar si una persona nació viva o muerta, si tiene deficiencias mentales, incapacita, da reposo, te dice qué puedes comer y qué no. Esto genera admiración. En los docentes-médicos ese poder es alimentado por el comportamiento de pacientes y alumnos. En este sentido, afirma Spig (s.f., 135), “existen niveles de poder que se presentan en formas de jerarquías según las cuales se pueden ocasionar humillaciones y malos tratos”. Los cargos y el prestigio generan la subordinación, así, el jefe de servicio controla al residente de tercer año y, éste, al de segundo quien controla al de primero; finalmente, los estudiantes son la base de los estratos y, aún entre ellos, el de sexto año controla al de quinto, éste al de cuarto y, este último, al de tercero. De igual forma, se observa que los docentes-médicos forman de acuerdo a como fueron formados. Por tanto, la tradición se mantiene, es un régimen militar que pasa de generación en generación. Se puede observar que, entre las características que se trata de inculcar a los alumnos destacan: vestir adecuadamente, sin descotes, sin resaltar atributos como mujer; a los alumnos usar corbata y camisa, a las alumnas se les permite el uso de monos (pantalones) solo para la guardia; andar siempre con la bata blanca en el hospital (Spig, s.f.).

El discurso científico sigue siendo androcéntrico y, como tal, limita su rango; ya que, al obligar a las mujeres a superar barreras de género, les impide concentrarse en el trabajo científico; a los hombres les limita su capacidad de crear desde lo colaborativo con las mujeres y; a la ciencia; porque, al apartar a la mujer, deja de lado todo un andamiaje de valores culturales necesarios para la creación científica. Cuando se

habla de un discurso científico androcéntrico nos referimos a ese discurso médico hegemónico que “nace, crece y se perpetúa nutrido por la episteme patriarcal” (Camacaro, 2008: 98).

La universidad, desde su concepción, se constituye en un ente formador, legitimizador y reproductor de las ideas del sistema patriarcal; por tanto, no mantiene sintonía con los cambios que reclama la sociedad para asegurar la equidad, la no discriminación y la convivencia social y democrática. De esta forma, tampoco garantiza la formación de recursos humanos capaces de dar respuesta coherente a las nuevas tendencias sociales, aún cuando, existe una preeminencia de estudiantes mujeres en las carreras del área de la salud. Incomprensiblemente, la incorporación de la perspectiva de género en las mallas curriculares de pregrado es una tarea pendiente en casi toda América Latina. En el discurso pedagógico se mantiene un lenguaje sexista que invisibiliza la participación de mujeres académicas y en formación.

Referencias

Acevedo, D. (s.f.). Instrumentos Nacionales de igualdad de políticas públicas para la igualdad de género. Ministerio del poder popular para la mujer y la igualdad de género

Camacaro, M. (2008). La construcción discursiva médico-obstétrica en el proceso reproductivo de las mujeres. En: *Ensayo y Error*, vol.17, n.35, pp. 95-115, ISSN 1315-2149 [Revista en línea]. Disponible en: http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S1315-21492008000200006&lng=es&nrm=is...&lng=es]. Fecha de consulta: 13 de Marzo de 2015.

Delgado, A. (2011). Apuntes sobre el origen de la misoginia. En: *Revista Estudios Culturales*, Vol 4, N° 8, julio-diciembre. Universidad de Carabobo.

Ehrenreich, B. y English, D. (2006). *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. Olmuhé: Chile.

Femenías, M. (1988). *Mujer y jerarquía natural en Aristóteles*. En *Hiparquia*, Vol I, mayo. Universidad de Buenos Aires: CONICET.

Lagarde, M (1994). La regulación social del género: el género como filtro de poder. En *Antología de la sexualidad humana*. Pérez, C. (Coord). Vol. I, pp. 389-425. México: Miguel Ángel Porrúa.

Maffía, D. (2001). *El sexo oculto de la ciencia (historia de la ciencia y política sexual)*. En *Ciencia y Género*. Pérez, E y Alcalá, P. (Comp). Universidad Complutense de Madrid.

Ontiveros, G. (2006). *Derecho Romano I y II. Metodologías, sumaria, mnemotécnica y cuestionaria*. 12ª reimpresión. Buchivacoa: Caracas. Real Academia Española. (2014). *Diccionario*. [Página Web]. Disponible en [<http://www.rae.es/ayuda/diccionario-de-la-lengua-espanola>]. Fecha de consulta: 09 de marzo de 2015.

Spig, H. (s.f.). *Estrategia de enseñanza aprendizaje desde una perspectiva integral para el ejercicio profesional de la medicina*. Colección Tesis Doctoral. Universidad de Carabobo: CDCH.

Van den Eynde, A. (1994). *Género y ciencia ¿términos contradictorios? Un análisis sobre la contribución de las mujeres al desarrollo científico*. En *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 6, septiembre-diciembre. [Revista en línea]. Disponible en: [<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1019461>]. Fecha de consulta: 09 de marzo de 2015.

VIOLENCIA SIMBÓLICA CONTRA LAS MUJERES: CUANDO UN CHISTE DESPERTÓ MI CURIOSIDAD SOBRE EL GÉNERO

Symbolic violence against women: When a joke awoke my curiosity about gender

Eudomario Alcántara

RESUMEN

La violencia de género ejercida por los hombres en contra de las mujeres, tiene muchas caras y de ellas las más conocidas tienen que ver con la violencia física y sexual. Sin embargo, existen otras formas más sutiles de ejercerla, tales como el chiste, la burla y otras tantas que usualmente pasan desapercibidas, mimetizadas por la costumbre, hábitos o "la normalidad", que ha sido impuesta por la sociedad patriarcal, y que sirven para la reproducción de las relaciones desiguales entre el hombre y la mujer, legitimando significados y conductas propias de esta sociedad. Diferencias entre géneros que han sido social e históricamente construidas, donde significados (ser hombre vs. ser mujer) se han impuesto como válidos y legítimos por esa sociedad. Esta violencia simbólica se ha naturalizado a partir las representaciones culturales y el lenguaje: el arte, el teatro, el cine, la televisión, y por supuesto, de los chistes y bromas.

Palabras clave: Violencia de género, violencia simbólica, género, chistes misóginos.

ABSTRACT

Of gender violence by men against women has many faces, and of which the best-known are related to physical and sexual violence. However, there are other more subtle forms of exercise it, such as the joke, mockery and many others that usually go unnoticed, mimetised by custom, habits, or "normal", that has been imposed by patriarchal society, and which serve for the reproduction of unequal relations between men and women, thereby legitimizing meanings and behaviors characteristic of this society. Differences between genera, which have been socially and historically constructed, where meanings (Man vs. woman) have been imposed as a valid and legitimate by that society. This symbolic violence has become naturalized from cultural representations and language: art, theatre, film, television, and of course, jokes.

Keywords: Gender, symbolic violence, gender violence, misogynistic jokes.

Eudomario Alcántara. Doctorando en Salud Pública, UCSA; Maestría en Educación, mención Gerencia Educacional, UPEL; Especialista en Inmunología, Inst. Hematología y Oncología, UCV; Licenciado en Bioanálisis, LUZ. Prof. Titular Jubilado Activo, Coordinador del Laboratorio de Investigaciones Hematológicas-CIADANA. Líneas de Investigación: Ferrocínica y desarrollo cognitivo en escolares; Alteraciones hemostáticas. Correo: eudomarioalcantara@gmail.com

Artículo recibido en Septiembre 2017 y aprobado en noviembre 2017

La sorpresa vivencial

Estábamos un grupo de amigos y amigas compartiendo una mesa muy animada, con comida, bebida, anécdotas y chistes. Uno de los amigos presentes, español para más señas, cuenta el siguiente chiste: *Llegan a un pub un madrileño, un catalán y una mujer. Entonces en ese pub hay una máquina de la verdad. Y va el madrileño y dice: -Yo pienso que los madrileños no somos chulos. Y dice la máquina: -Brrrr...error. Después va el catalán y dice: -Yo pienso que los catalanes no somos tacaños. Y dice la máquina: -Brrr.....error Y por último llega la mujer y dice: - yo pienso.... Y dice la máquina: -Brrrrr.....errrrrorrr.....errrrrorrr.....errrrrorrr. En ese momento una de las amigas con quien compartíamos se levantó de la mesa indignada, señalando que ese había sido un mal chiste, un chiste sexista, misógino y representaba una forma de violencia contra la mujer. Terminada su exposición se retiró de la reunión muy molesta. Quienes nos quedamos, nos vimos todos y todas a las caras sorprendidos (as), perplejos (as), sin atinar a que decir. Después de unas risas nerviosas llovieron las excusas, las explicaciones, cada una más inverosímil que la otra, sobre el comportamiento de la amiga ofendida; sin embargo, yo me quede con la duda y la "espinita" de que quiso decir mi amiga con aquello de "...es una forma de violencia contra la mujer".*

Indagando sobre la violencia de género

Cuando hablamos de violencia contra una mujer, lo primero que se nos asoma a la mente es la imagen de una mujer con un ojo morado, la boca rota, o sea una mujer golpeada, o peor aún, una mujer violada o asesinada.

Obviamente, si la definición de violencia la limitamos a la que se produce sobre el cuerpo de la mujer, la que hace daño físico y deja una huella visible, estamos dejando de lado todo aquello que lesione emocionalmente a la mujer, todo aquello que usualmente es visto como parte de la "normalidad" dictada por la sociedad patriarcal. En relación a este orden social patriarcal, Torres Falcón, Marta (2001) sostiene que:

"La violencia no es una anomalía; por el contrario, es nada menos que la afirmación de un orden social particular que tolera la subordinación de las mujeres y el uso de la violencia en su contra. No es un fenómeno fuera de la norma, sino que es promovido por un orden social basado en la desigualdad y en el cual existen claros intereses de mantener y perpetuar esquemas de dominación. La violencia contra las mujeres congruente con estas finalidades y sirve para reforzar la desigualdad y la discriminación" (pág. 244).

Durante siglos, prácticamente desde el origen de la sociedad occidental, la mujer, por serlo, ha sido discriminada y colocada en una posición de minusvalía en relación al hombre. Éste se adueñó del "espacio público" (trabajo remunerado, actividad comercial, política, etc.), mientras que a la mujer se le confinó al "espacio privado" (hogar, maternidad, crianza de niños, trabajo no remunerado, al servicio sexual del hombre), en otras palabras, fue para el hombre transformada en una "cosa", en un objeto de su propiedad, sobre el cual puede ejercer cualquier tipo de violencia.

La violencia puede ser ejercida por acción, como también por omisión, aclara que en ambos casos, la intención de quien ejerce la violencia es hacer un daño a otra persona. En el caso de la violencia por acción es fácilmente deducible su definición, en el caso de la violencia por omisión se refiere principalmente a aquellos actos en los cuales se privan a las víctimas de alimentos, bebidas, medicamentos, confort, prohibición de movimientos, etc. Seguidamente clasifica la violencia en física, psicológica, sexual y económica. En el caso que nos ocupa, al revisar la definición de violencia psicológica aportada por Torres Falcón (ibíd.) encontramos que:

"... cuando se ejerce violencia psicológica se produce un daño en la esfera emocional y que el derecho que se vulnera es el de la integridad psíquica... Quienes sufren violencia psicológica no solo ven reducida su autoestima, en la medida en que experimentan continuamente el rechazo, el desprecio, la ridiculización y el insulto, sino que en muchas ocasiones sufren también alteraciones físicas, trastornos en la alimentación y en el sueño, enfermedades de la piel, úlceras, gastritis, jaquecas, dolores musculares, todo ello como respuesta fisiológica cuyo origen está en la esfera emocional" (pág. 32).

Ahora bien, entendiéndolo que la violencia psicológica tiende al rechazo, desprecio, ridiculización e insulto; los medios para ejercerla, en consecuencia, estarán vinculados con la palabra, escrita oral o transformada en chistes, iconos, publicidad u otro tipo de elemento que lesiona psicológicamente a la mujer. Entonces, ¿a qué violencia se refería mi amiga?

La Violencia Simbólica

Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, promulgada en marzo de 2007, en cuyo Capítulo III, Definición y Formas de Violencia contra las Mujeres, en el artículo 14. Definición, reza: "La violencia contra las mujeres a que se refiere la presente Ley, comprende todo acto sexista que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico,

emocional, laboral, económico o patrimonial; la coacción o la privación arbitraria de la libertad, así como la amenaza de ejecutar tales actos, tanto si se producen en el ámbito público como en el privado". Sin embargo, al leer este artículo no me aclaraba en ningún modo mis dudas. Seguidamente al revisar el artículo 15. Formas de Violencia, encontré la explicación sobre 19 formas de violencia definidas en contra de las mujeres, a saber: 1. Violencia psicológica; 2. Acoso u hostigamiento; 3. Amenaza; 4. Violencia física; 5. Violencia doméstica; 6. Violencia sexual; 7. Acceso carnal violento; 8. Prostitución forzada; 9. Esclavitud sexual; 10. Acoso sexual; 11. Violencia laboral; 12. Violencia patrimonial y económica; 13. Violencia obstétrica; 14. Esterilización forzada; 15. Violencia mediática; 16. Violencia simbólica; 18. Tráfico de mujeres, niñas y adolescentes; y 19. Trata de mujeres, niñas y adolescentes. Aun así, no me resultaba claro a cual tipo de violencia se habría referido la amiga molesta. Solo me quedaba la posibilidad de que se hubiese referido a la Violencia simbólica, la que la Ley supra indicada define como:

"Son mensajes, valores, iconos, signos que transmiten y reproducen relaciones de dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales que se establecen entre las personas y naturalizan la subordinación de la mujer en la sociedad".

Indagando un poco más sobre el tema, me topé con los postulados de Pierre-Félix Bourdieu relacionados con la violencia simbólica, quien basa su análisis sociológico sobre la forma en que los individuos posicionados en forma dominante imponen sus creaciones culturales y simbólicas con el fin de reproducir las relaciones sociales de dominación, en este caso, sobre las mujeres. Este tipo de violencia que provoca la sumisión de las mujeres en forma tan sutil, principalmente a través del lenguaje y de las representaciones culturales que son vistas como parte de la "normalidad social"; esta violencia puede no provocar lesiones físicas ni muertes pero es innegable que coadyuva al mantenimiento del orden patriarcal establecido.

Ahora bien, toda manifestación de alguna forma de violencia ejecutada por cualquiera persona, institución o colectivo, no hace más que demostrar quien tiene el poder. Según Foucault, el poder no es más que una relación de fuerzas, en donde el poder basa su existencia en el rechazo que él mismo provoca, de allí que necesite ejercer su autoridad, subyugar y someter al individuo. Al respecto, Moreno Hugo Cesar (2006) señala que,

Estas relaciones de fuerza que se ocultan al instaurar un poder de violencia simbólica, al imponer unos significados legítimos ilegítimando a otros no

convenientes, contrarios, la otra parte de la relación, fortalecen el ejercicio del poder al ocultar la procedencia del poder. (...) Así, pues, el poder se oculta detrás o mejor dicho, por todos lados mediante la creación de autoridad. Autoridad que solo existe como tal cuando es otorgada por los dominados, es decir, cuando éstos la constituyen, la aceptan, cuando éstos se atan a ella (pág. 3).

Volviendo sobre Bourdieu, este sociólogo considera que las sociedades funcionan a través de lenguajes y códigos en los cuales la dimensión simbólica de las cosas está presente, donde la persuasión sutil y no patente toma el lugar de la violencia física. Para este autor existen diversos elementos que explican el fenómeno de la violencia simbólica, los que a continuación trataré de resumir dado el espacio que deberé dedicar a ello.

Bourdieu emplea el concepto de habitus para explicar cómo son reproducidas las estructuras de poder, de dominación; en tanto explica que para ello se requiere el consentimiento de los individuos dominados, sometidos. El concepto de habitus supera la contradicción entre coerción y auto sometimiento, entre lo objetivo y lo subjetivo. Los individuos incorporan durante su trayecto vital una serie de prácticas, comportamientos y valores que tienden a naturalizar las diferencias entre géneros, razas, etnias, preferencias sexuales, etc. Cuando los individuos naturalizan e interiorizan las relaciones de poder, terminan convirtiéndolas en axiomáticas e indiscutibles para toda la sociedad, incluidos ellos, los dominados, los sometidos. Para Bourdieu, el mundo social se concibe como un espacio con múltiples dimensiones en el que existen varios campos que funcionan como subespacios sociales (artístico, económico, social, político, etc.) en los cuales los agentes sociales se ubican y ponen en juego un determinado tipo de capital (artístico, económico, social, político, etc.); estos tipos de capital funcionan como un poder respecto de cada campo. En relación a los campos, Calderone Mónica (2004) nos aclara que,

La posición ocupada por los agentes en la estructura de cada campo y, con ello, el espacio social en su conjunto, informa y constituye de alguna manera los habitus de los agentes, pero al mismo tiempo, y sobre todo, el lugar que "se llega a ocupar" en el espacio social depende estrechamente de esos habitus y las prácticas que han generado en el recorrido social del agente (pág. 3).

Lo que Calderone nos indica es que la posición que una persona (agente social) ocupa en la estructura social condiciona su forma de actuar, pensar y sentir; esto es habitus. Y por otra parte, los agentes crean un espacio social (campo) alrededor de

hechos sociales como el arte, la ciencia, la religión, la política, etc.; los campos están ocupados por agentes con diferentes hábitos y capitales diferentes. En este caso nos interesa el capital cultural y el capital social que son percibidos como naturales o mejor dicho, capitales simbólicos con los cuales “juegan” en diferentes campos sociales reproduciendo así la estructura social.

Según Bourdieu, el hogar constituye un campo doméstico, y es allí donde ocurren los primeros procesos de socialización de los niños (procesos que se dan desde las relaciones de dominación masculina), donde aprenden a diferenciar lo aceptable de lo inaceptable, donde conocen e interiorizan modelos ideales de hombres y mujeres; los niños asimilan a detentar el poder y las niñas a obedecer, a aceptar el papel que se les impone sutilmente; de allí que los hombres desde pequeños saben que tienen una posición de privilegio y poder sobre las mujeres, la que depende únicamente de los valores culturales de la sociedad. Así, ya adultas, ellas tienen el deber de satisfacer los deseos, entre ellos, los sexuales, de sus parejas, ser fieles, ser bellas y delicadas (según los modelos impuestos por la cultura patriarcal), que deben permanecer en el espacio privado y por tanto ser responsables de la crianza y educación de los hijos (as) y del hogar.

¿Se deben tolerar los chistes sexistas, misóginos o degradantes de la condición de mujer?

A simple vista la respuesta lógica deber ser un NO categórico. Pero más allá de la intolerancia ante tales eventos, se requiere un profundo conocimiento de los elementos culturales que confluyen en las conductas de los hombres y no en pocas oportunidades, de las mujeres que ignorantes de su alienación llegan a aplaudir dichos relatos.

Debemos reconocer que la humanidad lleva siglos de una cultura patriarcal en la cual se han naturalizado las diferencias entre los géneros, diferencias histórica y socialmente construidas, donde significados (ser hombre vs. ser mujer) se han impuesto como válidos y legítimos por esa sociedad. Esta violencia simbólica se ha naturalizado a partir las representaciones culturales y el lenguaje: el arte, el teatro, el cine, la televisión, la publicidad, los medios de comunicación y por supuesto, de los chistes y bromas.

¿Acaso un chiste cargado de violencia simbólica contra las mujeres, no podría ser el prelude de un acto de violencia física?

La violencia simbólica es un tipo de violencia sutil, suave, imperceptible; que es

ejecutada al margen de cualquier coacción física, utilizando para ello diversos instrumentos como los ya enunciados anteriormente. Podemos concordar en el hecho de que la violencia simbólica no provoca directamente heridas o muertes; pero, ¿qué hay de la ansiedad, la ira, la depresión, la impotencia y otros tantos síntomas y demás efectos que sobre el cuerpo y la psiquis de las mujeres puede dejar este tipo de violencia?

Está bien documentado que muchos delitos de violencia física, doméstica, acoso sexual, laboral, etc. Es precedida por una sutil y algunas veces no tan sutil violencia simbólica, a través de bromas y chistes cargados de descrédito, burlas, sensualidad o erotismo.

A manera de cierre, transcribo lo que señala Jessie Blanco (2009):

“Pasar de objetos a sujetas, descosificar las relaciones entre hombres y mujeres, desnaturalizar los espacios donde se legitima la diferencia como desigualdad, identificar las censuras y autocensuras de los campos prácticos del saber y de la socialización sexual de cada uno y de cada una, es una tarea aún pendiente” (pág. 69).

Se necesita de un gran esfuerzo para deslegitimar la violencia de género contra las mujeres a través del lenguaje, mediante el uso de chistes, bromas, comentarios sarcásticos sobre las mujeres, solo por el hecho de ser. Entender que en el caso de violencia simbólica, es la cultura quien sostiene las relaciones de poder histórica y culturalmente fundadas entre los hombres y las mujeres, en una sociedad androcéntrica como la occidental, es un imperativo para cualquier iniciativa válida que pretenda horadar los cimientos de dicha cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Blanco, Jessie. (2009). Rostros visibles de la violencia invisible. Violencia simbólica que sostiene el patriarcado. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. Enero/Junio. Vol. 14 N° 32.

Calderone, Mónica. (2004). Sobre Violencia Simbólica en Pierre Bourdieu. Disponible: file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-SobreViolenciaSimbolicaEnFierreBourdieu-4453527.pdf. Consulta: Marzo 28 de 2015.

Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. (2007). Gaceta Oficial N° 38668 de 23/04/2007. Disponible: <http://www.derechos.org.ve/pw/wp-content/uploads/11.-Ley-Org%C3%A1nica-sobre-el-Derecho-de-las-Mujeres-a-una-Vida-Libre-de-Violencia.pdf>. Consulta: Marzo 28 de 2015.

Martínez, Julia Evelyn. (2011). Violencia simbólica contra mujeres. Revista Pueblos. Disponible: <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article2290>. Consulta: Marzo 29 de 2015.

Moreno, Hugo César. (2006). Bourdieu, Foucault y el poder. Ibero Forum. Voces y Contextos. Otoño, N° II, año I

Torres Falcón, Marta. (2001). La violencia en casa. Editorial Paidós Croma. México

MISOGINIA EN EL ÁMBITO DEPORTIVO: UNA MIRADA A TRAVÉS DE VIVENCIAS DE ATLETAS VENEZOLANAS Y OTROS PAÍSES DEL MUNDO

Misogyny in the sports field: a look through Venezuelan athletes and other countries of the world

Lismey Britapaz

RESUMEN

Se pretende develar la realidad que experimentan algunas atletas de Venezuela y el mundo durante sus entrenamientos y competencias deportivas, pues aún en la modernidad, son víctimas de la misoginia que aún envuelve al ser humano, principalmente en el medio deportivo. Fenómeno social creado para ser practicado por hombres como un medio de esparcimiento y preparación para la guerra y en el que la mujer no ha sido completamente aceptada, considerándola frágil, débil, que nació para procrear, y criar los hijos. La mujer-atleta ha sido rechazada, acosada sexualmente, discriminada, sometida a burla entre otras cosas, pero destinada a superar muchas barreras sociales, históricas y culturales, para destacarse en un medio típicamente masculino, a pesar de los extraordinarias mujeres que han escrito su nombre en la historia de los Juegos Olímpicos, siendo necesario incluir la perspectiva de género en las políticas sociales relacionadas con la actividad física y el deporte.

Palabras clave: Misoginia, género, deporte, competencia, atletas, vivencias.

ABSTRACT

The aim is to unveil the reality experienced by some athletes in Venezuela and the world during their training and sports competitions, because even in modern times, they are victims of the misogyny that still surrounds the human being, mainly in the sport environment. Social phenomenon created to be practiced by men as a means of recreation and preparation for war and in which the woman has not been fully accepted, considering it fragile, weak, born to procreate, and raise children. The woman-athlete has been rejected, sexually harassed, discriminated against, subjected to ridicule among other things, but destined to overcome many social, historical and cultural barriers, to stand out in a typically masculine environment, despite the extraordinary women who have written their name in the history of the Olympic Games, being necessary to include the gender perspective in social policies related to physical activity and sport.

Keywords: Misogyny, gender, sport, competition, athletes, experiences

Lismey Britapaz. Licenciada en Educación mención Educación Física, Deporte y Recreación. Magister en Actividad Física en la Comunidad. Doctorando en el programa Ciencias Sociales mención Salud y Sociedad. Profesora de la Universidad de Carabobo. Jefe del Departamento de Ciencias Sociales. Celular: 04124912114, correo: britapazlismey@yahoo.com.

Artículo recibido en septiembre 2017 y aprobado en noviembre 2017

Introducción

Las posturas expuestas en el desarrollo de éste ensayo sobre el tópico presencia de la misoginia en el ámbito deportivo, se encuentran relacionadas con algunas experiencias vivenciadas por atletas practicantes de diversas disciplinas deportivas en Venezuela y el mundo, así como también, de una profunda revisión epistemológica de ésta temática en la que se destacan las numerosas situaciones que por motivos sociales, histórico y culturales sobre identidad de género, de odio, aversión, sexismo, violencia y cosificación sexual debe pasar una niña o mujer cuando se incorpora al mundo deportivo, caracterizado entre otras cosas, por ser una actividad reglamentada, altamente competitiva, de grandes exigencias físicas, psicológicas y sociales, y cuyo principal objetivo es superar al adversario para obtener el triunfo.

Tal como lo señala Britapaz: el deporte contiene en su esencia un carácter competitivo, el cual, le confiere a cada una de las disciplinas que lo conforman su especificidad y origina las relaciones indispensables para que se pueda llevar a cabo esta práctica social, como lo son: la competencia y el éxito, resaltando además, su importancia en la construcción de una cultura y de la identidad nacional. Su práctica como actividad social, comprende una gran variedad de símbolos, valores, normas y comportamientos que lo identifican y diferencian notoriamente de otras prácticas sociales. En tal sentido, el deporte delimita un determinado ámbito cultural, que poco a poco ha ido adquiriendo una diferenciación funcional propia, a medida que se ha desarrollado el proceso de modernidad hasta alcanzar el carácter universal que tiene actualmente (2015:30)

En relación al término misoginia, éste proviene del vocablo griego *miseogyné*, en el cual el sufijo *mis* significa odiar o despreciar y *gyné* significa mujer o femenino, si bien, por lo general el término es asociado a los hombres, también puede serlo a las mujeres que demuestran una actitud de desprecio o menosprecio a sus pares de género. En este sentido, el sociólogo Allan G. Johnson la define como “la actitud cultural de odio hacia las mujeres por el hecho de que son mujeres y afirma que la misoginia es la parte central de los prejuicios e ideologías sexistas y, como tal, es una de las bases para la opresión de las mujeres en las sociedades dominadas por hombres. La misoginia se manifiesta de diferentes maneras, desde bromas a pornografía, violencia y el sentimiento de odio hacia su propio cuerpo al que las mujeres son instruidas a sentir” (2000:72)

Según el devenir histórico, esta actitud de odio que el hombre ejerce sobre la mujer, ha existido desde tiempos inmemoriales; desde el momento en que el ser humano comenzó a organizarse en comunidad y las mujeres comenzaron a ocupar roles más debilitado en términos de jerarquía. No obstante, y a pesar de todos los avances que la sociedad moderna puede ostentar, la misoginia continua representando un problema social presente en todos los ámbitos en el que se desenvuelve el ser humano, entre ellos el ámbito deportivo, tal como lo señala el Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM Cazés “El deporte ha sido un espacio masculino en el que se desarrollan rituales y símbolos de poderío; los deportes están escindidos, hay deportes masculinos y femeninos, pero en ningún momento hombres y mujeres compiten juntos” (Aguirre: 2003:64)

Ahora bien, haciendo un recorrido histórico de la actividad deportiva tal como se concibe actualmente en la sociedad, encontramos que la misoginia ya estaba presente en el deporte desde su origen en el siglo XIX en la llamada Inglaterra Victoriana; época en la que la identidad del género masculino se encontraba representada por la fuerza, la velocidad y la resistencia, de allí que el hombre era considerado la figura ideal de un deportista, mientras que la identidad de la mujer, estaba relacionada principalmente con la delicadeza, fragilidad, elegancia, pasividad, procreación y alta dependencia de los hombres; inclusive las prescripciones médicas para la época, señalaban que la práctica de un deporte estaba contraindicada para las mujeres, ya que según la ciencia médica ésta actividad posee un alto nivel de peligrosidad, por lo que a la mujer sólo se le permitía realizar ejercicios físicos, cuando los fines eran artísticos, expresivos, terapéuticos o con una orientación hacia la función maternal.

De allí que se puede afirmar, que el Deporte desde su concepción como actividad físico-corporal, fue creado para ser practicado solamente por los hombres, como un medio que originariamente le permitiría medir sus fuerzas físicas (luchas), su agresividad, jugar, recrearse, prepararse para la milicia, competir y hasta como una forma de espectáculo. Tal como lo señala Ramírez: los profundos cambios en la estructura de las relaciones sociales encontraron reflejo en todas las esferas de la cultura material y espiritual, entre las que cuenta el campo de la actividad físico-corporal; campo y época en que se inició una oleada de creaciones de múltiples y diversas nuevas formas de ejercitación no sólo para el bienestar psico-físico de los pueblos, sino para la preparación militar... No obstante, los esclavistas-aristócratas, los cuales no hacían

trabajos físicos de obligación, utilizaban los ejercicios físicos y juegos, al parecer, con fines sólo de esparcimiento y preparación físico-militar. (2009:74)

Ejemplificando lo anteriormente expresado, encontramos que en el devenir histórico del deporte existen sucesos que develaban formas de expresiones misogónicas; en el Coliseo de Roma durante las batallas sangrientas entre gladiadores, hombres atléticos y sin ropa, las mujeres tenían prohibido observar el encuentro, y de ser encontrada alguna de ellas en las tribunas, sería arrojada por cualquier romano desde lo más alto de éstas tribunas hasta ocasionarle la muerte, ni siquiera las angustiadas madres de los combatientes podían estar presentes como simples espectadoras de las contiendas.

Otro acontecimiento estuvo protagonizado por el Barón Pierre de Coubertain fundador de los primeros Juegos Olímpicos Modernos en París en el año 1896, quien consideraba que la presencia de la mujer en unos juegos olímpicos era antiestética, nada interesante y hasta incorrecta, argumentos esgrimidos para negar su participación, pues según el prenombrado Barón, el rol de las mujeres en los Juegos Olímpicos era el de coronar a los ganadores, señalamientos que no causaban asombro, pues también defendía la idea que la única orientación de la ejercitación de la mujer era aquella destinada a la procreación.

Pese a ello, la mujer logró participar por primera vez en unos Juegos Olímpicos en el año de 1900 en la ciudad de París superando las trabas que les puso su fundador, hazaña que sólo fue posible gracias a las mujeres aristócratas y de la burguesía, que practicaban deporte como una forma de reforzar su identidad de clase, entre ellas encontramos a las francesas Filleaul Brohy y Marie Ohnier, que lo hicieron en el deporte de croquet, también hubo participación en el tenis, y el golf. Al respecto Collins comenta: la discriminación por género en la industria del deporte siempre ha sido un tema polémico, incluso el fundador de los Juegos Olímpicos Modernos, Barón Pierre de Coubertin, afirmó en 1896 que "sin importar qué tan fuerte sea una atleta, su organismo no está hecho para soportar ciertos shocks" (S/F: 31)

En este sentido se puede evidenciar, que desde la creación del deporte, los juegos olímpicos y hasta la sociedad misma, han surgido una serie de posturas ideológicas en contra de la mujer que han determinado ciertas pautas sociales y que han logrado permanecer en el tiempo; surgiendo falsos mitos y estereotipos discriminatorios hacia la mujer en su relación con el mundo deportivo; un mundo en el que la hegemonía masculina muestra mucha más resistencia al cambio y aceptación de la mujer en comparación a otros ámbitos sociales.

De allí que la incorporación de la mujer al mundo deportivo ha ocurrido de una manera tardía y le ha tocado para mantenerse y destacarse en éste ámbito, transitar por un camino lleno de muchas dificultades, obstáculos y de grandes barreras sociales, originadas entre otras cosas, por la forma de ser concebido el deporte y por la representación social que existe del género femenino, gracias a un proceso socio-histórico-cultural en el que la mujer siempre ha sido considerada inferior a los hombres, con menor capacidad física, menos interés hacia los esfuerzos físicos, delicada, nacida para procrear, encargarse de la crianza y cuidado de los hijos, sin aptitudes para el deporte, cuya práctica podía afectar su salud, por lo que la mujer debía mantenerse dentro de las esferas privadas.

Esta transmisión de constructos socio-culturales ha conllevado a que el hombre sienta y exprese su aversión o poca aceptación de la mujer en las actividades físicas y deportivas, cuyas prácticas y protagonismo han sido asociadas exclusivamente al rol social masculino. Este rechazo se sustenta, además de lo expresado en el párrafo anterior, en las características de las estructuras que sostienen el deporte, las diferencias en la ocupación del tiempo de libre y de ocio, en la conformación de la organización familiar y laboral, en los modelos educativos y en los estereotipos sociales del género femenino que aún permanecen en la historia, representando para la mujer un techo no visible en el mundo deportivo.

Por otro lado, a pesar de que el deporte y la actividad física por sus potenciales educativas y mediáticas han representado un motor de cambio social y contribuyen desde hace muchísimo tiempo a la promoción de la igualdad entre mujeres y hombres, diversos hechos expresan que aún persisten diferencias significativas en cuanto a la participación y representación femenina en las diferentes esferas del deporte, por ejemplo, existen disciplinas deportivas en las que las mujeres no pueden participar en los juegos olímpicos, entre ellos tenemos el béisbol y la lucha grecorromana, otra muestra incluye 38 pruebas atléticas en distintos deportes, uno de ellos el atletismo; no existen los 50 Km. marcha para las féminas ni tampoco las pruebas de los 3000 metros obstáculos. Asimismo, otra forma de exclusión son las variantes que tienen ciertas disciplinas deportivas, como por ejemplo la lucha libre olímpica donde hay menos categorías femeninas que masculinas, y para finalizar encontramos un ejemplo evidente de desigualdad entre género en la disciplina deportiva Taekwondo, deporte olímpico que apareció en el mundo deportivo desde los Juegos Olímpicos de Sydney 2000, pero con reglas de participación desigual, ambos géneros se dividieron en 4 categorías pero los

baremos de kilos para dividir éstas categorías fueron distintos para los hombres y para las mujeres.

En este sentido, se observa incongruencia en lo expresado por El Comité Olímpico Internacional en su Carta Olímpica, en ésta señala que nadie puede ser discriminado por su sexo y todos los deportes de joven incorporación a los Juegos han de ser en igualdad de condiciones para ambos géneros. Sin embargo en la práctica, aún existen diferencias que continúan concediendo al género masculino más privilegios en comparación a los otorgados a las mujeres en el deporte. No obstante, es necesario mencionar, que se han creado deportes que son exclusivamente para la participación femenina entre ellos el nado sincronizado y la gimnasia rítmica, todo ello gracias a los movimientos feministas de los 70.

De allí que se considera, que la participación de los movimientos feministas de la década de los años 70, y la llegada de jóvenes tendencias deportivas en los 80, le concedió a la imagen de la mujer un giro en el ámbito deportivo, permitiéndole superar muchas barreras, principalmente las relacionadas a la imagen y al concepto de la mujer deportista. La filósofa del deporte norteamericana English (1978) proporcionó una serie de argumentos para que se reconociesen a las mujeres deportistas los mismos premios, recompensas y méritos que a los deportistas masculinos, destacando asimismo el impacto negativo de esta situación para la autoestima de todas las mujeres que participan en una actividad deportiva.

Por otra parte, es necesario significar, que han surgido varias leyes e iniciativas en todos los niveles, que exhortan a buscar nuevas formas de pensar y actuar para hacer posible la transformación y el cambio para el logro de una sociedad más igualitaria. Sin embargo actualmente, y a pesar de que la mujer participa activamente (aunque en menor proporción) en las diferentes esferas del ámbito deportivo, para lograrlo tiene que pasar por una serie de adaptaciones y afectaciones negativas que van desde el orden físico, psicológico y social, hasta el sufrimiento de un sin número de discriminaciones enmarcadas en el aspecto económico, gerencial, laboral y publicitario, todo ello como resultado de la presencia de la misoginia en los deportes masculinizados.

Esto se puede observar tanto en los entrenamientos como en las competencias de las atletas que pertenecen a los deportes de alto rendimiento en Venezuela, específicamente en el ciclismo, los entrenadores les expresan constantemente a sus atletas que deben pensar, sentir y entrenar como hombres si quieren ganar una

competencia, sus directrices están dirigidas a que todo lo que llegue al equipo de ciclismo (uniformes, patrocinios, becas, bicicletas, repuestos, bebidas hidratantes, entre otros) deben ser distribuidos primero al equipo masculino y el resto al equipo femenino, las atletas son en reiteradas ocasiones, acosadas sexualmente por sus entrenadores y federativos, igualmente son abandonadas por los carros acompañantes en las diferentes autopistas de la ciudad de Valencia si no soportan el ritmo de entrenamiento de los hombres, y entre otras cosas al equipo masculino se les permite hacer cualquier tipo de juego a las ciclistas sin importar las consecuencias, desde quitarle los frenos a las bicicletas hasta darle de tomar excreciones humanas en recipientes de bebidas hidratantes.

Es importante mencionar que en el deporte del calapié, los procesos menstruales de la mujer están concebidos como un factor que entorpece el rendimiento de las atletas, por lo que algunos entrenadores (sin autorización ni supervisión médica) le dan fármacos a las ciclistas con el objetivo de interrumpir su ciclo menstrual durante las competencias, le inyectan alta dosis de hierro endovenoso, así como también les sugirieren embarazarse y luego abortar para aumentar su rendimiento deportivo, mientras que en el orden socioeconómico, los montos de beca para las mujeres son menores a la de los hombres a pesar de alcanzar un rendimiento igual o superior en las competencias deportivas.

A nivel internacional, encontramos el caso de las tenistas del prestigioso Grand Slam de Wimbledon, quienes reciben menor cantidad de dinero en los premios que los hombres. En el 2006, al campeón de la temporada de tenis se le otorgó un cheque por un millón 170 mil dólares, mientras que a la campeona de la temporada un millón 117 mil dólares. La justificación para esta diferencia de trato entre géneros, es que los hombres juegan a ganar tres de cinco sets y las mujeres triunfan si se imponen en dos de tres, lo que implica que ellas brindan a la televisión menos tiempo para la comercialización de la transmisión de los partidos.

En cuanto a la discriminación en el aspecto publicitario (cobertura de los medios de comunicación) La Fundación Deportiva de Mujeres expresa, que a pesar de que aproximadamente un 40% de los participantes de deportes y actividades físicas son mujeres, sólo entre un 6 y 8% de la cobertura de los medios de comunicación deportivos se dedican a cubrir los eventos del género femenino (Molina, 2016:1). Además, un estudio llevado a cabo sobre 4 periódicos principales, USA Today, el Boston Globe, el Orange County Register y el Dallas Morning, determinó que las

noticias provenientes de los deportes femeninos representaron un total de 3,5% de todas las noticias deportivas. Los deportes femeninos tienden a separarse verbal y visualmente, tal como la Asociación Nacional de Basket Femenino (WNBA, por su sigla en inglés).

Por otra parte, y considerando lo antes expuesto, considero que entre la misoginia que se puede encontrar en el ámbito deportivo, una de las que debe ser atendida, priorizada y está de forma silente por algunas deportistas, es el acoso sexual que viven las atletas, ya que esto ocurre con mucha frecuencia y pocas veces existe una denuncia por parte de las mismas, la mayoría de las veces por no querer disminuir su rendimiento deportivo, ser expulsadas de la selección nacional, miedo a que le quiten su beca o simplemente no les crean.

En efecto, existen condiciones en el deporte que favorecen la presencia de este tipo de abuso; entre ellas tenemos: el uso de uniformes deportivos que se ciñen a los cuerpos atléticos, los constantes viajes lejos de la familia, los vestuarios solitarios y la permanente convivencia en las concentraciones deportivas. No obstante, este problema que es considerado un tabú, pocas veces se denuncia, pero el conocimiento repetitivo de casos de abuso sexual algunos denunciados y otros no, ha llevado al Comité Olímpico Internacional a dar señales de alerta sobre ésta problemática.

En este sentido, la presidenta del Comité Olímpico Internacional, siguiendo una recomendación de su Comisión Médica, ha aprobado una declaración de consenso en la que hacen un llamado a las organizaciones deportivas a desarrollar políticas de prevención, a evaluar el impacto de las prácticas de acoso sexual e incluso a fomentar los "soplos" de terceras personas que saquen los casos a la luz pública. El comité argumenta que ningún deporte es inmune a estos problemas, que ocurren en todos los niveles de competición y asegura que las pruebas científicas señalan que la prevalencia parece ser mayor en el deporte de alto rendimiento.

De allí que se puede afirmar, que el reconocimiento del acoso sexual en el deporte ha llegado a los máximos niveles. En relación al tema, el Comité Olímpico Internacional hizo pública una Declaración de Consenso en la que afirmaba: tanto el acoso como el abuso sexuales se producen en cualquier deporte y a cualquier nivel, y parece ser que con mayor frecuencia en el deporte de élite. Los miembros del entorno del atleta que ocupan puestos de poder y autoridad suelen ser los principales autores, aunque los compañeros de los atletas también suelen identificarse como autores y normalmente son con más frecuencia personas del sexo masculino que del sexo

femenino. La investigación demuestra que el acoso y abuso sexuales en el deporte pueden afectar de forma grave y negativa a la salud física y psicológica del atleta, dando lugar a una reducción del rendimiento y provocando la marginación del atleta. La información clínica indica que las enfermedades psicosomáticas, la ansiedad, la depresión, el abuso de sustancias, las autolesiones y los suicidios son algunas de las graves consecuencias para la salud (COI, 2007)

Por otro lado, la Llamada a la Acción de Windhoek, que realizó la II Conferencia Mundial sobre la Mujer y el Deporte en 1998 habla de la responsabilidad de todas las partes implicadas en el deporte para asegurar un entorno seguro y de apoyo para las muchachas y mujeres que participan en el deporte a todos los niveles, tomando medidas para eliminar todas las formas de acoso y abuso, violencia y explotación. De igual manera, reconociendo el problema del acoso sexual en el deporte, el Parlamento Europeo aprobó una resolución que insta a los Estados miembros y las federaciones a que adopten medidas destinadas a prevenir y eliminar el acoso y el abuso sexual en el deporte, haciendo aplicar la legislación sobre acoso sexual en el lugar de trabajo, a que informen a las atletas y a sus padres sobre el riesgo de abuso y de los recursos de que disponen, a que den una formación específica al personal de las organizaciones deportivas y a que aseguren el seguimiento penal y disciplinario correspondiente. (Parlamento Europeo, Resolución sobre las mujeres y el deporte. (2015)

En referencia a lo anterior, el Código de Ética Deportiva de la UNESCO establece que las organizaciones deportivas tienen la responsabilidad de velar por la implantación de garantías en el contexto de un marco general de apoyo y protección a menores, jóvenes y mujeres, con objeto de proteger del abuso y acoso sexual a los grupos antes mencionados y de impedir la explotación de los menores, en particular de los que muestren aptitudes precoces.

Una de las pocas deportistas de fama mundial que se atrevió a hablar públicamente del acoso sexual, aunque décadas posteriores de haberlo padecido, fue la gimnasta rusa Olga Korbut, quien fue ganadora de seis medallas olímpicas entre 1972 y 1976. Korbut reveló en 1999 que había sido una "esclava sexual" de su entrenador Renald Knysh, quien convertía a sus atletas, además de excelentes gimnastas, en doncellas para su servicio personal. La reina de los Juegos de Múnich, con tan sólo 15 años de edad, padecía ya los abusos y los golpes de Knysh, a quien temía pero de quien dependía terriblemente. Varios años después el entrenador fue procesado, pero absuelto por falta de pruebas sobre acoso sexual en atletas. Según la declaración

del Comité Olímpico Internacional, los miembros del entorno del atleta que están en una posición de poder y autoridad son los principales autores de acoso y abuso. Y los hombres son denunciados más a menudo que las mujeres. La investigación respaldada por el organismo señala que los vestuarios, los viajes, el carro o la casa del entrenador y los actos sociales en los que se consume alcohol son lugares o situaciones de riesgo.

A manera de conclusión

Si se toma en cuenta que el deporte pertenece a las esferas públicas y su práctica requiere grandes esfuerzos físicos, rudeza, competencia y excelentes capacidades físicas, es difícil concebir para una sociedad patriarcal que la mujer deba y pueda participar en las actividades deportivas cuyas características desde su creación pareciese adaptarse más a los hombres que a las mujeres, por lo que todavía la participación de la mujer en el deporte es inferior y con muchos obstáculos por superar, pudiéndose evidenciar la presencia de misoginia en el deporte.

No obstante, y a pesar de todas las barreras sociales, históricas y culturales, la mujer ha ido logrando un importante papel en el medio deportivo, brindando excepcionales espectáculos y logrando la admiración y expectación del mundo. Mujeres como Nadia Comaneci (gimnasia), Mildred Didrickson (golf, baloncesto, beisbol y atletismo), Fanny Blankers-Koen (atletismo), Theresa Zabell (regata), Marlene Ahrens (atletismo), Evelyn Ashford (atletismo), María Caridad Colon (atletismo), Zola Budd (atletismo), Mary Decker-Slanney (atletismo), Sara Simeoni (atletismo), Jeanette Campbell (natación), han escrito su nombre en la historia deportiva de los Juegos Olímpicos.

Por otra parte, es fundamental promover la equidad en el deporte, teniendo en cuenta las diferencias existentes entre mujeres y hombres, pero sin que éstas limiten sus posibilidades. Construir un futuro con perspectiva de género en el que la mujer disfrute del deporte y de los beneficios que éste conlleva, así como un mayor número de mujeres implicadas en todos los aspectos de la actividad física y el deporte: la dirección y la gestión, el entrenamiento, el arbitraje, el periodismo, la formación, la investigación y la práctica deportiva.

Para lograrlo, es necesario:

1) Utilizar las múltiples facetas que tiene el deporte como un fenómeno social, como herramienta para la formación de las personas y como transmisor de valores, con el

fin de superar prejuicios y estereotipos que impiden a las mujeres y a los hombres desarrollarse según sus expectativas personales y su potencial individual.

2) Incluir la perspectiva de género en las políticas sociales relacionadas con la actividad física y el deporte, para garantizar la plena igualdad de acceso, participación y representación de las mujeres de todas las edades y condición, en todos los ámbitos y a todos los niveles de la estructura deportiva: como atletas, dirigentes, entrenadoras, técnicas, árbitras, juezas, periodistas e investigadoras.

3) Incorporar el Principio de Igualdad de Oportunidades como un principio que oriente la gestión de todas aquellas instituciones o entidades relacionadas con la actividad física y el deporte, en la búsqueda de ampliar la conciencia sobre la responsabilidad social que éstas instituciones tienen con el país y la sociedad que lo conforman.

4) Facilitar el acceso y promoción de las mujeres en la actividad competitiva, favoreciendo su incorporación y reconocimiento deportivo y social en el deporte de alto rendimiento y posibilitando su formación académica, desarrollo personal y profesional.

5) Fomentar el empleo de estrategias coeducativas en el ámbito escolar y deportivo, así como contextos de participación y práctica que faciliten la incorporación de niñas y niños a todo tipo de actividades como hábito permanente.

6) Asegurar la formación con perspectiva de género de los y las profesionales de la actividad física y del deporte, de acuerdo con las exigencias que establece la normativa legal vigente para los diferentes niveles: universitario, formación profesional, enseñanzas técnicas y cursos de formación permanente.

7) Promover la investigación en materia de mujer y deporte con el fin de que sirva de apoyo a políticas de igualdad efectivas en el deporte, así como para la aplicación de programas y elaboración de herramientas y otros materiales que permitan avanzar hacia una actividad física y deportiva cada vez más equitativa.

8) Apoyar la formación de redes y equipos multidisciplinares en el ámbito deportivo donde los/las profesionales expertos/as en igualdad y en deporte intercambien sus conocimientos y experiencias para favorecer la igualdad y eliminar las barreras que aún la dificultan.

9) Reflejar en los medios de comunicación una imagen positiva de las mujeres en el

deporte, diversificada, exenta de estereotipos de género y como modelos de éxito personal, profesional y social.

10) Motivar a patrocinadores para que apoyen el deporte femenino en su conjunto y los programas que potencien la práctica deportiva de las mujeres. Establecer desde el ámbito de la actividad física y el deporte líneas coordinadas de actuación entre instituciones y organismos nacionales e internacionales que se ocupan de promover la igualdad entre mujeres y hombres, con el fin de optimizar los programas y las acciones.

11) Involucrar a todas las personas, organismos, instituciones o entidades públicas y privadas relacionadas directa o indirectamente con la actividad física y el deporte para que se adhieran a lo que aquí se expone y, en el ámbito de sus competencias, incorporen las propuestas que en él se hacen.

En cuanto al acoso sexual, se deben tomar medidas en el marco de la Ley, sin esperar que una atleta disponga de la fuerza moral y el valor para explicar a su entrenador, entrenadora o compañero de equipo que su conducta le resulta molesta o insultante. Es importante que las personas adultas involucradas en el mundo del deporte sean sensibles y estén alerta de los problemas potenciales para intervenir preventivamente y de forma temprana.

Finalmente y sobre la base de las mencionadas conclusiones, resulta indispensable hacer énfasis en la necesidad de crear una conciencia crítica en las investigaciones sobre las cuestiones de género, ya que las renovadas teorías feministas proporcionan significativos aportes teóricos y prácticos para el estudio y reflexión de la participación de la mujer en el ámbito de las Ciencias de la Actividad Física y el Deporte de competencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, A. (2003) Misoginia, construcción social de la que casi nadie se salva. Disponible en: www.jornada.unam.mx/2003/12/01/articulos/64_misoginia.htm [Consultado 2015 20 abril 20]

Britapaz, L. (2015) Significado del deporte en la dimensión social de la salud. En: *Salus*. (Vol. 19) Carabobo: Instituto y Centros de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Salud

Comité Olímpico Internacional (2007). Declaración de Consenso. Acoso y abuso

sexuales en el deporte. Disponible en: www.apunts.org/es/declaracion-consenso-del-coi-acoso/.../13125209 [Consultado 2015 agosto 14]

Collins, S. (S/F) Discriminación por género en los deportes. Disponible en: www.ehowenespanol.com/Salud [Consultado 2015 marzo 15]

Johnson, A. (2000) Misoginia. En *Diccionario Blackwell de Sociología: Guía del usuario para el Sociólogo*. Idioma. Oxford: Blackwell Publishing.

Molina, M. (2014) Discriminación en el deporte. Disponible en: conlaa.com/la-discriminacion-en-el-deporte/ [Consultado 2015 junio 22]

Parlamento europeo (2015) Progresos en la igualdad entre mujeres y hombres en la Unión Europea. Disponible en: www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP// [Consultado 2015 agosto 18]

Ramírez Torrealba, J. (2009) Fundamentos teóricos de la recreación, la educación física y el deporte. (1ra edición) Venezuela: Editorial Episteme

Otros temas de

Investigación

CULTURA INVESTIGATIVA UNIVERSITARIA Y REDES. ENFOQUE GESTÁLTICO PARA LA GESTIÓN Y DIFUSIÓN CIENTÍFICA

University research culture and networks. Gestáltico approach for the management and scientific dissemination

Beatriz Carolina Carvajal, Zahira Moreno-Freites y Eunice Bastidas-Bermúdez

RESUMEN

En este ensayo se tiene como objetivo presentar una propuesta para la acción que, va en procura de una cultura investigativa universitaria sustentada en el trabajo colaborativo y en red para la gestión y difusión del conocimiento científico, con enfoque gestáltico. Esta propuesta representa una respuesta proactiva de los profesores-investigadores universitarios ante los entornos cambiantes. Es decir, desde un enfoque de proceso, la concepción de totalidad como sistema abierto; la Gestalt se enfoca en los procesos, más que en los contenidos, con énfasis en lo que está sucediendo. Este darse cuenta es la clave para migrar desde la gestión de la investigación tradicional, hacia la gestión de redes internacionales de cooperación que favorezcan un cambio proactivo y dinámico en la acción colaborativa y co-creativa interuniversitaria. Se presenta la experiencia de la Red de Investigación REOALCel, con su enfoque multidimensional para direccionar el trabajo colaborativo entre sus miembros.

Palabras clave: cultura investigativa, trabajo colaborativo, gestión y difusión científica, red.

ABSTRACT

This essay aims to present a proposal for action that seeks a university research culture based on collaborative work and a network for the management and dissemination of scientific knowledge, with a gestalt approach. This proposal represents a proactive response of university professors-researchers facing changing environments. That is, from a process approach, the conception of totality as an open system; Gestalt focuses on processes, rather than content, with an emphasis on what is happening. This realization is the key to migrate from the management of traditional research, to the management of international cooperation networks that favor a proactive and dynamic change in collaborative and co-creative interuniversity action. The experience of the REOALCel Research Network is presented, with its multidimensional approach to direct collaborative work among its members..

Keywords: Colonial, Modernity, research culture, collaborative work, scientific management and dissemination, network.

Beatriz Carvajal: Profesora Titular, Decanato de Ciencias Económicas y Empresariales de la UCLA, Barquisimeto, Estado Lara, Venezuela. Postdoctorada en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; Doctora en Ciencias Humanas de LUZ, Maracaibo. PEEL Nivel B, PEILA Nivel III. Email: becaro777@gmail.com, beatrizcarvajal@ucla.edu.ve

Zahira Moreno-Freites: Profesora Titular Decanato de Ciencias Económicas y Empresariales de la UCLA, Barquisimeto, Estado Lara, Venezuela. Doctora de Administración de Empresas por la Universidad de Valladolid, España. PEILA Nivel III. Email: zahiramoreno@hotmail.com , zahiramoreno@ucla.edu.ve

Eunice Bastidas-Bermúdez: Profesora Titular Decanato de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado". Barquisimeto, Estado Lara, Venezuela. Doctora en Contabilidad por la Universidad del Valencia, España. PEILA Nivel III Email: eunicebastidas@ucla.edu.ve

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Septiembre 2016

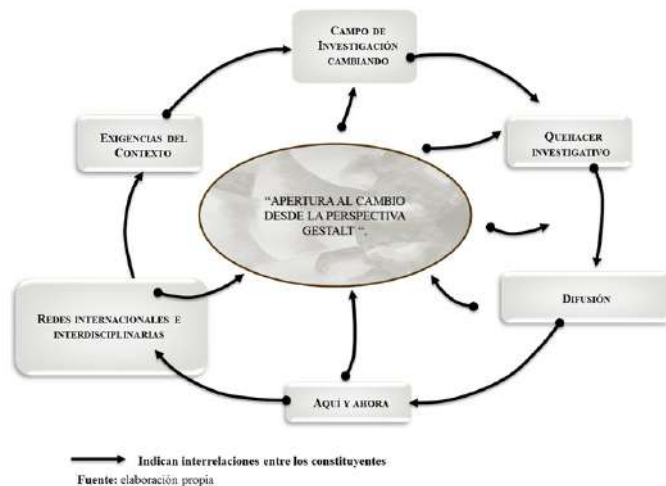
Presentación

Vivir en un espíritu evolucionado implica comprometernos con toda ambición y sin reservas en la estructura del presente, y no obstante liberarnos y fluir dentro de una nueva estructura cuando el momento preciso ha llegado (Erich Jantsch, 1980)

Este ensayo constituye una invitación para reflexionar en conjunto en relación con tres interrogantes clave, a las cuáles daremos respuesta en este espacio. La primera: ¿cuáles serían algunas estrategias para generar cambios en la cultura investigativa universitaria desde una perspectiva comprensiva y gestáltica?, la segunda: ¿qué paradigma de gestión podrían utilizar las redes de investigación para llevar a cabo sus propósitos de creación, gestión y difusión de conocimiento? y la tercera: ¿cómo logrará dar respuesta a esta realidad multidimensional y así satisfacer demandas y expectativas de sus distintos Stakeholders o grupos de interés?

Consideramos, con otras voces universitarias (Ramírez, 2015; Carvajal, 2014; Parra, 2008) que nuestra universidad latinoamericana, tiene, aquí y ahora, como desafío la recreación de su capacidad para adaptarse con versatilidad a las demandas y necesidades contextuales. Un reto que le exige, al menos, cambios en su cultura investigativa universitaria y en la gestión y difusión del conocimiento. El para qué se proponen estos cambios, es acerca de lo que conversaremos seguidamente (ver Diagrama 1)

Diagrama 1. Apertura al cambio desde el enfoque Gestalt



Nuestra universidad, latinoamericana, ha sido sobrepasada por la rapidez de los cambios contextuales que van desde lo científico-tecnológico a lo político-humanístico. Las respuestas que se han generado en la gestión de la investigación desde las universidades han estado precedidas por una cultura investigativa anclada en un modelo normativo y patriarcal, por consiguiente, expresadas en una cultura de la obediencia, de las reglas y de los múltiples límites que marcan una tendencia hacia hábitos limitativos en la producción científica, en la estructura básica de sus cimientos y en la difusión de su producción (Carvajal, 2014). En consecuencia, al ser sobrepasadas en su capacidad de articulación con el entorno responden de manera reactiva y ortodoxa ante las demandas contextuales.

Entonces, sí a la universidad latinoamericana, en el actual contexto histórico, se le instan desde diferentes flancos a una profunda revisión de su quehacer investigativo, ¿es válido seguir transitando el camino de la ortodoxia y el aislamiento? o por el contrario ¿ante la exhortación del entorno socio-productivo y humanístico tecnológico, será no solo necesario, sino urgente la interpretación, explicación y comprensión de los escenarios de la región y con ello el avance hacia las nuevas tendencias en la sistematización de la producción intelectual?

Los universitarios estamos llamados a asumir, sin dilaciones, la renovación de la academia, y con ello acompañar los cambios del entorno, es inaplazable liderarlos. Si esta renovación se ejecuta desde la perspectiva Gestalt, se estaría comprendiendo que la universidad latinoamericana estaría, desde la totalidad, confrontando un contexto político-económico que tiene profundas repercusiones en todos los órdenes del saber. Por lo que es preciso que las universidades ofrezcan réplicas que vayan más allá de los actos declarativos, y, procuren respuestas ante las significativas transformaciones económicas y políticas contextuales, acoplándose a la naturaleza y velocidad de los cambios en todos los órdenes del saber.

En ese particular se pueden generar innovaciones y asistirse de las tecnologías de información y comunicación para propiciar en esfuerzo intensivo el intercambio entre los investigadores universitarios y entre las disciplinas, lo cual haría posible el paso de una cultura investigativa ortodoxa, normativa, repetitiva, a otra diferenciada por las bifurcaciones, desencuentros, desconstrucciones (Derrida, 2009) y de migración e integración disciplinar en la difusión internacional de la producción científica y humanística.

El contexto exige no solo diálogo disciplinar, sino el trabajo en equipo interdisciplinar. Por lo tanto, la convocatoria es a: emprender cambios en la cultura investigativa

universitaria de forma creativa y eficiente para impactar su quehacer y su difusión. El cómo las universidades enfrenten los retos (que le plantean el contexto interno y externo) constituye la clave para la comprensión del proceso de transformación al cual están convocados los universitarios.

Pues, parece imperativo repensar la universidad en un proceso permanente y creativo, de conversación y de acción. Es casi un reclamo, que involucra a los que estamos y por los que no están en la institución, para llegar a acuerdos, en conversación, en cuanto a lo que hay que transformar y lo que hay que conservar.

En ese continuum de conversación se estaría en deliberación desde diferentes perspectivas disciplinares y desde la diversidad intelectual y la pluralidad de los sentidos, (Carvajal, 2015) se estaría transformando y consolidando la actividad de investigación universitaria en correspondencia con el contexto histórico que lo demanda, de un modo cooperativo, co-creativo y co-responsable.

Como actores sociales, estamos convocados a participar interactivamente, de modo propositivo, encontrando las coincidencias en las diferencias, esta acción proactiva implica el impulso de la gestión de relaciones que contribuyan al desarrollo de nuevas propuestas, fundadas en el cambio de las estrategias, dando paso al pensamiento desigual. Es encontrar la convergencia en las divergencias.

Nos quedaría responder a: ¿Cómo propiciar los cambios en la cultura investigativa, desde el trabajo en redes de investigación? ¿Cómo pasar de la cultura de la imposición a la del consenso? Desarrollando y movilizand las inteligencias de la organización; deslastrarse de lo ya preconcebido y concentrarse en lo que está exigiendo la nueva realidad. Darle libertad a ese ser creativo y "responsablemente responsable" (Maturana, 1997) que está en nosotros

Desde esa premisa tendremos que desarticularnos de antiguos esquemas y normas. Habría que darle libertad a ese ser creativo que está en nosotros y dejar atrás los marcos normativos que fragmentan nuestra libertad de actuación creativa e innovadora.

En consecuencia, se plantea el trabajo en equipos con alto grado de autonomía y libertad creativa. En donde, en las redes de comunicación es fundamental el despliegue de competencias conversacionales. En esa trama relacional se combina los significados organizacionales con la recreación de significados derivados del quehacer

académico, divulgativo e investigativo, y también, de los derivados de la emoción y la comprensión del otro como un legítimo otro (Maturana, 1997).

Obliga, pues, al investigador universitario a no aislarse; a trascender con humildad su nicho, su espacio de acción; para colocarse como el artista en la reinención constante de su quehacer. Proponemos el trabajo en red, usando el término en el sentido de una telaraña dinámica o bootstrap (Capra, 19) en otras palabras: redes como espacio para trabajar en interconexiones que inviten al uso del pensamiento sistémico, donde ninguna de las propiedades de cualquier de los elementos constituyentes de esta red sea fundamental, porque es la consistencia total de sus interrelaciones mutuas la que influye en la estructura de todo el entramado.

En este trabajo en red se generan innovaciones y nos asistimos de las tecnologías de información y comunicación para propiciar un esfuerzo intensivo que facilita el intercambio entre los investigadores universitarios y entre las disciplinas, haciendo posible el cambio en la cultura investigativa y en la difusión del conocimiento. ¿Cuáles son algunas de las estrategias que hemos puesto en práctica para generar los cambios hacia una cultura investigativa comprensiva y gestáltica? A continuación, se especifica:

Estrategias generales recreables en la universidad latinoamericana.

- "Innovar y compartir: los profesores universitarios estamos llamados, no solamente a ser investigadores-innovadores, sino, a situarnos con el otro, como líderes, a trabajar con nuestras mayores fortalezas: la inteligencia, la creatividad y el liderazgo compartido para propiciar una cultura investigativa de confianza, cooperación y competencia.
- Convivir como investigadores en la diferencia: desde este punto de vista ya no estaríamos anclados en una cultura individualista. Más bien, la propuesta es, trabajar en redes de cooperación que favorezcan la comprensión de los fenómenos físicos biológicos, psicológicos, sociales y ambientales, todos recíprocamente interdependiente.
- Legitimar el trabajo compartido: es decir la producción del conocimiento en red en donde se vinculen tanto investigadores de distintas partes del mundo, como de diferentes disciplinas, para generar prácticas de colaboración, de heterodoxia en la disidencia, y de complementariedad en las perspectivas de análisis.
- Difundir la investigación en revista científica en red académica, multidisciplinar e

interdisciplinar, en la que se postula un mirar reflexivo, donde lo que se sabe, se piensa, se escucha, es cuestionado y puesto en duda. Se propone, desde otra doxa, hacer el camino opuesto o al menos diferente a los ya conocidos.

Redes de investigación como estrategia para la creación, gestión y difusión de conocimiento útil para la América Latina, el Caribe e Iberoamérica.

Desde la perspectiva de las autoras, el trabajo colaborativo en grupos académicos inter y transdisciplinarios organizados en red, constituyen una fuente de creación y difusión de conocimiento, en tanto son las interacciones entre sus miembros las que facilitan el flujo de conocimiento fortaleciendo sus capacidades individuales y las de la red en sí.

Esta forma de producir conocimiento, resulta un desafío para las universidades latinoamericanas, en un contexto regional que les exige mayor flexibilidad. Dando paso a la conformación de redes de investigación como una forma de organización para el trabajo basado en la cooperación y co-creación, reuniendo para ello investigadores que se focalizan en la creación y difusión de conocimiento útil, dado que el contexto exige no solo diálogo disciplinar, sino convoca con premura una perspectiva inter y transdisciplinaria (Moreno, 2015). En este sentido, REOALCel indica que:

“... la experiencia que se tiene del trabajo en Red, pone en evidencia que es posible generar sinergia y complementariedad entre investigadores para estudiar de manera cooperativa y creativa los problemas multidimensionales y multisectoriales que caracterizan nuestra región. De esta manera se han generado ideas y propuestas para la construcción colectiva de soluciones, reconociendo que asumir una perspectiva compleja y transdisciplinaria, asegura la pertinencia y calidad de los resultados” (2016: II)

Estos elementos mencionados que caracterizan a una red (sinergia, complementariedad, cooperación, construcción colectiva de soluciones, mirada inter y transdisciplinaria, pertinencia y calidad de los resultados) en un mundo globalizado permiten atravesar fronteras geográficas, para un propósito en común, como por ejemplo, el caso de REOALCel (2015: II), que señala la importancia de la investigación en red, al congregar más de 60 investigadores en el I Congreso en Estudios en las Organizaciones Públicas, Privadas y Sociales en América Latina y el Caribe, “quienes estuvieron en contacto permanente, interactuando, conociendo el trabajo de investigación de cada quien, sus intereses y sus líneas de investigación, lo que estimula el conocimiento, la integración y el reconocimiento de espacios comunes de participación”, ello con el propósito de

formular proyectos de investigación integrados (participan investigadores de distintos países) con interés estratégico para la región.

Se trata de una inteligencia colectiva y co-creativa propia de las Redes de Investigación donde investigadores, universidades, institutos de investigación, empresarios y funcionarios públicos, interesados en estudiar y profundizar en los problemas que caracterizan a los países de nuestra región generan soluciones desde una postura flexible y abierta que permite una investigación más humana, solidaria y plural desde una perspectiva compleja y transdisciplinaria (Sánchez, 2008).

Ante estos planteamientos, una pregunta de investigación sería ¿Qué paradigma de gestión podrían utilizar las redes de investigación para llevar a cabo sus propósitos de creación, gestión y difusión de conocimiento? Otra pregunta sería ¿Cómo logrará dar respuesta a esta realidad multidimensional y así satisfacer demandas y expectativas de sus distintos Stakeholders o grupos de interés?

Para dar respuesta a estas interrogantes, abordaremos el caso de la Red Estudios Organizacionales en América Latina, el Caribe e Iberoamérica (REOALCel) como una experiencia que puede aportar conocimiento útil en la organización y gestión de redes de investigación.

Lineamientos estratégicos para la Gestión y Dirección de una Red de Investigación.

Como corolario de la experiencia que las autoras han tenido en estos últimos siete años de trabajo colaborativo en red, a continuación, se muestra el caso de REOALCel (2015) como una manera de difundir su direccionamiento estratégico 2015- 2030.

Misión:

Somos una red colaborativa de Investigación, Innovación y Desarrollo que articula e integra Instituciones de Educación Superior, Centros de Investigación, Instituciones Públicas, Privadas y Sociales, para el Estudio de las Organizaciones en América Latina, el Caribe e Iberoamérica.

Visión:

Ser una red caracterizada por su Inteligencia Colaborativa y de Co-Creación de Conocimiento Útil para América Latina, el Caribe e Iberoamérica.

Para operacionalizar en acciones concretas la Visión de REOALCel 2015-2030 la

directiva de esta Red de Investigación asume los principios de Moreno y Bastidas (2010), Bastidas, Ripoll y Moreno (2011), referentes al Cuadro de Mando Multidimensional (en lo sucesivo CMM) como lineamientos de gestión para una red internacional que congrega más de 200 investigadores, comprometidos con una agenda que prioriza la ejecución de proyectos integrados que den respuesta a los sectores productivo, económico, político y social de América Latina, el Caribe e Iberoamérica.

En ese sentido se consideran tres dimensiones hacia donde focalizar los esfuerzos de la red: la primera de ellas donde identifica los principales grupos de interés (externos), como lo son el sector económico y productivo, el sector político y social, y las instituciones de educación superior y centros de investigación. Esta identificación se hace con el fin de dar respuestas pertinentes, de calidad y con alto impacto social al favorecer la integración regional mediante una cultura de cooperación internacional y contribuir con la mejora de la calidad de vida en América Latina, el Caribe e Iberoamérica.

La segunda dimensión representa los procesos que generan valor en la red, y son producto de la inteligencia colectiva y co-creativa de todos sus miembros. Se trata de ejecutar proyectos de investigación, innovación y desarrollo de interés estratégico para la región. Desarrollar una gestión y transferencia del conocimiento científico y tecnológico reconocida por su calidad y pertinencia social. Establecer mecanismos que faciliten el intercambio y movilidad académica de estudiantes, docentes e investigadores y maximizar la eficiencia, eficacia y pertinencia de los procesos de organización, gestión y financiamiento. Todo ello con el propósito de concretar una agenda investigativa que integre los sectores productivo, económico, político y social.

La tercera y última dimensión, y la que tiene la característica de ser impulsadora o dinamizadora de las anteriores dimensiones, se refiere a los conocimientos y capacidades que han desarrollado cada uno de los miembros de la red (grupos de interés internos), complementándose unos a otros y creando sinergia para favorecer así la inteligencia colectiva y co-creativa. En correspondencia con este propósito se busca fomentar el conocimiento multi-inter y transdisciplinario, fortalecer valores (confianza, solidaridad, cohesión y respeto) y optimizar la conectividad por medio de las TIC, esto con el propósito de desarrollar relaciones de reciprocidad con la creación de vínculos personales e institucionales.

Cuadro N° I. Gestión Multidimensional de REOALCel

DIMENSIONES	OBJETIVOS ESTRATÉGICOS
Partes interesadas (sector económico y productivo, sector político y social, instituciones de educación superior y centros de investigación)	<ul style="list-style-type: none"> • Contribuir con la mejora de la Calidad de Vida en América Latina, el Caribe e Iberoamérica. • Favorecer la Integración Regional mediante una cultura de cooperación internacional.
Procesos clave (Cadena de valor)	<ul style="list-style-type: none"> • Concretar una agenda investigativa que integre los sectores Productivo, Económico, Político y Social • Ejecutar Proyectos de Investigación, Innovación y Desarrollo de interés estratégico para la región • Desarrollar una Gestión y Transferencia del Conocimiento Científico y Tecnológico reconocida por su calidad y pertinencia social • Establecer Mecanismos que faciliten el Intercambio y Movilidad académica de estudiantes, docentes e investigadores. • Maximizar la eficiencia, eficacia y pertinencia de los procesos de organización, gestión y financiamiento.
Conocimiento y Capacidades (complementariedad y sinergia)	<ul style="list-style-type: none"> • Desarrollar relaciones de reciprocidad. • Fomentar el conocimiento multi-inter y transdisciplinario. • Fortalecer valores (confianza, solidaridad, cohesión, respeto). • Optimizar la conectividad por medio de las TIC.

Fuente: REOALCel (2015)

Uno de los resultados tangible de la dimensión: "procesos clave" con el objetivo estratégico de "Desarrollar una Gestión y Transferencia del Conocimiento Científico y Tecnológico reconocida por su calidad y pertinencia social" es la próxima presentación de la Revista científica "Ciencia, Desarrollo y Sociedad" caracterizada

por su funcionamiento en red. Además de ser arbitrada por sistema doble ciego, de publicación semestral, en formato impreso y digital. Para su creación participaron diversas universidades e instituciones, fortaleciendo de esta manera un mecanismo de divulgación que busca promover el intercambio entre diferentes disciplinas y áreas del conocimiento en el estudio de las organizaciones.

La revista cuenta con el aporte de investigadores de América Latina, El Caribe e Iberoamérica, quienes forman parte de una red de intercambio y de generación de conocimiento útil para la región. Sus directores y miembros del comité científico y consultivo, son ejemplo del trabajo colaborativo que se realiza en red para llevar a cabo su edición y publicación.

Además, con la intención de seguir dando respuesta al objetivo estratégico de Gestión y transferencia del conocimiento científico y tecnológico, se tiene establecida la Red de Revistas Científicas de REOALCEl (figura N° 1). Sus miembros: Revista Ciencia del Occidente, Revista Kaleidoscopio, Revista Ágora de Heterodoxa, Revista ICA, Revista TEACS, Revista Telos, Revista OIKOS y Cuadernos de RSO.

Figura N° 1. Red de Revistas de REOALCEl



Fuente: REOALCEl (2016)

Reflexiones finales

- Se inició esta disertación con el argumento de que la universidad latinoamericana, aquí y ahora, había sido excedida por la rapidez de los cambios contextuales, a tal punto que señalamos la urgencia del liderazgo universitario para atender el cambio desde una cultura investigativa colaborativa, interdisciplinaria y co-creativa. En este sentido se postuló como acción inmediata alguna estrategias generales recreables en la universidad latinoamericana saber: a) innovar y compartir, b) convivir como investigadores en la diferencia, c) legitimar el trabajo compartido y d) difundir la investigación en revista científica en red académica, multidisciplinaria e interdisciplinaria.
- En la concreción de esa postulación consideramos que la experiencia de REOALCEl (2016) nos permite aplicar de modo propositivo el cuadro de mando multidimensional (CMM) que se ajusta a los principios y objetivos que en la actualidad se le demanda a una red de investigación cuyo propósito es precisamente confluir como investigadores universitarios, a trascender con humildad su nicho, su espacio de acción.
- Al considerar la toma de decisión como punto central para la gestión efectiva de la red, el enfoque multidimensional ofrece potenciar la calidad gerencial en la toma de decisiones. Se reconoce que se trata de un proceso en el que considera la experiencia y las habilidades de quien toma decisiones y también la tecnología gerencial que incluye técnicas y herramientas para el análisis de la información.
- Con la red de revistas de REOALCEl, cuyo funcionamiento esta dado a partir de la interacción de investigadores, se establecen vínculos para la difusión de conocimiento en respuesta proactiva a las demandas del entorno.

Notas:

1. Este foro es una reflexión basada en el producto parcial de: a) la investigación: "Gestalt y heterodoxia. Desde la totalidad hacia la heterodoxia en la praxis investigativa universitaria", codificada bajo el número: 005-AC-2015 en el Consejo de Desarrollo Científico, Tecnológico y Humanístico (CDCHT) de la Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado. Barquisimeto, Venezuela; y b) el proyecto de extensión denominado: "Trabajo colaborativo a través de redes académicas para el Estudio de las Organizaciones en América y el Caribe e Iberoamérica", avalado por

la Coordinación de Extensión del Decanato de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado. Barquisimeto, Venezuela.

2. Otra parte es el producto de la Actividad de extensión denominada: "Trabajo colaborativo a través de redes académicas para el Estudio de las Organizaciones en América y el Caribe e Iberoamérica", la cual ha sido avalada por la Coordinación de Extensión del Decanato de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado. Barquisimeto, Venezuela

Referencias Bibliográficas

Capra, Fritjof (1992) El Tao de la Física. Tercera edición, Traducción Juan José Alonso Rey. Barcelona. España: Humanitas.

Bastidas Eunice, Ripoll, Vicente y Moreno Zahira (2011) Cuadro de Mando Multidimensional: Propuesta de diseño para la empresa pública de Transporte Ferroviario de Mercancías Renfe-Operadora (España). Revista Teorías, Enfoques y Aplicaciones en las Ciencias Sociales TEACs – N° 4 Vol. 08 p 65 – 78.

Carvajal, Beatriz (2014) Gestión del conocimiento sustentable universitario. Visión aproximada de experiencias latinoamericanas. Hallazgos. Año 11, N.º 22 / pp. 159-181/Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia.

Carvajal, Beatriz, (2015) Editorial. Ágora de Heterodoxias. Volumen 1, número 2. pp. 9-14 /Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado". Barquisimeto. Venezuela.

Derrida, Jacques. (2009) La Différance. Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/links.htm>. Acceso el 10-11-2015.

Jantsch Erich (1980) The self-organizing universe Scientific and Human Implication: of the Emerging Paradigm of Evolution. New York: Pergamon.

Maturana, Humberto (1997) La objetividad. Un argumento para obligar. Santiago de Chile: Dolmen.

Moreno Zahira (2015) Editorial. Revista Teorías, Enfoques y Aplicaciones en las Ciencias Sociales TEACs – N° 7 Vol. 16. pp. 11-12/ Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado". Barquisimeto. Venezuela.

Moreno Zahira y Bastidas Eunice (2010) Un Modelo Multinacional Basado en el Cuadro

de Mando Integral para la Gestión de Políticas Educativas en el Sector Universitario. Revista Copémico - N° 7 Vol. 13 PP.05 -11/. Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado". Barquisimeto. Venezuela.

Parra, María. (2008) Las intimidades de la academia. Un estudio cuanti-cualitativo sobre la dinámica de la profesión académica. Maracaibo: La Universidad del Zulia.

Ramírez, Arturo (2015) Cultura universitaria y cultura política en Venezuela encuentros y desencuentros Ágora de Heterodoxias. Vol. 1, número 1. / pp. 56-69/ Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado". Barquisimeto. Venezuela.

REOALCel (2015) Libro de Actas del I Congreso Internacional Estudios en Organizaciones Públicas, Privadas y Sociales En América Latina y El Caribe.

REOALCel (2016) Libro de Actas del II Congreso Internacional Estudios en Organizaciones Públicas, Privadas y Sociales En América Latina Y El Caribe.

Sánchez Alexander, (2008) Cultura Investigativa y Calidad Editorial. Revista Virtual Universidad Católica del Norte. Vol. 23 Universitaria Católica del Norte. Medellín, Colombia.

EL HISTORIADOR: OBJETO Y SUJETO DE SU OBRA

The historian: object and subject of his work

Luis Rafael García Jiménez

RESUMEN

El presente Trabajo trata sobre el objeto y el sujeto de la Historia y el papel del historiador como investigador. El término Sujeto designa algo acerca de lo cual se afirma o se niega algo. Los objetos no pueden pensarse ni gestionarse. Los objetos históricos no están implícitos en los fenómenos sociales que son su soporte material, sino que se constituyen como tales en el proceso mismo de conceptualizaciones discursivas. En la Modernidad el historiador tenía por objeto investigar la memoria colectiva de los pueblos y su sujeto será el hombre (actor) en sociedad, en donde veía a la Historia como una ciencia y su labor era totalmente objetiva, pero, el historiador es a la vez Sujeto y Objeto de su propia investigación. Esto lleva a una completa redefinición de las nociones de objetividad y subjetividad, así como la labor investigativa e interpretativa del historiador.

Palabras clave: Sujeto, Objeto, Historia.

ABSTRACT

The present work deals with the object and subject of History and the role of the historian as researcher. The term Subject designates something about which something is affirmed or denied. The objects cannot be thought or managed. Historical objects are not implicit in the social phenomena that are their material support, but are constituted as such in the very process of discursive conceptualizations. In Modernity the historian had as an object to investigate the collective memory of the peoples and his subject will be the man (actor) in society, where he saw History as a science and his work was totally objective, but, the historian is to the Once Subject and Object of your own investigation. This leads to a complete redefinition of the notions of objectivity and subjectivity, as well as the investigative and interpretative work of the historian.

Keywords: Subject, Object, History.

Luis Rafael García Jiménez: Doctor en Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales. Profesor: FACES-UC. Autor de: Monseñor Adam: Hacedor de Cultura. Güigüe: Historia Social de un Atraso. 1936-1994. Co-autor: Investigaciones en Historia Regional y Local. Siete Ensayos. Retos y Alternativas de la historia hoy. Ensayos de Historiografía. Mosaico Electoral Venezolano. Historia de procesos electorales de los siglos XIX y XX en Venezuela. Co-fundador y subdirector de la Revista Mañongo. Miembro Numerario de la Academia de la Historia, Edo. Carabobo.

Artículo recibido en septiembre 2017 y aprobado en noviembre 2017

I. EL SUJETO Y EL OBJETO.

Desde la perspectiva filosófica, por sujeto (actor de sus actos) se entenderá al individuo o grupo social actuante y cognoscente, poseedor de conciencia y voluntad; el objeto (constructo) algo a que se orienta la actividad cognoscente y de otra índole del sujeto. De acuerdo con Rivero (2008): "El sujeto de pensamiento es a la vez el individuo poseedor. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación con el mundo corporal pensado como objeto" (p.66).

Para Orcajo (2000) "los objetos son objetos porque no pueden pensarse ni gestionarse" (p. 103). Se ha entendido por objeto un fin que un sujeto trata de conocer y sobre el cual actúa. Este acto del sujeto sobre el objeto puede ser de tipo cognoscitivo, volitivo o emotivo. Para Ibáñez (1985), el objeto que una "ciencia" social trata no es neutro. La "ciencia social" es un pensamiento del hombre sobre sí mismo.

De acuerdo con Heller (2000): "sujeto puede significar 'estar sujeto a' o 'sujetar a'. En el vocabulario filosófico moderno, sujeto se yuxtapone normalmente al objeto. Podría incluso añadir una variación no ortodoxa al tema dando al significado de sujeto: el estar relacionado a algo o a alguien..." (p. 193). Lo que Heller ha definido como identidad del sujeto (s) y objeto (s) es la fusión de la visión idiosincrásica de la persona con una de las visiones compartidas de nuestra auto comprensión.

El objeto, en sentido elemental, significa aquello que está frente a nosotros, lo que tenemos como mira o en la mira. Se puede distinguir, además, tres significados: 1.- como uno de los factores que intervienen en el acto de conocer (sujeto y objeto),

lo que es pensado o representado. 2.- lo que nos proponemos alcanzar con nuestra acción. 3.- aquello que posee una existencia en sí, independientemente de las ideas que pueda tener el sujeto cognoscente. (Albornoz, 1990).

En el mundo griego los sofistas serían los primeros en señalar las diferencias individuales entre el conocimiento de la realidad y el papel de las condiciones conceptuales. Pitágoras afirmaba que el ser es para cada cual diferente (Núñez T., 1969). Por su lado, Platón formuló la teoría causal de la percepción donde comparó al sujeto con un pedazo de cera y al objeto con un sello que penetra la cera. Para él, cada saber real debe tener un carácter universal y objetivo (1967). Luego, Aristóteles expresó la idea de que el sujeto es potencialmente lo que el objeto cognoscible es en el momento (1967), para la doctrina aristotélica el sujeto designaba al portador de las

propiedades, de los estados y acciones, es decir, era idéntico a la sustancia..

El idealismo deducía la interacción del sujeto y el objeto y la existencia misma del objeto de la actuación del sujeto como idea, como Dios. La filosofía idealista clásica alemana fue la primera en reconocer la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento. Para el idealismo la existencia misma del objeto, y la interacción entre sujeto y objeto, se refiere a la actividad del sujeto que, a su vez, es la sustancia ideal o unidad de la actividad síquica del individuo.

Los escolásticos, de acuerdo con Abbagnano (1955), distinguían entre objeto material, concebido como el objeto al que se dirige el sujeto, y objeto formal, que es la perspectiva desde la cual se le considera. El objeto formal y el objeto material son considerados objetos de conocimiento. Por medio del objeto formal se alcanza el objeto material. El objeto material es indeterminado y su determinación se da sólo por el objeto formal. La diferencia entre objeto formal y objeto material está basada entre lo conocido y el objeto de conocimiento. El hecho de que algo sea objeto material no significa que necesariamente sea real, ya que puede ser cualquier objeto de conocimiento.

Para Alzuru (1999) "desde los presocráticos hasta hoy, dos tradiciones se enfrentan en la concepción del sujeto: una que lo define en función de su homogeneidad, y otra, que piensa al sujeto a partir de la alteridad, de la comunicación, de su mundo de relaciones..." (p. 111).

A partir de Kant (1983) se ha hecho la distinción entre los dos sujetos siguientes: 1.- Sujeto psicológico, que toma al individuo en un plano meramente psicológico y aun físico y/o empírico; y 2.- Sujeto trascendental, que es un género de un yo puro (no empírico), cuya característica es presentar una trascendencia peculiar, una trascendencia en la immanencia (immanet, manet in) que consiste en el sujeto histórico.

La modernidad concebía al sujeto como una unidad jurídico-psicológico, amo de sí, que se asocia en contrato social con los otros, en la construcción de la vida social (Alzuru, 1999), aunque no nos comprendamos a partir de la identidad. Ese sujeto moderno era capaz de pensar y decidir por sí mismo.

A pesar de que Nietzsche -en cuerpo (materia)- vivió en la modernidad, su pensamiento, sus amores y su locura lo ubican al final del camino, donde el sujeto no disponía de la verdad. El desenmascaramiento del sujeto que Nietzsche desarrolla estará siempre enmascarado por el proceso propio de la civilización occidental, que a

partir de mediados del siglo XX (de autodestrucción de la metafísica) no se limita, sin embargo, a la conciencia como vivencias individuales (Savater, 2000). El sujeto con su máscara de hierro pertenece a una sociedad (local y global) y se expresa a través de ella, en consecuencia, su existencia será virtual, en un eterno carnaval, aunque el sujeto sea débil o común.

Siguiendo a Windelband (1960), para los modernos, desde Kant y Bumgarten el objeto es considerado como lo que no reside en el sujeto. El objeto es entonces asemejado a la realidad, realidad esta que puede ser conocida o no. Actualmente, la filosofía considera al objeto como todo lo que puede ser sujeto de juicio, este objeto puede ser real o ideal. Para el pensamiento moderno, en sus diversas modulaciones, la centralidad del sujeto no daba lugar a una justa valoración del objeto (Alzuru, 1999). En la modernidad tardía el sujeto está ubicado junto al objeto, cobrando sentido el todo. De acuerdo con Puerta (2008): ... el Sujeto es un término correlativo con el del objeto, que se abordó desde las categorías de res extensa, percepciones, experiencias, intensiones, existencia, materia... Sujeto y objeto no pueden significar uno sin el otro. (p 34)

Para la mayoría de los postmodernos, el sujeto ha muerto, se ha desdibujado o desaparecido en la arena. Pero el sujeto tardomoderno de Vattimo (1989) es un sujeto débil en una condición oscilante, que trata de vivir sin neurosis. Para Alzuru (1997) este sujeto débil que sabe que no es poseedor de las características que la metafísica tradicional le atribuía al ser, es un sujeto escindido que no se propone conciliación ninguna que no sea con su presente, con su vida cotidiana como realidad suprema.

Se han propuesto varias clasificaciones de los objetos, entre ellas destacan las realizadas por Aloys Müller (1937), quien propone que los objetos se pueden dividir reales (físicos y síquicos y su interacción causal), ideales, objetos-valores y metafísicos y por Roman Ingarden (1973) quien distinguió los siguientes tipos de objetos: individuos, ideas, objetos o seres intencionales y cualidades. Alfred Whitehead (1946) es otro autor que distingue entre objetos de los sentidos, preceptuales y científicos. El filósofo alemán Alexius Meinong (Huisman, 1997) fue el creador de la teoría de los objetos, en la cual se establece la transformación de una proposición en otra equivalente mediante la doble negación; él entendía por sujeto cualquier cosa a la que se dirija la intencionalidad del pensamiento. Los objetos son determinados como materia de representación, como materia de juicio, motores de deseo y motores de emociones (Meinong, 2002).

En un sentido gnoseológico, el sujeto se define como sujeto para un objeto, siendo una relación indisoluble cuando se trata del acto del conocimiento. Estos dos términos

de la relación son categorías filosóficas cuya relación ha sido interpretada de maneras diferentes según la tendencia filosófica de quien la usa, diferencia esta que se acentúa principalmente entre las interpretaciones idealistas o materialistas en donde el objeto, como objeto de conocimiento, existe totalmente separado del sujeto. El materialismo pre-marxista enfocaba el objeto como existente independientemente del sujeto y lo entendía como un mundo objetivo y, en sentido estricto, como objeto de conocimiento. El sujeto constituía algo pasivo, como un individuo aislado. El materialismo dialéctico parte del reconocimiento de que el objeto existe independientemente del sujeto, pero al mismo tiempo lo estudia en unidad. El hombre se convierte en objeto solo en la Historia, en la sociedad: "el hombre motor de la Historia".

Para el positivismo, la Historia la hacen las grandes personalidades: caudillos, líderes, héroes (los mesías que salvan la patria); o las minorías "selectas", aquellas que se consideran con capacidades especiales para influir en la marcha de los acontecimientos (por ejemplo los "blancos criollos durante la independencia).

Para Dilthey (1956) la comprensión de la vida y conciencia histórica están inextricablemente trabadas y la adopción de la historia como punto de vista privilegiado para comprender la vida. Si consideramos la "comprensión" como captación de significaciones vividas, se observa como el sujeto se topa con las dificultades del conocimiento de sí y del otro (reconstrucción de los móviles y de los motivos, que son elementos que carecen siempre de la unidad del todo), multiplicadas por los puntos de vista posteriores. Cada época elige para sí un pasado. No se puede "reconstruir" ninguna otra visión del mundo, si no es por contraste con la nuestra y viendo en ella una etapa de una evolución orientada hacia el presente.

Hoy en día parece que estamos volviendo a un pensamiento que ubica al sujeto en el cosmos, junto a la naturaleza y a los objetos y es el todo lo que cobra sentido, lo que hace pensar en el "mundo como una obra de arte" (Alzuru, 1999). Ahora bien, si el sujeto que hace la investigación histórica es a su vez un ser histórico ¿cómo puede conocerse a sí mismo?

II. EL HISTORIADOR Y SU OBRA.

Como es sabido, la Historia es fundamental para el conocimiento humano, ella es la base primordial en la formación de todo profesional, gracias a ella se comprende el presente de toda sociedad: la Historia es la memoria colectiva de los pueblos como una suma de individualidades.

Cuando en historiador investiga en las fuentes, se desarrolla una relación entre el objeto y el sujeto, hasta ahora se ha dicho que la relación debe ser (exclusivamente) de total objetividad. Pero sucede que en Historia y en las Ciencias Sociales el investigador llega a ser: Objeto y Sujeto de su propia investigación.

En tal sentido para la historiografía de la Modernidad el objeto de la Historia será estudiar el pasado, pero nunca, se podrá construir el pasado en su totalidad, solo se reconstruyen fragmentos de él. Con respecto a su Sujeto es simplemente el hombre en sociedad, pero jamás, los modernos, vieron que el propio historiador (investigador) como el objeto y sujeto de la Historia, él es parte, como actor, de obra histórica.

Hasta ahora para los historiadores (positivistas y marxistas) el sujeto y el objeto de conocimiento histórico, solo pueden ser investigados porque han quedado huellas o vestigios (del pasado), siempre parciales y que en ningún caso son una mera copia o reproducción de lo ocurrido. Para ellos, se debía mantener una objetividad a todo trance con respecto al objeto, cuando en realidad la subjetividad, la ideología y los juicios de valor siempre han jugado y jugarán un papel primordial en la labor del historiador-investigador: el sujeto y el objeto son productos de su discurso.

De acuerdo con Páez (2002) el sujeto responde al interrogante ¿quién o quiénes realizarán la investigación?; corresponde esto a la decisión de la o las personas que realizarán el trabajo de indagación científica. Con respecto al objeto dice que éste responde al interrogante ¿qué estudiar? El objeto de estudio del investigador se define considerando esencialmente dos categorías fundamentales: espacio y tiempo. En tal sentido, se tiene que el término sujeto designa, en la modernidad, a aquello acerca de lo cual se afirma o se niega algo (asunto o materia sobre lo que se habla o escribe).

El sujeto influye de una manera decisiva en la percepción y modo de existencia del objeto. En la historiografía, el historiador que está incluido en el objeto observado, incide de un modo especialmente significativo en la percepción del objeto de estudio. En la historia el objeto y el sujeto estarán fundidos en uno solo, incluso, el investigador entraría a formar parte de su propia tela de araña (donde sólo él puede moverse), construyéndola y atrapándose hasta desaparecer.

Cuando se hablaba históricamente del sujeto se hablaba de una potestad del humanismo y de la disolución del objeto en el sujeto puro; el sujeto trascendental, colectivo y coherente traza su propio itinerario. La idea de sujeto (Touraine, 2000) está constantemente cargada de potestad, pues la sociedad moderna tiende a negar

su propia creatividad y sus conflictos internos, y pasa a representarse como un sistema autorregulado que escapa a los actores sociales y a sus conflictos. Michel Foucault (1966) expresa que el hombre, como actor, se borra como un rostro dibujado en la arena, a la orilla del mar. Todo lo que tenemos son los resultados materiales y los actos materiales; las cosas no tienen un significado esencial, ningún sujeto esencial detrás de la acción; tampoco existe un orden fundamental en la historia, el orden es la propia escritura de la historia.

Según Aróstegui (1995) el sujeto de la historia es la sociedad y el objeto de la historiografía es aquello que el historiador busca con su actividad; todo proceso histórico es puesto en marcha por la acción de un sujeto o por una acción con un sujeto. Un cambio se explica por la acción concreta de un sujeto (individual o colectivo) histórico, pero sólo el historiador es quien decide lo que es histórico.

De acuerdo con Bloch (1998), el objeto de la historia es esencialmente el hombre, mejor dicho: los hombres. Aunque Le Roy Ladurie (1981) hace desaparecer al hombre al investigar el clima, más tarde éste volverá al hombre. Pero si pensamos como los padres de los Annales podemos preguntarnos ¿quién escribió sobre el clima?, un hombre; ¿a quién afecta el clima?, al hombre; ¿a quién le interesa saber sobre el clima?, al hombre. Entonces, podemos decir que el hombre de Le Roy Ladurie (ob. cit.) desaparece estando presente. Meyer (1955), cuando plantea las conclusiones sobre el objeto historiográfico, expresa que la historia no está interesada en los factores generales de la vida humana, que sólo se ocupa de los pueblos civilizados, que los estados de cosas existentes no son nunca objeto de la historia sino en cuanto adquieren un relieve histórico y, por último, que los factores individuales sólo pertenecen a la historia -al igual que los fenómenos de masa-, en cuanto sea necesario para comprender el suceso histórico concreto. El problema esencial de los fenómenos sociales (históricos) es su carácter de fenómenos mentales, de donde se deduce (Searle, 1990) la imposibilidad de su reducción a términos físicos, porque no es posible reducir a materia los términos mentales.

No se debe olvidar que la historia no es una realidad materializarle (Heller, 1985) sino la atribución de la temporalidad, y constituye la verdadera jaula de hierro (o de oro para otros); además, la historia no opera sobre objetos reales, (puesto que el hombre construye su propia realidad según Berger y Luckmann, 1984), sino sobre las representaciones que se hace de esos objetos, a través de un discurso, y es que el sujeto que existe es producido por el propio discurso (Greimas, 1990); así se

desarrollan las cualidades simbólicas que le permitan al objeto ser un ingrediente en la vida social reconstruida y se reconoce que el sujeto no es totalmente analizable, sino siempre incompleto, siempre fragmentados. El sujeto será como un impulso para una serie infinita de elaboraciones (Kristeva, 1981).

Así como Berger y Luckmann (1984) afirmaban que el hombre construye su propia realidad, Croce (1953) opinaba que la realidad es el espíritu que coincide con el mundo.

Este presente nuestro, que es y será un eterno presente, se ha convertido en una prisión que "sólo permite huidas ilusorias..." (Heller, 2000, p. 20). Es un presente donde no existe una historia sino muchas historias en diferentes planos, donde no existe la totalidad, sino los fragmentos, las migajas cargadas por las hormigas del microrrelato. Como bien lo expresa Dosse (1988), en los actuales momentos todas las historias son posibles. Esa diversidad implica el "fraccionamiento" de los objetos de estudios o de los sujetos de trabajo y de los estilos de análisis o del discurso. El objeto tiene una vida después de la vida que lo empuja en la historia a través de la tradición (Benjamín, 1992). El objeto de estudio pasará, si es afortunado, a ser el sistema sociocultural en un momento concreto de la historia; se tratará de un sistema dentro del cual el objeto es arte y parte en la investigación (sujeto y objeto).

Cuando un historiador estudia la cotidianidad quiere significar que el hombre es tal y como es, sin poses ni posturas; quiere recuperar la realidad, sin maquiajes; busca incorporar al individuo como sujeto de su narración, permitiendo que se establezca un diálogo figurado con quien protagonizará su relato, por lo que se ve obligado a dar cuenta de las diferencias históricas que aquél se dio a sí mismo. El historiador se niega a hacer del sujeto una abstracción, especialmente ahora que los sujetos activos de la historia se han multiplicado, y tanto las minorías como los excluidos reclaman que se les reconozca en sus propias diferencias y valores (Orcajo, 1998).

Ha llegado la hora del hombre común, del hombre ordinario. Sólo la memoria colectiva es creadora (Halbwachs, 1952), en el sentido de que no retiene solamente "lo que pasó" en el colectivo sino que lo mantiene presente, gracias a lo que el hombre ha dejado (huellas psicológicas, tradicionales, rituales, entre otras). Ese hombre común, esos excluidos minoritarios no deben ser vistos solamente como ignorantes o seres llenos de supersticiones. Thompson E. (1984), al hablar de esas masas populares, expresa que sus levantamientos, sus protestas, sus resistencias, suponen también solidaridades de clase; es, entonces, dentro del campo de fuerza de

la clase donde se reviven y se reintegran los restos fragmentados de viejos modelos, es donde se dan las defensas contra las intromisiones de los dominantes. Esa gente se mueve y experimenta los azares, avatares y accidentes de la vida que no se puede prescribir o eliminar de todo control. De esa gente, la experiencia o la oportunidad se aprovechan cuando surge la ocasión.

En el marco de la(s) nueva(s) historia(s), la teoría de la historia discursiva conlleva una compleja redefinición de las nociones de objetividad y subjetividad. Con respecto a la primera noción, los objetos sociales no están implícitos en los fenómenos sociales que son su soporte material, sino que se constituyen como tales en el proceso mismo de conceptualización discursiva de éstos. Los propios objetos sociales emergen de la mediación discursiva y a través de un proceso de diferenciación de otros objetos; sólo los fenómenos sociales tienen existencia previa, pero no los objetos a los que dan lugar. Todo esto quiere decir que lo que se está planteado es una redefinición de la propia naturaleza de los objetos, que dejan de ser sociales y pasan a ser discursivos. En lo que respecta a la segunda noción, la subjetividad, se debe destacar que con frecuencia se ha planteado que el fin de la investigación científica es el conocimiento objetivo, libre de sesgo y de prejuicios. Es por ello que la subjetividad debe ser vista como la depositaria del cúmulo de significados, discursivamente forjados, con los que los individuos dotan al mundo social y a su lugar en él y de las formas de identidad propia de un determinado imaginario social. El dualismo existente de realidad-conciencia será reemplazada por la tríada realidad-discurso-conciencia (Cabrera, 2001).

Advertía Pierre Vilar (1982) advertía que: "quizás el peligro más grave, en la utilización del término 'historia', sea el de su doble contenido: 'historia' designa a la vez conocimiento de una materia y la materia de ese conocimiento..." (p. 17). La historia, bajo la mirada de la modernidad, contiene tres dimensiones: 1.- lo que ha ocurrido y la reflexión que los hombres han hecho alrededor de ese proceso. 2.- la disciplina que se ha venido conformando como un cuerpo teórico, metodológico y técnico-historiología (término propuesto por Ortega y Gasset -1987-). 3.- el resultado de la investigación -historiográfica-. Topolski (1985) expresaba que en la palabra historia se distinguían tres significados: los hechos pasados, las operaciones de investigación realizadas por un investigador (historiador) y el resultado de dichas operaciones de investigación.

Vista la historia como conocimiento de una materia y como materia de ese conocimiento, los intentos de síntesis de una historia planetaria (menos aún las

historias llamadas universales desde la perspectiva eurocentristas) o nacional (desde la perspectiva de la capital del país) parecen, además de titánicas, producto de la fantasía e irremediabilmente condenadas a un rotundo fracaso. Los metarrelatos históricos han muerto, lo que tiene cabida en este nuestro presente son los pequeños espacios, los tiempos diversos plasmados a través de los microrrelatos:

La historia universal y las historias nacionales están pobladas de gente `importante`: estadistas y milites (sic) famosos por sus matanzas, explotadores ilustres o intelectuales soberbios y cobardes. Los actores de la vida menuda rara vez merecen los apelativos de sabios, héroes, santos y apóstoles. (González, 1973, p. 29).

Si la subjetividad es una cuestión individual, también existe la necesidad de una subjetividad de masas (Maffesoli, 2001), de allí que se pasa de un ser individual a un ser comunitario.

Expresaba Mijaíl Bajtin (1990) que: la seriedad del discurso académico se basa en la "represión" de la ambivalencia. Sólo el funcionario del pensamiento, en su obsesión formalista, cree todavía en un discurso sin ambivalencia sobre lo humano (Alzuru, 1999) Se puede agregar a ese discurso, el estilo frío e impersonal que coloca una barrera infranqueable entre el investigador, su objeto y el lector en una pretendida objetividad, donde el paso previo, que es el proyecto de investigación, se convierte en una camisa de fuerza que va cerrando los caminos hacia una plena libertad investigativa y creativa.

Para Wallace (1980), los métodos científicos son aquellos que intentan eliminar deliberadamente el punto de vista individual del sujeto que conoce, que están concebidos como reglas que permiten establecer una distinción adecuadamente nítida entre el productor de un enunciado y el procedimiento mediante el cual es producido. Cuando se realiza una investigación en historia o en ciencias sociales no se debe reprimir nada, ya que la provocación e innovación en los métodos, técnicas y en las teorías son una cualidad inherente a la nueva manera de ver al "conocimiento histórico" en la presente tesitura del eclipse moderno paradigmático.

Se debe buscar un discreto distanciamiento a las fórmulas apodícticas-transitivas-neutras del lenguaje académico rígido. Los puntos, las rayas y los hitos de demarcación en el mapa académico se han corrido, alterando significativamente los principios modernos de la categoría del "saber académico". En la actividad académica, se ha vuelto imperioso desnudar las contradicciones, las aporías, las

parcialidades y las insuficiencias (Martínez M., 2004) del paradigma que ha dominado, desde el Renacimiento, el conocimiento científico. Federico Villalba (2001) expresa que asistimos a la aparición de nuevos mapas, topologías sorprendentes o vórtices amenazantes. Del cosmos llega la radiación de fondo que invita a estudiar el pasado y el futuro (si es que se puede separar del azaroso presente) en términos transrelativistas, es decir, no solamente como una fusión inconsútil sino como espacios de creación transfinitos.

El historiador es y será Sujeto y Objeto de su propia investigación cargada de subjetividad.

REFERENCIAS

Abagnano, Nicola (1955). Historia de la Filosofía. Barcelona. Editorial. Montañer y Simón.

Albornoz, Hernán (1990). Diccionario de Filosofía. Valencia. Vadell Hermanos Editores.

Alzuru, Pedro (1997). Del ultrahombre común (una indagación sobre la noción de sujeto Gianni Vattimo). Mérida. Ediciones Solar. Filosofía y Estética. Instituto de Acción Cultural.

_____ (1999). Elogio al hombre ordinario. Mérida. Universidad de los Andes/ Consejo de Estudios de Postgrado (CEP).

Aristóteles (1967). Obras Completas. IV Tomo. Buenos Aires. Editorial Argentina. Bibliografía Omeba.

Aróstegui, Julio (1995). La investigación Histórica: Teoría y Método. Barcelona. Editorial. Crítica.

Bajtin, Mijaíl (1990). La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais. Madrid Editorial Alianza.

Benjamin, Walter (1992). Discursos interrumpidos. Tomos I-II Filosofía del arte y de la historia.

Berger Peter y Thomas Luckmann (1984). La construcción social de la realidad. Buenos Aires. Editorial Amorrortu.

Bloch, Marc (1998). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Cabrera, Miguel (2001). *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid. Editorial Frónesis-Cátedra. Universidad de Valencia.

Croce, Benedetto (1953). *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires. Editorial Imán.

Dilthey, Wilhelm (1956). *El mundo histórico*. México. Fondo de Cultura Económica.

Dosse, François (1988). *La historia en migajas. De Annales a la nueva historia*. Valencia. Ediciones Alfons el Magnánim.

Foucault, Michel (1981). *Las palabras y las cosas*. México. Editorial Siglo XXI.

González G, Luis (1973). *Invitación a la microhistoria*. México. Sep/setentas. Secretaria de Educación Pública.

Greimas, Algirdas J. (1990). *Del sentido II: Ensayos semióticos*. Madrid. Editorial Gredos.

Halwaschs, Maurice (1952). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris. PUF.

Heller, Ágnes (2000). *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona. Ediciones Península.

_____ (1985). *Teoría de la Historia*. Barcelona. Editorial Fontamara.

Huisman, Denis (1997). *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*. Madrid. Editoriales Tecnos.

Ibáñez, Jesús (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Editorial Siglo XXI.

Ingarden, Roman (1973) *The Literary work of art*. Illinois Northwestern University Press.

Kant, Immanuel (1983). *Crítica a la razón pura*. Buenos Aires. Editorial Losada.

Kristeva, Julia (1981). *Semiótica*. 2 vols. Madrid. Editorial Fundamentos.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1981). *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Madrid. Editorial Tauros.

Maffesoli, Michel (2001). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires. Editorial Paidós.

Martínez, Miguel. *Necesidad de un nuevo paradigma epistémico*. Universidad Simón Bolívar. Disponible: [File:///A:Necesidad%20de%20un%20nuevo%20paradigma%20 ep...](file:///A:Necesidad%20de%20un%20nuevo%20paradigma%20ep...)

Meinong, Alexis (002). *Teoría dell 'oggetto*. Trieste. Edizioni Parmaso.

Meyer, Edvard (1955). *El historiador y la historia antigua*. México. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Müller, Aloys (1937). *Introducción a la Filosofía*. Buenos Aires. Editorial Espasa-Calpe. Acceso en línea: <http://biblio.econ.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=181044>

Núñez T, José R (1969). *Introducción a la filosofía II*. Caracas. Manuales Universitarios UCV. Dirección de Cultura.

Orcajo, Ángel (1998). *Una filosofía de la historia. La historia reversible*. Valencia. Universidad de Carabobo. Dirección de Medios y Publicaciones.

_____ (2000). *La postmodernidad o la fractura de las ilusiones*. 3ra. Edición. Universidad de Carabobo. Colección Pensamiento Universitario. Ediciones del rector. Dirección de Medios y Publicaciones.

Ortega y Gasset, José (1987). *Obras Completas*. Madrid. Alianza Editorial.

Páez E, Gladys (2002). *Historia Regional (Investigación y enseñanza)*. Caracas. Editorial Fedupel.

Puerta, Jesús (2008). *De la muerte a la superación del hombre*. En: *Revista Estudios Culturales*. Vol. 1 – N° 1. Valencia. Unidad de Estudios Culturales. Universidad de Carabobo. Facultad de Ciencias de la Salud. Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.

Platón (1967). *Obras Completas*. Tomo IV. Buenos Aires. Editorial Argentina. Bibliografía Omeba.

Rivero, Carmen Irene (2008). El Retorno del Sujeto social. En: Revista Estudios Culturales. Vol. I – N° I. Valencia. Unidad de Estudios Culturales. Universidad de Carabobo. Facultad de Ciencias de la Salud. Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.

Savater, Fernando (2000). Idea de Nietzsche. 3era. Edición. Barcelona. Editorial Ariel.

Searle, Jhon (1990). Mentes, cerebros y ciencia. Madrid. Editorial Cátedra.

Thompson, Edward P. (1984). Tradición, revuelta y conciencia de clase. Barcelona. Editorial Crítica.

Topolski, Jerzy (1985). Metodología de la historia. Madrid. Editorial Cátedra.

Touraine, Alain (2000). Crítica de la modernidad. 2da. Edición. México. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Vattimo, Gianni (1989 b). El sujeto y la máscara (Nietzsche y el problema de la liberación) 2da. Edición. Barcelona. Editorial Península.

_____ (1989 a). Más allá del sujeto. Buenos Aires. Editorial Paidós.

Vilar, Pierre (1982). Iniciación al vocabulario del análisis Histórico. 4ta. Edición. Barcelona. Crítica Editorial Grijalbo.

Villalba, Federico (2001). Tres vertientes del tiempo histórico. Caracas. UPEL. En: III Encuentro de Institutos y Centros de Investigación de Historia de Venezuela.

Wallace, Walter L (1980). La lógica de la ciencia en la sociología. Madrid. Editorial Alianza.

Wallace, Walter L (1980). La lógica de la ciencia en la sociología. Madrid. Editorial Alianza.

Whitehead, Alfred N (1946). Science and The Modern World. Cambridge. Cambridge University Press.

Windelband, Wilhelm (1960). Historia de la filosofía. México. Editorial El Ateneo

EL BOLERO, UNA FORMA DE AMAR DEL CARIBE

El Bolero, a way of loving the caribbean
Paula Pirela

RESUMEN

En este ensayo analizamos el género musical El Bolero desde la hermenéutica simbólica, el sentido de sus canciones que han formado parte del imaginario colectivo del ser latinoamericano@ desde varias generaciones. Abordaremos las formas como se concibe y se expresa el amor en diferentes mitos. La obra El Banquete de Platón, en la mitología griega, Eros y Psique, el Arte de Amar de Eric Fromm, entre otras y finalmente en nuestro bolero. Revisamos también los arquetipos de mujer que se dibujan en las letras de sus canciones. Para esta tarea nos apoyamos en la obra El Inconsciente Colectivo de Jung. Nos interesa descubrir qué tipo de amor se expresa en el Bolero, un amor relacionado con el dolor. Arráncame la vida con el último beso de amor, letras como estas y otras constituyen una forma propia de sentir el amor. Sera por eso que nuestros amores y desamores tienen su propia banda sonora, el Bolero.

Palabras clave: bolero, arquetipos, inconsciente colectivo.

ABSTRACT

En este ensayo analizamos el género musical El Bolero desde la hermenéutica simbólica, el sentido de sus canciones que han formado parte del imaginario colectivo del ser latinoamericano@ desde varias generaciones. Abordaremos las formas como se concibe y se expresa el amor en diferentes mitos. La obra El Banquete de Platón, en la mitología griega, Eros y Psique, el Arte de Amar de Eric Fromm, entre otras y finalmente en nuestro bolero. Revisamos también los arquetipos de mujer que se dibujan en las letras de sus canciones. Para esta tarea nos apoyamos en la obra El Inconsciente Colectivo de Jung. Nos interesa descubrir qué tipo de amor se expresa en el Bolero, un amor relacionado con el dolor. Arráncame la vida con el último beso de amor, letras como estas y otras constituyen una forma propia de sentir el amor. Sera por eso que nuestros amores y desamores tienen su propia banda sonora, el Bolero.

Keywords: bolero, archetypes, collective unconscious.

Paula Pirela: Docente agregada del Dpto. de Ciencia Sociales de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo, magister en Enseñanzas de la Ciencias Sociales de la UC. Doctorante en Ciencias Sociales mención Estudios Culturales de la UC. pirelapaula@gmail.com

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Agosto 2016



*Arráncame la vida con el último beso de amor,
Arráncala, toma mi corazón
Agustín Lara*

¿Quién de nosotros no ha vivido un gran (des) amor? En estas tierras caribeñas tal experiencia tiene su propia banda sonora, el bolero, género musical prácticamente indispensable a la hora de recordar o ahogar algún amor. Un concepto sencillo y simple del bolero nos las ofrece el Diccionario de la Real Academia Española (2001) “Canción de ritmo lento,ailable, originaria de Cuba, muy popular en el Caribe, de compás de dos por cuatro y letras melancólicas”. El bolero forma parte de los imaginarios del ser latinoamericano. “Es un molde existencial que se repite en el mundo cotidiano y que forma parte de nuestro aprendizaje amoroso y sexual” (Bolívar, M. citado por Podestá, 2007, p.96). Es algo que no tiene explicación y lo trasciende todo (Márquez, 2015).

Breve Historia del Bolero

En Latinoamérica y el Caribe el Bolero es una de nuestras principales banderas culturales, género musical disfrutado, interpretado y creado por hombres y mujeres de distintas clases sociales. Aprendimos en sus canciones las primeras lecciones sobre cómo se vive el amor, la pasión, la traición y el despecho. Aunque de raíces europeas, se latinoamericanizó a un punto que es difícil imaginarse un bolero en otras latitudes distintas a estas. Para Podestá (2017) es una referencia cultural que nos constituye como latinoamericanos, forma parte de nuestra cultura del amor opuesta a la cultura del mercado, tomando en cuenta que el amor puede ser una mercancía para el mercado.

La historia del bolero tiene raíces en el proceso de colonización española, resultado cultural con aportes africanos y europeos. Es en Cuba en donde se constituye como género musical. Una de sus primeras canciones es: *Soy muy cubano. Soy el Bolero. Nací en la patria del gran Martí*. Autor Alberto Villalón “Es una fusión de factores hispanos y afrocubanos” (Orovio, 1995, p.50).

La historia del bolero clásico se inicia con *Tristezas*, escrito por el cubano José “Pepe” Sánchez en Santiago de Cuba, el año posible es 1886, aunque no hay consenso. Una versión asegura que *Me entristeces, mujer*, nombre inicial del primer bolero, fue compuesto en 1883, y parece ser que el título original de dicha pieza era el de “Tristeza”, pero cuando fue a registrarla ya existía otra, y tuvo que optar por el nuevo nombre (Márquez, 2015.)

Este género musical se expandió en Latinoamérica en la segunda y tercera década del siglo XX, cumpliendo su función social de modernizar. El cine y la radio fueron “gestores de una integración musical latinoamericana que se apoyará en la popularidad de ciertos ritmos, el bolero, la ranchera y el tango” (Barbero, 1991, p. 212). Entre los 40’ y los 60’ será su época de oro. “La historia del bolero está plagada de períodos de estancamiento y resurgimiento, de altos y bajos, de saltos y rupturas, de continuidades y cambios, y también de crisis y estabilidad. Igual que la vida” (Podestá, 2007, p.112).

El bolero sigue siendo una referencia cultural latinoamericana que sobrevive a la globalización. Producto histórico que ha unido pueblos por medio de sus canciones y sus intérpretes. El bolero “ha sido un género que surgió luego de un largo proceso cultural, tanto en lo musical como en lo rítmico, lo literario y lo interpretativo, a través de sucesivas generaciones de músicos de pueblo, en un proceso colectivo, ancestral y tradicional” (Ibíd.; p. 97).

Mundos nuevos en la fantasía

Después de ese brevísimo recorrido por la historia del bolero, se pretende hacer un análisis desde lo simbólico a este género tan particular. Surgen algunas interrogantes: ¿Qué ha hecho que el bolero sobreviva a tantas generaciones? ¿Qué mitos envuelve? ¿Por qué acudimos al bolero cuando sentimos un mal de amores? ¿Qué hay en nosotros que disfrutamos de esa “sal en la herida”? Intentaremos reflexionar un poco sobre estas interrogantes, eso y *muchas otras cosas más* para acercarnos a la comprensión sobre el bolero y la relación con nuestra manera de amar.

El bolero como género musical juega con imágenes, metáforas, figuras, ideas, motivos. Las intentaremos interpretar desde la propuesta junguiana del Arquetipo y del inconsciente colectivo. En *El Héroe que llevamos dentro* de Espinoza (2011) explica “el inconsciente colectivo es una hipótesis de trabajo, teórica y psicoterapéutica que parece estar constituida por motivos e imágenes primordiales, razón por la cual los mitos de todas las naciones son sus exponentes naturales y sus proyecciones culturales” (p.61)

El Inconsciente Colectivo no se origina de la experiencia personal, sino que es innato, las imágenes arquetipales son ya *a priori* tan significativas, “que el hombre nunca preguntó qué podrían en rigor significar” (Jung, 2008 p.21). El arquetipo “representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concientizarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge”. (Jung, *ibíd.*, p.12). Develar los posibles arquetipos contenidos en el bolero es entonces nuestro propósito, con base en diferentes mitologías. Intentaremos leer el texto del bolero con el texto de algunas mitologías como referencias arquetipales.

Gadamer nos recuerda que “el intérprete no comprende nunca sin estar capturado por lo que comprende” (Grondin, 2008, p.27). Asumimos el carácter subjetivo de nuestro acercamiento al tema bolerístico, sujeto y objeto juntos aquí bailamos un bolero *pegao*. “Soy el objeto de todos los sujetos (...) soy sujeto que tiene objetos” dice Jung. (2008, p. 31). Pretendo superar la disyunción propia del método científico tradicional (positivista), en la busca de la conjunción. El predominio de esta “rige la búsqueda de confluencias de los múltiples caminos de la realidad explorada (...) Por el principio de conjunción, es posible hallar conexiones libres de causalidad que domina a los análisis” (Espinoza, 2011, p. 42). El símbolo es un mediador o intermediario que complementa y totaliza la conciencia y lo inconsciente, la subjetividad y la objetividad, el pasado y el futuro, la ética y lo moral (Jung, 2008). “Los mitos son ante todo manifestaciones psíquicas que reflejan la naturaleza del alma”. (Jung, 2008, p.12).

Vale la pena comentar otras apreciaciones diferentes sobre el mito. Para el semiólogo francés Barthes “el mito no puede definirse ni por su objeto ni por su materia, puesto que cualquier materia puede ser dotada arbitrariamente de significación: la flecha que se entrega para significar un desafío es también un habla. Sin duda, en el orden de la percepción, la imagen y la escritura, por ejemplo, no requieren el mismo tipo de conciencia” (Barthes, 1999, p.108). La crítica de este

autor se basa en que el mito está constituido por la pérdida de la cualidad histórica de las cosas.

Por otro lado, en *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari plantea: ¿Por qué volver al mito? Lo que consideran una “barajita ideológica que el mundo utiliza para construir su edificio cultural” (p.308). Para estos autores, el mito y la tragedia son sistemas de representación simbólicas que todavía llevan el deseo a condiciones exteriores determinadas. “El inconsciente en escena”. Es decir, el inconsciente concebido como un teatro. Para Deleuze y Guattari (2004) el inconsciente se asemeja más a una fábrica. La máquina deseante que produce. Barthes (1999) afirma que el mito no niega las cosas, su función, por el contrario, es hablar de ellas; simplemente las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaleza y eternidad, les confiere una claridad que no es la de la explicación, sino de la comprobación. “La significación simbolista de un fenómeno tiende a facilitar la explicación de esas razones misteriosas, porque liga lo instrumental a lo espiritual, lo humano a lo cósmico, lo casual a lo causal, lo desordenado a lo ordenado; porque justifica un vocablo como *universo*, que sin esa integración superior carecería de sentido, desmembrando el pluralismo caótico y porque recuerda en todo lo trascendente” (Cirlot, 1992, p.16).

El bolero es un discurso que puede tener elementos que rayan en la cursilería, porque en ella se notan los ecos de la poesía decadente del bajo Renacimiento y del Modernismo. Está en el sentimiento amoroso con lirismo empalagoso y con humor. En defensa de lo cursi, Ramón Gómez de la Serna lo señala como “la adonística espontánea, ingenua, que quiere mimarnos frente al vacío” (1988, p.35). En el *símbolo* hay la posibilidad de transformar la información perceptual para trascenderla (Espinoza, 2011).

Eros en la ciencia

Puede decirse que el amor es un medio para la supervivencia, el instinto de la reproducción, la atracción entre sí de individuos de la especie humana, capaz de secretar sustancias químicas, llamadas feromonas, que son registradas por el hipotálamo, y que producen emociones positivas, como la excitación, que puede conllevar al coito, y por ende a la reproducción sexual y a la perpetuación de la especie. Bien, pero el amor es algo más que cuerpos que se desean para la mera reproducción. ¿En dónde quedan los misterios? Podemos citar la famosa frase de Pascal, *El corazón tiene razones que la razón no entiende*. Por eso hemos (la humanidad)

creado la cultura, un mundo de mitos y símbolos que nos ayuda o nos muestra las diferentes formas de expresión del amor.

Culto a Eros

En *El asno de oro* o *Metamorfosis*, escrita en el siglo II dc. por Apuleyo (123-180) se relata la historia de Psique y Eros. Psique (El Alma) es la menor de tres hermanas, una joven tan hermosa que los hombres abandonan los santuarios de Afrodita para contemplarla. La diosa, enfurecida, le pide a su hijo Eros (dios del amor) "Haz que se enamore del peor de los hombres". Pero cuando Eros ve a Psique se enamora y se la lleva a un palacio. Eros la visita cada noche a su cuarto sin permitir que ella lo vea. Psique le pide ver a sus hermanas, y cuando las ve, les cuenta lo sucedido, las hermanas de Psique, envidiosas, le dicen que puede ser un monstruo. Convencida por sus hermanas, prende una lámpara en la oscuridad para ver a Eros. Pero al darse cuenta que no es monstruo, él ya se ha ido, quemado por una gota de aceite de la lámpara y por la traición de su amada, que lo perdió al conocerlo. Para Sahovaler (2008), este mito habla del Encuentro y el Desencuentro. Descubrir lo que tiene cuando se ha perdido. La felicidad de Psique parecía desvanecerse si no la exhibía a sus hermanas.

El mito de Psique y Eros no es solo de la pareja (lo interindividual), sino de lo interindividual, de las relaciones del Alma con el deseo. Según Lacan (citado por Sahovaler, 2008). "Es necesario castrar al otro para saber, en el sentido de separarse de él. Constituirse en sujeto y descubrirlo, fuera de idealizaciones, en algún deseante, y por lo tanto deseable" (p. 511).

Psique a Eros

"Antes morir mil veces que perder la felicidad de nuestra unión; pues estoy locamente enamorada de ti y, seas quien seas, te quiero tanto como a mi propia vida.... Ya no quiero saber nada más de tu rostro; ya no hay sombras para mí; en las mismas tinieblas de la noche te tengo a ti para iluminarme" (Sahovaler, 2007 p.510)

Sería una letra hermosa para un bolero. Psique se enamora del Amor cuando ella misma se pincha con las flechas de Eros. " Psique saca una flecha del carcaj y se arriesga a probar su aguda punta apoyándola en el dedo pulgar" (Sahovaler, *Ibid*, p.512).

Existen diferentes versiones sobre el origen de Eros, entre los más reconocidos es el

de *El Banquete de Platón*, en la que Agatón, como anfitrión invita a los comensales a dar cada uno un discurso sobre el Amor. Me interesa aquí comentar especialmente los dados por los personajes Fedro, Aristófanes y Sócrates.

En Fedro, Eros es el dios más antiguo, origen de todas las cosas. Es algo más que sacrificio: es desprendimiento. Y lo ilustra con tres ejemplos. El primero, corresponde a Alcestris, mujer que estuvo dispuesta a morir por su amado, bajar al Hades, lugar de los muertos, para evitar la muerte de su amado. Por tal muestra de sacrificio, los dioses la recompensaron y la dejaron salir del Hades.

El segundo caso, Orfeo, entra vivo al Hades a buscar a su mujer Eurídice. Cuando alcanza a verla no la puede tocar porque ésta es un espectro. Los dioses vieron que Orfeo no estaba dispuesto a morir, en una muestra de cobardía. Por tal razón lo castigaron, hicieron que su muerte "fuera a manos de mujeres" (Platón, 1992; orig. 380 aC, p. 42)

El tercer ejemplo es Aquiles, el hombre más fuerte y más bello, quien decidió vengar la muerte de su amante Patroclo, no solo sacrificando su vida por él, sino seguirle en la muerte. La diferencia entre Alcestris y Aquiles es que los dioses valoran más el sacrificio de los amados por los amantes que el realizado por los amantes por los amados. "Ya que el amante es algo más divino que el amado" (Platón, p.43) ¿y cuál es la diferencia entre amados y amantes? ¿Uno es objeto de amor del otro? ¿Sin el amado existe el amor?

Aristófanes, otro de los invitados al banquete, aclara que al principio habían tres géneros: el femenino, el masculino y el andrógino. La hembra descendiente de la Tierra, el varón del sol y el que participaba de ambos géneros, de la Luna. Zeus decidió dividir cada uno de ellos en dos partes y de ese modo quedó dividida toda la naturaleza y apareció en cada sujeto la necesidad de buscar su otra mitad. Cada uno de nosotros es una contraseña (symbolon), es decir, juntar, coincidir. Para Aristófanes, el amor es la búsqueda de nuestra otra mitad que nos completaría. Seríamos felices si cada uno consiguiéramos el amado/amada que nos correspondería.

Sócrates explica que fue una mujer, Diotima, quien le enseñó acerca del Amor. Eros es hijo de Metis (Prudencia) y Poro (el Recurso), por eso el amor "en un mismo día florece y vive y a ratos muere y de nuevo vuelve a vivir" (Platón, 1992, orig 380 aC, p. 84). El amor busca lo que carece, no es dios ni mortal, es un *daimon*,

una “fuerza primordial que hace conexiones vitales. Es implacable y caprichoso” (Espinoza, 2011, p.57). “El objeto del amor es la posesión constante de lo bueno” (Platón, 1992, orig 380 aC. p. 88). El amor busca la inmortalidad por medio de la creación. Debe ser por esta razón que Paris escogió a Afrodita en el famoso juicio, por encima de las diosas Hera y Atenea, como la Diosa más bella, para poseer a Helena, símbolo de la belleza.

Este amor platónico ideal tiene como máximos representantes a Goethe (1749 – 1832), con *Las desventuras del joven Werther* (1774) y Friedrich Hölderlin (1770-1843) con *Hiperión* (1794). Ambas tienen en común el amor a una dama expresado en cartas a un tercero, ambas un final trágico: “las olas del corazón no romperán en tan bellas espumas, convirtiéndose en espíritu, si no se le opusiera esa vieja roca muda, el destino” (Hiperión, 1998, p. 55).

El Arte es Amar

Eric Fromm (1979) en *El Arte de Amar* plantea que no basta con ser amado, debemos aprender a amar. El problema que enfrenta el ser humano al ser consciente de su breve espacio en el mundo, es cómo superar la separatividad, (Disyunción) la cual produce una gran angustia, especialmente en la sociedad occidental.

la mayoría de la gente ni siquiera tienen consciencia de su necesidad de conformismo. Viven con la ilusión de que son individualistas, de que han llegado a determinadas conclusiones como resultado de sus propios pensamientos, y que simplemente sus ideas son iguales a la de la mayoría. El consenso de todos sirve como prueba de la corrección de “sus” ideas (P. 23).

Erick Fromm explica que una manera de superar esa “separatividad” es a través de la creación, es decir, de la producción del artista, del carpintero/a o del campesino/a, de unirse al mundo en el proceso de creación. El amor es un poder que une, el amor es una acción. Es la única forma de conocimiento que en el acto de unión satisface la búsqueda. Fundamentalmente es dar, no recibir. “Dar produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad” (*ibid.*; p. 32).

El amor erótico, para Fromm, es quizás la forma de amor más engañosa que existe. La mayoría de las personas confunden el deseo sexual con el amor. “Si el amor erótico no es a la vez fraterno jamás conduce a la unión salvo en un sentido orgiástico y transitorio” (*ibid.*; p. 62). A diferencia de Freud, Fromm creía que la ternura no es

la sublimación del instinto sexual, es el producto directo del amor fraterno. Fromm afirma que el amor erótico es exclusivo pero ama en la otra persona a toda la humanidad.

Por otra parte, en *Eros y Civilización*, Marcuse concibe al eros de la siguiente manera: “El principio del placer revela su propia dialéctica. La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad” (1983, p.194).

En ambas obras hay una alusión al principio oriental de la unión de contrarios. En el mundo occidental, Heráclito fue el primero en manifestarlo: El principio entre los opuestos es la base de toda existencia: “no comprenden que el Uno total divergente en sí mismo, es idéntico a sí mismo” (Fromm, 1979, p. 81).

Efecto Catártico del Bolero

Para Aristóteles de Estagira (384-322 AC), la catarsis es el efecto liberador y purificador que produce la tragedia en el espectador. “La catarsis es la trascendencia mítica de lo particular a lo universal de las pasiones” (Espinoza, 2011, p 94.). Lo que en psicología se conoce como *Proyección*, es decir, identidad inconsciente del sujeto con el objeto.

En la concepción aristotélica el arte es imitación (mímesis), no entendida como una simple copia de la realidad, sino como un proceso de creación. Saber que es una ficción, una imitación, es importante para el espectador, aunque este se identifique con el drama, sabe que está en una posición de observador, situación que facilita el efecto catártico en el espectador.

La tragedia es, pues, imitación. De esta manera comienza la definición de Aristóteles. Imitación en sentido activo (es decir, el proceso mediante el cual se imita) e imitación de la realidad. El poeta, según el sentido etimológico de la palabra, es un **hacedor**. La poesía, entendida como imitación, no es una copia, una mera reproducción de la realidad; es un proceso creador, una re-creación de la realidad. La imitación, para Aristóteles, constituye la naturaleza íntima de la poesía y es causa de su origen (Sánchez, 1996, p.131).

La *identificación* asimismo transige en el espectador o participante, en el lector u oyente, el juego de la catarsis o conjuro terapéutico de los fantasmas que anidan en los cubiles de la memoria inconsciente o consciente (Espinoza, p.43).

En el bolero se produce ese efecto catártico. Su encanto y tormento se traduce en que justamente esa distancia “sana” entre espectador y obra prácticamente desaparece. Sentimos muchas veces como si esa canción fue escrita solo para nosotros, tal como lo describe la letra de **Ese bolero es mío**, de Mario de Jesús.

Ese bolero es mío / desde el comienzo al final / no importa quién lo haya hecho /es mi historia y es real / Ese bolero es mío / porque su letra soy yo /es tragedia que yo vivo / y sólo sabe dios.

Te quiero como a nadie quiero

El origen del Universo en la mitología griega está relacionado con lo femenino, el mito de la Madre, se manifiesta con Gea. La diosa madre, que engendra de su ser sus hijos /amantes. En *Teogonía*, de Hesíodo (s. VIII A.C), redactada en forma de poema, cuenta que “en el origen hubo el Caos / luego surgió Gea y el más hermoso de los dioses inmortales, Eros” (Riviere, 2004, p. 67). Según esta versión, Gea no tiene compañero para engendrar, “ella extrae de su propio fondo sus dos compañeros sexuales, Urano y Ponto” (Vernant, 2001, p. 143). Es la diosa madre que en su naturaleza femenina contiene a sus hijos/amantes masculinos. Este mito expresa el elemento contra sexual inconsciente presente en la figura femenina, es decir la *syzygia* (*anima/ animus*) (Espinoza, 2011) Eros no es el principio de unión de la pareja: no reúne a las dos partes para dar origen a un tercero, sino que hace manifiesta la dualidad, la multiplicidad contenidas en la unidad (Vernant, 2001, p. 143).

En otra mitología, esta vez de origen oriental, conseguimos otro mito de la Madre, la diosa Niu Kua, “no estaba contenta, se sentía sola y triste y por eso bajó a la Tierra y recogió barro de las riveras de los ríos... se puso a modelar una figura muy parecida a ella misma. A medida que iba construyendo la figura esta cobraba vida” (Mitología Oriental, 2008). Según Cirlot (1992) el arquetipo de la gran madre correspondiente a unas deidades femeninas como Istar en Babilonia, Isis en Egipto, Kali-Durga en la India, Gea y Deméter en Grecia, María de Nazareth en el Cristianismo. En estos mitos la figura de la mujer como creadora es fundamental. Estos mitos representan a la mujer como seductora, virgen, o hechicera.

Para Jung, el hombre puede creer que nadie lo amará como su madre. En el complejo materno del hijo, busca inconscientemente a la madre en todas las mujeres (2004, p. 95). La imagen del *anima* transita varias etapas. La mujer sensual, la madre

joven, la maternidad, ser divino, o como bruja. (Espinoza, 2011). “La mujer pura y la prostituta se unen en el inconsciente masculino, es que ambas corresponden al mismo objeto” (Sahovaler, 2007, p. 506).

Sánchez (1991) hace un recuento histórico de la figura de la mujer como representación de la maldad, de la hechicería. “La mujer fue con frecuencia la supuesta depositaria de facultades extraordinarias relacionadas con la magia y la capacidad para hacer el mal” (p. 1), lo que incluye personajes como Circe, Calipso (diosa seductora) Medea (la mujer de carne y hueso enamorada y entregada a pesar de la superioridad de sus conocimientos), Saba (entre lo humano y lo sobrenatural) y Lilith (especie de fantasma que disfruta chupando la sangre y el semen de sus víctimas, demonio femenino seductor y engañoso). Lo común entre estas imágenes maléficas es su magia y poder de seducción.

En Cirlot (1992), la mujer aparece esencialmente en tres aspectos: como sirena, Lamia, ser monstruoso que encanta, divierte y aleja de la evolución; como madre y como doncella desconocida (p.313). Según la doctrina neopitagórica, el mal y la materia es de naturaleza femenina, arquetipo de figuras legendarias como Medea, Ariadna, Iseo (p. 100). “La bruja no ha dejado de preparar su filtro de amor y de muerte, pero su veneno mágico se ha refinado convirtiéndose en intriga y autoengaño, resultando así invisible pero no menos peligroso” (Jung, 2008, p 37).

En los boleros podemos encontrar la manifestación de esos mitos. Entre las canciones que muestran a la mujer representada como la dulce doncella y la malvada hechicera, como prostituta. Entre las canciones podemos mencionar:

Desengaño de Café Quijano: *Nunca nadie fue tan dulce / nunca nadie fue tan tierna, / ni tampoco, al mismo tiempo, /hechicera de la palabra no sincera.* También **Mujer** de Agustín Lara: *Mujer, mujer divina / tienes el veneno que fascina en tu mirar /tienes el hechizo de la liviandad/ la divina magia de un atardecer.*

La *femme fatale*, la mujer seductora, perversa (Lilith, Medea, Calipso, Salomé) es un arquetipo que encontramos en boleros como **Señora** de Orestes Santos: *Señora, tú eres señora / y eres más perdida / que las que se venden por necesidad.* O **Doble inconsciencia** de Corona: *Con que te vendes ¿eh?/ noticia grata/ no creas que te odio y te desprecio / aunque tengo poco oro y poca plata / y en materia de compras soy un necio / espero que te pongas más barata / Sé que algún día bajaras de precio.*

Jung (2004) le atribuye a Platón ser el primero en hablar de ideas primordiales, categorías de la fantasía. Los arquetipos no están determinados en cuanto a sus contenidos sino solo formalmente. Entre las características que Jung explica sobre el complejo de la Madre están: Autoridad mágica de lo femenino. La sabiduría y la altura espiritual. Lo bondadoso, protector, sustentador, dispensador de crecimiento, fertilidad y alimento. Lo secreto. Lo oculto. Lo sombrío. El mundo de los muertos. Lo que devora, seduce y envenena. Lo que provoca miedo y no permite evasión. (Jung, 2004)

Amor se escribe con llanto

La letra del bolero casi siempre es una historia de sufrimiento o de resignación y a veces de triunfo, cuando se ha traspasado la etapa de aflicción (García, 1997). Puértolas nos recuerda que García Márquez en 1986, al intentar escribir un bolero, dijo “poder sintetizar en las cinco o seis líneas de un bolero todo lo que un bolero encierra, es una verdadera proeza literaria” (p. 516).

Muchas canciones celebran el amor, son un perfecto poema del tema, para algunos inclusive cursi. Como en el caso de **Adoro** de Armando Manzanero: *Adoro la calle en que nos vimos / la noche cuando nos conocimos / Adoro las cosas que me dices / nuestros ratos felices los adoro, vida mía.* Otro ejemplo es: “Amorcito corazón” de Manuel Esperón: *Amorcito corazón / yo tengo tentación de un beso/ que se prende en el calor/ de nuestro gran amor, mi amor.* O **Amor de mis amores**, de Agustín Lara: *Amor de mis amores/sangre de mi alma/regálame las flores/ de la esperanza.* “Solamente una vez”, también de Agustín Lara. “Si nos dejan” de José Alfredo Jiménez; Bésame mucho de Consuelo Velásquez. La lista de canciones que declaran el amor por alguien es interminable.

Sin embargo, las canciones que me interesan para este análisis son las que relacionan amor, con dolor, en que pareciera que el sufrimiento es parte del goce. En esta unión de contrarios, de la dialéctica de Heráclito, todo opuesto se transforma en su contrario, “enantiodromia” (Espinoza, 2011, p. 32)

Es *Psique* sufriendo por Eros al creer que lo perdió. O el mismo Eros despechado al saber que fue traicionado por ella. El bolero “es tanto del goce como del dolor, aunque en más de una ocasión los límites entre uno y otro no son nada claros: la fusión de ambos ha sido siempre una “marca de fábrica” del verdadero amor. (Puértolas/F, p. 521)

Canciones que muestran el dolor como forma de amar, lo que llaman el bolero desgarrador, “córtame las venas” que manifiesta el amor como un sufrimiento, casi masoquista. Podemos señalar algunas como **Miénteme**, de Armando Domínguez Borrás: *Miénteme una eternidad /que me hace tu maldad feliz. Tú y mi delirio*, de Cesar Portillo de la Luz: *Siempre tú estás conmigo / en mi tristeza / estás en mi alegría y en mi sufrir. Historia de un amor*, de Carlos Almazán: *Ya no estás más a mi lado corazón/ en el alma solo tengo soledad/ y si ya no puedo verte/ porque Dios me hizo quererte para hacerme sufrir más.* La canción solo con su título lo dice: **Amor de escribe con llanto. Canción de dolor**, de Rafael Hernández: *Tengo clavada en el alma como una canción que llora / como una canción que implora / un infortunio de amor / es la tristeza que canta / como una ilusión que muere / por el olvido que hier.* **Piensa en mí**, de Agustín Lara: *si tienes ganas de llorar piensa en mí.*

Cirlot (1992) explica:

Los símbolos tradicionales del amor, son símbolos de un estado todavía escindido, pero en mutua compenetración de sus dos elementos antagonistas, cual el lingam de la India, como el símbolo chino del Jin y Jang, (...) es decir, símbolos de conjunción o bien expresan la meta final del amor verdadero: la destrucción del dualismo, de la separación, de la convergencia, en una combinación que, per se, origina el centro místico, el medio invariable de los filósofos del extremo oriente. La rosa, la flor de loto, el corazón (...) son los símbolos más universales de ese centro escondido, que no es un lugar, aunque se imagine como tal, sino un estado, producido, como decíamos, por la aniquilación de la separación. El mismo acto de amor en lo biológico, expresa ese anhelo de morir en lo anhelado, de disolverse en lo disuelto (p. 65).

Amar es morir

Hay boleros que hacen alusión directa a la Muerte: **Llanto**, de Álvaro Dalmar: *Si no estás conmigo nada importa /el vivir sin verte es morir. Nunca más*, de Guerrero: *Júrame, miénteme, pégame / mátame si quieres / pero no me dejes. Preso número 9*, de Roberto Cantoral: *Porque antes de amanecer la vida le han de quitar /Porque mató a su mujer y a un amigo desleal./Dice así: al confesor / Los maté sí señor /Y si vuelvo a nacer. /Yo los vuelvo a matar. Piensa en mí*, de Luz Casal: *cuando quieras /quitarme la vida / no la quiero para nada /para nada me sirve sin ti.*

Dualismo freudiano

la asignación del instinto de muerte priva a la sexualidad de su papel motor, al menos en el punto esencial de la génesis de la angustia, puesto que

ésta se convierte en causa autónoma de la represión sexual en lugar de resultado; de ahí se desprende que la sexualidad como deseo ya no anime una crítica social de la civilización, sino que la civilización, al contrario, se halle santificada como la única instancia capaz de oponerse al instinto de muerte ¿cómo? pues, girando en principio la muerte contra la muerte, convirtiendo a la muerte girada en una fuerza de deseo, poniéndola al servicio de una pseudo vida por toda una cultura del sentimiento de culpabilidad... (Deleuze.2004, p. 342)

Antes de Freud, Eliphas Levi había dicho: El equilibrio humano se compone de dos atracciones, una hacia la muerte, otra hacia la vida. El instinto tanático es, pues, tan natural y espiritual como el vital o erótico (Cirlot, 1992, p.100)

El dolor en el amor, el sufrimiento que puede provocar un amor no es exclusivo del bolero. La literatura y el cine, ostentan obras que representan esas emociones universales, como la ilusión, la traición, el amor no correspondido, como es el caso ya nombrado de Hiperión y las obras de Goethe. Sin embargo, lo valioso que tiene el bolero es que a diferencia de esas grandes obras, las canciones le pertenecen a todos. Nos representa, nos identificamos, vivimos nuestra tragedia. D. H. Lawrence dijo, citado Puértolas, que en los pueblos anglosajones el amor era algo embarazoso porque nunca se objetivaba con palabras; los pueblos latinos, en cambio, viven el amor como un hecho cotidiano acompañado de una exuberancia verbal (S/F, p. 521).

El bolero es un saber, es un conocimiento. Como dice Puértolas, *ibíd.*, “el bolero es la historia de uno mismo, es un cancionero biográfico que se nos inculca desde el vientre materno y se sublima en ese amamantamiento que no cesará jamás, es el canto originario que va de labio en labio, es la trova de la vida que nos va plasmando a su imagen y semejanza.” (p.530). El bolero es magia y pasión hechicera que expresa la locura de un hombre por una mujer y viceversa. El bolero, como el tango, es un poema que se baila pegao (Márquez ,2015)

REFERENCIAS

Barbero, M. (1991) De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía. México. Ediciones Gilli.

Barthes, R. (1993) Fragmentos de un discurso amoroso. Madrid: Siglo XXI

- (1999) Mitologías. Madrid: Siglo XXI

Cirlot, J. (1992) Diccionario de Símbolos. España: Editorial labor.

Deleuze, G y Guattari, F. (2004) Anti Edipo. Barcelona: Paidós.

Diccionario de la Real Academia Española. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=5n9y5kS>

Espinoza, H. (2011). El héroe que llevamos dentro. Cómo, por qué y para qué somos como somos los venezolanos. Valencia: Universidad de Carabobo.

Fromm, E. (1979) El Arte de Amar. Buenos Aires: Paidós

García, J.(1997) De Música Latinoamericana. Valencia: Gobierno de Carabobo

Gómez, R. (1988) Ensayo sobre lo cursi. Madrid: Moreno Ávila

Grondin, J. (2008) De Gadamer a Ricoeur. ¿Se puede hablar de una concepción común de la hermenéutica? Mérida: ULA

Hölderlin, F. (1998) Hiperión. Caracas: UCV.

Jung, C. (2008) Arquetipos e inconscientes colectivos. Buenos Aires: Paidós

Marcuse H. (1983) Eros y Civilización. España: Sarpe

Márquez, H. (2015). Letra Fría. Apuntes para historiar el bolero. Ciudad CCS. Disponible en: <http://ciudadccs.info/humberto-marquezletra-friaapuntes-para-historiar-el-bolero/>

Mitología Oriental. (2008). México: Libsa.

Orovio, H. (1995) El bolero latino. La Habana: Letras Cubanas,

Platón. (1992, orig.380 a.c.). El Banquete o del amor. Madrid: Aguilar

Podestá J. (2007) Apuntes sobre El Bolero: Desde La Esclavitud Africana Hasta La Globalización. Universidad Arturo Prat. Iquique REVISTA ciencias sociales n° 19 Segundo Semestre pp. 95-117

Puértolas, (S/F) El Bolero: Historia de un Amor y algo más. Universidad Autónoma de Madrid

Rivière, P. (2004). El gran libro de las civilizaciones antiguas. Barcelona: Vecchi.

Sahovaler, D. (2008) Psiques y Eros: El amor develado. Revista de Psicoanálisis. LXV, 3, pág. 501 – 523 disponible en: <http://bibliotecadigital.apa.org.ar/greenstone/collect/revapa/index/assoc/20086503p0501.dir.REVAPA20086503p0501Sahovaler.pdf>

Sánchez, A. (1996.) Catarsis en la poética de Aristóteles. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. N# 13. 127 - 147, Servicio de Publicaciones. IJCM, Madrid. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/ASHF9696120127A/4994>

Sánchez, Ma. (1991) La mujer como fuente del mal; el maleficio. Manuscritos, N.9 Enero Págs. 41 -81

Vernant, J. (2001) El Individuo, la muerte y el Amor en la antigua Grecia. Buenos Aires: Paidós

HUMBERTO MATURANA, EL TAO Y EL SÍMBOLO DEL REINO DE DIOS.

Humberto Maturana, the Tao and the symbol of the kingdom of God
Janitis Arocha

RESUMEN

Indagamos la influencia de la tradición judeocristiana en la reflexión científica del biólogo chileno Humberto Maturana, centrándonos en la interpretación del símbolo del reino de Dios. Analizamos los Evangelios del Nuevo Testamento, en los cuales Jesús habla sobre el Reino de Dios e interpretamos textos donde Maturana lo menciona. Para finalizar, sintetizamos ambas interpretaciones obteniendo un nuevo significado y mirada a la obra de Maturana. En el proceso de la interpretación se empleará la lógica hermenéutica que plantea liberar el significado del texto de su particularidad en el pasado concreto y la recuperación de este significado en una nueva situación particular. En todo caso, se trata de ofrecer una mirada diferente y poco explorada del trabajo y la reflexión científica de Humberto Maturana, a partir de la interpretación del símbolo del Reino de Dios, que hallamos tanto en los relatos de Jesús, como en la obra de Maturana.

Palabras clave: El Reino de Dios, desapego, certidumbre.

ABSTRACT

We investigate the influence of the Judeo-Christian tradition in the scientific reflection of the Chilean biologist Humberto Maturana, focusing on the interpretation of the symbol of the kingdom of God. We analyze the Gospels of the New Testament, in which Jesus speaks about the Kingdom of God and we interpret texts where Maturana mentions it. To finish, we synthesized both interpretations obtaining a new meaning and look at the work of Maturana. In the process of interpretation, the hermeneutic logic that aims to liberate the meaning of the text from its particularity in the concrete past and the recovery of this meaning in a new particular situation will be used. In any case, it is about offering a different and little explored view of the work and scientific reflection of Humberto Maturana, based on the interpretation of the symbol of the Kingdom of God, which we find both in the stories of Jesus and in the work of Maturana.

Keywords: The Kingdom of God, detachment, certainty.

Janitis Arocha: Economista, Magister en Ciencias Políticas Mención Gerencia Pública, doctorante en Ciencias Sociales, actualmente profesor de la Facultad Experimental de Ciencias y Tecnología de la Universidad de Carabobo. Correo: jcarocha@hotmail.com

Artículo recibido en setiembre 2017 y aprobado en noviembre 2017

A manera de introducción

A lo largo del presente trabajo indagamos la influencia de la tradición judeocristiana en la reflexión científica del biólogo chileno Humberto Maturana. Exploraremos sus pensamientos a través de la interpretación simbólica de algunos relatos del Viejo y del Nuevo Testamento. El camino hermenéutico, nos permite realizar una lectura del planteamiento del autor en relación con la presencia del mito adámico y la gran tentación en su obra *El Árbol del Conocimiento*, así como del Reino de Dios como símbolo de un nuevo orden social fundado en la emocionalidad del amor presente en su obra *La Biología del Tao* o *El Camino del Amar*.

Se trata de ofrecer una mirada poca explorada del pensamiento de Maturana a partir de su reflexión sobre el amor que, desde su quehacer científico, propone a nuestro pleno vivir y convivir.

Para ello nos proponemos realizar un recorrido teórico sobre la hermenéutica para comprender lo humano. Ideas aportadas por autores de la hermenéutica simbólica como Heidegger, Gadamer y Ricoeur, sobre la experiencia del comprender e interpretar nos invitan a la búsqueda del significado. Esta experiencia de la hermenéutica nos permite acercarnos a lo ajeno, a lo distinto y entablar un diálogo a través de la comunicación para recuperar el sentido de la interpretación. De esta manera, empleando la (ana) lógica hermenéutica que plantea liberar el significado de su particularidad en el pasado y la recuperación de este significado en una nueva situación particular, nos proponemos liberar el contenido simbólico de los relatos testamentarios y aportar en su significado presente.

Maturana nació en Chile en 1928 y se graduó de Medicina en la Universidad de Chile (1948). Continuó sus estudios en Inglaterra, en la University College of London. Se doctoró en Biología en Harvard. Creó el Instituto de Ciencias y la Facultad de Ciencias de la Universidad donde obtuvo el título de médico. En 1994 recibió el Premio Nacional de Ciencias en Chile. Es cofundador del Instituto de Formación Matriztica.

Su utopía pasa por la sanación del hombre a través del entendimiento, contrario a la cultura patriarcal, en reemplazo por una matriztica.

El aporte de Maturana a la ciencia y en particular a la biología se fundamenta en ha llenado de hombres y mujeres el hecho científico a través de una novedosa configuración en el conversar. Cuestiona el racionalismo objetivo al ubicar al lenguaje

y la experiencia humana en el hacer científico tratando de restablecer la unidad entre el cuerpo y la mente, separada por el modelo cartesiano moderno. Para Maturana, el vivir humano se da en el conversar. Sus reflexiones se dirigen a discutir y cuestionar la objetividad como elemento central de la certidumbre de la ciencia, afirma que no existe certidumbre eterna, ni absoluta e inobjetable y ésta no son pruebas de verdad. La verdad objetiva niega la existencia del otro porque posee verdades distintas.

En su hacer reflexivo incorpora el Reino de Dios como una armonía en la espiritualidad de la cultura y en el vivir cotidiano a través del desapego. La manera como Maturana concibe lo humano y el quehacer científico nos invita a pensar en la afectividad y en la dimensión interpretativa del conocer para ubicar al ser humano y su entorno como premisas fundamentales para pensar en un futuro.

El camino hermenéutico

Abordar la hermenéutica para comprender sus aportes a la comprensión de lo humano amerita un acercamiento participativo a través de la reinterpretación, lo concreto de este enfoque es pasar del significado (lo que se dice) en dirección al sentido (lo que se quiere decir), ya que el sentido es lo que algo quiere decirnos humanamente, por lo que se pondera que el hombre se presenta transversalmente como implicado en el tiempo e implicado en el espacio. El sentido no sólo indica la dirección temporal, sino también se encuadra simbólicamente en un espacio cultural diverso; en otras palabras, comprender es interiorizar el sentido, así como implicarlo.

Se puede pensar que la hermenéutica ha evolucionado como método y como filosofía. En su evolución expone métodos y teorías desde un enfoque creador. Se vale de conceptos e imágenes, de mitos, documentos históricos, del lenguaje directo e indirecto, descubre respuesta metodológica en el ámbito cultural, promueve la verdad como experiencia. Recorrer el camino hermenéutico invita a un acercamiento a temas y situaciones, no solo para establecer teorías sino también para aminorar distancias culturales y espirituales que se alejan de lo que se considera como verdadero.

El término hermenéutica se remonta a la figura del dios griego Hermes, hijo de Zeus y Maya, encargado principalmente de mediar entre los dioses o entre estos y los hombres. Como mensajero de Zeus, Hermes también se encargaba de transmitir a los hombres los mensajes y órdenes divinas para que estas fueran comprendidas y acatadas correctamente. Se puede hablar de la hermenéutica en su sentido originario como el "arte de Hermes, la técnica del que interpreta, intermedia, comunica, da a

conocer" (Deluis, 2005, p. 18).

El acto de interpretar y de buscar sentido y comprensión a la experiencia está presente desde los registros históricos más viejos de la humanidad, especialmente en las culturas antiguas, donde se observan las primeras manifestaciones sociales del sentido, ya sea de los mitos, los oráculos o los textos sagrado (Mayo, 1991).

En la experiencia hermenéutica confluyen la comprensión y la interpretación (Gadamer, 1977), la cual privilegia ante todo la construcción del significado, desde una posición epistemológica, ontológica y ética, que entiende la intersubjetividad como una noción fundamental "que abre camino y da paso a la naturaleza reflexiva del proceso de investigación" (Martínez, 2008).

Para Heidegger (1999) lo que la hermenéutica hace accesible es el existir propio, la factibilidad. "El entender que se origina en la interpretación no produce solo contenidos de conciencia, no trata sobre cómo entender al otro, pasa por la existencia de cada uno, es sobre todo, un cómo, una manera de existir mismo" (Heidegger, 1999, p. 33). El "cómo" implica estar al tanto de lo que pasa en el mundo, estar motivado por la preocupación de lo presente como vivir cotidiano. Esta idea no se refiere a un entender intelectual; de lo que se trata, según el autor, es de recuperar lo que se encuentra como saber previo, este saber orienta, es un saber originario que todos poseen. El comprender "realiza un pre-entender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser ahí" (Grondin, 1999, p. 141). El comprender para Heidegger es además afectivo, "el comprender es siempre afectivo, si muestra exégesis hace de él un existenciaro fundamental, con ellos indicamos que concebimos el fenómeno como un modo elemental del ser del 'ser ahí'" (Heidegger, 1974, p. 141). El comprender proyecta el desarrollo de la factibilidad, es extendido ontológicamente, como "existenciado" de tal manera que la "hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible a su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar" (Heidegger, 1999, p. 33).

Así mismo, para Heidegger el lenguaje es la casa del ser, donde habita el humano. De ahí que el mundo con sus objetos y lo que en él acontece, incluida la persona como ser-en-el-mundo, no pueden considerarse como objetos externos que se encuentran frente a un sujeto independiente, sino como realidad constitutiva como seres situados (Heidegger, 2000).

Por otra parte, Gadamer (1977) aborda la hermenéutica como el "arte del

entendimiento", no solo como un hecho científico, sino también como la vivencia humana en el mundo y en la historia. Este entendimiento consiste en reconocer como premisa dejar el dialogo abierto (p.27). Siendo el comprender el carácter ontológico de la vida humana, en otras palabras, la hermenéutica de Gadamer se fundamenta en el comprender interpretativo. Este modo de comprender humano es interpretativo, es un saber peculiar, ya que pone de relieve el carácter fundamentalmente móvil de la existencia, que es lo que constituye el carácter específico y finito del ser humano y abarca la totalidad de la experiencia humana (p. 12)

Se puede afirmar que la idea de Gadamer es integrar el progreso de la ciencia y del pensamiento en una concepción unitaria de la experiencia del mundo que se fundamenta en un lenguaje común y se concreta en la comprensión de las condiciones de la solidaridad humana. La experiencia de la hermenéutica en Gadamer, es una manifestación del ser elevándolo del contexto inmediato ya que esta experiencia toma en cuenta al sujeto y sus condiciones, pero desde la conciencia, donde se produce la interpretación comprensión. La hermenéutica gadameriana como experiencia deja abierta la puerta a una manifestación del ser, la persona sólo desde su propio horizonte de interpretación, puede comprenderse y comprender su contexto. La hermenéutica encuentra su fundamento cuando el objeto de estudio y el sujeto que interpreta se convierten en fenómenos temporales.

Comparte con Heidegger la afirmación de que "el lenguaje es la casa del ser" y afirma que para comprender hay que comenzar a reconocer que lo dicho en una conversación no es lo decisivo. (Aguilar, 2004). La comprensión es parte de un acontecer de sentido en el que se forma y se concluye el sentido de todo lo enunciado. La comprensión para Gadamer implica necesariamente la forma del lenguaje, como agente existencial mediador de la experiencia hermenéutica. El lenguaje cumple esa misión de unir los horizontes, realizar una continua síntesis entre lo que viene del horizonte pasado y en el horizonte presente. El horizonte al que pertenece el intérprete es una circunstancia histórica, el pasado se ubica el texto y la tradición, en el presente el intérprete, con posibilidad de comprensión y con sus prejuicios. Cuando interpretamos hermenéuticamente entramos en el juego de la historia con sus significados posibles. De acuerdo con Ortiz-Osés (1986), la hermenéutica gadameriana será "explicar lo que ocurre en esta operación humana fundamental del comprender interpretativo: se nos aparece ahora como una experiencia dialógica de las preguntas, es decir, como experimento de la realidad" (p. 49). Entonces, la interpretación de un texto, el intérprete se abre a un dialogo, no busca conversar

con la tradición a través del texto, busca entenderla y entenderse a sí mismo en la otredad. El texto se expresa, responde a las propias inquietudes y formula también sus interrogantes, la comprensión se logra mediante un acto de interpretación que tiene lugar a través del diálogo, ese diálogo, que puede no tener fin, también puede entenderse como acabado cuando intérprete y texto alcanzan la verdad de las cosas y esta verdad los integra, una verdad siempre referida a las inquietudes de quien hace la experiencia hermenéutica y de la obra, sujeto de la hermenéutica. El lenguaje cristaliza el instrumento de acceso y captación de sentido del mundo.

Para la hermenéutica filosófica, los sujetos más que exponer un pensamiento tienen una tarea que hacer. Desde esta perspectiva, Ricoeur considera que la fenomenología es la última manifestación de la filosofía centrada en la conciencia. El concepto de acción simbólica, como forma de comunicación, surgirá de acciones concretas, el autor sugiere la "articulación entre pensamiento y praxis" (Ricoeur, 1985, p. 36). La confluencia entre método hermenéutico y filosofía da lugar a una manifestación intensa del esfuerzo por comprender e interpretar a partir de la acción. La hermenéutica como interpretación de texto da un vuelco definitivo en la concepción que tiene el autor, al decidirse que el objeto de la hermenéutica es el hombre mismo en un doble sentido: como ser constitutivamente intérprete y como ser preocupado por el mundo, vale decir, en las dimensiones de la comunicación y la ética.

En este orden, Ricoeur (1965) descubre la potencialidad semántica del lenguaje indirecto, característico de los discursos mítico-simbólico-arcaicos, donde la hermenéutica se revela como un método empírico-descriptivo para analizarlos. De acuerdo con Ricoeur, el punto de partida es disponer de suficiente sensibilidad hermenéutica para dejar de decir algo por el discurso del otro, aunque ese discurso sea remoto que llega a través de mitos y símbolos arcaicos, ya que se dispone en estos momentos de un conjunto de disciplinas y de la ciencia del lenguaje para develar el mensaje de los discursos mítico-simbólicos. Por lo que los mitos pasan a ser entendidos como elaboraciones que remiten a un lenguaje fundamental que resulta ser totalmente simbólico.

La comprensión de los símbolos ubican un camino para conquistar un punto de partida, el ancestral, origen de la conciencia actual, ambientado en el pensamiento de la atmósfera del lenguaje originario, las expresiones simbólicas tratan de un lenguaje que se formó con anterioridad al lenguaje filosófico y cuyo sentido no oculta sus creencias previas. De esta manera la hermenéutica simbólica recupera además las principales manifestaciones y símbolos sagrados que el hombre moderno ha olvidado pero que cuyo sentido está

en la base del lenguaje y de su pensamiento. De acuerdo con Ricoeur "es la época en la que nuestro lenguaje se torna más preciso, más unívoco, más técnico, en una palabra, más apto para las formalizaciones integrales, que precisamente se llaman lógica simbólica, es en esta misma época del discurso en el que queremos recargar nuestro lenguaje, en la que pretendemos partir de nuevo de un lenguaje pleno." (p. 98).

Sin embargo, no se trata solo de recuperar significaciones perdidas en el tiempo, el símbolo da que pensar en la medida en que se le añade una interpretación, en este orden, Ricoeur señala que el símbolo es "una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. La discusión crítica se referirá al derecho de buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación" (p. 83).

Según Ricoeur "El problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido". La hermenéutica es "la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto" (p. 109).

Puede decirse que la estructura del símbolo sustenta la estructura de la interpretación, puede también afirmarse que la interpretación da sentido al símbolo, constituyéndose lingüísticamente. Es decir, es gracias a la interpretación cómo se inscribe el problema del simbolismo en el problema más amplio del lenguaje. Así pues, inicialmente la noción de interpretación queda unida a la noción de símbolo. Ricoeur lo señala de la siguiente forma: "Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido más que a partir del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico" (p. 75). En relación con esta concepción del símbolo, definirá la interpretación como "el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desarrollar los niveles de significación implicados en la significación literal" (p. 108).

Sin embargo, lo más importante que se despliega ante el símbolo para hacerlo comprensible incorporándolo al lenguaje es su capacidad de despertar el trabajo del pensamiento, ya que, de acuerdo con Ricoeur, "el símbolo da que pensar, hace una llamada a la interpretación, precisamente porque dice más de lo que no dice y de lo que jamás termina de decir" (p. 115). El simbolismo, en su nivel de manifestación

textual, marca la manifestación del lenguaje hacia el otro. Es lo que Ricoeur denomina apertura. En esto reside la fuerza y la debilidad de la hermenéutica. Debilidad en la medida en que la apertura del lenguaje imposibilita un tratamiento científico; y fuerza porque el lenguaje dice más, evoca. Por último, hay que tener en cuenta también que el símbolo no tiene solo un valor expresivo en el plano semántico sino un valor creativo al ayudar a la comprensión de nosotros mismos y del otro, planteamiento que luego aplicará a la noción de "texto" al afirmar que "comprender es comprenderse delante del texto" (p. 125).

Hermenéutica Simbólica

La interpretación simbólica se articula alrededor del propósito de mediar y ahondar en la complejidad de lo simplemente dado como dato objetivo de la época y procede al cruce crítico contemporáneo. Para Ortiz Osés (2003), la hermenéutica simbólica no renuncia a la razón y amplía el horizonte, ya que el ser humano es afectividad, interpersonalidad, amor y sentido (p. 6). Y este es el tejido complejo subjetivo-objetivo a la vez. La hermenéutica simbólica se remonta más allá de la filosofía y la racionalidad, se concentra en Mythos más que en Logos. Se nutre de varias disciplinas, por lo tanto desborda las fronteras metodológicas y epistemológicas y se ancla en lo ontológico; su razón y pasión de ser se manifiesta a lo largo de la historia en lo simbólico, esto es en el mito, la leyenda, la magia, el misterio, la pasión vivencial.

En este sentido, Ortiz Osés define al inconsciente colectivo de Jung en "imaginarios simbólicos o imaginarios arquetipos", ya que lo simbólico se convierte en tema de la hermenéutica simbólica. Así mismo, Durand (2007) señala que el signo lingüístico se caracteriza por su arbitrariedad y máxima adecuación a su significado, afirma que el símbolo se presenta por el símbolo mismo, crea e instaura el sentido trascendental, es revelador y constituye una ceremonia o aparición de lo inexplicable por medio del significado. Su significación solo se aprende a través de la participación. Su comprensión e interpretación involucra el conjunto de lo personal (razón y sentimiento). Ortiz Osés muestra cómo el paso de la antigüedad a la modernidad lleva implícito la desimbolización del pensamiento, el predominio del signo sobre el significado, la letra sobre el sentido. La literalidad del lenguaje y de la comprensión somete al hombre a una tiranía de lo dado, pero no de lo dado en tanto real, sino de lo dado en cuanto a construcción, en cuanto conocimiento oficial, consensuado por las diferentes ideologías de dominio. Siguiendo a Durand, la filosofía occidental implica un alejamiento del pensamiento tradicional, entendiendo a este como conocimiento simbólico.

De esta manera, Durand y Ortiz-Osés consideran que conocer es interpretar y de esta forma encontrar el sentido de verdad. Los símbolos poseen significado manifiesto (lo histórico) y un significado latente (sentido) que es lo que se trata de alcanzar con la interpretación. No son creados por el hombre, se revelan en el hombre. Así mismo, para Cassirer (2004) el origen del pensamiento simbólico es el mito (magia, leyenda, religión, arte): "el mito es el primer paso en la escalada del conocimiento humano del mundo, y al mismo tiempo, el hontanar de nuestra experiencia inmediata de la realidad luminosa y emergente" (p. 77). Para la hermenéutica simbólica el lenguaje es también considerado como símbolo, no un mero instrumento de comunicación, "se abre al hecho del lenguaje en todas sus consecuencias, es decir, hacia el hombre como un todo en su peculiar condición humana impregnada de significación y atravesada por el sentido" (p. 83). Por lo tanto la hermenéutica simbólica concibe al lenguaje como afectividad. Esta interpersonalidad lleva por ejemplo a encontrar el sentido, encaminar a la interpretación simbólica del alma del mundo.

Arquetipos psicológicos

Los mitos siempre tuvieron una lectura literaria. Con Freud se profundizó su sentido etiológico y comprensivo en la Psicología. Tomó algunos de ellos para explicar los traumas inconscientes, pero fue Jung quien descubrió el mensaje profundo de los mitos como una fenomenología de los arquetipos. Se refirió a estos como contenidos del inconsciente colectivo, necesarios de llevar a la conciencia para conocernos y alcanzar la identidad espiritual en el camino que transita el héroe interior.

Jung (1977) explica que el inconsciente es el lugar de la "trasmutación" de la conciencia: el inconsciente es creativo, es matriarcal-femenino y divide la psiquis en tres niveles: el inconsciente personal que es donde se alberga las experiencias ontogénicas del individuo; el inconsciente colectivo que es donde se albergan las experiencias filogenéticas y está representado por la madre ya que es la estructura a través de la cual quedamos troquelado; la conciencia colectiva que alberga los patrones de la conducta, la política establecida, los cánones oficiales, lo dado, los valores establecido.

Para Jung el inconsciente colectivo es universal (pp. 23-24) a diferencia del inconsciente personal, biográfico. Este inconsciente tiene contenidos y modos de conducta que son los mismos en todos los individuos y en todas partes (los arquetipos). Es una realidad psíquica, heredada, anterior a la experiencia personal, de naturaleza suprapersonal, es decir, que es el mismo para toda la humanidad.

Los arquetipos se relacionan con las experiencias comunes en distintos pueblos y culturas. Son experiencias compartidas por los seres humanos en todas las épocas, que recogen una sabiduría común a toda la humanidad. Son los contenidos del inconsciente colectivo que, al hacerse conscientes y percibidos de acuerdo a cada conciencia colectiva e individual, tienden a cambiar, aunque muy lentamente. Cuando su influencia se hace consciente se caracteriza por la luminosidad de la manifestación divina que escapa a la razón. No se derivan del acervo personal. Los arquetipos son los patrones fundamentales de la formación de los símbolos. En Jung el símbolo es la esencia de la cultura. Por lo que estos símbolos se repiten a través de todos los contenidos de las mitologías de todos los pueblos. No son ideas innatas, sino modos heredados, tendencias, estructuras de la psique, patrones profundos en la formación de símbolos, no su detalle específico. Son formas de comprensión. El arquetipo no puede explicarse definitivamente, siempre quedará una dimensión inconsciente que no puede ser definida con precisión, va más allá de la razón, su sentido no se agota, como lo señala Jung “no sabemos, sencillamente, de dónde puede proceder, en último término el arquetipo, en la misma medida que ignoramos también el origen del alma” (p. 28).

Los mitos son una manifestación de los arquetipos, entendiendo como mitos las narraciones épicas, coincidiendo su origen con el hombre tanto en su antigüedad como en su misterio. Todos los pueblos han tenido sus mitos, ya que son el fundamento de toda cultura. El lenguaje de los mitos está escrito en símbolos. A través de mitos y símbolo se puede conocer el inconsciente. El mito es una manifestación psíquica que refleja la naturaleza del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo.

El mito adámico y el árbol del conocimiento

Un aporte significativo de Ricoeur al pensamiento hermenéutico ha sido la consideración del mito como una fuente de significado y verdad para el pensar filosófico, se afirma el alcance ontológico del lenguaje mítico simbólico y la confianza en la posibilidad de decir algo del ser del hombre a partir de la interpretación de ese lenguaje (Kerbs, 2004).

Para Ricoeur, los símbolos y mitos tienen sentido como lenguaje que siempre nos dice algo, los mitos hablan un lenguaje totalmente simbólico y los símbolos ya se encuentran en el elemento del lenguaje: “un mito no es una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinados a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales

el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo” (Ricoeur, 2004, p. 381).

El mito de la expulsión de Adán y Eva del paraíso ocupa un lugar relevante en la tradición judeocristiana. En este relato mítico se habla de cómo Dios ha plantado en el jardín del Edén dos árboles que reciben especial atención; uno es el árbol de la vida y el otro el árbol de la ciencia, del bien y del mal: “Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal” (Génesis 2:9). Y Dios prohibió expresamente a la pareja del Edén comer del árbol del conocimiento: “Mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Génesis 2:17). Pero el hombre toma la decisión de desafiar la orden del creador y come del árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal, del árbol del conocimiento. De este modo, la desobediencia de la primera pareja creada por Dios ocasiona su expulsión del Paraíso, dando origen a lo propiamente humano, léase historia, dolor, conocimiento, es decir, cultura.

A los efectos de este ensayo nos parece evidente la relación simbólica entre el relato del mito adámico y la escogencia del símbolo del árbol del conocimiento como título de la obra clásica de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela: *El Árbol del Conocimiento*.

En el programa “La Belleza del Pensar” (1995), al ser interrogado sobre su trabajo como biólogo, con la vida, con la células, Maturana reflexiona reivindicando como un hecho cultural la “liberación de la reflexión y el entendimiento que trae consigo el haber liberado la mirada biológica de cualquier restricción de un pensamiento trascendente, filosófico o religioso; porque todo lo que viene después es seguir las consecuencias”.

Esta reflexión que hace Maturana nos parece que guarda relación con el contenido del mito adámico, en el sentido de que Adán decide desobedecer aquello que le había sido prohibido por Dios y comer del árbol del conocimiento. Lo que queremos resaltar del mito es la historia que se desarrolla entre Dios, símbolo del mandato divino, de lo que se debe obedecer, y Adán, símbolo de la libertad humana de elegir y asumir la responsabilidad por las consecuencias. En el caso de Maturana, a partir de su trabajo como biólogo, éste opta por desobedecer la servidumbre de la certeza y liberar la reflexión y el entendimiento de todo dogma y prejuicio científico asumiendo las consecuencias que ello conlleva. De lo que se trata entonces es de asumir la responsabilidad de decidir y “manejar la autonomía y libertad individual de una manera consciente: “Nada tiene validez absoluta, y justamente por eso se trata

de optar y decidir" (Maturana, Pörksen, 2004, p. 75). Finalmente, afirma Maturana, en una conferencia a propósito del génesis y el pecado original, "Eva que comió la manzana y se la pasó a Adán, podría ser un ejemplo. Fue desobediente y su rebelión contra el mandato divino sentó las bases para el autoconocimiento del ser humano y la responsabilidad por sus actos, para la expulsión de paraíso que es el mundo sin autoconocimiento" (Maturana, Pörksen, 2004, p. 92). A partir de la desobediencia, el hombre recupera para sí la posibilidad de la reflexión libre, sin ataduras, sea a Dios o a la certeza científica, asumiendo la responsabilidad que ello conlleva a partir de esa libertad. Con el mito adámico el hombre emprende su camino libertario en búsqueda de un conocimiento. Empezó aprender del entorno que lo rodea, interpretando la información que le brindan sus sentidos, empieza a razonarlo y comprenderlo, pero también a modificar su espacio en función de sus necesidades y a copilar en texto sus observaciones, a compartir sus hallazgos, a construir conocimiento objetivo y certero y a dominar sus espacios. El hombre en su búsqueda libertaria llegó a la certeza objetiva que lo ata nuevamente, no para comprender su entorno y sus espacio, lo que domina al hombre de hoy es la certidumbre, el nuevo dogma de la ciencia.

La Gran Tentación

Es imposible negar la gran influencia de la tradición judeocristiana en la civilización occidental y, sobre todo, la que ha tenido el cristianismo en las diversas manifestaciones de la cultura, el arte y el mundo científico en particular.

En este punto nos enfocaremos en la interpretación simbólica del relato de la tentación de Jesús, tomado del Nuevo Testamento, y la incorporación de su significado en la reflexión científica que Maturana realiza.

En tal sentido citamos el Evangelio de Mateo sobre la tentación de Jesús: "Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo" (Mateo: 4:1-11).

La tentación aquí es entendida como la confrontación entre el bien y el mal, entre lo demoníaco contrastado con el Reino de Dios, como símbolo de la enajenación humana.

En el I capítulo del texto *El Árbol del Conocimiento*, denominado "Conocer el conocer", nos encontramos con el cuadro "el Cristo coronado de espinas" del artista Jerónimo Bosch (fig. 1, en la que se muestra una representación poco tradicional de la escena bíblica de la tal coronación). En esta pintura se observa a Jesús rodeado por cuatro personajes o figuras simbólicas.



(Fig. 1) El Cristo coronado de espinas. Bosch

Maturana hace una interpretación muy particular sobre las figuras, reconoce en ellas las tentaciones de Jesús, alude un sentido universal de lo demoníaco contrastado con el Reino de los Cielos. Jesús al centro del cuadro aparece rodeado por cuatro figuras humanas o verdugos de Cristo, representativas de cuatro tipos humanos en la mente medieval, cada uno de estos tipos representa una tentación. Cuatro estilos de enajenación y pérdida de ecuanimidad interior, en la que Maturana identifica las tentaciones humanas como la vanidad, la envidia, la superficialidad y particularmente la tentación de la certidumbre.

"Nosotros tendemos a vivir un mundo de certidumbre, de solidez perceptual indisputada, donde nuestras convicciones prueban que las cosas solo son de la manera que las vemos, y lo que nos parece cierto no puede tener otra alternativa. Es nuestra condición cotidiana, nuestra condición cultural, nuestro modo corriente de ser humano" (Maturana, Varela, 2003, p. 5).

En este sentido, podemos afirmar que el discurso de Maturana se fundamenta en el abandono de la tentación de la certidumbre como símbolo de la ciencia contemporánea. En *El Árbol del Conocimiento*, Maturana hace una invitación al lector a suspender todo hábito de caer en la tentación de la certidumbre, siendo este

hecho fundamental para el estudio del fenómeno del conocimiento y las acciones que surgen de él.

“Toda experiencia cognoscitiva involucra al que conoce de una manera personal, enraizada en su estructura biológica, donde toda experiencia de certidumbre es un fenómeno individual ciego al acto cognoscitivo del otro, en una soledad que (como veremos) solo se trasciende en el mundo que se crea con él” (p. 7).

Además señala: “...al fenómeno de conocer no se lo puede tomar como si hubiera ‘hechos’ u objetos allá afuera, que uno capta y se los mete en la cabeza. La experiencia de cualquier cosa allá afuera es válida de una manera particular por la estructura humana que hace posible ‘la cosa’ que surge en la descripción” (p. 13).

A partir de estas ideas, la “percepción” es un fenómeno recíproco e interactuante y esto implica una relatividad de visiones del mundo (no hay certidumbre), por lo que el reconocimiento de ausencia de “absolutos” y de la naturaleza misma de la “percepción” dan la posibilidad para mejorar las cosas como un acto deliberado y consciente. Este modelo quiebra el dualismo sujeto/objeto que fue “canonizado” por la revolución científica del siglo XVII. Con este planteamiento se genera una advertencia de que la tentación de la certidumbre de la ciencia implica un “saber anclado” impidiendo la reflexión, ya que el saber y el conocimiento están apegados a posiciones teóricas. Nuestra situación cotidiana, nuestra condición cultural y nuestro modo corriente de ser humanos muestran una tendencia a vivir en un mundo de certidumbre, de solidez perceptual, donde nuestras convicciones prueban que las cosas son de la manera como las vemos, y lo que nos parece cierto no puede tener otra alternativa.

De lo que se trata es que el acto de conocer científicamente es una manera de construir una visión del mundo, la hipótesis central se fundamenta en “el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis” como alternativa al tradicional “camino explicativo de la objetividad” ya que no es posible hacer referencia a nada externo a nosotros para convalidar nuestras explicaciones y, de esta manera, se niega taxativamente la posibilidad de la objetividad, principio (símbolo) sobre el cual se ha basado siempre “orgullosamente” la ciencia.

Menospreciar la objetividad al negar la posibilidad de apoyarnos en la realidad como factor de validación de nuestras experiencias parece lo mismo que negar la posibilidad del conocimiento científico. Esto de acuerdo con la visión que tenemos del mito

de la certeza del método científico. Sin embargo para Maturana la objetividad no es una condición de la ciencia... “la ciencia y la validez de las explicaciones no se constituyen ni se fundan en la referencia a una realidad independiente que se pueda controlar sino en la construcción de un mundo de acciones conmensurables con nuestro vivir” (Maturana, 1990, p. 23).

Para Maturana (1990, “la tarea del científico es mostrar como surgen los fenómenos, es decir que es una tarea explicativa, no predictiva de sucesos por ocurrir” (p. 26). En otras palabras, lo que la ciencia hace es explicar; se trata, entonces, de seguir un criterio de validación de las explicaciones científicas que no requiera del postulado de la objetividad.

Es por ello que una explicación “es la proposición de un mecanismo generativo o proceso que, si se lo deja operar, da origen, como resultado de su operación, a la experiencia a explicar y que es aceptada como tal por un observador” (p. 29).

De lo que se trata es de invitar a poner la objetividad entre paréntesis, principalmente en el proceso de explicar y dar cuenta de la incapacidad del ser humano de hacer referencias a una realidad independiente de él.

Por otro lado, en el camino explicativo en la objetividad entre paréntesis no hay verdad absoluta ni verdad relativa, sino muchas verdades diferentes en muchos dominios distintos. Cada dominio de la realidad está constituido como un dominio de coherencia operacionales de la experiencia del observador. La noción de realidad en este camino es entonces una proposición explicativa.

El camino de la objetividad entre paréntesis es una invitación al otro a entrar en un cierto dominio de coherencias operacionales. En este espacio de discrepancia se convierte en una oportunidad para la creación de un nuevo dominio de realidad de manera responsable.

El Reino de Dios como símbolo de un modo de habitar en el mundo, y de un nuevo orden social fundado en la emocionalidad del amor

El legado de Jesús forma parte indiscutible del patrimonio simbólico de la humanidad, sobre todo en un mundo globalizado como el actual. Jesús, a lo largo de la historia ha sido objeto de diversas interpretaciones. Por ejemplo, como figura emblemática de redención, salvación, sanación, de sabiduría, como mesías y profeta, y finalmente como símbolo de Dios (Haight, 2007).

Cuando Jesús habló sobre el Reino de Dios, ¿a qué se refería? Esta interrogante ha estado presente en una buena parte de la historia de la humanidad y ha tenido diversas respuestas desde diferentes posturas, tanto religiosas como laicas. En este ensayo, intentaremos indagar sobre el significado de la noción del Reino de Dios en el presente, y, muy particularmente, en la interpretación personal que del Reino de Dios hace Maturana. Trataremos, igualmente de mostrar cómo influye esta noción del Reino de Dios en su reflexión científica. Para tal fin, primero nos enfocaremos en la interpretación simbólica de los relatos de aquello que Jesús dijo sobre el Reino de Dios.

La palabra evangelio en griego significa “buenas noticias”, se refiere al mensaje de un rey o a un informe favorable acerca de un acontecimiento significativo (Curso Bíblico, 2007). De manera que, al hablar de evangelio nos referimos a las buenas noticias anunciadas por Jesús. Seguidamente, estudiaremos algunos de los documentos más representativos de Maturana, El Árbol del Conocimiento y la Biología del Tao o el Camino del amar, donde el científico nos comunica su noción del Reino de Dios.

El lenguaje simbólico hablado por Jesús

Para efectos del presente análisis, partimos de la siguiente idea: la noción del Reino de Dios se haya en el centro de la prédica de Jesús. Tal como lo sostiene Haight (2007), “la mayoría de los exegetas e historiadores están también de acuerdo en que la noción del Reino de Dios se halla en el centro del mensaje de Jesús. Se le puede tomar como un punto central que irradia su influencia sobre la enseñanza de Jesús. Nada de lo que dijo o hizo el Nazareno carece completamente de relación con el Reino de Dios” (p. 112).

El problema, sin embargo, está en que no existe entre los estudiosos del tema ningún acuerdo sobre que significa exactamente el Reino de Dios. Jesús no teorizó sobre el Reino de Dios. En ninguna parte de los Evangelios hallamos un concepto, una explicación exacta de lo que es el Reino de Dios. Jesús, por lo que sabemos, no solo no definió el Reino de Dios sino que se refirió a este de diferentes maneras, expresándose en un lenguaje figurativo, metafórico, y claramente simbólico.

Entendemos el símbolo como algo que media una cosa diferente a sí misma, es lenguaje que indica pero no representa y hace presente algo diferente. Que exige que la mente trabaje activamente para encontrar su significado. Lo que trae como consecuencia el surgimiento de múltiples y divergentes interpretaciones.

Tal como afirma Gadamer “el conocimiento previo y la indagación, por una parte y la fusión del horizonte y su aplicación, por otra, forma parte de la estructura del saber: conocer es interpretar para una situación actual a partir de una tradición” (Gadamer, 1997, p. 331).

Igualmente, para Ricoeur el significado intrínseco de un texto del pasado trasciende sus limitaciones originales gracias a un distanciamiento respecto a su autor, situación y audiencia. Y por un “exceso intrínseco de significación, un texto adquiere nuevos significados en nuevas situaciones, significados que son también intrínseco al original” (Ricoeur, 1976, p. 245).

De lo anterior se desprende la necesidad de encuadrar el análisis en la interpretación de lo hablado por Jesús, es decir, de enfocar el análisis en la interpretación del lenguaje simbólico de los Evangelios, entendidos estos últimos como los relatos hechos por los evangelistas sobre la vida y obra de Jesús. Surge de este modo la posibilidad de una aproximación hermenéutica al estudio del Reino de Dios considerado como símbolo y de construir un nuevo significado en el contexto de nuestra sociedad postmoderna.

Es evidente entonces que la interpretación que se haga de los Evangelios estará influida por la postura que el intérprete tenga frente a la figura de Jesús.

Desde nuestra perspectiva, Jesús no teorizó sobre el Reino de Dios, tampoco pensamos que su legado a la humanidad constituye un dogma o doctrina abstracta a la que someterse sin reflexión o un sistema filosófico acabado que no admite discusión o interpretación posible. Por el contrario, preferimos encontrar en la figura de Jesús un arquetipo de sabiduría y espiritualidad, de hombre sabio que practicó en la cotidianidad genuina y verdadera de sus actos la palabra que legaba a toda la humanidad.

Para ilustrar nuestra interpretación del símbolo del Reino de Dios, y delinear nuestra visión particular del mismo, hemos escogido seis relatos bíblicos.

En el primero de ellos, en el Evangelio de Marcos, Jesús anuncia la llegada del Reino de Dios diciendo: “El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio” (Marcos 1:15). ¿Acaso podría interpretarse de la lectura de este Evangelio que ambos, Jesús y el reino de Dios, son lo mismo, que Jesús es símbolo del reino de Dios? El reino de Dios es algo que se hace presente en la vida cotidiana a partir de la prédica de Jesús. El decir y el hacer de Jesús son

idénticos, coinciden en un modo de vida auténtico. De modo que el Reino de Dios no debe ser interpretado como una promesa para una vida futura en un mundo extra humano, sino como una nueva forma de vivir que se ha manifestado en el mundo presente, en el mundo histórico a partir de la palabra hablada por Jesús.

En un segundo relato en el mismo evangelio, Jesús se expresa a través de una parábola: El reino de Dios es como un hombre que echa la semilla en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, la semilla brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma: primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo permite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega (Marcos 4:26-29).

El agricultor planta la semilla pero es la tierra la que posibilita de un modo misterioso su crecimiento, hasta el momento de la cosecha. Aquí el Reino de Dios se muestra como algo que crece de una manera secreta e imperceptiblemente para el ojo humano, algo que no depende del saber del hombre, independientemente de la voluntad y las acciones humanas. La semilla es símbolo del poder de la palabra de Jesús, la tierra del misterio de la naturaleza y el Reino de Dios es símbolo de lo que germina y se convierte en cosecha para beneficio de los hombres.

En el tercer relato, también en forma de parábola que se encuentra en Mateo 20, 1-16, dice Jesús dirigiéndose a sus discípulos: “El Reino de los Cielos se parece a un propietario que al amanecer salió a contratar jornaleros para su viña. Después de ajustarse con ellos en un denario por jornada, los mandó a la viña. Salió otra vez a media mañana, vio a otros que estaban en la plaza sin trabajo y les dijo: Id también vosotros a mi viña y os pagaré lo debido. Ellos fueron. Salió al caer la tarde y encontró a otros, parados, y les dijo: ¿Cómo es que estáis aquí el día entero sin trabajar? Le respondieron: Nadie nos ha contratado. Él les dijo: Id también vosotros a mi viña. Cuando oscureció, el dueño dijo al capataz: Llama a los jornaleros y págales el jornal, empezando por los últimos y acabando por los primeros. Vinieron los del atardecer y recibieron un denario cada uno. Cuando llegaron los primeros, pensaban que recibirían más, pero ellos también recibieron un denario cada uno. Entonces se pusieron a protestar contra el amo: Estos últimos han trabajado solo una hora y los has tratado igual que a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el bochorno. Él replicó a uno de ellos: Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No nos ajustamos en un denario? Toma lo tuyo y vete. Quiero darle a este último igual que a ti. ¿Es que no tengo libertad para hacer lo que quiera en mis asuntos?

¿O vas a tener tú envidia porque yo soy bueno? Así, los últimos serán los primeros y los primeros los últimos”.

En esta parábola se halla el contraste evidente entre el orden social existente, basado en el principio de equivalencia de salario y jornada laboral como referente del valor, es decir, del salario igual por jornada de trabajo y un nuevo orden social radicalmente diferente simbolizado por el Reino de Dios que se fundamenta en la preeminencia de la valoración de lo justo y la generosidad humana. Lo que parece una gran injusticia contractual es en realidad un acto de generosidad hacia el prójimo. El Reino de Dios es incompatible con la lógica de los valores que imperan en el mundo tal como lo conocemos y su entrada en el mismo supone un cambio radical, un quebrantamiento de esos valores que posibilite, en el presente, el surgimiento de un nuevo orden social.

En el cuarto de los relatos (Mateo: 5, 43-45), Jesús nos ofrece otro ejemplo donde confronta su visión radicalmente distinta del Reino de Dios con el estado de cosas del mundo actual. Se refiere al mandato del amor: “habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen”. Jesús propone aquí una verdadera revolución fundada en el amor universal, el amor sin condiciones. El mensaje de Jesús no apela a la racionalidad humana sino a algo más profundo y trascendente, su espiritualidad. De lo que se puede concluir que el Reino de Dios no solo se refiere al mundo exterior y sus valores, sino que hace parte del mundo interior de las personas, de sus afectos, de su emocionalidad, de su profunda espiritualidad.

En el quinto de los relatos seleccionados, Jesús muestra una clara preferencia por los pobres: “Bienaventurados los pobres porque vuestro es el reino de Dios” (Lucas 6, 20). El evangelio del Reino de Dios parece estar destinado a los pobres y excluidos del mundo. En este sentido, el discurso de Jesús se constituye en prédica de liberación y emancipación de toda forma de opresión del hombre por el hombre. La vida de Jesús narrada en los Evangelios es testimonio de esta preferencia por los pobres y de su práctica cuestionadora de toda forma de injusticia social.

Finalmente, en el sexto de los relatos escogidos sobre el Reino de Dios, Jesús al referirse a las necesidades imperiosas que agobian al ser humano, como los alimentos, el vestido y la seguridad, dice categóricamente: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura” (Mateo 6, 33). Creemos interpretar aquí que el Reino de Dios es un estado de vida plena, de satisfacción de las

necesidades humanas de orden superior, como las de justicia, ética y de espiritualidad del hombre, sin lo cual la vida no tendría el sentido que merece.

Como se ha podido ver, en los Evangelios son diversas las referencias que Jesús hace al Reino de Dios, y en cada una de ellas nos muestra aspectos distintos de su mensaje. Por razones de espacio, hemos analizado solo seis de estos relatos con el propósito de poder ilustrar la interpretación que hacemos de ellos, y que, a nuestro juicio, compartimos con aquella visión que encontramos del Reino de Dios en alguno de los textos del discurso científico del doctor Humberto Maturana.

En todo caso, a los fines del ensayo, nos interesa conocer qué quiso decir Jesús al hablar del Reino de Dios, en aquel entonces, en la Galilea del primer siglo de la era cristiana y, sobre todo, develar el significado o, en todo caso, uno de los significados que el símbolo del Reino de Dios tiene hoy, en la sociedad científico técnica, en la mirada de uno de los científicos más prominentes de los siglos XX y XXI. De allí lo relevante del acercamiento hermenéutico a la simbología del Reino de Dios.

El símbolo de Reino de Dios en la Biología del Tao o el Camino del Amar

Maturana, en la entrevista de "La Belleza de Pensar" (1995), se refiere a los Evangelios como relatos de las cosas dichas por Jesús y particularmente al hablar del Reino de Dios dice lo siguiente: "Más que una promesa escatológica el Reino de Dios es una mirada reflexiva sobre la existencia humana". En la misma entrevista, después de invitarnos a dejar de lado por un momento nuestras creencias sobre la divinidad y pensar en Jesús como un maestro espiritual que pertenece a una tradición mucho más antigua, que ve el sufrimiento humano centrado esencialmente en el apego y, en este sentido, su visión básica es parecida a la visión budista de la tradición oriental. Maturana señala al Evangelio de Mateo: El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza, que un hombre tomó y sembró en su campo (13:31), y que de todas las semillas es la más pequeña; pero cuando ha crecido, es la mayor de las hortalizas, y se hace árbol, de modo que las aves del cielo vienen y anidan en sus ramas (13:32). Nos dice que el discurso de Jesús sobre el Reino de Dios es un discurso ecológico, al hablar de las coherencias del mundo natural, donde los pájaros no tienen que trabajar, las flores se visten de bellos colores y como uno tiene que tener confianza en el Reino de Dios, por la armonía del Reino de Dios. Y continúa refiriéndose a la emocionalidad del amor como aquella práctica que nos permite liberarnos de la situación de enajenación y sufrimiento que produce el apego y abrimos a la reflexión y al estado de armonía y equilibrio ecológico que significa el Reino de Dios: "En

el desapego vas a estar en el Reino de Dios. El desapego implica una reflexión, si no te desapegas no puedes reflexionar y si te desapegas puedes reflexionar". Y concluye afirmando que la prédica de Jesús, lo que constituye su verdadera apertura, es precisamente la búsqueda del desapego, pero su práctica para el desapego es el amor. El amor como práctica fundamental de liberación espiritual, de salvación del ser humano al librarlo del apego.

Como podemos observar la noción del apego es un tema central en Maturana. El apego impide la reflexión y enajena. El mundo de las certidumbres científicas es el mundo del apego. En este sentido, el apego niega toda posibilidad a la construcción del verdadero conocimiento. El camino de la ciencia del desapego a la certidumbre implicaría una ciencia de reencuentro con la ecología del Reino de Dios. Es a partir del desapego y de la emocionalidad del amor que podemos liberarnos y vivir en el reino de los cielos.

Por ello, en su obra *La biología del tao o el camino del amar* (2008) Maturana expresa de forma excepcional que la ciencia, la experiencia mística y la vivencia espiritual son actos reflexivos alejado de dogmas o prejuicios cientificistas, el propósito de la experiencia humana es explicar el "vivir". Con este propósito desde el vivir, Maturana como biólogo recurre a la noción del Tao, tradición de la cultura oriental, y a nuestro juicio a la noción del Reino de Dios que toma de la tradición judeo-cristiana, cuyas metáforas tienen significados semejantes, para evocar la experiencia humana y comunicar sus ideas sobre el vivir y el camino del vivir.

El Tao como experiencia mística y el símbolo del Reino de Dios que alude en su significado a una experiencia espiritual del vivir humano, constituyen experiencias que en principio no se pueden describir, que solo podemos evocar en nuestro lenguaje, pero que conllevan a la reflexión sobre el vivir y el camino del vivir. En este sentido, ni el Tao ni el Reino de Dios pueden ser descritos porque no tienen formas preestablecidas, esto es, no constituyen objetos o realidades objetivas que existen independientes de quien las experimenta. Por el contrario, el Tao y el Reino de Dios surgen como modos de vida en el presente cambiante y continuo del vivir humano. De este modo, al referirse al Reino de Dios Maturana nos dice –como ya fue señalado– que más que una promesa escatológica el Reino de Dios es una mirada reflexiva sobre la existencia humana (1995). Al igual que el Tao "constituye una invitación a un vivir en el bien-estar psíquico y corporal, a un vivir sin esfuerzo en la unidad de toda existencia en el hacer que surge del ver el presente cuando no hay

prejuicio o expectativa" (Maturana; Dávila, 2008, p. 69).

A nuestro parecer, siguiendo a Maturana en la interpretación que hace del Tao, la experiencia del Reino de Dios, al igual que la experiencia del Tao no tiene que ver con lo que se vive, sino con "cómo se vive lo que se vive". La experiencia básica del Tao y, a nuestro juicio, la experiencia del vivir en el Reino de Dios constituyen una experiencia de bien-estar que se expande a todas dimensiones relacionales de lo humano, como una experiencia de armonía psíquica y corporal de todas las dimensiones del vivir y el convivir, cualquiera sea la circunstancia del vivir.

Al evocar la noción del Tao y desde nuestra interpretación, la noción del Reino de Dios, Maturana invita a vivir en el bienestar psíquico y corporal, al vivir del ser vivo en su naturaleza biológica que se da en el existir de un presente cambiante y continuo que ocurre en nosotros como seres humanos en el lenguajear, sin enajenarse en el explicar, sin apegos. Es decir, a vivir la biología del amor, que no es otra cosa que: "... soltar la certidumbre de querer trascender por encima del vivir en la ceguera de no ver que no vemos creyendo que lo que vemos es lo que es" (p. 15).

Maturana es uno de los científicos que desde su hacer como tal explica el amor, que al igual que Jesús practicó y vivió las palabras del Reino de Dios que no es otra que la del amor. En la propuesta de Maturana, el amor no es una cualidad o un don, sino que, como fenómeno relacional biológico, consiste en las conductas o la clase de conductas a través de las cuales el otro, o lo otro, surge como un legítimo otro en la cercanía de la convivencia.

A partir de estas reflexiones, el autor nos habla de la biología del amor, la cual surge y se da en la constitución de lo humano, al ser el amor la emoción que da el fundamento biológico de nuestra existencia humana. Pero el camino del amar no posible sin salir de la cultura patriarcal-matriarcal, ya que el amar ocurre solo fuera de esa cultura, en otras palabras, para Maturana, en esta cultura "se habla de amor con adjetivo. La palabra amor surge como referente en el discurso, pero no hay amar, y por ello aparecen los adjetivos que califican lo que uno dice cuando habla de amor" (p. 263), y argumenta que el amar emerge en los momentos de liberación, "... cuando hay una contradicción que amenaza la conservación del vivir biológico, o cuando por alguna circunstancia uno suelta sus certidumbres, amplía la mirada y uno mismo, el otro, la otra, aparece visible en su legitimidad donde antes no lo era" (p. 264).

Para Maturana, las enseñanzas de Jesús están orientadas hacia la gracia divina en el amar.

"Jesús invita a amar, pero no se le entiende.... Se le quiere rey, autoridad. Él quiere disolver la cultura patriarcal-matriarcal en que se encuentra inmerso, pero no lo logra porque se le escucha desde ella. Y cuando Jesús habla de amar quienes le escuchan entienden compasión o solidaridad. La compasión y la solidaridad que sí existe en la cultura patriarcal-matriarcal, no evocan amar porque implican como fundamento de su operar la discriminación jerárquica" (p. 236).

Lo que plantea Maturana es que el amar es moverse en un dominio de las conductas relacionales a través de las cuales el otro, la otra o uno mismo, surgen como legítimo otro en convivencia con uno, el amar ocurre sin expectativas, no espera retribución y es unidireccional.

En este aspecto, Espinoza (2011) sugiere la Fratria como categoría de la intersubjetividad, como destino "lo que encarna el diálogo futuro-pasado, el respeto sin humillación a la otredad, la integración racional-irracional, de modo que el tiempo deje de ser el presentismo exagerado" (p. 387). De lo que se trata es de la igualdad y el diálogo como mandato divino de no soportar la opresión y considerar la otredad en carne propia (p. 352).

Desde la biología del amar, se propone hacer entender a la ciencia que el amor también es un camino para comprender, es este aspecto Maturana afirma que una persona es amorosa cuando se conduce de modo tal que a través de lo que él o ella hace el otro surge en su legitimidad en la convivencia con él o ella. Eso ocurre cuando no hay prejuicios, expectativas, exigencias en la relación. El otro tiene presencia, cuando es legítima su presencia no se tiene que disculpar por ser. Si no respeto nunca lo voy a comprender. El acto de la reflexión, la ciencia, por ejemplo, requiere amar. Requiere este acto de moverse en las circunstancias, sin prejuicios, expectativas o exigencias. En el proceso de entender se requiere una cierta actitud para entender. Pero en el mundo actual aparece la competencia, la ambición, y allí surge esa negación aparente del amar.

Las emociones es el fundamento de todo hacer. La comprensión no se da en la argumentación racional, sino en mi aceptación de esa argumentación racional como válida, y eso depende de la emoción (Maturana, Dávila, 2008).

En la medida en que somos seres transitorios, no eternos, y que configuramos el mundo que vivimos con nuestro convivir, la vida, la naturaleza, toda la existencia es, en último término, nuestra responsabilidad, y será lo que hagamos de ella, pensamos,

al igual que Maturana que en un sentido fundamental esa es la prédica de Jesús: el Reino de Dios está en la vida, no en la muerte, y será lo que hagamos de él en el vivir cotidiano.

Para concluir

A lo largo de este camino hermenéutico hemos explorado la influencia de las tradiciones culturales en el quehacer científico, en el caso particular de la influencia de la tradición judeocristiana y la tradición oriental en la reflexión científica del biólogo chileno Humberto Maturana. Como es obvio concluir la ciencia constituye un quehacer humano y no está exenta de recibir influencias del contexto cultural donde se produce.

A través de este recorrido hemos seguido las reflexiones de Maturana sobre el vivir y el convivir a través de las nociones del Tao y del símbolo del Reino de Dios encontrado en su obra *El Árbol del Conocimiento* y particularmente en la Biología del Tao o el camino del amar, en el que se manifiesta una propuesta ajena a la concepción tradicional de la ciencia, donde se conjuga la ciencia, las mística y la espiritualidad humana.

Esta experiencia hermenéutica nos permitió realizar una lectura reflexiva del significado del símbolo del Reino de Dios y su valor para la reflexión científica contemporánea. En este sentido, el Reino de Dios es abordado en nuestro estudio como un símbolo, pero este símbolo no representa un conocimiento fáctico o conceptual, representativo de datos históricos o de una situación concreta. Más bien, entender el Reino de Dios como símbolo y no como un concepto positivo, nos permitió, a partir de la interpretación realizada de los textos del Evangelio, resignificar o encontrar un nuevo significado para el símbolo del Reino de Dios.

En este orden de ideas, podemos afirmar que Jesús hizo del Reino de Dios el centro de su prédica, praxis y enseñanza. Jesús habló del Reino de Dios en un lenguaje figurado, metafórico, simbólico, valiéndose de parábolas. Y es justamente este lenguaje simbólico el que permite realizar nuevos hallazgos significativos en nuestra investigación.

Pero este reino de Dios, anunciado por Jesús, no es algo lejano o sin relación con este mundo. El Reino de Dios es inminente y Jesús es su prefiguración. El Reino de Dios se hace mundo a la luz de su prédica, su enseñanza y su acción. El Reino

de Dios está relacionado con su persona y con su acción; la praxis de Jesús hace presente el Reino de Dios en el mundo, constituye una forma, un modo de habitar el mundo presente e histórico.

Lo espiritual, el Reino de Dios y el discurso científico aparecen frecuentemente enfrentados, y es sobre estos conceptos, divergentes e irreconciliables, de lo que trata el planteamiento de Maturana, es un intento de superar lo aparentemente dual. Tarea nada sencilla tras siglos de alejamiento. Vivir la experiencia del desapego, abandonar la tentación de la certidumbre y transformar la búsqueda del bien-estar a través del amar son los caminos propuestos por Maturana para alcanzar el Reino de Dios aquí en la tierra.

La sabiduría de la incertidumbre permite liberarnos de lo conocido, de la prisión de los viejos condicionamientos. La certidumbre de la ciencia es un apego a lo conocido, no hay reflexión ni creatividad. Por ello el medio que transforma la posibilidad en realidad es la conciencia. Es un hecho que cuando observamos vemos realidad, de modo, que la observación consciente es una condición, ya que la conciencia crea la realidad y la elección de lo que se convierte en realidad depende siempre de la conciencia, y es esa conciencia, como fundamento del ser, como trascendente, como autorreferente en nuestro interior la que hace posible que se disipe el apego a lo conocido.

El Reino de Dios es una mirada reflexiva sobre la existencia humana basada en el amar como fundamento de ver y entender la existencia del mundo que vivimos, es la síntesis de la espiritualidad entendida como un estilo de vivir que se alimenta de un espíritu con una voluntad, con un proyecto, con una utopía, el centro unificador de la voluntad de conocer más y mejor la realidad, de analizarla, de descubrir las causas históricas y estructurales, de discernir los mecanismos y las estrategias para ser más eficaces en nuestro amar, porque en el fondo de toda vida humana vivida con profundidad hay una pasión por la dignidad y los valores y una reacción ética ante la realidad que los contradice. En el sufrimiento del mundo hay dimensiones que comprometen los valores absolutos cuya integración es necesaria para que podamos sentirnos personas humanas. En esa experiencia nos parece tocar lo más sensible de la existencia, algo que nos concierne inapelablemente y que provoca en nosotros una reacción incontenible.

Para finalizar, mientras la ciencia siga aferrada a la ontología del ser, basada en lo material más que en el hacer, en el vivir como el acto de conocer, seguirá aferrada a explicar los fenómenos de la realidad objetiva, alejada de lo humano.

REFERENCIA

Aguilar, L. (2004). La hermenéutica filosófica de Gadamer. *Sinéctica* n° 24, pág. 61-64.

Cassirer, E. (2004). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Curso Bíblico. Iglesia de Dios Unida, u. A. (2007). ¿Qué es el evangelio del Reino de Dios? Lección 6.

Delius, C. (. (2005). *Historia de la filosofía: desde la antigüedad hasta nuestros días*. Alemania: Könnemann.

Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gadamer, H. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Editorial Sígueme.

Grondin, J. (1999). *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. Barcelona Herder.

Haight, R. (2007). *Jesús, símbolo de Dios*. Traducción I Edición. Piñero, A. Closas Orcoyen S.L.

Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza Editorial.

_____ (1999). *Ontología. Hermenéutica de la factibilidad*. Madrid. Alianza Editorial.

_____ (1974). *El ser y el tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica.

Jung, C. (1977). *Psicología y alquimia*. Barcelona. Plaza & Janes Editores S.A.

Kerbs, R. (2004). *Pensar a partir de Kant: a interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur*. *Diálogo filosófico*, pág. 97-118.

Martínez, Z. (2008). *La experiencia Hermenéutica: Un ejercicio de comprensión de lo político en la vida cotidiana*. *Heterotopía*. pág. 91-104.

Maturana, H y Pörksen, B. (2004). *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Chile: J.C.Saez editor.

Maturana, H. (1990). *La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de la explicación científica*. In. W Krohn, Kupper G y H Nowotny, *Retrato de una revolución científica*.

Dodirect Klumer Academic Publishers, 12-35.

_____ (diciembre de 1995). *La Belleza de Pensar*. (C. Warnken, Entrevistador)

_____ (1996). *La realidad: ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos del conocimiento*. Barcelona: Antropos -UIA-ITESO.

_____ (1999). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones Maturana, H; Dávila X. (2008). *Habitar humano en seis ensayos de Biología-Cultural*. Santiago de Chile: Comunicaciones Noreste LTDA.

Maturana, H; Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 1ª ed.

Mayos, G. (1991). *El abismo y el círculo hermenéutico*. Recuperado el 12 de marzo de 2013, de [www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/los sentidos de la hermeneutica.pdf](http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/los%20sentidos%20de%20la%20hermeneutica.pdf).

Ortiz- Osés, A. (1986). *La nueva filosofía hermenéutica, hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthopos Editorial del Hombre.

Ortiz- Osés, A. (2003). *Amor y sentido*. *Anthopos*, 4-15.

Ricoeur, P. (1965). *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

_____ (1985). *Freud: una aproximación de la cultura*. México: Siglo XXI. Editores.

Valera, R. (1960). *Versión bíblica*.

REVISTA ESTUDIOS CULTURALES NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. Se publicarán los trabajos realizados por investigadores nacionales o extranjeros. Se admitirán ensayos de temas filosóficos o teóricos en general, así como literarios, avances de investigaciones empíricas y documentales en las diversas disciplinas humanas y sociales, así como abordajes inter y transdisciplinarios.
2. Sólo serán admitidos trabajos inéditos.
3. Todo trabajo será sometido a un proceso de arbitraje siguiendo la técnica Doble Ciego, realizado por expertos en las áreas de interés.
4. Los trabajos pueden variar en extensión, desde quince (15) hasta un máximo de treinta (30) cuartillas a espacio y medio.
5. El trabajo debe ser presentado en TRES (03) copias, en papel bond, tamaño carta y a doble espacio. Fuente: Times New Roman, tamaño 12. Debe estar acompañado de la versión virtual en CD con la información correspondiente. Uno de los ejemplares debe incluir en el encabezado: el título, nombre del autor(es), el grado académico alcanzado y el nombre de la institución a la que pertenece(n). También agregar una síntesis curricular de máximo cinco (05) líneas con títulos académicos, línea de investigación actual y últimas publicaciones. Igualmente presentar el número(s) telefónico(s) (habitación y celular), dirección postal y/o correo electrónico. Dos de las copias no deben incluir los datos de identificación del autor o autores, con la finalidad de que puedan someterse al arbitraje previsto.
6. El resumen del artículo no debe exceder de 150 palabras máximo. Debe, en lo posible, tener una versión DEL RESUMEN en inglés (abstract)
7. El esquema sugerido para la elaboración del resumen incluye el propósito de la investigación, metodología y conclusiones del trabajo. Las palabras clave o descriptores del artículo deben señalarse al final del resumen y del abstract, CON UN MÍNIMO DE CUATRO Y UN MÁXIMO DE SEIS.
8. Las referencias bibliográficas estarán incorporadas al texto entre paréntesis, indicando los datos en este orden: apellido del autor, año de la publicación original, año de la edición utilizada y página. Por ejemplo

(Foucault, 1975/1990: 32). El inventario de las fuentes bibliográficas, será incluido al final del original del artículo y en orden alfabético. Igualmente con las fuentes virtuales o electrónicas, que se identificarán de acuerdo a la siguiente pauta: nombre del autor, título del texto, dirección electrónica, fecha de la consulta.

Las notas a pie de página se usarán para comentarios o digresiones. En caso de estudios históricos, se identificarán fuentes documentales a pie de página.

Si se hace una paráfrasis o un comentario acerca de un texto en particular se utilizará el confróntese (cfr.) con autor, fecha y, si es necesario, páginas.

9. Los gráficos, tablas y cuadros deberán ser numerados y titulados. Se representarán en páginas separadas indicando el lugar del texto donde deben ser insertadas.
10. La evaluación y corrección de las normas formales puede ser asumido previamente por el Comité Editorial, para que el árbitro se concentre en aspectos sustantivos del trabajo. El incumplimiento de las reglas no justificaría por sí sólo el rechazo definitivo de un artículo.
11. El trabajo será sometido a la evaluación de dos árbitros. Si se presenta una discrepancia en la aceptación del trabajo, se consultará un tercer árbitro, cuya decisión será la definitiva. Si es aceptado con observaciones, según el criterio de los árbitros, será devuelto a su autor o autores para que realicen las correcciones pertinentes. Una vez corregido por el autor, debe ser entregado al Consejo Editorial, en un lapso no mayor de quince (15) días continuos. Pasado ese lapso se podrá admitir el trabajo como si se tratara de un nuevo artículo a ser sometido a todo el proceso de arbitraje.
12. El trabajo no aceptado será devuelto al autor o autores con las observaciones correspondientes, si éste lo solicita. El mismo no podrá ser arbitrado nuevamente.
13. El autor o autores cuyo artículo sea aceptado y publicado recibirá tres (03) ejemplares de la revista.
14. Para garantizar la variedad de los trabajos publicados, la Revista tiene

como política la no repetición de un mismo autor en dos números consecutivos.

15. Cualquier aspecto no completado en este documento, será estudiado, decidido y dictaminado por la Junta Directiva Editorial de la Revista.
16. Cada artículo será publicado junto a la fecha en que fue recibido por la revista, la fecha en que fue entregado al árbitro y la fecha en que éste lo devolvió a la redacción para su publicación.

Estudios Culturales

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL

TEMA CENTRAL: GÉNERO

LA MISOGINIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO CIENTÍFICO EN LA EPOCA CLÁSICA

Nancy Molina Boscán y Nidian Molina Boscán

VIOLENCIA SIMBÓLICA CONTRA LAS MUJERES: CUANDO UN CHISTE DESPERTÓ MI CURIOSIDAD SOBRE EL GÉNERO

Eudomario Alcántara

MISOGINIA EN EL ÁMBITO DEPORTIVO: UNA MIRADA A TRAVÉS DE VIVENCIAS DE ATLETAS VENEZOLANAS Y OTROS PAÍSES DEL MUNDO

Lismey Britapaz

OTROS TEMAS DE INVESTIGACIÓN

CULTURA INVESTIGATIVA UNIVERSITARIA Y REDES. ENFOQUE GESTÁLTICO PARA LA GESTIÓN Y DIFUSIÓN CIENTÍFICA

Beatriz Carolina Carvajal , Zahira Moreno-Freites y Eunice Bastidas-Bermúdez

EL HISTORIADOR: OBJETO Y SUJETO DE SU OBRA

Luis Rafael García Jiménez

EL BOLERO, UNA FORMA DE AMAR DEL CARIBE

Paula Pirela

HUMBERTO MATURANA, EL TAO Y EL SÍMBOLO DEL REINO DE DIOS

Janitis Arocha

NORMAS DE PUBLICACIÓN

