

Estudios Culturales



UNIVERSIDAD
DE CARABOBO

Vol. 9, N° 17
Enero - Junio 2016

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: Pago del Promesero Patanemo 2013

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 Ruiz

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:

- A) Gestionar todas las diligencias necesarias para el financiamiento, procesamiento de Material y edición de la revista.
- B) Coordinar la distribución de los materiales a los árbitros para su evaluación y posterior Publicación.
- C) Coordinar conjuntamente con el editor la revisión del material para la publicación.
- D) Supervisar todo el proceso que conlleva la diagramación de la revista.
- E) Supervisar la distribución de la revista.
- F) 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: EPISTEMOLOGÍA.....	13
EL SENTIDO DE ADECUACIÓN DEL LENGUAJE FRENTE A LA VERDAD <i>Gizeph Henríquez</i>	15
EL HAZ Y EL ENVÉS. VERDAD Y LENGUAJE EN EL CUESTIONAMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES <i>Solveig Villegas</i>	25
LA IDEA DE PROGRESO EN EL PENSAMIENTO POSITIVISTA COMO ENAJENACIÓN DEL ETHOS CULTURAL LATINOAMERICANO <i>Jonatan Vielma</i>	35
LA EPISTEMOLOGÍA SEGÚN BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: ¿UN MODO DE DESCUBRIR O DE CREAR FUERA DEL DOMINIO COLONIAL? <i>Robert Rincon</i>	49
OTROS TEMAS DE INVESTIGACIÓN.....	69
DIVERSIDAD GENERACIONAL Y LAS TECNOLOGIAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN <i>Lubiza Osio Havriluk, Laura Maldonado Acosta, Pedro Luis Pineda Salazar</i>	71
GRAFFITI Y PATRIMONIO HISTÓRICO ¿QUÉ HACER CON LOS DESPIADADOS PIZARREROS? <i>Edgar Balaguera</i>	97
NORMAS DE PUBLICACIÓN.....	107

EDITORIAL.....	9
CENTRAL THEME: EPISTEMOLOGY.....	13
LANGUAGE ADEQUACY DIRECTION FACING THE TRUTH <i>Gizeph Henríquez</i>	15
THE BEAM AND THE UNDERSIDE. TRUTH AND LANGUAGE IN THE QUESTIONING OF THE SOCIAL SCIENCES <i>Solveig Villegas</i>	25
THE PROGRESS IDEA IN THE POSITIVIST THOUGHT AS ALIENATION OF LATIN AMERICAN CULTURAL ETHOS <i>Jonatan Vielma</i>	35
THE EPISTEMOLOGY ACCORDING TO BOAVENTURA OF SOUSA SANTOS: A WAY TO DISCOVER OR CREATE OUT OF THE COLONIAL DOMAIN? <i>Robert Rincon</i>	49
OTHER RESEARCH TOPICS.....	69
GENERATIONAL DIVERSITY, AND INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES <i>Lubiza Osio Havriluk, Laura Maldonado Acosta, Pedro Luis Pineda Salazar</i>	71
GRAFFITI AND HISTORICAL HERITAGE ¿WHAT TO DO WITH THE RUTHLESS SLATERS? <i>Edgar Balaguera</i>	83
RULES OF PUBLICATION.....	107

Desde nuestro primer acercamiento a las ciencias sociales en los años 80 del siglo XX hemos escuchado repetidamente la expresión de que dichas ciencias se encuentran en una profunda crisis. En aquel tiempo se debatía fuertemente acerca de la insalvable contradicción entre los paradigmas que se consideraban hegemónicos: el Estructural Funcionalismo de Talcott Parsons traído a nuestras tierras por quienes tuvieron la fortuna de formarse en postgrados de Estados Unidos y por otro lado el Marxismo académico de quienes tenían más bien influencia de formación europea. A fines de siglo XX y de la mano con la caída del Muro de Berlín, el derrumbe de la URSS y por tanto de la victoria estratégica del Neoliberalismo en la hegemonía geopolítica mundial, desde la alegórica expresión “fin de la historia” la academia tendió a colocar en el envase de desechos sólidos al Materialismo Histórico, pero con él también fue desechado su histórico rival norteamericano. El Postmodernismo, con su frase emblemática “todo vale” se empoderó en los corredores académicos y elevó a la n potencia la apreciación de la referida crisis. Y es que se enarboló el argumento de que las nuevas realidades, las nuevas manifestaciones de fenómenos sociales, los hechos sociales emergentes no podían ser explicados con las viejas teorías “modernas” y “contemporáneas”. Así, recuerdo como si fuera ayer a nuestro Maestro Rigoberto Lanz con su emocionada disertación acerca de la muerte del “sujeto”, marcando indeleblemente nuestro Doctorado en Ciencias Sociales con la postura Posmoderna.

Hoy, a finales de la segunda década del siglo XXI no se ve tan claro el clima posmoderno. Los resonantes cambios sociales en Latinoamérica, influidos por la Revolución Cubana pero impulsados por el movimiento hacia el Socialismo del Siglo XXI, que tuvo en la Venezuela bolivariana la posición de vanguardia y luego se fue extendiendo por gran parte del continente, impulsaron la emergencia, o más bien visibilización de otra postura contestataria al Neoliberalismo imperante geopolíticamente pero también en el mundo académico: la Descolonialidad. Movimiento académico éste que aún tiene carácter germinal pero que pone en evidencia que otra u otras miradas son válidas para explicar o interpretar el universo humano.

Ponemos en el centro entonces la discusión acerca de los criterios de validez

del conocimiento científico social, por lo que dedicamos el presente número a la discusión de los temas que ocupan a nuestros investigadores mirados desde las problematizaciones epistemológicas. En tal sentido el Doctor Jesús Puerta nos presenta la recopilación de lo que consideró los mejores ensayos del curso de Epistemología de las Ciencias Sociales que luego fueron sometidos al acucioso juicio de expertos para su publicación y exposición al debate abierto.

Comenzamos con dos disertaciones acerca de la compleja relación entre el lenguaje y diferentes enfoques epistemológicos con respecto a la noción de “verdad”. La primera, que nos presenta la profesora de idiomas modernos y doctorante en Estudios Culturales Gizeph Henríquez, quien se pasea por las reflexiones acerca de la verdad desde la lógica, la psicología y la lingüística con sus respectivas miradas epistemológicas. Seguida por el papel de trabajo de la investigación documental de la miembro de la Unidad de Investigación y Estudios de Género “Bellacarla Jirón Camacaro”, quien problematiza la relación de la verdad y el lenguaje específicamente en la discusión acerca de la validez de las llamadas ciencias sociales en contraposición a la idea general de Ciencia en el contexto de la idea de crisis de su discurso.

Por su parte el filósofo Jonatan Vielma nos asoma a una mirada hermenéutica del acervo cultural del mundo de vida latinoamericano, partiendo de la crítica de la indudable influencia del positivismo en tanto epistemología dominante de finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, con su emblemática contraposición de la civilización y la barbarie y sus expresiones de progreso y atraso, que marcó al ethos cultural latinoamericano. Mientras que, desde el modelo emergente de la descolonialidad, el poeta y doctorante en Estudios Culturales Robert Rincón, reseña la ecología de saberes propuesta y desarrollada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, como alternativa epistémica y crítica radical al paradigma dominante-moderno-colonial.

Adicionalmente compartimos las aportaciones de otros temas en la discusión científica social. Es así como incorporamos el papel de trabajo de Osío, Maldonado y Pineda, quienes se proponen emprender la comprensión como cada una de diferentes generaciones humanas han tenido una particular relación con el desarrollo de las llamadas tecnologías de la información y la

comunicación (TICs por sus siglas) y su impacto en los cambios laborales y organizacionales.

Finalmente, el Doctor Edgar Balaguera comparte su reflexión documentada en forma de ensayo, acerca los conflictos urbanos relacionados con el accionar graffitero, expresión actual de arte callejero que genera constantes diatribas entre con sus múltiples detractores, quienes se debaten entre ordenar y encauzar las iconografías graffiteras o combatir las incluso con fuertes sanciones..

Dr. Angel Deza Gavidia

Tema Central

Epistemología

EL SENTIDO DE ADECUACIÓN DEL LENGUAJE FRENTE A LA VERDAD

The meaning of adapting the language to the truth

Gizeph Henríquez

RESUMEN

La verdad ha sido motivo de discordia para grandes pensadores desde la antigüedad. Con cada paradigma, la concepción de la verdad ha tenido cambios con relación al lenguaje. Con cada corriente epistemológica, la dirección de adecuación de la verdad ha cambiado, siendo estudiada por la lógica, la psicología y finalmente la lingüística. Pudiera decirse entonces que el problema de la verdad es, en parte, un problema lingüístico, ya que el lenguaje es el reflejo del ser y el ser, a su vez, es reflejo del lenguaje. En este ensayo nos proponemos reflexionar sobre el papel que ha tenido el lenguaje en la visión de las distintas corrientes epistemológicas de la verdad a objeto de compararlas. Para ello, hacemos una reseña de la concepción del lenguaje con respecto a la verdad desde la antigüedad hasta el giro lingüístico, culminando con los actos del habla de Austin y Searle.

Palabras claves: Verdad, adecuación, lenguaje.

ABSTRACT

The truth has been debated by thinkers from ancient times. With every paradigm, the conception of truth has been had changes in regards of language. With every epistemological current, the adequacy direction of the truth has changed, being studied by logics, psychology, and, finally, linguistics. We could say that the problem of truth is partly a linguistic issue, since language is a reflection of being, at the same time, a reflection of language with the purpose of comparing them. In this essay I intend to reflect on the role that language has had in the view of the different epistemological currents about truth. To this aim, I provide a brief overview of the conception of language in relation to truth, from antiquity to the linguistic turn finishing with Austin and Searle' speech acts.

Key words: Truth, adequacy, language.

Gizeph Henríquez. Magister en Educación Mención Enseñanza del Inglés como Lengua Extranjera. Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales Mención Estudios Culturales. Profesora Asistente del Departamento de Idiomas Modernos de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo. gizeph.henriquez@gmail.com

Artículo recibido en Febrero 2017 y aprobado en Marzo 2017

Introducción

Desde la mirada occidental, la visión del mundo ha cambiado constantemente. Desde Patón y Aristóteles, se han producido de manera circular epistemes para formar paradigmas y, a su vez, cada paradigma ha permitido la aparición de nuevos epistemes de acuerdo con la necesidad surgida al final de cada época. Como es de suponer, la ciencia se ha visto reflejada en estos cambios. En la antigüedad, este hombre primero contempló el medio ambiente y su espacio, creando el paradigma cosmogónico. A finales de la Edad Antigua, la necesidad de creer en un solo dios al no sentirse parte de la naturaleza da lugar al paradigma premoderno o teológico; en este período, el clero tuvo el poder sobre el conocimiento. Luego, en la edad de las luces, surge el paradigma moderno o positivista; se estudian las ciencias naturales con un enfoque cuantitativo, realista, bajo el dominio de la razón y la experiencia; se separan las ciencias humanas de las ciencias naturales y algunos claman que las primeras se adecuen a las condiciones de las segundas. Finalmente, surge el paradigma posmoderno, en el cual se acepta que no todo puede ser medible y que el todo es mayor a la suma de las partes. Comprensiblemente, dichos cambios han surgido del hecho de que ningún paradigma ha dado todas las respuestas necesarias en favor de la verdad. Este esquema evolutivo tuvo lugar principalmente en Europa y esta noción se expandió a sus colonias.

Estos cambios pueden verse brevemente reflejados en la Historia de un error de Nietzsche (1998), quien relata cómo la verdad ha sido percibida en las distintas épocas de esta periodización. En primer lugar, le pertenece tan sólo a los sabios, más específicamente, a Platón. Más tarde, el dueño de la verdad, en el marco de la cristiandad es el piadoso arrepentido; luego, prosigue Nietzsche, la verdad está, mas no puede demostrarse y menos alcanzarse, sólo pensarse. Nietzsche continúa su historia diciendo que la verdad es desconocida, por lo tanto nos es inútil. Finalmente, el filósofo alemán da el mundo verdadero (y por lo tanto, el aparente) por eliminado, con lo cual le da fin al error.

Vemos en esta narración cómo la verdad ha estado en querrela desde tiempos antiguos. La noción de conocimiento verdadero ha cambiado con cada una de estas corrientes epistemológicas. Pero ¿qué es la verdad? Según Nauta (1977), la verdad es la "adecuación entre el intelecto y la cosa" (p. 2004). En este contexto, la palabra adecuación es muy importante, es nada más y nada menos que la correspondencia entre lo que se dice y lo que es, es decir, la relación entre las proposiciones o juicios y la realidad comprobada mediante la verificación (o falsación) empírica. A pesar de

esto, la dirección de adecuación ha sido cambiante con cada corriente epistemológica. De acuerdo con Mardones y Usúa (1982), "la verdad es un predicado que se puede atribuir o denegar a la proposición del enunciado" (p. 405), esto quiere decir que el lenguaje está íntimamente relacionado con la verdad. En este ensayo nos proponemos reflexionar sobre el papel que ha tenido el lenguaje en la visión de las distintas corrientes epistemológicas de la verdad.

En la antigüedad, Aristóteles señaló la correspondencia de la verdad con el pensamiento y el lenguaje mas no en el ser, sin embargo, el ser es la medida de esa verdad. Antes, Platón se refirió al discurso como agente de la verdad, señalándolo como verdadero siempre y cuando se digan las cosas tal como son, mientras que el discurso falso es el que las dice como no son. Vemos aquí cómo ambos filósofos involucran el lenguaje en la concepción de verdad, no obstante, para ellos el ser está por encima del lenguaje, siendo el último tan sólo un medio para referirse al primero. Obviamente, en el transcurrir de la historia, la percepción de la dirección de la adecuación del lenguaje a los hechos, o viceversa, ha evolucionado.

Lenguaje científico

En la búsqueda del conocimiento, debe distinguirse al lenguaje cotidiano del lenguaje científico. Helmut Seiffert describió el nivel lingüístico de la ciencia y comparó ambos lenguajes. A diferencia del lenguaje cotidiano, el lenguaje científico debe ser exacto, por lo que el uso de predicados se regula en la descripción de los fenómenos (Mardones y Usúa, 1982).

Una de las características del lenguaje científico es la formalidad de los términos, que no son los mismos utilizados en el lenguaje vulgar, es un lenguaje artificial utilizado para describir lo que acontece en las ciencias naturales. Además, se adecua a los hechos observados en la naturaleza. Del mismo modo, el lenguaje científico es preciso, pues los enunciados deben ser aptos para formular hipótesis.

Es precisamente este lenguaje el que prevalece en la modernidad y su función es precisamente la de describir lo observado. Según esta concepción, el lenguaje sirve para hacer proposiciones o enunciados y contrastarlos con la experiencia, verificándolos o rechazándolos (Mardones y Usúa, Ob. cit.). Para los verificacionistas, estos enunciados pueden ser singulares o universales, sin embargo, para los falsacionistas no puede haber enunciados universales pues serían solo conjeturas, ya que la experiencia sólo se ajusta a situaciones particulares provenientes de la inferencia inductiva, por ende, no se pueden generalizar.

Por el contrario, puede decirse que los enunciados provenientes de la lógica deductiva pueden ser deducidos de otros enunciados, que ya han sido aceptados con anterioridad. Los verificacionistas rechazaban los enunciados provenientes de la metafísica por considerarlos sin sentido, por no ser producto de la experiencia. Según Puerta (2014), Berlin asevera que “la verificabilidad depende de la inteligibilidad de las expresiones lingüísticas” (p. 77) y no de la experiencia, lo que concuerda con las aserciones de Kant en cuanto a las categorías a priori.

Tarski (1944), basándose en las concepciones aristotélicas, adjudica el predicado verdadero a las oraciones declarativas o proposiciones en un lenguaje específico, pudiendo ser estas oraciones falsas o carecer de significado en otros lenguajes. Las oraciones entonces deben ser equivalentes a la realidad, la oración “La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca. En otras palabras, el lenguaje da cuenta de los hechos mediante proposiciones lógicas, considerando los teoremas posibles y enunciados verdaderos. Asimismo, Tarski presenta varios tipos de relación o designaciones semánticas al predicado de una oración en un lenguaje formalizado. Para el autor, el problema de la verdad es un problema semántico.

El Giro Lingüístico

Se le ha atribuido el giro lingüístico a varios pensadores como Nietzsche, Wittgenstein, o Saussure, pero fue Gustav Bergman quien acuñó el término en virtud de las recopilaciones de Richard Rorty en 1998 (Aurel citado en López, 2011) y que Habermas (1997) califica de postmetafísico.

El giro lingüístico podría definirse como un fenómeno complejo en el cual cambia la función denotativa del lenguaje, es decir, la correspondencia entre la representación y lo representado (Habermas, Ob. Cit.) con respecto a la realidad. En este sentido, la razón ya no tiene primacía sobre el lenguaje, al contrario, la verdad debe buscarse previo análisis del lenguaje tomando en cuenta en contexto. A partir de este giro, el lenguaje ya no está sujeto a ser un medio de expresión del pensamiento, sino que lo define. Entonces, el giro lingüístico es la revelación del significante ante el significado, lo que replantea los fundamentos racionales de la metafísica occidental (López, Ob. Cit.).

Es Nietzsche quien redefine la función significativa del lenguaje sobre la razón mediante la “oposición frontal a la sintaxis lógica del lenguaje, a la tradición aristotélica-platónica, que identifica el lenguaje con gramática, y sobre la que se ha construido la lógica de la identidad que sacrifica la inmediatez y lo concreto a la medición general.” (Santiago

Guervós, 1994: 119). En este sentido, el lenguaje no es producto del pensamiento, al contrario, el pensamiento es producto del lenguaje, y el lenguaje es producto del inconsciente. Nietzsche reconoce entonces la fuerza creativa del lenguaje.

Heidegger, por su parte, establece un vínculo entre el lenguaje y el ser, afirmando que el ser del Dasein es un ser de lenguaje, y que el ser que pregunta tiene su propio punto de vista, por lo tanto, direcciona esa pregunta hacia sí mismo. Esto quiere decir que la pregunta misma forma parte de su ser. Heidegger afirma en forma metafórica que el lenguaje es la casa de un ser capaz de significar y ser comprendido. Es por ello que el filósofo lo define como un ser significativo, de lenguaje. En este sentido, la noción de verdad de la Grecia presocrática pierde su presencialidad (López, Ob. cit.). De manera similar, para Gadamer (en Mardones y Usúa, Ob. cit.), el ser se subordina a lo lingüístico y, por ende, puede ser comprendido en el lenguaje. Es ser humano es un ser histórico, lingüístico y dialógico. Los análisis de Gadamer llevaron a la conclusión de que para lograr la comprensión y la interpretación son necesarias acciones como los acuerdos entre las personas acerca de la cosa, y dichos acuerdos tienen que ver con el lenguaje. Es así como toma lugar la hermenéutica. Los postulados de Heidegger y Gadamer llevaron a la desvirtualización de la verdad como adecuación del lenguaje a los hechos, en cambio, el lenguaje es para estos filósofos parte de la conciencia histórica, pues es a través de él que se narran los hechos del pasado.

En este orden, Ludwig Wittgenstein comienza apuntando al sentido del lenguaje científico al referirse a la experiencia empírica con exactitud. Las expresiones que no pudieran ser corroboradas empíricamente no tenían sentido (Puerta, 2014). Para Wittgenstein, los nombres de las cosas no surgen del análisis de los fenómenos, sino de la aplicación de la palabra. En este proceso, primero hay un reconocimiento de eso, para luego nombrar eso con una palabra del lenguaje aprendido, entonces hay una relación de la palabra con la imagen. Según Wittgenstein, no analizamos los fenómenos sino los conceptos, por lo tanto, analizamos la aplicación de la palabra (Mardones y Usúa, Ob. cit.).

Más tarde, Wittgenstein cambia su postura apuntando a que lenguaje está constituido por diversos juegos lingüísticos de acuerdo a su uso y a sus propias reglas de uso. Entonces, el lenguaje es un sistema de análisis formal que regula las formas de vida como referentes de la realidad, en el cual las reglas semánticas regulan las significaciones y en donde el ser construye como una entidad significativa (López, Ob. cit.).

Liotard (1987), en el marco de la teoría crítica y el posmodernismo, expone como aporte de Wittgenstein la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje en vez de esquemas mentales. Apunta Lyotard que lo esencial para el posmodernismo no es el giro lingüístico sino la fragmentación del lenguaje, no habiendo reglas comunes para todos los juegos del lenguaje, es decir, cada juego tiene sus propias reglas. Lyotard hace mención de elementos involucrados en la manifestación de enunciados, tales como el destinador y su autoridad, el contexto, el cotexto, entre otros. Sin embargo, hace la observación de que la legitimidad de las reglas de los juegos del lenguaje viene dada por los jugadores y no por las reglas per se, sin las cuales, sin embargo, no hay juego. Del mismo modo, el enunciado se considera una jugada en el acto comunicativo.

Habermas cierra el giro lingüístico con su teoría de acción comunicativa al tomar en cuenta mundo y al mundo de vida del hombre (López, Ob. cit; Mardones y Usúa, Ob. cit.). La validez, propensa a ser puesta en tela de juicio, es acordada por los actores en el hecho comunicativo. En tal sentido, las pretensiones de validez serán que el enunciado sea verdadero, de que el contexto sea legítimo, y de que el hablante exprese lo que realmente desea. Por otra parte, Habermas pone de manifiesto la contextualización que proveen los contextos de la situación y el del mundo de vida en la interpretación de los significados. El mundo de vida es pues el conocimiento implícito con el que los interlocutores están familiarizados, por lo tanto, es el contexto y las convicciones que tienen los actores para actuar. Finalmente, para que la comunicación se dé son necesarios elementos como la cultura, sociedad, y personalidad.

Estructuralismo

El estructuralismo es una orientación investigativa nacida en el campo de la lingüística de la mano de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson, y que luego es aplicada a otras disciplinas como la psicología, el psicoanálisis, la biología y a la filosofía (Nauta, 1977). En esta corriente, se intenta exponer el sentido de los fenómenos desde su estructura para explicar cada elemento. De otro modo, los estructuralistas pretenden revelar el modelo subyacente a un fenómeno para establecer relaciones con otros elementos organizativos del mismo.

En este modelo descriptivo, el lenguaje se considera un sistema en el cual otros sistemas de estructuras lingüísticas (fonológico, morfológico y sintáctico) interactúan (Richards & Schmidt, 2002). La concepción estructuralista del lenguaje es la de un

conjunto de convenciones sociales que le permiten al individuo poner en práctica la facultad del habla (Cossé, Hidalgo y Weber, 1999). Saussure hace la dicotomía lengua y habla, siendo la primera un sistema social homogéneo y abstracto que hace posible al habla. Lepschy (1971) señala que la lengua implica el dominio de los elementos del lenguaje necesarios para crear la ortografía, la sintaxis y la puntuación, entre otros. El habla, por su parte, comprende las expresiones que realmente son producidas por el individuo, el uso concreto del lenguaje.

Esta dicotomía puede compararse con la de competencia y actuación de Chomsky (en Cossé et. Al, Ob. cit.), por cuanto la competencia es similar a la lengua en la sistematicidad del conocimiento lingüístico necesario para la producción verbal; ambos son de carácter mental. Por otro lado, la actuación y el habla se refieren al uso concreto del lenguaje en determinado momento.

El estructuralismo marca el surgimiento de la lingüística, pues Saussure establece que la lengua debe estudiarse desde el punto de vista lingüístico y no desde la lógica o la psicología como se había hecho hasta el momento. Básicamente, el lenguaje simplemente se describe sin prejuicio hacia quien lo expresa en este enfoque, asimismo, el lenguaje es descriptivo. En este caso, la adecuación del lenguaje saussuriano es la traducción del entorno cultural del ser humano, el lenguaje se utiliza para constatar (Benveniste, 1977).

Actos del Habla

La teoría de los actos del habla se inició con los estudios de John L. Austin y fue continuada por su discípulo John Searle, trayendo implicaciones en la filosofía del lenguaje y en la lingüística, por cuanto promovió la revisión de sus postulados básicos (Sánchez, 1995).

La lingüística evoluciona desde su surgimiento como el estudio del sistema del lenguaje. Este estudio comienza en el siglo XX con aspectos estructurales como la fonología, la morfología y la sintaxis. Luego de las críticas de Noam Chomsky, Dell Hymes y Henry Widowson, entre otros, el estudio de la lengua se dirige a las funciones comunicativas del lenguaje e implican una expansión en la filosofía del lenguaje. Dichas funciones pasan de ser la representación verificable de la verdad, por ejemplo La carpeta está sobre la mesa, a muchas otras en las que la verificación no es posible, pues no representan hechos, como el caso de Yo te prometo que no diré nada (Sánchez, 1995).

Para Austin las oraciones no sólo expresan una acción sino que son una acción en sí

mismas. En la oración anterior, se transmite la idea de no decir nada pero a su vez se realiza la acción de prometer mediante las palabras. Austin propone entonces la división entre actos constataivos, que reportan un hecho, y los realizativos que conllevan a una acción en y con el lenguaje. Más tarde, replantea estas categorías estableciendo que existen dos tipos de actos realizativos: los explícitos, que contienen un verbo realizativo, y los primarios, que indican de manera implícita la acción que ejecutan. Esto lo llevó a reconsiderar la existencia de los actos constataivos; enunciados como El libro está sobre la mesa puede parafrasearse como Yo afirmo que el libro está sobre la mesa, por lo tanto, todos los enunciados son realizativos (Sánchez, Ob. cit.).

Los actos realizativos se conforman, según Austin, por el acto locutivo, el ilocutivo y el perlocutivo. El acto locutivo se refiere al simple acto de enunciar algo tomando en cuenta el significado de cada palabra. Por su parte, el acto ilocutivo implica la intención social del hablante, ya sea ordenar, hacer una petición, pedir disculpas, etc. El acto perlocutivo es el efecto que tiene la oración en el oyente. En la oración los declaro marido y mujer, el acto locutivo sería representado por el acto fónico, en cambio, el acto ilocutivo es la intención del hablante (que en este caso debe tener cierta investidura de autoridad) de unir a dos personas en matrimonio; por último, el acto perlocutivo es el efecto en quienes son declarados marido y mujer de ser bendecidos en su unión.

El aporte de Austin fue el cambio en el sentido de la adecuación, ya las oraciones no necesariamente denotan la verificación empírica de un hecho, en cambio, se considera ahora que los enunciados lingüísticos tienen como propósito el cambio de los participantes y del entorno en la interacción. La lingüística pasó a ser el estudio social de la comunicación en donde el mensaje es transmitido por un emisor y cuyo significado está influenciado, no sólo por las intenciones del mismo sino por las expectativas del receptor. Todo esto llevó al nacimiento de la pragmática, el estudio de las funciones del lenguaje y su contexto.

Searle, quien no concordó totalmente con los planteamientos de su predecesor, desarrolló las líneas de investigación sobre de los actos del habla. Según Searle, no es posible distinguir la dicotomía locutiva-ilocutiva (Sánchez, Ob. cit.), por lo que propone una tricotomía de actos indisolubles: el acto de enunciación, de nuevo el acto fónico; el acto proposicional, predicar acerca del sujeto, y el acto ilocutivo, referente al propósito de la oración, es decir, lo que el hablante quiere lograr del oyente (Sánchez, Ob. cit.). Asimismo, en todos los actos del habla existe una fuerza.

A partir de los planteamientos de Searle, la pragmática pasa a estar dentro del ámbito de la lingüística en tanto que la semántica estudiaba el significado y la pragmática, la fuerza. Asimismo, se asume la correspondencia intrínseca entre la forma y la función. En cuanto a la dirección de adecuación, esta va a depender de la fuerza del enunciado, si la intención es dar cuenta de lo que acontece en el mundo o lograr una transformación del mundo a través de las palabras.

Consideraciones Finales

Hemos visto cómo la adecuación del lenguaje con respecto a la verdad ha cambiado en las distintas corrientes epistemológicas. El lenguaje pasó de ser un instrumento para definir al ser, a un instrumento para la construcción del ser. Esta evolución ha sido paulatina. En el positivismo el lenguaje se limita a la construcción de enunciados que describen una experiencia, una hipótesis o una teoría y que pueden ser juzgados como verdaderos o falsos. Es a partir del giro pragmático que el lenguaje pasa a ser el protagonista en el problema de la verdad, la cual debe buscarse a partir del análisis lingüístico. El sentido de adecuación cambia de mundo a palabra a palabra mundo y, en ciertos casos, este sentido es bidireccional.

Pudiera decirse entonces que el problema de la verdad es un problema lingüístico, ya que el lenguaje es el reflejo del ser y el ser es reflejo del lenguaje. A través de él se construyen significados. Como observó Tarski, el problema de la verdad es semántico. Pero no solamente semántico, el problema de la verdad es también pragmático (por lo menos en las ciencias sociales) pues tanto el contexto como la fuerza de los enunciados juegan un papel importante en los significados y las interpretaciones de la verdad expresada mediante el mismo.

No se trataron en este ensayo corrientes epistemológicas donde el lenguaje tropológico es también permitido en la ciencia, no obstante, podría decirse que se incluye en los actos del habla, ya que esta teoría postula que todas las expresiones son realizativas. Por último, la verdad se revela en situaciones y contextos compartidos por quienes forman parte del acto comunicativo, y para que dicha revelación se dé, debe haber consenso en el lenguaje y en los criterios de validez, de lo contrario, la verdad no será considerada como tal.

Referencias

- Benveniste, E. (1977). Problemas de lingüística general II. México: Siglo XXI.
- Cossé, L., Hidalgo, H. y Weber, F. (1999). Four approaches to English grammar.

Trabajo no publicado (Mimeo). Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela.

Enciclopedia Universal Nauta. (1977). Verdad. Barcelona, España: Nauta.

Habermas, J. (1997). El giro pragmático de Rorty. Isegoría, 17, pp. 5-36 [Versión en línea]. Recuperado el 15 de junio de 2017 de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/196/196>

Lepschy, G. (1971). La lingüística estructural. Barcelona, España: Anagrama.

López, F. (2011, julio-diciembre). El giro lingüístico de la filosofía y la historiografía contemporánea. Revista Mañongo, (Universidad de Carabobo), 32, (XIX), pp. 189-213 [Versión en línea] Recuperado el 15 de mayo de 2016 de <http://servicio.bc.uc.edu.ve/postgrado/manongo37/art09.pdf>

Liotard, J. F. (1987). La condición posmoderna. M. A. Rato (Traductor). Buenos Aires: Cátedra.

Mardones, J. M. y Ursúa, N. (1982). Filosofía de las ciencias humanas y naturales. Materiales para una fundamentación científica. Barcelona, España: Fontamara.

Nietzsche, F. W. (1998). El ocaso de los ídolos. Recuperado el 18 de junio de 2017 de <http://juango.es/files/El-Ocaso-de-los-Idolos.pdf>

Puerta, J. (2014). Interpretar el horizonte. Caracas: CELARG.

Richards, J. C. & Schimidt, R. (2002). Dictionary of language teaching & applied linguistics. London: Longman.

Sánchez de R., I. (1995). Austin y Searle: Dos filósofos decisivos para la lingüística actual. Letras, 51, (52), pp. 231-242.

Tarski, A. (1944). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. La búsqueda del significado, 275-313.

EL HAZ Y EL ENVÉS. VERDAD Y LENGUAJE EN EL CUESTIONAMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

The beam and the underside. Truth and language
in the questioning of the social sciences

Solveig Villegas

RESUMEN

El presente artículo tiene como norte aproximarse a las problematizaciones de la verdad y el lenguaje en el cuestionamiento de las Ciencias sociales. En medio, incluso, de las rancias elucidaciones a propósito del “prestigio” de unas ciencias sobre otras, resulta llamativo, a nuestro juicio, un atolladero en el que situamos metafóricamente la “hoja” de la idea de Ciencia en general, y de Ciencias Sociales, en particular y con el cual pensamos inicia y continúa la discusión a propósito de su cuestionamiento. Esto es, la verdad –el haz, y el problema del lenguaje (la materia discursiva a través de la cual se articula) –el envés. La llamada crisis de las ciencias parece, antes que nada, la crisis de su discurso. El decir y su inefabilidad atestiguan que este rasgo no resulta exclusivo de la poesía. La investigación es de diseño documental y nivel descriptivo.

Palabras clave: Verdad, lenguaje, ciencias sociales

ABSTRACT

The present article aims to approach the problematizations of truth and language in the questioning of social sciences. In the midst of the rancid elucidations about the “prestige” of one science over others, it is striking, in our view, a quagmire in which we metaphorically place the “leaf” of the idea of Science in general, and Science Social, in particular and with which we think initiates and continues the discussion about its questioning. That is, the truth - the beam, and the problem of language (the discursive matter through which it articulates) - the underside. The so-called crisis of the sciences seems, above all, the crisis of his speech. The saying and its ineffability attest that this trait is not exclusive to poetry. The research is of documentary design and descriptive level.

Keywords: Truth, language, social sciences.

Solveig Villegas Zerlin. Licenciada Educación mención Lengua y Literatura (Universidad de Carabobo, Valencia-Venezuela); Magister en Filología Hispánica (CSIC, Madrid- España) y candidata a doctora en Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales (FCS-Universidad de Carabobo). Investigadora acreditada A2 por el PEII- ONCTI. Actualmente se desempeña como docente ordinario en el IUT de Valencia y en la FACE, UC. solveigvillegas@yahoo.es

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Agosto 2016

...al comunicarse mediante el lenguaje, los gestos y otros medios simbólicos, los humanos colaboran para construir mundos compartidos de imaginación que modelan los fenómenos físicos y sociales del mundo que los rodea y los motiva para cooperar. Es mediante el discurso simbólico como los seres humanos construyen culturas y visiones del mundo adaptativas.
Gary Palmer. (2000) *Lingüística cultural*.

Nuestra época ama el poder, adora el éxito, la fama, la eficacia, la utilidad y sacrifica todo a esos ídolos. Es consolador saber que, hace dos mil años, alguien predicaba lo contrario: la oscuridad, la inseguridad y la ignorancia, es decir, la sabiduría y no el conocimiento.
Octavio Paz (2001) *Chuang-Tzu*.

El entramado de las disciplinas y ciencias nuevas y viejas que han visto luz en nuestro planeta han enfrentado atolladeros de diversa índole; a causa de su objeto de estudio, sus métodos y técnicas, sus productos o la confiabilidad de sus hallazgos. En medio, incluso, de las rancias elucidaciones a propósito del “prestigio” de unas sobre otras, resulta llamativo, a nuestro juicio, un atolladero en el que situamos metafóricamente la “hoja” de la idea de Ciencia en general, y de Ciencias Sociales, en particular y con el cual pensamos inicia y continúa la discusión a propósito de su cuestionamiento. Esto es, la verdad —el haz, y el problema del lenguaje (la materia discursiva a través de la cual se articula) —el envés. La llamada crisis de las ciencias parece, antes que nada, la crisis de su discurso. El problema del decir y su inefabilidad atestiguan que este rasgo, por cierto, no resulta exclusivo de la poesía. De este modo, el presente artículo tiene como norte aproximarse a las problematizaciones de la verdad y el lenguaje en el cuestionamiento de la Ciencia y de las Ciencias sociales, en particular.

Desde la antigüedad, la voz de Platón llega alta y clara para cuestionar la verdad y la idea de ciencia en el quehacer —más que ruin, del sofista. El arte del sofista es la caza privada que se lleva a cabo aparentando “no querer otra cosa que enseñar la virtud y lo que realmente quiere es hacerse con dinero contante”. El sofista persigue el salario en dinero mediante “el cebo engañoso de la ciencia” (1871:11). Lo paradójico de las afirmaciones platonianas es que, por más reprochable y cuestionable que resulte, el oficio del sofista no deja de ser “un arte”. Esto es, ese negociante de las cosas del alma, el traficante de la virtud en tanto conocimiento, sofista “atleta de la palabra” que diserta, discute por el placer de hacerlo, enseña a los demás a discutir con él pretendiendo haberse hecho con la ciencia universal pero ello resulta falso, solo aparente, no ofrece verdad sino imágenes de la verdad, es un gran imitador. Resalta, entre las premisas del filósofo la pretensión de ciencia que tiene lugar sobre la base

de la verdad, o bien, sobre la base del engaño.

René Descartes, apunta en el siglo XVII, hacia la llamada *mathesis universalis* o ciencia/aprendizaje universal, centrandó su inquietud en el establecimiento del lenguaje científico desde el discurso matemático. Asimismo, pone de relieve la problematización del certero hallazgo del método en el ámbito del trajinar científico. Responder la pregunta de cuál será la vía a través de la cual la ciencia puede acceder a la verdad no es cosa soslayable y constituye una inquietud con la que aún lidia al presente.

Por su parte, Nietzsche, postula la idea de ciencia asociada al estudio de la realidad posibilitada por los sentidos y su “testimonio”, como sigue (1887:13)

Si hoy tenemos ciencia, es en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a aguzarlos más, a robustecerlos, a pensar de acuerdo con ellos hasta el final. Lo demás no es sino un aborto, que o no llega a la categoría de ciencia —como en el caso de la metafísica, de la teología, de la psicología, de la teoría del conocimiento—, o que es ciencia formal, teoría de los signos, como la lógica y la lógica aplicada, como las matemáticas. En ellas la realidad no hace acto de presencia ni como problema; ni siquiera se cuestiona qué valor puede tener en general ese sistema conceptual de signos que es la lógica

El filósofo alemán declara enfáticamente que la ciencia construye su categoría y legitimidad sobre la base de los afinados sentidos de quien indaga y desestima de un modo severo y peyorativo la Psicología, la Teoría del conocimiento, entre otras “Ciencias del espíritu” (diferenciadas de las llamadas “Ciencias Naturales” en el siglo XIX como abordaremos más adelante); asimismo, dispone la Matemática y la Lógica en tanto “sistemas conceptuales” cuyo carácter abstracto parece apartarlas de las ciencias en *strictu sensu* debido a su distanciamiento de la realidad.

En la Historia de un error, Nietzsche (1887) propone un total de seis premisas a través de las cuales deshoja —y despoja de sentido, el llamado “mundo verdadero”. La línea del tiempo cronológico alude la concepción de dicho mundo verdadero desde la antigüedad y va aproximándose al presente nietzscheano en un tono no desprovisto de sarcasmo. El mundo verdadero empieza por ser “asequible”, pasa luego por considerarse inasequible pero “prometido”, después se acepta que es inasequible e inverificable pero sí pensable para más tarde afirmar que dicho mundo resulta del todo desconocido y, en virtud de ello, acaba por ser inútil, descartable. El “amanecer” de aquellos que se consideran pensadores, supone entonces en marco

tal, la desestimación de la existencia del mundo verdadero.

Kuhn en el Prefacio de su célebre obra de 1962, llama la atención del lector a propósito de los frecuentes cuestionamientos que se suscitan entre los científicos sociales sobre sus respectivas ciencias y los métodos y técnicas ad hoc -cuestionamientos e interrogantes que el autor norteamericano etiqueta como endémicos, situación que, a su juicio, contrasta con la que él mismo percibió durante su desarrollo académico investigativo entre quienes trajinan con las ciencias naturales. Al parecer, las preocupaciones por increparse unos a otros, e incluso, autoincreparse, resulta un habitual panorama añejo entre los científicos sociales, y en comparación, a los ojos perplejos del Kuhn de esa época, un contexto nada frecuente entre aquellos científicos que suscriben las disciplinas llamadas naturales. Esto es, entre éstos últimos, no se apreciaba la inquietud y creciente preocupación ante los fundamentos de sus disciplinas como sí vino sucediendo entre los científicos sociales.

La respuesta para Thomas Kuhn a propósito del origen de la controversia sobre el discurso de las ideas sobre la ciencia en general y las ciencias sociales en particular, devino en lo que para este autor constituyen los paradigmas, definidos en tanto (1971:13) "realizaciones científicas universalmente reconocidas, que durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica", con lo cual puede entenderse que el colectivo planetario que le confiere universalidad no impide que la instancia paradigmática sea proclive, inexorablemente, a una eventual caducidad.

La hermosa metáfora de la astronomía con la cual el célebre físico norteamericano asocia la idea de ciencia consiste en una "constelación" que reúne junto a los hechos mismos abordados por el trajinar científico, sus teorías y métodos. Así entonces, una ciencia se fundamentará en un paradigma dado, con el consenso de la comunidad científica que la respalda, hasta tanto se produzca en la tradición de dicha ciencia, una inevitable ruptura en respuesta a su propia incapacidad de responder a cierto hecho que demande tal ruptura y con ello el replanteamiento paradigmático, ocurriendo con ello lo que Kuhn llama una "revolución científica".

Resulta especialmente esclarecedor lo aludido por Kuhn en el sentido de que, al decir de este autor, una ciencia es un modo de ocuparse del mundo, de la realidad, de lo que se tiene por conocimiento; y ese modo de ocuparse o "encargarse" como el autor lo llama, registra durante el devenir, crisis y transformaciones. El golpe de timón que el colectivo científico rechaza, en un primer momento (de años o siglos)

por indeseable y peligroso, comporta el quiebre paradigmático, la respuesta que redimensiona el trajinar de una disciplina dada y reorienta su hacer.

Volviendo a la aproximación a la noción de verdad, al decir de Alain Badiou (1990) el pensamiento filosófico tiene lugar en función de cuatro procedimientos genéricos que señala como: matema, poema, invención política y amor. De allí que las verdades en la filosofía resultan de los hechos que se susciten en esas cuatro instancias, esto es, verdades científicas, verdades artísticas, verdades políticas y verdades amorosas. No deja de resultar llamativo que, en relación con el afán de la veridicción y su hallazgo, este autor equipare la premisa científica, la estética, la política y la afectiva o amorosa.

Por su parte, Foucault (2010) postula que la verdad en tanto "acto" y, a nuestro entender, ello implica la práctica discursiva, puede abordarse a partir de cuatro modelos de veridicción tales que resultan enlaces del sujeto y la verdad que éste plantea en su hacer discursivo ante sí mismo y ante el colectivo. El pensador francés enfatiza en que tales modelos, afluentes de la tradición filosófica de Occidente, son aparejables con las figuras que los detentan.

Así pues, el mencionado autor propone que los actos de verdad podrían ocurrir desde la figura del profeta y su prédica del futuro a través del mensaje que le es encomendado por una instancia superior; desde la figura del sabio y su interpelación del ser; desde la figura del técnico o maestro que invoca y promueve la tradición o *tekhne*, o bien, desde el llamado parresiasta que, a través del *ethos*, desafía su relación de comodidad con el interlocutor y hace señalamientos que desafían, fustigan e interpelan a dicho interlocutor, en nombre de la verdad, en aras de la ética y a costa de sí mismo.

Habida cuenta de lo anterior, la ciencia, su discurso y sus instituciones asumen para Foucault la función parresiástica –ética, increpadora, al momento de llevar a cabo la crítica disciplina adentro, el señalamiento de inconsistencias en el trajinar investigativo y el cuestionamiento de formas de hacer desde la verdad punzante como incómoda e indispensable práctica (o al menos su intento).

La distinción de Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del espíritu que cobra fuerza en el escenario decimonónico, supuso un notable sesgo entre aquellas ciencias que preconizan el método hipotético deductivo a fin de alcanzar los universales científicos y entramados hipotéticos y conjeturales (De la Garza y Leiva, 2011) y aquellas que, a partir de procesos de contextualización y descripción generan saberes en forma de conceptualizaciones, interpretaciones y explicaciones. En el marco abarcador de

estas últimas, las Ciencias del espíritu, llamadas también Humanidades o Ciencias humanas, se sitúan las Ciencias Sociales que hasta bien entrado el siglo XX fueron objeto de soslayamiento.

El empirismo dominante enfrentó una dilatada serie de cuestionamientos que, con el tiempo, permitieron la emergencia, consolidación y legitimación del hacer y productos desde el seno de las Ciencias Sociales. Entre dichos cuestionamientos, resulta de nuestro particular interés aquél en torno a la naturaleza de la relación de los datos y la realidad, pues el mismo apunta hacia el lenguaje, su problematización y la instancia de la verdad. A propósito de ello, De la Garza y Leiva (2011: 23) refieren:

...aún la percepción más simple dependía del lenguaje, en particular del teórico utilizado por los investigadores, de manera que el dato empírico era básicamente una construcción en el marco de una determinada teoría, de los discursos y de los lenguajes comunes al investigador y a los objetos investigados.

Realidad/datos/lenguaje/verdad. Los saberes que genera la vasta instancia que se considera ciencia están muy lejos de resultar monolíticos, unidireccionales o tan siquiera simples. El término clave para aproximarse a la comprensión de estas cuatro instancias parece ser construcción. Si la realidad es consistente con un constructo, tanto para las Ciencias Naturales como para las Ciencias del espíritu (Cfr. De la Garza y Leyva), también lo es el cuerpo de "datos" que de ella se desprenden; al mismo tiempo el lenguaje, la materia discursiva a través de la cual se articula cada ciencia, da cuenta como constructo de su monumental complejidad, atestiguada retrospectivamente por su historicidad y actualizada en la sincronía del momento en el que tiene lugar el abordaje científico (y su cuestionamiento) y cuyos hitos pueblan lustros, décadas, siglos. Por último, la verdad en tanto escenario deseado también se edifica, está muy lejos de resultar una instancia de simple lógica, devenida de los "datos" de manera automática.

Aquella independencia que las Ciencias Naturales pretenden conferir, a través de la vía experiencial en tanto método, a la realidad palestra de objetos problematizables, los datos, el conocimiento que se vislumbra y el sujeto parece entonces hoy poco probable. Experiencia, objetividad y verdad constituían la triada sobre la que se alzaba el método desde el Renacimiento temprano hasta buena parte del siglo XX como punta de lanza de las Ciencias Naturales y, por extensión, de las Humanidades, Ciencias Sociales incluidas, so pena de no considerárselas Ciencias. Tal circunstancia transcendía el prestigio para llegar al cuestionamiento mismo de su legitimidad por ante las comunidades científicas del globo.

La pretensión de objetividad absoluta para configurar los productos científicos² – universales, conjeturas y sistemas de hipótesis ha quedado rezagada para dar paso, transitando hoy la segunda década del siglo XXI, hacia la configuración de productos de ciencia a partir del camino de la crítica, la interpretación, la descripción y el explicar aquello que se comprende, puede entenderse que la objetividad y su pretensión ha dejado de ser propósito único en las ideas de ciencia, para incluir la subjetividad –sus posturas, métodos y procesos, como válida punta de lanza cuyo posicionamiento en las esferas de la indagación es innegable.

Al decir de Mardones y Ursúa (1982), el "pugilato" entre el conjunto de las Naturales y las Ciencias llamadas Del espíritu tuvo en la segunda mitad del siglo XX su recrudescimiento en cuanto a demostrar la suficiencia y legitimidad de la fundamentación, método y productos de uno u otro grupo.

La hegemonía ejercida por las Ciencias Naturales -su fundamentación, método y productos, resulta sin duda, la dominación de su discurso en el ejercicio del poder en virtud del cual se mantuvo por décadas el solapamiento de las Humanidades y Ciencias sociales, su supeditación a las primeras. En las consideraciones a propósito de la Ciencia como instancia genérica y las Ciencias Sociales allí incluidas, ha lugar el haz de la verdad (el ir de continuo tras la pista de su hallazgo) y el envés del lenguaje; este último tiene en el discurso (práctica social) el problema gravitante.

En relación con el lenguaje, consta en el Curso de Lingüística General (1916) la postulación hecha por F. de Saussure a propósito de aquél como facultad humana que atestigua su monumental capacidad de simbolización. El lingüista ginebrino, (cuya obra ve la luz cuatro años después de su muerte gracias a la labor tesonera de sus discípulos quienes compilaron y editaron las notas de clase de su maestro) establece la doble articulación de la *facultad del lenguaje disponiendo, en primer término, **la lengua –código, sistema de signos, de carácter social y, en segundo término, **el habla, capacidad antropofónica, concreción de la lengua en el desempeño de los hablantes, de carácter individual.

Traspassando la frontera de los estudios lingüísticos, apuntamos lo propuesto por Foucault (2004) desde la filosofía, para quien, en la puesta en escena del lenguaje, el discurso constituye una realización material pronunciada o escrita, con un determinado propósito, en medio del entorno social. De allí que afirmemos que, el problema del lenguaje en el cuestionamiento de las Ciencia en general, y de las C. Sociales en particular, es el problema de su discurso.

Habida cuenta de lo anterior, Puerta (1996), asevera que, en la realidad discursiva el poder resulta un aspecto medular. La incidencia del poder en la instancia del discurso o de los sistemas de discurso que tienen lugar en la sociedad –y el discurso de la ciencia, entre otros tantos- constituye un elemento de sostenida relevancia. El discurso entendido como “una acción que uno o varios hombres realizan sobre otros hombres” (Puerta, 1996: 22) es una práctica social que supone la construcción de significaciones desde el lenguaje, que a su vez se engrana con diversas formas de representación. A tono con ello, encontramos que Foucault (2004) asevera que el discurso suele traducir las pugnas al interior de los sistemas de dominación que detentan el poder, y al mismo tiempo, los hechos y propósitos a través y en pro de los cuales se impugna dicho poder.

Consideremos ahora el primero de los epígrafes que dan inicio a este documento, mismo que pertenece al antropólogo norteamericano Gary Palmer en su obra “Lingüística cultural” (2000: 14). Detengámonos en su planteamiento:

...al comunicarse mediante el lenguaje, los gestos y otros medios simbólicos, los humanos colaboran para construir mundos compartidos de imaginación que modelan los fenómenos físicos y sociales del mundo que los rodea y los motiva para cooperar. Es mediante el discurso simbólico como los seres humanos construyen culturas y visiones del mundo adaptativas.

Desde la visión de Palmer, el lenguaje trae al momento actual la imaginación y necesita de la imaginación para formular una interpretación de los significados. En este orden tendríamos pues que considerar que el lenguaje parte de la imaginación y llega a ella. Lo que lleva a este autor a proponer una teoría del funcionamiento del lenguaje en tanto imaginación mental, o teoría cultural de los significados.

Vinculando ahora la perspectiva palmeriana a la idea que ocupa este ensayo, si se acepta que la ciencia es una “visión de mundo”, y su discurso y la idea que se tenga de ella la constituyen en tanto que producto social, resulta apenas evidente que su discurso se encuentra supeditado a la vez, al tejido simbólico del discurso en el que se gesta –el discurso de la ciencia es uno más entre los practicados por el colectivo- e inevitablemente, al devenir del entramado cultural que la sobrepasa. Menudo problema el de la Ciencia, cuyo discurso ha pretendido atestiguar la certeza toda vez que intenta responder, como práctica, ha dicho entramado cultural que tributa.

En medio del maremágnum de cuestionamientos, parece apenas lógico preguntarse cómo se ha “representado” la idea de ciencia en el discurso a través del cual se

articula. Lo que hemos considerado en este artículo como el haz de la verdad, incluidos allí los criterios de validación de los productos de ciencia, sus modelos, procesos demarcadores y los aspectos éticos y políticos, se encuentran a nuestro juicio, inevitablemente ligados al cuestionamiento del discurso de la ciencia intramuros y extramuros a ella. Por ello, la suerte de las categorías antes mencionadas está supeditada, de un modo u otro, al problema del lenguaje y su inefabilidad.

Hemos planteado este último como la cara envés en el cuestionamiento de las ciencias en virtud de que, a nuestro juicio, guarda estrecha vinculación con la inquietud de la verdad y su búsqueda. Sin embargo el problema del lenguaje, por sí solo, pareciera constituirse en el gran marco de las inquietudes y desencuentros epistemológicos existentes y por surgir. Los autores y sus diversas posturas de suscripción trajinan bajo un monumental, altísimo marco que los sobrepasa -a veces resulta tan alto que pareciera perderse de vista y sin embargo sigue allí-, a nuestro entender, resulta, sin duda, la gran superestructura bajo la que ocurre toda discusión posible. ¿Existe otra cosa más allá del problema del lenguaje en las continuas dilucidaciones a propósito de la Ciencia?

Notas:

1. Lacan propone, a principios de la década del 70, el concepto de “matema”, mismo que refiere una proposición o premisa cuyo lenguaje es formal; de allí el carácter cientificista que Badiou quiere sintetizar empleando el término para rotular el primer procedimiento genérico para llegar a la verdad.

2. En tal sentido, para Abbagnano (1963: 163) la ciencia constituye “Un conocimiento que incluye, en cualquier modo o medida, una garantía de la propia validez. Damos aquí la limitación expresada con las palabras “en cualquier modo o medida” a fin de hacer aplicable la definición a la C. moderna, que no tiene pretensiones de absoluto”. No obstante, el filósofo italiano continúa advirtiendo: “Pero el concepto tradicional [de la ciencia] es aquel en el que incluye una garantía absoluta de validez y es, por lo tanto, como conocimiento, el grado máximo de la certeza”

Referencias bibliográficas

Abbagnano, N. (1963) Diccionario de filosofía. (A. Galletti. Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Badiou, A. (1990) Manifiesto por la filosofía. (V. Alcántud Serrano Trad.) Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

De la Garza, E. y Leyva, G. (2012) Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales. Fondo de Cultura Económica. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Foucault, M. (2010) El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. (H. Pons. Trad). México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2004) El orden del discurso. (A. González Troyano. Trad). Buenos Aires: Tusquets Editores.

Kant, E. (2006). Crítica de la facultad de juzgar (P. Oyarzún Trad.) (2ª ed.). Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana [Primera edición en alemán en 1790].

Kuhn, T. (1971) La Estructura de las revoluciones científicas. (A. Contin. Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Mardones, J. y Ursúa, N. (1982) Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica. Barcelona: Fontamara.

Nietzsche, F. (1887) El ocaso de los ídolos.

Palmer, G. (2000) Lingüística Cultural. Madrid: Alianza editorial.

Paz, O. (2001) Chuang-Tzu. Madrid: Ediciones Siruela.

Platón. El Sofista. Obras completas. Tomo IV. (1871) (Patricio de Azcarate Trad.). Madrid: Medina y Navarro Editores.

Puerta, Jesús. (1996) La sociedad como discurso. Valencia: Universidad de Carabobo.

Real Academia Española. (2016) [Portal WEB en línea] [Consulta: Mayo 11 de 2016] Disponible: www.rae.es

Saussure, F. (1916) Curso de Lingüística General.

LA IDEA DE PROGRESO EN EL PENSAMIENTO POSITIVISTA COMO ENAJENACIÓN DEL ETHOS CULTURAL LATINOAMERICANO

The progress idea in the positivist thought as alienation
of Latin American cultural ethos.

Jonatan Vielma

RESUMEN

El positivismo es una de las corrientes de pensamiento que ha tenido mayor repercusión en la historia de América Latina. El enfoque sobre el positivismo presentado en este ensayo se centra en la idea de progreso y atraso, determinantes en la estructura del mundo de vida latinoamericana bajo dos categorías como son la civilización y la barbarie. Partiendo de una antropología de dominio bajo la figura de una raza superior frente a la inferior, enajenando el ethos cultural latinoamericano. Frente a esta realidad, excluyente, es necesario desvelar el mundo de vida latinoamericano desde la fenomenología de Alfred Schütz, donde la otredad como manifestación dialógica es la nota constitutiva en la relación social y así la vertiente hermenéutica tiene que ser dialógica, donde es preciso que el otro participe en el mundo de vida cara a cara, para así comprender e interpretar su acervo cultural, determinada por la realidad intersubjetiva.

Palabras clave: Mundo de vida, Positivismo, Hermenéutica, Fenomenología, Ethos cultural.

ABSTRACT

Positivism is one of the thought currents that have had the greatest impact in the history of Latin America. The positivist vision presented in this essay focuses on the idea of progress and backwardness, which determine the structure of Latin American life under two categories such as civilization and barbarism... It starts based on a domain anthropology under the conception of a superior race against the bottom one, alienating the Latin American cultural ethos. To face this excluding fact, it is necessary to reveal Latin American world life from the phenomenology of Alfred Schütz, where the otherness as dialogic manifestation is the constitutive note on the social relationship, so the hermeneutics view has to be dialogic in which it is necessary that the other participates actively in the lifeworld in order to understand and interpret their cultural heritage determined by the intersubjective reality.

Keywords: Lifeworld, positivism, hermeneutics, phenomenology, cultural Ethos

Jonatan Vielma: Lic en Filosofía (UCSAR). Magister en Filosofía (LUZ). Especialista en Educación para la Gestión Comunitaria (UPEL Valencia). Docente e investigador de la FACE Departamento de Filosofía. Universidad de Carabobo. Jefe de Cátedra de Filosofía de la Educación. Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales mención Estudios Culturales. Correo: jobuho99@gmail.com

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Marzo 2016

La realidad existencial vista desde el asombro, es la condición necesaria para hacer filosofía, ya que nos conduce a cuestionar nuestro ser y realidad. Por tanto, filosofar es abrirse a todo espacio de reflexión, tomando en cuenta la problemática relacional que se manifiesta en el mudo de la vida de los sujetos encarnados, es decir, determinados en el tiempo y espacio que no es más que su cotidianidad.

En otros términos, la filosofía se hace carne en la historia reconociendo a cada individuo. Por esta realidad fenomenológica -histórica, la filosofía busca significados y orientaciones a los problemas que plantea el hombre. En este sentido, podemos afirmar con Samour (2002) que la filosofía para Ellacuria

...no es un mero proceso intelectual ni el producto de una dialéctica conceptual, extrínseca a la propia vida del filósofo, sino el producto de una inteligencia comprometida vital y existencialmente con la revelación y realización de la verdad en la realidad social e histórica en la que está situada (p.20).

Por consiguiente, esta visión de la filosofía se dispone a enfrentar y solucionar los problemas reales, desde una perspectiva desveladora en términos de Heidegger, que no es meramente teoría, sino que a partir de la actitud de asombro, interpreta y argumenta su mundo de vida, ya que lo que está en juego es la realidad humana, su realización plena en la sociedad y en la historia.

De esta manera, los seres humanos van descubriendo tanto su dimensión personal como su dimensión social (cultural) en toda la pluralidad de sus aspectos, descubriendo su propia humanidad, la realidad de los otros en tanto que otros, y paulatinamente, su condición estrictamente personal. Pero no se trata de un momento meramente racional, sino de un proceso relacional-dialógico, dado por la intervención del mundo humano circundante en mi propia realidad. Un mundo que al entrar en tensión y conflicto de posesión y de pertenencia con la propia mismidad posibilita, precisamente en y a través de este conflicto, el reconocimiento de la propia mismidad y de la mismidad de los demás. Por tanto, se trata fundamentar la posibilidad o existencia de una filosofía, un pensamiento y una cultura latinoamericana, desde su identidad.

En otras palabras, una reflexión filosófica sobre la realidad cultural histórica de la identidad de América Latina frente a la idea de progreso como enajenación de nuestro ethos cultural (modo de ser y estar en la realidad). Es decir, entendemos

por ethos como el modo particular de vivir y habitar éticamente en el mundo, con su memoria histórica y comunidad histórica (un pueblo, clase social, comunidad religiosa entre otros). En cuanto tal es su historia.

Por consiguiente, dicha palabra (ethos), implica dos dimensiones que están estrechamente relacionadas, pero distintas. Por un lado, denota el momento propiamente ético o moral: que son los principios vividos y valores comunes que orientan las opciones existenciales fundamentales de esa comunidad. Y por otro lado, la impronta antropológico-cultural, manifestada con su peculiar estilo de vida histórico determinado o modo peculiar de relacionarse con el sentido último, con los otros hombres y grupos de hombres y con la naturaleza, en otras palabras es el ethos cultural. (Scannone, 1990).

Frente a la realidad del ethos cultural latinoamericano, el positivismo bajo la idea de progreso, se nos presenta como una nueva forma de dominación y enajenación cultural ya que, la realidad del otro queda desfigurado bajo dos categorías antagónicas como son: La Civilización y la Barbarie, dicha realidad expresadas en las ideas de Domingo Sarmiento en su obra *Facundo* es determinante en la situación histórica de los países americanos de su tiempo. Pues consideró la Civilización (progreso), anglosajona, como la alternativa social y cultural en cuya realización efectiva debería empeñarse las naciones americanas para superar el estadio de Barbarie (atraso), en que estaban sumidas por la persistencia terca de los pueblos indígenas y de la herencia retardataria del colonialismo ibérico.

De lo anterior se desprende, una ontología del ser latinoamericano como no ser (barbarie) frente al ser (progreso), una realidad epistemológica que se impone la racional Eurocéntrica frente a la sabiduría ancestral, creando así una base antropológica de enajenación social donde la raza superior se impone a la inferior, hasta con justificación religiosa. Además de estructurar a la sociedad, en clases, permeado a su vez, por una visión económica entre pobres y ricos, desarrollados y subdesarrollados. Por consiguiente, las relaciones en la polis se dan bajo la figura de amo y esclavo como lo expresó Aristóteles en su obra *la política*.

En este sentido, observamos como la visión de progreso y atraso expandida en nuestras tierras era marcada por la dominación llevada a cabo por pueblos de Europa sobre los pueblos del Nuevo Mundo, donde la pregunta por la humanidad del hombre de esta América, que lucha por su reconocimiento e identidad

cultural adquiere una mayor relevancia. Sin embargo, el modelo de civilización y de hombre a seguir será el paradigma europeo-occidental; su religión será la fe cristiana, pasada por el filtro de la razón, perdiendo el misticismo original, como parámetro y referencia. Es en su mundo donde se da el logos y el orden.

Por tanto, a la periferia no le queda más que aspirar a ser como el centro, la imitación se da por todas partes, se asume por muchos en Nuestra América la supuesta superioridad europea. Se copia con la falsa esperanza de ser como el europeo o el estadounidense, con el fin de estar en la cúspide de la superioridad y por ende, de la civilización.

De allí que, la realidad planetaria y cosmopolita bajo el espectro de orden según la cosmovisión positivista, todo queda organizado desde la lógica de dominación: nosotros y los otros, civilizados y bárbaros, primer mundo y tercer mundo, desarrollados-industrializados y sub-desarrollados. Esta jerarquización no es neutra, detrás de ella hay una clara valoración. Europa (más tarde Estados Unidos), pasa a ser el centro, lo demás es el margen del mundo, los excluidos, lo no hombres, en definitiva, negación de nuestro ser.

Así lo expresaba Hegel (1983), cuando se refería a África diciendo: "...que los negros no han desarrollado una conciencia de objetividad, ellos representan al hombre natural en su mayor grado de barbarie y violencia, por eso los caracteriza el ser indómitos, de ahí que no tengan salvación posible". (p.183). Según este filósofo, África no tiene historia porque no pertenece a lo que él llama el verdadero teatro de la historia mundial.

De esta manera, la superioridad de la cultura occidental y la inferioridad del resto del mundo, fundamentan y justifican la universalización de la primera. Dicha estructura establece relaciones de subordinación: porque se es superior es necesario dominar sobre los otros. Todo esto justifica desde el pensar europeo la conquista. Porque no comprenden la otra forma de razonar, se les considera inferiores. De ahí, la imperiosa determinación de servir a sus dominadores por naturaleza.

Por tanto, lo otro, lo diferente a lo europeo no tiene maneras de acceder a la superioridad, pues, los bárbaros, como bien se sabe, son los que balbucean, los que no hablan en forma adecuada, los que no logran expresarse correctamente en una lengua. De allí que el término denote falta de cultura, atraso. Dando

como sentado la condenación de por vida, y hasta la eternidad, a los estratos inferiores. Por tanto, se desprende en la mentalidad colonizadora la necesidad de dominio, de subordinación, de la conquista, de la esclavitud, del exterminio de los considerados inferiores. Este argumento, quiere ser una fenomenología de dominio bajo una hermenéutica encubridora del otro, invisibilizando nuestro ser y estar latinoamericano.

No queda duda, que esta "verdad" dominadora, es la bandera del positivismo. De allí que Saint Simon enarbolando esta bandera afirma que: "poblar el mundo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas humanas, volverlo un lugar habitable y donde se pueda viajar, como Europa, he ahí la empresa mediante la cual el parlamento europeo deberá mantener continuamente la actividad de Europa y tenerla siempre en vilo" (citado por Tinoco 2004, p. 23).

Por consiguiente, el mundo debe ser moldeado siguiendo los parámetros de Europa, basados en la convicción de la superioridad europea. Asimismo, vemos como en la Primera Lección del Curso de filosofía positiva, de Augusto Comte, plantea la Ley de los tres estadios como una "ley del desarrollo del espíritu humano o como una ley sobre la evolución intelectual entera de la Humanidad" (citado por Tinoco 2004, p. 28). Desde estos tres estadios, sustenta la superioridad de una raza frente a otra. En otras palabras, cada uno de los estados refleja y conforman el progreso del espíritu humano. Por consiguiente, la categoría estado implica estabilidad y ello conlleva un orden. Según lo cual todo estado viene de otro, hacia su máxima expresión que es el progreso. De allí que, todo saber, toda institución social o política toda moral entre otros, es esencialmente orden y progreso.

Este proyecto comteano tiene una pretensión dominante y hegemónica hacia los otros, hacia los pueblos no europeos. La raza blanca ha de ocupar el lugar central, las otras razas habrán de ser iluminadas. En este sentido, podemos afirmar bajo la mirada positivista que los términos salvaje y bárbaro, fueron y son maneras de designar a otro, a todo aquel que no es europeo dentro de las ciencias humanas de ese tiempo.

De esta manera, el positivismo es la culminación de la visión cartesiana de las ideas donde, Descartes separó la realidad en dos dimensiones, lo extenso y lo pensante, su afán por encontrar ideas claras y distintas con las cuales categorizar al mundo, lo llevó a dividir la realidad en dos. Esta praxis epistemológica, anti

dialéctica, de tratar de reducir el mundo en dos fue asumida por los positivistas, expresados entre pueblos bárbaros y civilizados, culturas superiores e inferiores.

En otras palabras, los positivistas negaron toda realidad fenomenológica del mundo de vida latinoamericana en términos de Schütz, pues no distinguían, ni tomaban en cuenta el acervo cultural de este nuevo mundo, ni sus matices y realidad sociocultural, ya que para ellos el mundo era blanco o negro, una forma simplista enajenante de captar, describir y comprender la realidad. Por tanto, el abordaje fenomenológico de Schütz asumido para entender el ethos cultural latinoamericano, es la negación de la idea de progreso del positivismo como enajenación de nuestro ethos, ya que ésta perspectiva (positivismo) excluye el mundo de vida autóctono, y por ende, la intersubjetividad. Por consiguiente, en dicha interacción social, el abordaje Schutziano establece como axioma ontológico, el vínculo relacional de rostros recíprocos, donde es necesario afirmar, que la realidad de la vida cotidiana se nos presenta como encuentros subjetivos significantes.

En este sentido nos dicen, Berger y Luckmann (1968) que el mundo de vida es "... una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente" (p. 36). Desde luego, la realidad de la vida cotidiana se nos presenta como un mundo intersubjetivo, donde se comparten y encuentran los hombres cara a cara. De allí que, sólo en la relación-Nosotros dentro de una comunidad de tiempo y espacio (realidad histórica), el ser del otro puede ser experimentado. Reconociendo al otro desde una visión inclusiva, negando toda posibilidad enajenante. Es decir, el otro, en su presencia, que es al mismo tiempo expresión, me adviene, me es dado, incluso impuesto, como exterioridad absoluta, otro absoluto que yo. No es el ser lo que me adviene, sino el otro hombre. Su presencia es la fuente de toda significación de su ser.

En este sentido, la otredad como manifestación dialógica es una nota constitutiva en la relación social, ya que el rostro desnudo es la presencia inmediata del otro que se presenta por sí mismo y hace trizas cualquier sueño de reducirlo a otra cosa, enajenando su ser. De ahí que Schütz (1966) afirme que: "Este entrelazamiento de miradas, este reflejamiento recíproco multifacético, es uno de los rasgos característico y únicos de la situación cara a cara" (p. 199). Podemos decir, que ésta caracterización recíproca y única de la manifestación cara a cara, constituye el dominio de la experiencia social directa y los sujetos que se

encuentran en ella son los seres humanos que son sus semejantes.

En consecuencia, la lógica de dominación: nosotros y los otros, civilizados y bárbaros se doblegan ante el desvelamiento argumentativo y existencial que estructura la fenomenología Schütz, ya que podemos afirmar que el mundo del nosotros no es privado para cada uno de nosotros sino que es nuestro mundo, que es común e intersubjetivo. Dicha realidad, compartida se manifiesta en un sector del tiempo y el espacio, ambos en el mismo ambiente, el mundo que nos rodea es el mismo y nuestros procesos conscientes son un elemento de este mundo para nosotros.

Lo anterior trae como consecuencia, que la idea de progreso en el pensamiento positivista como enajenación del ethos cultural latinoamericano, cambie su episteme ontológico y antropológico del ser latinoamericano. En otras palabras, "...tan pronto como entramos en la situación cara a cara, cada uno comienza a entender a sus propias vivencias de una manera nueva" (Schütz 1966, p.220). En este sentido, no sólo nos preguntamos sobre los esquemas interpretativos que realizamos de las otras culturas, en nuestro caso positivismo en sus dos categorías de orden y progreso frente al ethos cultural latinoamericano, sino también sobre las tipificaciones interpretativas que se tienen del ethos cultural latinoamericano, que son muchas veces excluyentes, denigrantes, racistas. En definitiva, dualistas: civilización – barbarie.

De allí que, la interacción cara a cara, lleve la impronta y el clamor, de modificar las tipificaciones que enajenen al otro, y esto se logra gracias a las vivencias conscientes que se dan en la reciprocidad de los sujetos. Es decir, el volverse consciente de la corrección de la comprensión que se tenga del otro, se pone de manifiesto el nivel más elevado de la experiencia del nosotros. Por tal motivo, tan pronto se entre en la situación cara a cara cada uno comienza a atender sus propias vivencias de manera diferente, es decir dialogante y recíproca. Además, el mundo de nuestros predecesores, es el mundo de otros de quienes puedo tener conocimiento y cuyas acciones pueden influir en mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera (Schütz, 1966).

Como puede verse, el mundo de la vida cotidiana es intersubjetivo desde el principio; no es mi mundo privado sino que el individuo está conectado con sus congéneres humanos en el marco de estas diferentes relaciones sociales. En el esquema Schutziano, la relación cara-acara posee una posición privilegiada

dentro de la concepción del mundo de la vida. Tal como fue mencionado, en los encuentros cara-a-cara, cada uno de nosotros, experimenta al otro en el presente vívido, ambos comparten un sustrato común de experiencias pertenecientes al mundo externo y son capaces de ejercer una influencia mutua con sus actos ejecutivos.

Por tanto, sólo dentro de la relación cara-a-cara el otro puede ser experimentado como una totalidad y una unidad indivisa, lo cual es sumamente relevante en vista de que todas las múltiples relaciones sociales restantes derivan de la experiencia originaria de la totalidad del sí-mismo del otro en la comunidad de tiempo y espacio. (Schütz, 1966).

Por otra parte, desde esta perspectiva el encuentro con el otro está basado en el axioma fundamental de la reciprocidad de perspectivas, el cual constituye una idealización relevante en cada situación de interacción. Este axioma abre la posibilidad de comprensión mutua en la vida cotidiana pues esa idealización es un supuesto básico que hace posible la comprensión y el entendimiento mutuo: "Mediante estas construcciones del pensamiento de sentido común, se supone que el sector del mundo presupuesto por mí también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo presuponemos Nosotros" (Schütz 1966, p. 197).

La realidad enajenante de la idea de progreso del ethos cultural latinoamericano, versa su comprensión e interpretación del hombre, pues interpretar exige ante todo comprender, y comprender no es solamente una tarea textual: es ante todo auto comprenderse, comprender la vida, comprender al otro. Y ésta teleología se da en y desde su mundo de vida, en otras palabras en sus estructuras sociales (Scannone, 1990).

Por tanto, la vertiente hermenéutica tiene que ser dialógica, dado que su acción e interacción con los otros contribuyen al esclarecimiento y a la crítica de la acción del hombre en las sociedades modernas. Ya que como es sabido, la lógica positivista, presenta su hegemonía y homogeneidad universal, ya que asuman como universalmente válido el modelo de las ciencias naturales, orientadas hacia la universalidad de conceptos y teorías, (monismo epistemológico), modelo que ha sido predominante durante la modernidad. Frente al modelo naturalista de las ciencias, que aspiran al descubrimiento de leyes para explicar y predecir los eventos, ya sean naturales o sociales. La hermenéutica irrumpe como un modelo

necesario y alternativo enfocado a la interpretación de los acontecimientos socio histórico, a través de la comprensión de sus significados.

En otras palabras, esta visión vincula la existencia de fenómenos, cosas o acontecimientos que podemos connotar y referir con nuestro lenguaje y, a su vez, el lenguaje expresa las características del mundo histórico en que se vive. Así, se reconoce una diversidad de lenguajes, cada uno específico de una determinada sociedad, que varían conforme cambian los mundos en que se vive. Por ello resulta impropio aspirar a un lenguaje universal que soslaye las especificidades históricas y culturales de cada sociedad.

Por consiguiente, una hermenéutica dialógica, denuncia el principio lógico de progreso que pregona el positivismo bajo sus dos vertientes: la civilización como progreso y su atraso como la barbarie. De allí que, la humanidad permeada por el influjo positivista se estructura en dos categorías antropológicas a saber: Raza superior o inferior, de esto se desprende, que difícilmente pueda darse y desarrollarse un auténtico diálogo, en el que todos los sujetos dialogantes por igual y de una manera simétrica, hablen y escuchen. En resumidas cuentas, se reconozcan como interlocutores válidos.

Frente a la realidad asimétrica promovida por el positivismo como negación del otro, se propone el diálogo existencial o auténtico diálogo en el que todos los sujetos dialogantes hablan y escuchan por igual. Es decir, los sujetos que dialogan entran en el diálogo como seres humanos concretos insertados en su mundo, es decir, en un entorno cultural organizado de acuerdo a unos valores que le dan sentido, donde se busca comprender su significado específico por medio de interpretaciones objetivas.

En consecuencia, en este diálogo existencial entran, o al menos deben entrar, el yo y el tú, el yo y el otro, la identidad y la alteridad, la mismidad y la diferencia. Y para que esto pueda darse, para que el otro entre verdaderamente en el diálogo, es preciso que el otro participe en su construcción juntamente con el yo y en igualdad de condiciones. Esto trae como consecuencia, que se valore el mundo de cada persona manifestada de manera individual y común, en la que participamos con otras personas: es individual porque, como ser humano, cuento con un acervo de valores propios que me permiten funcionar en el mundo al que pertenezco; pero, a la vez, ese mundo individual es común, porque esos valores personales han sido apropiados de una cultura tradicional y comunitaria, que ha

venido constituyendo un mundo al que esa persona también pertenece.

En consecuencia, en este diálogo existencial entran, o al menos deben entrar, el yo y el tú, el yo y el otro, la identidad y la alteridad, la mismidad y la diferencia. Y para que esto pueda darse, para que el otro entre verdaderamente en el diálogo, es preciso que el otro participe en el mundo de vida cara a cara, para así comprender e interpretar su acervo cultural en su construcción juntamente con el yo, y en igualdad de condiciones.

Intentar entrar en diálogo significa siempre disposición para comprender al otro en su mundo. Solo en su mundo y a partir de su mundo, nosotros podemos comprender al otro en su alteridad. La comprensión es una de las primordiales maneras que el ser humano tiene de abrirse al mundo. En el diálogo nos abrimos al otro en su mundo desde la posición de nuestro mundo en el que ya nos hallamos instalados; somos en el diálogo seres ubicados, Daseins.

De ahí que en todo verdadero diálogo, participan no sólo una multiplicidad de personas distintas, sino que con ellas participan también una multiplicidad de mundos distintos. El diálogo intercultural está constituido por el encuentro de varias personas y de varios mundos con la finalidad de comunicarse mutuamente y de conversar. De conversar, sí, de volverse al otro, para que juntos construyamos un mundo nuevo común, que nos comprenda y nos abarque a ambos, y en el que nos podamos comprender el uno al otro.

En este sentido, vemos como para Heidegger, toda comprensión implica un ser ahí que comprende algo, un algo al que el ser ahí se acerca con sus personales posibilidades de ser, lo que significa que comprende a partir de su particular pre-estructura de ser en un mundo que condiciona y posibilita esa comprensión. Tanto el ser ahí cognoscente como el algo conocido no pertenecen al ámbito de los entes brutos sino que pertenecen al ámbito ontológico e histórico por el que todo conocimiento o comprensión es siempre comprensión de un ser ahí (Scannone, 2002).

Esta preocupación por el ethos cultural latinoamericano frente a la idea de progreso del positivismo, nos desvela la realidad del no ser impuesta por los Europeos, donde el hombre latinoamericano, fue haciéndose más consciente de sus relaciones de dependencia con un mundo y un pasado que no consideraba propio. Desde esta realidad, realiza su camino que fue el de negar su historia por

considerarla ajena. De allí que, el pasado fue visto como algo negativo, como la raíz de todos los males y desdichas del pueblo latinoamericano, razón por la cual debía ser reformado por completo.

Por consiguiente la solución al problema de un pensamiento y una cultura propiamente latinoamericana desde la emancipación no es sólo política, sino también una episteme de nuestros pueblos, donde es clave la memoria histórica como conciencia de sí (Candau, 2006).

Por tal motivo, vemos como Zeas (1972) dirime la situación en la que se ven envueltos los pueblos de América Latina, la de dominación, dependencia y negación de su humanidad impuesta por los colonizadores europeos. Por tanto, conduce a los hombres de estas tierras a pensar el problema desde su propia realidad, tomando conciencia e interpretando su pasado, con el fin de darle sentido a la circunstancia del presente, sin dejarse arropar por el olvido de su memoria histórica, como lo argumenta Paul Ricoeur (2004) en su obra *La memoria, La historia, El olvido*.

Frente a lo anterior, nos encontramos ante una filosofía que surge de la realidad histórica dependiente y que se presenta a sí misma como una forma de conciencia, derivada del proceso de comprensión de la realidad, que se expresa en América Latina. Por tanto, la revalorización de nuestro pasado, de nuestra historia, de una cultura auténtica, será el aporte que se vislumbra desde la fenomenología de Schütz y desde la comprensión hermenéutica dialógica.

Ante este desencuentro cultural y la existencia de un mundo de vida latinoamericana que reclama ser reconocido, brota como exigencia la necesidad de plantear una antropología que de cuentas de la episteme desde nuestras raíces, para lograr tener una comprensión de nuestro ser, que tome en cuenta la propia cultura y la promueva, mediante la toma de conciencia de nuestra memoria y proyectarla como un instrumento de comunicación entre nosotros mismos y de nosotros hacia el resto de la humanidad.

De allí, la singularidad de nuestros hombres que pertenece a este mismo mundo de vida, donde pueda identificarse y re-encontrarse con sus raíces, sintiéndose motivado a seguir las huellas que se proponen y a ayudar en la construcción de un nuevo camino de identidad cultural consciente.

En consecuencia, se trata de buscar nuestros propios caminos, desde y en la propia tierra. Frente a la copia, trazar una búsqueda original. Reconociendo que en el carácter colonizador de la cultura dominante puede existir la tentación de negar al otro y rechazar todo producto occidental.

De aquí la necesidad de una filosofía americana, que se haga cargo de las necesidades de nuestros países. Inculturarse resultaría válido si hay la disposición de implicarse en la vida concreta de ese otro grupo humano desde el respeto, el reconocimiento y la aceptación de lo distinto, en el compromiso existencial por la promoción de esa cultura desde ella misma, abandonando los juicios de valor que se hacen en la externalidad.

En efecto, se trata de relatar el camino de sujetos históricos, concretos, en su tiempo y en su lugar. Hacer filosofía no se trata de indicar el camino que ha de seguirse, sino dar cuenta del trayecto que se recorre en comunidad en estas tierras, junto a otros; plantearse las preguntas que surgen como genuinas y originales dentro del contexto específico de las Américas. De allí que, se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de los seres humanos con el fin de contribuir a una praxis histórica de liberación.

En este sentido, tiene razón Samour (2002) cuando afirma que para Ellacuría una filosofía liberadora no puede ser otra cosa "que la actualización, en una determinada época y situación cultural, de los objetivos, funciones y características intelectivas que son esenciales a toda filosofía" (p.334). De tal manera que, gracias a esta actualización es la que hace posible que toda filosofía verdadera sea inseparablemente peculiar y universal, es decir, que al pensar radicalmente los problemas de su época y de su circunstancia, pueda iluminar el horizonte de toda la humanidad.

Por consiguiente, el reto para la conciencia reside en la posibilidad de escudriñar ampliaciones de mayor riqueza en los espacios de vida. Reto que entendemos como la historización de lo inmediatamente dado al sujeto, que obliga a distinguir entre lo ya moldeado por el curso de la historia y lo que es posible de concebirse utópicamente, o de construirse como nuevos ámbitos para diferentes experiencias y otros modos de razonar la realidad que nos circunda.

En este sentido estaríamos hablando de un Movimiento dialéctico de la conciencia latinoamericana, como todos los pueblos, irá tomando conciencia de su realidad, mediante un movimiento dialéctico en el que se enfrentan las opiniones de Europa sobre el ser y las que ella misma deduce al confrontarlas con lo que es en sí misma. Por un lado está lo que Europa quiere que sea y por el otro lo que en realidad es. Por un lado la serie de justificaciones que se da a sí mismo un europeo al imponer su dominio político, cultural y social sobre América, y por el otro las reacciones del americano frente a estas justificaciones que le menoscaban.

Ahora bien, al hablar de toma de conciencia, se hace referencia a una serie de hechos concretos, a una realidad viva y plena, tanto como lo es la existencia humana en el más auténtico de sus sentidos, el de convivencia humana. Por tanto, el existir es convivir, esto es, vivir con los otros. La conciencia, propia de lo humano, hace posible la convivencia. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros.

Esta conciencia se desarrolla dialécticamente en la historia a través de una serie de afirmaciones y negaciones. En otras palabras, se toma conciencia de lo humano en su expresión concreta, para situarse ante los demás en un plano de semejanza o igualdad haciendo caso omiso de toda accidentalidad impuesta.

Bibliografía

- Berger, P y Luckmann, T (1968). La construcción Social de la Realidad. Buenos aires Amorrortu.
- Candau, J (2006). Antropología de la Memoria. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Hegel, F (1983). Lecciones de filosofía de la historia. Madrid .Alianza
- Ricoeur, P (2004). La memoria, La historia, El olvido. Buenos Aires. Fondo de Cultura y Económico
- Samour, H. (2002). Voluntad De Liberación La Filosofía De Ignacio Ellacuría. España. Comares.
- Scannone, J (2002). Evangelización, Cultura y Teología. Buenos Aries. Guadalupe.
- _____ (1990). Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamericana.

Buenos Aires. Guadalupe.

Sarmiento, D. (1947). *Facundo. Civilización y Barbarie*. Buenos Aires. Circulo literario.

Shutz, A (1966). *Fenomenología del mundo Social. Introducción a la Sociología Comprensiva*. Buenos Aires. Paidós.

Tinoco, A (2004). *La idea de progreso en el pensamiento positivista venezolano siglos XIX y XX*. Maracaibo. Vice Rectorado Académico LUZ.

Zea, L (1972). *América como Conciencia*. México. UNAM.

LA EPISTEMOLOGÍA SEGÚN BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: ¿UN MODO DE DESCUBRIR O DE CREAR FUERA DEL DOMINIO COLONIAL?

The epistemology according to boaventura of sousa santos: a way to discover or create out of the colonial domain?

Robert Rincón

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito revisar la propuesta epistemológica del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (1989, 2003, 2009, 2010), partiendo de la necesidad de profundizar sus conexiones principalmente con los autores latinoamericanos que se suscriben dentro de los estudios coloniales. A partir de allí describir los fundamentos teóricos que emplea el sociólogo en función a su enfoque crítico ante la imposibilidad de diálogo entre el conocimiento científico y otros conocimientos que ha impuesto el paradigma dominante-moderno-colonial y, por último ahondar la propuesta de la ecología de saberes como alternativa no solo epistémica, sino ética ante los desafíos del hombre, la naturaleza y el planeta en su conjunto.

Palabras clave: Colonial, Modernidad, Epistemología, Solidaridad, Saberes.

ABSTRACT

The purpose of this article is to review the epistemological proposal of the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos (1989, 2003, 2009, 2010), based on the need to deepen his connections mainly with Latin American authors who subscribe to colonial studies. From there, describe the theoretical foundations that the sociologist uses according to his critical approach to the impossibility of dialogue between scientific knowledge and other knowledge imposed by the dominant-modern-colonial paradigm and, finally, to deepen the proposal of ecology of knowledge as an alternative not only epistemic, but ethical in face of the challenges of man, nature and the planet as a whole.

Keywords: Colonial, Modernity, Epistemology, Solidarity, Knowledge

Jonatan Vielma: Poeta, licenciado en Educación mención Lengua y Literatura por la Universidad de Carabobo. Magíster en Literatura Latinoamericana por la Universidad Experimental Libertador. Cursa el Doctorado en Ciencias Sociales mención Estudios Culturales por la Universidad de Carabobo.

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Septiembre 2016

La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y ni siquiera alguna razón científica habrá de considerarse mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, el arte o la poesía.

Boaventura de Sousa Santos:
Un discurso sobre las ciencias

Introducción

Los estudios coloniales en Latinoamérica comienzan a considerarse parte de un conjunto de criterios teóricos basados en la revisión histórica de cómo fue conformándose América y sus relaciones con el resto del mundo. La mirada de estos estudios no se centra solo en los hechos que constituyeron la dicotomía colono / colonizado como representación del poder en algún momento de la historia, sino también en las consecuencias de amplio espectro (culturales, políticas, económicas y sociales) que esta dicotomía produjo en la mentalidad tanto del colono como del colonizado, aún vigente bajo otros patrones de dominio y otras formas de hegemonías.

El grupo de autores que han tratado estos asuntos resaltan: Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), Enrique Dussel (2000), Walter D Mignolo (2000), Edgardo Lander (2000) y el más reciente, Boaventura de Sousa Santos (1989, 2003, 2009 y 2010), entre otros. Cada uno de estos se orienta a revisar el discurso de la colonialidad de acuerdo al campo de estudio donde esta tenga resonancia: la americanidad, trabajo y raza, Quijano y Wallerstein (1992); el mito de la Modernidad, Dussel (2000); el ser, el lenguaje y la literatura Mignolo, (2000); y la reflexión epistemológica y jurídica de Santos (2003 y 2009).

De este último, acompaña el grueso discursivo que perfila este ensayo; por lo tanto es prudente referirnos a la colonialidad de acuerdo a la visión planteada por Boaventura de Sousa Santos en sus trabajos sobre el quehacer científico y sus posibles relaciones con otros autores coloniales como lo ha designado la academia. A partir de esta primera ubicación, nos trasladaremos a la crítica que hace el sociólogo portugués a la ciencia moderna como forma abismal y el último segmento dedicado a la ecología de los saberes, propuesta de ruptura dentro del paradigma emergente postabismal.

La Colonialidad y sus referentes de poder: una lectura de sus abismos

La referencia inmediata cuando se acude a revisar los términos: colonial, coloniaje, colonización, colono y colonizado indudablemente conduce al pasado; es ir a la historia que obliga de alguna manera a ejercitarse en la reconstrucción imaginativa sobre el funcionamiento de cómo ciertas sociedades nacen, se organizan, se desarrollan y se expanden en los territorios. Es decir, una cadena de hechos que dan forma a un *modelo de sociedad*.

Este modelo social a su vez trae consigo fracturas, tensiones, emancipaciones y confrontaciones asumido por los participantes de esta sociedad. La sumisión o la reacción han sido las posiciones cuando el poder es evidente. La sumisión ha servido para aceptar que el poder es algo enquistado e imposible de alcanzar. La reacción podría ser la forma creativa, a veces descontrolada, para subvertir el yugo impuesto.

Lo anterior ha sido el retrato que alude los términos referidos en el primer párrafo, sin embargo, cuando se asume la *Colonialidad*¹ se entiende como el giro conceptual que va más allá de una descripción del poder y su operatividad sobre el dominado; es una mentalidad que conlleva una serie de prácticas que ha mutado con el tránsito del tiempo.

Para el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (Coímbra, 1940) el pensamiento moderno occidental se identifica por ser abismal, una realidad que se ha construido basándose en una línea divisoria entre el universo de “los de esta línea” y “los de otra línea”; “lo existente” y lo “no-existente”. Una frontera donde lo otro es irrelevante, carente de importancia, falto de ser; vía al abismo. Lo que más caracteriza el pensamiento abismal es la imposibilidad de copresencia de los dos lados de la línea (Santos, 2009).

Para autores como Quijano y Wallerstein (1992), la colonialidad es un esquema de poder que inaugura y se potencia, entre diversos aspectos, por una parte, dada la relación sistema-mundo² o sistema de mercado capitalista mundial, y por otra, la cristalización de la Modernidad concebida en Europa. El sistema-mundo situaba claramente la relación económica de dependencia entre Europa y América desde su primer contacto a finales del siglo XV. Ser colonia era ser dependiente de un poder, principalmente América de Europa. La incisión histórica que realizan estos autores permite descubrir otras lecturas en relación a la colonialidad del poder.

Si bien era posible observar en un primer momento que Europa establecía las conexiones económicas entre las colonias y el Viejo Mundo, dentro de los espacios colonizados, el poder se ramificaba en instituciones que dictaban roles que ejercían los colonizados de acuerdo a su raza. Es decir la primera división laboral-esclavista vista en América era por consideraciones fenotípicas: “esclavitud para los «negros» africanos; diversas formas de trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) para los indígenas americanos; enganches, para la clase trabajadora europea” (Quijano y Wallerstein, 1992: p.585). Aspecto que no dejó de ser, de acuerdo a estos autores, un criterio olvidado en el tiempo.

La raza es la primera determinación del dominio europeo sobre los aborígenes y africanos en el Nuevo Mundo, y el fundamento de los discursos anticoloniales que proyectaron los independentistas en Latinoamérica en el siglo XIX. Latinoamérica demostró ser antes y después de estos eventos, una realidad cultural compleja distinta a los Ibéricos españoles-lusitanos y los vecinos del Norte anglo-francófonos. De estos últimos, la raza no sirvió solo para determinar las funciones de los grupos sociales sino para consolidar el poder a través de la segmentación y segregación de las comunidades dominadas, mayormente la de color, dado que la aborígen fue eliminada o llevada a los rincones de las fronteras a depender de sus suertes.

También se entiende que la colonialidad del poder es una mentalidad de cómo debe organizarse los territorios, de cómo organizar y regular la sociedad, del porqué debe institucionalizarse.

Ciertas prácticas y saberes; y del porqué la dependencia es un asunto de sobrevivencia. Para el Norte, no hubo una ruptura definitiva con el pensamiento británico, debido a que la nueva colonia era la tierra fértil para incorporar y prolongar las discusiones científicas, filosóficas y religiosas que se gestaban al otro lado del Atlántico.

Por su parte, Mignolo (2009) afirma esta visión dentro de su concepción Modernidad / colonialidad contextualizada en el desarrollo del pensamiento y del conocimiento europeo, donde las lenguas ibéricas (castellano y portugués) en el siglo XVII se encontraban marginadas del tránsito discursivo científico y filosófico que si mantenían el inglés, el francés o el alemán, en paralelo gracias las relaciones económicas entre los hablantes que comerciaban.

Este vínculo idiomático-conocimiento refuerza la idea del avance tecnológico que tuvo la colonia británica en la posterior nación norteamericana en relación a

las colonias ibéricas, más tarde Latinoamérica. La Modernidad / colonialidad para Mignolo (ob.cit), no es un asunto solo económico, sino idiomático y del “poder de tener conocimientos”. Por ejemplo, entre los colonos británicos existía una preocupación, no solo por la administración político-territorial, sino también por hacer circular las discusiones filosóficas, científicas y teológicas que se desarrollaban en Europa. Así mismo, para la colonia ibérica el idioma y el conocimiento giraba en torno a la administración político-social de las colonias.

La Modernidad en este sentido implicó, para Mignolo (ob.cit), un periodo que permitió el avance científico y filosófico de un grupo de naciones (Alemania, Francia e Inglaterra, entre otros); y al mismo tiempo, develó el retroceso del *mito civilizatorio* por la violencia y el dominio ejercido sobre culturas (aborígen y africana).

Esta lógica de dominio la observa Santos (2009) en las sociedades coloniales bajo la dicotomía apropiación / violencia, la cual le sirve para observar cómo el conocimiento enquistado por los principios de la ciencia moderna (en tanto forma totalizante de la verdad, en su analogía con lo colonial) muestra que sirvió para domesticar o excluir al salvaje. En la dicotomía apropiación / violencia se evidenció, por ejemplo, la apropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad y otros saberes para fines de conversión; y la violencia en prohibición del uso de lenguas nativas, destrucción de cualquier mito, dioses y civilizaciones, solo por nombrar.

Esta dicotomía resulta interesante para comprender la visión colonial y su relación con el conocimiento abordado por Santos (2003). Para esta autor el pensamiento moderno contiene dos formas de conocimiento: el *conocimiento-regulación* y el *conocimiento-emancipación*. El primero de ellos, el de regulación, consiste en la trayectoria que va desde la ignorancia (caos) a un estado del saber (orden); el de emancipación se define por la trayectoria que va desde un estado de ignorancia (colonialismo) a un estado de saber (solidaridad). En el pensamiento moderno estos pilares de conocimiento se articulan entre sí, priorizándose la regulación sobre la emancipación. La solidaridad pasó al caos del conocimiento de la regulación y el colonialismo pasó al orden del conocimiento de la emancipación. Por lo tanto, el orden lo representa lo colonial y es ejercido por la apropiación y la violencia sobre la ignorancia; mientras que el caos que pudiera reflejarse desde la solidaridad se regula (se controla) para que no se emancipe.

Este esquema representa cómo opera lo colonial en la epistemología del Santos (2003). Lo colonial ha sabido apropiarse, violentar y controlar lo otro, lo desconocido.

De esta situación es la que urge salir. Para ello la solidaridad debe convertirse en hegemonía del saber y aceptar el caos también como forma de saber y de coexistir con él. Esto implica replantear la epistemología en función al conocimiento y las debilidades de la ciencia moderna en cuanto a la causalidad, pudiendo concebirse las consecuencias como partida a un ejercicio filosófico sobre el estado de la ciencia y otros conocimientos.

El pensamiento moderno basado en el conocimiento científico es hegemónico (colonial), y al mismo tiempo es abismal, porque se sobresaltó a la ciencia como única vía universal de dictaminar lo que era verdadero y lo que era falso. Por consiguiente, esta línea no solo afirmó el monopolio del saber dado a la ciencia, sino que se desplazó a otros caminos de conocimientos como la teología y la filosofía.

La verdad quedó confinada en la ciencia dentro del pensamiento moderno, otras verdades sin soportes dados por métodos científicos, no eran verdades, ni por la vía de la fe en el caso de la religión ni por la vía reflexiva filosófica. Por lo tanto, lo verdadero representa lo de este lado, *el abismo lo falso*. ¿Cómo quedaría el saber considerado popular si es verdadero para una comunidad? Desde el pensamiento moderno este saber es abismal porque no ha sido comprobado por métodos científicos: “del otro lado de la línea no hay conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, compresiones intuitivas o subjetivas, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas” (Santos, 2009: pp. 162 – 163).

Estas dicotomías son construidas por el autor desde el imaginario colonial, dado que este escenario de la historia americana de los siglos XVII y XVIII permitió visualizar dos realidades dentro de una totalidad: la transición del hombre de la naturaleza (salvaje) al hombre metropolitano (civilizado) y la copresencia de la vida metropolitana y la salvaje, que no se excluyen, entre “lo de aquí y lo abismal”, si no que “ambas son de aquí”, pero donde una mentalidad domina y la otra, pese a su *abismalidad*, es dominada.

La Modernidad se tradujo en la confianza en la razón para el aprovechamiento de los recursos naturales y la instrumentalización de las prácticas de control sobre las culturas vinculadas (africanos y aborígenes americanos): “La modernidad se convirtió en la justificación del éxito económico; pero también en su prueba. Se trataba de un argumento circular perfecto que desviaba la atención del desarrollo del subdesarrollo” (Quijano y Wallerstein, 1992: p.586).

La Modernidad para Dussel (2000), es la instrumentalización de la conquista, de la imposición cultural y de la superioridad de una civilización sobre otras; lo que en apariencia parece un asunto racional en civilizar al salvaje revela la sofisticación del dominio, en este caso de Europa hacia América, y más tarde lo sería Estados Unidos y el resto del mundo. La Modernidad acota el pensador: “es [la] justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 2000: p.48), que empañó al mismo tiempo, las intenciones elevadas que pudo tener en algún momento este proceso a lo interno de Europa, es decir fuera de la vinculación con América.

Lo colonial para Santos (ob.cit), representa un modelo de exclusión que prevalece hoy en día, y reafirma al mismo tiempo, el pensamiento y práctica occidental moderna. Redimensionar esto hacia la ecología de saberes, *postabismal*, que traduce la ruptura dicotómica verdadero-falsa como ejes en que se ha sustentado y legitimado los saberes en occidente. En este sentido, el *pensamiento abismal* ha construido una línea divisoria entre el poder del conocimiento y otras posibilidades de saberes, negando al mismo tiempo, que se constituyan como aportes valiosos para la comprensión de otras culturas.

Entre el paradigma dominante y el emergente: la ciencia en discusión

Al referirnos a la ciencia, se considera que apunta condicionalmente a la dirección a la noción de saberes constituidos o aquellos por constituirse, y que el peso institucional (empresarial, educativo, médico, armamentístico, entre otros) determinan sus propósitos en la sociedad. Siendo así, es necesario preguntarse si el *hacer ciencia* implica a esta altura de la historia, una posibilidad de ahondar si aún es viable devolverle su objetivo sublime de redención y transformación humana y planetaria en su conjunto; a pesar que el panorama se muestra desalentador: guerras, epidemias, hambrunas, depredación ecológica, calentamiento global y la persistente tensión de una guerra nuclear que acabe con toda especie viviente sobre la tierra, todo ello parece justificar que el hombre ha traspasado el umbral definitivo hacia el reino del miedo y la angustia ante la pérdida de respeto hacia la vida como reverencia y sentido.

Las grandes promesas de la Modernidad se tornan incumplidas; ante la promesa de igualdad, se muestra un mundo desigual: “donde los países capitalistas avanzados concentran el 21% de la población mundial y controlan el 78% de la producción de bienes y servicios y consumen el 75% de la energía producida” (Santos, 2003: p.23). Los trabajadores del Tercer Mundo ganan 20 veces menos en la industrial textil o electrónica que los trabajadores de Europa o Estados Unidos en los mismos oficios.

Los países industrializados escenifican un terreno donde contrastan “los modelos” de los países pocos desarrollados con ellos basándose en un criterio de competitividad y no de copresencia de modelos.

En la carrera por la competitividad los países en condición abismal solo les queda imitar y depender. Con las promesas de *libertad y paz*, resulta que los derechos humanos es un asunto cuestionable en los países que promueven estos derechos; observándose aún en el siglo XXI, muestras de racismo, esclavitud laboral, proliferación de guetos en situación de apartheid y la tecnificación de armas cada vez más, solo por nombrar algunos ejemplos. Una comparación interesante mientras ofrece Santos (2003):

En el siglo XVIII murieron 4,4 millones de personas en 68 guerras, en el siglo XX murieron 99 millones en 237 guerras. Entre el siglo XVIII y el XX, la población mundial aumentó 3,6 veces, mientras que los muertos por guerra 22, 4 veces (p. 24).

La promesa *dominio* sobre la naturaleza se ha cumplido dejando en evidencia lo negativo: la destrucción forestal, la extinción de animales bajo las manos del hombre y las diversas formas de contaminación. Es posible preguntarse si el progreso técnico-científico demostrado en la historia de la humanidad ha sido suficiente para solucionar los males en el planeta o no tiene sentido seguir apostando a la ciencia como práctica, como posibilidad de transformación vital del hombre y su relación cónsona con su entorno.

La Modernidad, periodo enmarcado por sus proyectos de racionalidades (moral-prácticas, cognitiva-instrumental, estético-expresivo), especialmente la cognitivo-instrumental apoyada en la ciencia y tecnología, no pudo como proyecto cumplir sus promesas redentoras, mientras que, en contra parte, se ha evidenciado más problemas no previstos o negados por el proyecto. Resulta prudente incorporar en este sentido, el nombre de abismal al pensamiento moderno en su conjunto y a la ciencia como producto de este pensamiento. Como se ha mencionado en el segmento anterior, Santos (2003), en su ejercicio crítico - hermenéutico -pluri-epistemológica, plantea la urgencia de una autorreflexividad de la ciencia, partiendo del diálogo entre el conocimiento científico y no científico como alternativa descolonizadora del saber⁵.

La posición filosófica que asume Boaventura de Sousa Santo en cuanto a la ciencia, la construye desde la teoría crítica y la hermenéutica, para visualizar el significado de la ciencia y su relación socio-cultural, explorando así las relaciones enriquecedoras

con otros conocimientos. Santos (2003), apoyándose en el pensador crítico alemán (Horkheimer, 2003), considera que el oficio del científico no está aislado de la sociedad; si ésta se comprende como una organización de producción ramificada en distintos trabajos, donde cada una de sus ramas contribuye a su transformación, vale decir que el rol del científico no puede ser calificado de independiente, que obedece por oficio y compromiso ético a buscar posibles soluciones a los problemas de su entorno.

Un científico, planteado de esta manera ante la inconformidad y la indignación por lo dado, buscará superar las contradicciones por medio de una construcción teórica que le permita proponer y transformar lo que teoriza. ¿Cómo establecer una epistemología alternativa capaz de dialogar con los paradigmas dominantes y emergentes de la ciencia?

Para responder esta gran pregunta, Santos (2003), ofrece un giro a la lectura optimista de la Modernidad, periodo socio-cultural que alcanza su apogeo en los siglos XVI y XVII y que para el siglo XIX, se consolida por el crecimiento industrial y la proyección de Norteamérica como modelo en el sistema-mundo o sistema de mercado capitalista mundial (Quijano y Wallerstein, 1992).

La Modernidad respecto a la ciencia y la tecnología se sostiene por la racionalidad cognitiva-instrumental (Santos, 2003), teniendo como fundamento los aportes de los movimientos de los planetas de Copérnico, en las leyes de la órbita planetaria de Kepler, en las leyes de Galileo de las caídas de los cuerpos y el orden cósmico de Newton, añadiéndose en los fundamentos filosóficos de la razón cartesiana y el empirismo de Bacon.

La experiencia sensorial y la lógica en términos de razón confirmarían lo que posteriormente el Positivismo de Auguste Comte, James Stuart Mill y Herbert Spencer ampliarían: la verificación, lo matemático como lenguaje de cuantificación, el registro de lo observado y la medición. Beorlegui, (2010) acota que: “El positivismo, ofrecía una doctrina basada supuestamente en la experiencia, con rigor lógico, y ofrecía además la seguridad de un progreso constante (...) se apoyaba en el prestigio de la ciencia, con el uso exclusivo de métodos científicos” (p.271).

Conocer significa en este sentido, separar, clasificar, cuantificar, dominar y posteriormente cosificar el objeto estudiado y reducir lo más que se pueda la complejidad o el caos: ordenar la experiencia y explicarla por medio de la lógica que brinda el lenguaje matemático. Como señala Mardones (1982): “el interés pragmático,

mecánico-causalista, no va a preguntar ya por el “por qué” y “para qué”, sino “cómo” más inmediato y práctico de los fenómenos y sus consecuencias” (p. 18).

Dominar la naturaleza y tecnificar el objeto luego de conocerlo era el lema del progreso científico. Los procedimientos de las ciencias naturales ayudarían a este propósito, no solo podrían explicarse cómo funciona la naturaleza y cómo dominarla, sino también aislar toda intencionalidad de la causalidad, es decir dentro del método científico positivista el agente o su fin no tiene cabida en la búsqueda de las causas de los fenómenos. Visto que la humanidad se presenta como naturaleza y todo lo natural debe reducirse, cosificarse y manipularse, sostendría Comte que la explicación científica contendría un único método llamado positivo en la que se une la física y la matemática, más allá de eso sería especulaciones. Lo causal buscaría establecer leyes y así demostrar que los fenómenos pueden repetirse o preverse.

Como modelo, la racionalidad científica vista desde esta óptica se convierte en un modelo totalitario porque niega el carácter racional a otras formas de conocimiento y como método científico busca reducir la complejidad. Pese que surgió la posibilidad de una variante interna en esta racionalidad, al incorporar la hermenéutica en las ciencias sociales, este giro de la *explicación* a la *comprensión* replantea especificidad en el abordaje de las ciencias humanas (que incluirían, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos), considerándose de este modo como anti-positivas, sin embargo quedaron relegadas por la racionalidad-empírica-matemática.

Estas ciencias se distinguirán de las naturales porque incluirán la intencionalidad antes de la causalidad, los métodos y criterios de investigación serán diferentes a los de las ciencias naturales. Métodos cualitativos en vez de cuantitativos, conocimientos que se asumen desde lo intersubjetivo, descriptivo y comprensivo a diferencia de lo objetivo, explicativo y nomotético abarcado desde la ciencia natural positiva.

La ciencia moderna en este sentido se convierte en un paradigma⁶ dominante que posteriormente entra en crisis. Morin (1988), al respecto indica que la crisis empezó desde la filosofía de la época moderna, buscando un fundamento cierto sobre el conocimiento y la incertidumbre, este fundamento entra en crisis dado la imposibilidad de alcanzar la esencia o la cosa en sí. Nietzsche aportó el nihilismo y posteriormente Heidegger separó el ser de la naturaleza, quedando problematizada el asunto de la esencia. Respecto a la ciencia moderna también entra en crisis por una pluralidad de condiciones teóricas.

Aparte de la bifurcación de las ciencias, otros factores teóricos científicos comienzan a tener vigor en las reflexiones sobre la ciencia, por ejemplo, Einstein propone su teoría sobre la relatividad de la simultaneidad, que se basa en la simultaneidad de fenómenos similares en distancias astronómicas y su modo de verificación no es posible. De esta manera Einstein le da un vuelco a la física, relegando la medición y observación local heredado de Newton.

Otro de los factores a considerar son las propuestas de Heisenberg y Bohr, puesto que el objeto observado puede ser alterado luego de ser medido. Lo que implica la imposibilidad de cuantificar los errores, tenemos de esta manera aproximaciones de resultados. Todo ello origina que la totalidad no es captable desde lo particular. La rigurosidad matemática se cuestiona a partir de las investigaciones de Gödel. El orden a través de las fluctuaciones, consideran las energías como agente de transformación no previsible en la materia de acuerdo a los trabajos de Prigogine, concluye Santos (2009):

En vez de la eternidad, la historia; en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez de mecanismo, la impenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de la reversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente.
(p.34)

Este panorama presenta para la reflexión científica aportes realizados desde los propios científicos que problematizan desde su oficio la práctica científica. Ahora bien otro punto sobre la reflexión sobre la ciencia elaborado por Santos (ob.cit) es el contenido del conocimiento científico moderno se proyecta como un discurso cerrado, su rigurosidad fundamentado en la cuantificación, descualifica el objeto, lo degrada. La dualidad sujeto /objeto al no romperse el conocimiento se estanca la experiencia en la cuantificación restando riqueza en cualidades de otros discursos pudieran proveer. En nombre del progreso la ciencia moderna se confinó en la industrialización bajo los intereses estatales o capitalistas.

En este sentido el rol del científico trajo dos efectos importantes; por un lado le permitió vivir en una situación proletaria en laboratorios, y por otra, representar en nombre de la industria relaciones de poder con transnacionales, corporaciones y estados. La industrialización se apropió del científico para potenciar aún más la producción de bienes o de armas como sucede en el panorama actual.

Estos modelos de organización socio-política con visiones capitalistas o socialistas

permitieron situar a la ciencia moderna como paradigma dominante y abismal por su carácter totalizante y un modo único donde el caos es solo abismo.

Como tensión interna y agotamiento del paradigma dominante otro se paradigma se abre, llamado por Santos (2003 y 2009), emergente. Desde este paradigma se observa como la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna se apodera de la industria, del mercado y del Estado, las demás racionalidades (estético-expresiva y moral-práctica) buscaron formas de emancipación pero sin éxitos o apropiadas por esta colonialidad (industria cultural), para el provecho de consumo, por ejemplo, las contraculturas en Estados Unidos y Europa Occidental.

En el caso del conocimiento lo emergente comienza a preguntarse sobre otras formas que pudieran ser alternativas a la dualidad sujeto / objeto de la ciencia moderna, incorporando al mismo tiempo, posibilidades descartadas en el paradigma dominante y que repercuten en las disciplinas científicas: natural / artificial, vivo / inanimado, mente / materia, observador / observado, subjetivo / objetivo, colectivo / individual, animal / persona. La distinción que algún momento tuvo las ciencias naturales y las ciencias humanas de corte anti positivista (complejidad, fenomenológica, interaccionista, mitosimbólica, hermenéutica, existencialista, pragmática, entre otras) comienzan a dialogar sobre la complementariedad que pudieran tener. Se comienzan a interrogar sobre la posibilidad de abrir un discurso solidario entre las ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales, la *transdisciplinariedad* aportaría Nicolescu (1996). La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad nos diría Santos (2009). La ciencia es autobiográfica y autorreferencial, autobiográfica porque implica un conocimiento comprensivo e íntimo, dispuesto a la solidaridad; y autorreferencial porque la misma debe cuestionar permanente su praxis y su relación con lo otro, no como ajeno sino como una construcción mutua. La técnica que separó el ser y su vínculo con el objeto deben replantearse en el paradigma emergente. Las formas de conocimiento deben trazar una ruta sobre el saber vivir y no del sobrevivir como se ha visto en las promesas incumplidas de la ciencia moderna. El sentido común desechado por la ciencia moderna, nos daría el sentido de nuestras vidas dado por las intenciones, acciones, formas de cómo nos orientamos y nos relacionamos con el entorno de forma creativa, corresponsable.

La ciencia postmoderna que propone Santos (ob.cit), es un traslado del conocimiento científico al conocimiento del sentido común, la ciencia se realiza a medida que se convierte en sentido común que dialoga al mismo tiempo con otros tipos de

conocimientos. Una filosofía de la ciencia de acuerdo con el sociólogo portugués debe apuntar primero a la emancipación del conocimiento a través de la solidaridad entre saberes que reclama las heridas de la ciencia moderna, segundo no descartar lo singular de la vida y las posibilidades creativas que no se agotan en un mundo donde prevalece es el desánimo o la catástrofe, quizá una vuelta a nuestros desconocimientos no sean del todo un sufrir solitario sino un sufrir compartido, tal como la ciencia se debería reflexionar a sí misma. No a un descubrir constante sino a un crear permanente.

La ecología de saberes

Para trascender la ciencia moderna definida en el pensamiento moderno abismal enmarcada en lo colonial como líneas de desconocimientos de lo otro descrito en segmentos pasados, Santos (2010), propone la vía de la co-presencia, de la solidaridad, de la ecología de saberes, que posibilite estrechar esos límites, en este caso el epistemológico; ella concibe la simultaneidad de la contemporaneidad, la complejidad (Morin, 1988) y la ciencia moderna como parte de esta co-presencia y solidaridad entre saberes.

Visto que no existe una epistemología única sino múltiple, la ecología de saberes es el reconocimiento de la diversidad de conocimientos posibilitando la coexistencia con el conocimiento científico. Los saberes populares, la literatura, la historia, la filosofía y la teología que fueron arrojados al abismo dentro del paradigma dominante de la ciencia moderna, darles su peso no significa apropiarlos como si fueran otros (objetos) que deban ser dominados sino otros con especificidades discursivas que puedan dialogar con lo científico.

Santos (ob.cit), considera que no debe existir una *epistemología general* sino una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general, puesto que el contexto que sirve de debate para el quehacer científico está dado y rodeado por la multiculturalidad que de alguna manera rompería esa premisa que *la ciencia es la única forma válida y exacta de conocimiento* (Santos, 2010).

En este sentido, el *inter-conocimiento* es la ejemplificación de la solidaridad que subyace en la *epistemología solidaria*, toda interacción social es una interacción epistemológica, un intercambio de conocimiento convirtiendo la ecología de saberes en una contra-hegemonía epistemológica, creándose permanente. En la medida que se cruzan los conocimientos también las ignorancias se multiplican, no hay una ignorancia única en

la ecología de saberes. Ella apuesta a la utopía del inter-conocimiento donde lo nuevo que se aprenda no implique olvidar el que se tiene.

La ignorancia no es vista desde la ecología de los saberes como un estado negativo o el inicio de un nuevo aprendizaje, se entiende desde el movimiento, desde la transición, siempre y cuando exista una permanente reflexión y comparación del lo ignorado y lo nuevo que se conoce, es decir, el conocimiento nuevo y el que se olvida deben tener el mismo valor. La ciencia moderna ha reafirmado que el conocimiento es acumulación, lograr más saber o saberes infinitamente, teniendo a la ignorancia al margen del no-ser, cuando la ignorancia es tan vital como el conocer.

El conocimiento científico como producto del pensamiento moderno en la ecología de saberes no significa superarlo sino colocarlo en diálogo e interacción término más provechoso con lo no-científico. La ecología de saberes reconoce los límites internos y externos de cada conocimiento, considerando los internos impuesto desde el mundo real y los externos que deben ser abiertos por el reconocimiento mutuo de lo científico con lo no-científico.

La ecología de saberes potencia la intersubjetividad y reconoce las escalas temporales – espaciales complejas que exigen un compromiso mayor para el saber y el actuar en esta condición caótica por la ruptura sujeto-objeto moderno, Santos (2010) expone: el conocimiento abismal moderno: el único generador de experiencias globales (...) es imperativo desarrollar algún tipo de articulación de las experiencias subalternas a través de enlaces locales-globales. El orden para el éxito la ecología de los saberes debe ser trans-escalar (p.54). Ante el conocimiento perdido en el abismo del conocimiento científico, la ecología de los saberes apela a traducción intercultural para el traslado de universos simbólicos, discursos de otras culturas, lenguas, cosmovisiones, filosofías entre otras y la posibilidad de reinterpretación de la misma cultura con la finalidad de ofrecer soluciones a los problemas planteados. El conocimiento desde la ecología de los saberes no se concibe en abstracción sino en su práctica que permitan o no intervenir en el mundo real.

La epistemología en la ecología de los saberes es una práctica desestabilizadora, no jerarquiza los saberes por escalas de conocimiento sino por la correspondencia que deviene de lo dado como problemas epistemológicos. Una construcción de la ecología de saberes parte de las siguientes preguntas que sugiere Santos (2010): ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes?, ¿cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no científico?,

¿cómo distinguir entre los varios conocimientos no científicos?, ¿cómo distinguir el conocimiento no occidental con el occidental? Otras cuestiones también son posibles: ¿Cómo asegurarse de que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo? Obtener respuestas de ellas es también un proceso creativo colectivo permanente como forma de afrontar el ascenso de cualquier forma dicotómica apropiación/ violencia dentro del paradigma regulación / emancipación, entendiendo que *la acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva* (Santos, 2010). La epistemología dentro de la ecología de los saberes exige un ejercicio continuo de cuestionamiento de las mismas prácticas del saber contextualizado. No agotar las posibilidades de abrir caminos alternativos de conocimientos, sin olvidar la autorreflexividad que esta epistemología propone.

Conclusión

A mediados del siglo pasado el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (Barranquilla 1925 - Bogotá 2008), proponía afrontar bien sea el positivismo o el capitalismo con alternativas científicas y políticas que garantizaran modelos donde pudieran armonizarse la sabiduría, la razón y el poder en función de darles vigor a las expresiones culturales desarraigadas de la vida civilizada. La posición crítica de Fals Borda (2014), es replantear una emancipación científica a través del reconocimiento saberes olvidados por la academia y la sociedad sin dejar de revelar los lados oscuros de la ciencia moderna:

Supongo que Descartes nunca imaginó las distorsiones vivenciales y los desastres ecológicos que sus tres reglas de análisis positivo impusieron a la sociedad, ni que Galileo hubiera querido que la matematización de la naturaleza iniciada por él llevara a la bomba atómica. (p. 378)

En las líneas de este sociólogo colombiano más allá de la crítica hacia la ciencia dominante era el compromiso por las ciencias sociales y la transformación social. El compromiso era el llamado para estar alerta por lo dado y crear alternativas como soluciones. El pensamiento postabismal que propone Boaventura de Sousa Santos se emparenta con el de Fals Borda por ese cuestionamiento permanente por lo existente y como teorizar las posibles soluciones, sin embargo, este tipo de miradas se enfrentan a los que defienden el conocimiento científico como “saber verdadero y único”. La rigurosidad científica dada por la racionalidad, la observación, la capacidad de traducir el objeto de conocimiento que una vez captado, se registra numéricamente acompañado a su vez de un lenguaje preciso, las ideas pos abismales

de Boaventura, resultan ser otro regodeo político anticolonialista o anticapitalista, un reciclaje de ideas de la contracultura, un apóstol más del “todo vale” del método anarquista de Feyerabend (1986) u otra voz más del nihilismo postmoderno.

“No se puede conciliar que unas piedras mágicas usadas por la cultura Aymara de Bolivia prevengan el efecto invernadero”, por ejemplo. El fundamento epistemológico post abismal si bien es cierto tiene un enfoque anti hegemónico sobre la ciencia moderna no quiere decir suplantarla. La incompatibilidad de un conocimiento con otro no significa negación sino reciprocidad en cuanto a su puesta en práctica, para ello es necesario crear procedimientos que puedan verificarse las preocupaciones comunes, lo complementario y desechar todas las contradicciones que puedan aparecer.

La ciencia en términos de uso es una cualidad de la cultura occidental, para otras culturas no existe la palabra ciencia pero si saber, conocimiento o sabiduría con expresiones prácticas demostradas. Cuando Boaventura aborda la ecología de los saberes no lo llama “ecología de las ciencias” porque esto implicaría un obstáculo semántico y práctico. La ciencia moderna ha entrado en crisis por sus promesas incumplidas y la manera de afrontar esto exige construcción de alternativas sobre el abordaje del conocimiento y la actuación del hombre sobre su entorno.

Apel, (1991), Jonas (1995) y Morin (2006), coinciden en sus tratados éticos sobre la corresponsabilidad humana o la solidaridad compartida que exige las circunstancias planetaria hoy en día que incide en el oficio que desempeñe. Una responsabilidad como praxis colectiva desde una ética discursiva sostiene Apel, (1991). El trabajo del científico como lo observa Horkheimer (2003), no puede separarse de la sociedad donde este interactúa y aún el producto científico está rodeado de intenciones que argumenta la complementariedad de la ciencia y las necesidades sociales.

En relación a la naturaleza la conservación o la destrucción han sido los caminos del hombre, sin embargo no ha sido suficiente, reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza nos comenta Jonas (1995), es un contra sentido humano, una atrofia de su esencia. El poder del hombre sobre la naturaleza no ha podido captar de ella su cobijo, su dignidad y como parte de una comunidad viviente.

Los peligros del progreso técnico y no de la ciencia han conformado una historia de “éxitos” pero también el aniquilamiento como reflexionaría el pensador Badiou

(1990). El pensamiento abismal de Boaventura es profundamente crítico, que nos devuelve al terreno filosófico de la sospecha Ricouer (2003), en cuando a las formas dominantes, recordando complejidades y desafíos actuales; pudiendo asumirse desde la solidaridad humana y desde la solidaridad de los conocimientos.

Notas:

1. Hay una distinción importante entre colonialidad y colonialismo que nos remite este último a una forma de dominio político-administrativo ejercido por los países europeos (Inglaterra, Francia, Portugal y España) en tierras americanas y caribeñas a partir del siglo XV hasta la independencia de algunas naciones en siglo XIX. Este dominio se tradujo en la organización de las actividades sociales y económicas de los territorios conquistados. Por colonialismo también se ha concebido y elaborado una serie de estudios que devienen de esta forma de dominio y las consecuencias negativas que trajo a las culturas involucradas (Europeos, nativos americanos y africanos). Entre los que se destaca el movimiento de Harlem Renaissance (EEUU) entre los años veinte y treinta del siglo XX. Dedicados a estudiar la situación de las personas de color dentro de Estados Unidos, entre ellos, W. E.B. Du Bois, Garvus Garvey y Claude McKay.

La repercusión producto de las reflexiones de estos autores sobre la redimensión de la negritud y su especificidad cultural, influyeron más tarde a otros autores radicados en las islas del caribe que estudiaban en Francia. Cesaire (2006) y Fanon (1973 y 1983) son ejemplos de estos autores de descendencia africana enfocados en las consecuencias de la colonización sobre las personas de color; aspectos como el territorio, el lenguaje, el estereotipo, el cuerpo, la segregación, entre otros aspectos referidos en sus trabajos. Al mismo tiempo, impulsaron a otros autores más tarde a indagar y expandir estas consideraciones.

Más tarde, los Estudios postcoloniales abarcan un conjunto de propuestas teóricas en relación a los efectos de la colonización como efecto de dominio cultural de occidente sobre otras culturas (asiáticas y africanas). Estos estudios se proponen replantear las formas y operaciones de la lógica colonial que continúan en territorios independizados después de la segunda guerra mundial, además, de incorporar otros referentes sociales como las mujeres, campesinos, obreros, entre otros en esta lógica de dominio, entre los autores que aportan estas visiones se encuentran: Bhabha (1994), Spivak (1998) y Said (2004 y 2008).

2. Ampliar aspecto en Wallerstein, I. (1979). El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía – mundo europea en el siglo XVI. México: Siglo XXI Editores.

3. Denominado por Santos la ecología de los saberes. En el siguiente segmento se ampliará esta propuesta.

4. Ampliar en Kunt, T. (1983). La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de la cultura económica: México.

5. Denominado por Santos la ecología de los saberes. En el siguiente segmento se ampliará esta propuesta.

6. Ampliar en Kunt, T. (1983). La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de la cultura económica: México.

Referencias

Apel, Karl-O. (1991). Teoría de la verdad y ética del discurso. Paidós: Barcelona, España.

Badiou, A. (1990). Manifiesto por la filosofía. Ediciones nueva visión: Argentina.

Bhabha, H. (1994). El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial.

Beorlegui, C. (2010). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Deusto publicaciones: Bilbao.

Césaire, A. (2006). Sobre el colonialismo. España: AKAL.

Mardones, J.M. (1994). Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Anthropos editorial del hombre: Barcelona.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Fanon, F. (1973). Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Fanon, F. (1983). Los condenados de la tierra. México: Fondo de la cultura económica.

Fals Borda, O. (2014). Una sociología sentipensante para América Latina. Clacso-

sigloxxi editores: Argentina.

Feyerabend, P. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Editorial Tecnos: España

Horkheimer, M. (2003). Teoría crítica. Amorrortu editores: España.

Jonas, H. (1995). El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Editorial Herder: Barcelona, España.

Kunt, T. (1983). La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de la cultura económica: México.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. En: Universitas humanística no.67 enero-junio. pp: 165-203 Bogotá – Colombia.

Morin, E. (1988). El método III. El conocimiento del conocimiento. Cátedra: Madrid.

Morin, E. (2006). El método VI. Ética. Cátedra: Madrid.

Nicolescu, B. (1996). La transdisciplinariedad. Manifiesto. Multidiversidad mundo real Edgar Morin: México

Puerta, J. (2015). Interpretar el horizonte. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos: Caracas.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales. (134): 583-591.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y Clasificación Social. En: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Ricoeur, P. (2003). El conflicto de las interpretaciones. Fondo de la cultura económica: México.

La epistemología según Boaventura de Sousa Santos: ¿Un modo de descubrir o de crear fuera del dominio colonial?
Robert Rincón / pp. 49-68

Santos, B. de Sousa. (1989). La transición postmoderna: derecho y política". En: *Doxa*. N. 06 pp. 223-263. [documento en línea] disponible en: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/10848>

Santos, B. de Sousa. (2003). *Crítica de la razón indolente*. Editorial Desclée Brouwer: España

Santos, B. de Sousa. (2010). *Descolonizar el saber reinventar el poder*. Ediciones Trilce: Uruguay.

Santos, B. de Sousa. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso, siglo xxi editores: Argentina.

Otros temas de

Investigación

DIVERSIDAD GENERACIONAL Y LAS TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

Generational diversity, and information and communication technologies
Lubiza Osio Havriluk¹, Laura Maldonado Acosta², Pedro Luis Pineda Salazar³

RESUMEN

El objetivo medular de este ensayo viene dado por comprender cómo las diferentes generaciones han intervenido en el desarrollo de las tecnologías de información y comunicación. Para que esto fuese posible la metódica requerida precisó de un nivel descriptivo de apoyo fundamentalmente documental, que permitiera explicar las nociones básicas sobre el tema, entender las características y necesidades de cada generación, y precisar la evolución de las tecnologías de información y comunicación en relación con estas generaciones, para finalmente reflexionar sobre estos tópicos.

Palabras claves: Diversidad, era del acceso, gestión de recursos humanos, generaciones, tecnologías de información y comunicación.

ABSTRACT

The core objective of this test is given to understand how different generations have been involved in the development of information and communication technologies. For this to be the methodical required possible he said in a fundamentally documentary descriptive level of support, which would allow grading the basic notions on the subject, understand the characteristics and needs of each generation, and clarify the evolution of information technologies and communication in relation these generations, to finally reflect on these topics.

Key words: Siversity, agge of access, human resource management, generations, information and communication technologies.

Lubiza Osio Havriluk¹: Ingeniero en Información. Especialista en Desarrollo de Software. Doctorando en Ciencias Sociales mención Estudios del Trabajo. Profesora Titular de la Universidad de Carabobo. Investigadora adscrita al Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación de la República Bolivariana de Venezuela.

Laura Maldonado Acosta²: Licenciada en Relaciones Industriales. MSc. en Administración del Trabajo y Relaciones Laborales. Doctorando en Ciencias Sociales mención Estudios del Trabajo. Profesora de la Universidad de Carabobo. Investigadora adscrita al Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación de la República Bolivariana de Venezuela.

Pedro Luis Pineda Salazar³: Licenciado en Educación mención Informática. Doctorando en Ciencias Económicas y Sociales. Investigador adscrito al Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación de la República Bolivariana de Venezuela.

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Septiembre 2016

A manera de introducción

Si hay un término que ha adquirido gran connotación en los últimos tiempos, sobre todo en los ámbitos organizacionales, ha sido la diversidad, pero ¿A qué le llamamos diversidad? ¿A qué tipo de diversidad nos estamos refiriendo? El concepto de diversidad pareciera a simple vista de fácil entendimiento, pero realmente no es así, Sánchez Gardey (s.f.: 5) define la diversidad a grandes rasgos como “una propiedad de los grupos de trabajo que mide la heterogeneidad de sus componentes en relación con una serie de características personales”.

Este mismo autor plantea dos tipos de heterogeneidad, la diversidad demográfica y la diversidad de capital humano, la primera comprende aquellos atributos primarios y observables, como la edad o el género de los trabajadores. Se incluyen dentro de esta categoría, los atributos denominamos inmutables, conformados por aquellos que no pueden ser cambiados o reconducidos por los individuos como la edad, el género o la procedencia; y otro tipo de características capaces de modificarse en el tiempo como el nivel educativo, el tipo de formación recibida, la antigüedad y las áreas de la empresa en las que ha desempeñado algún tipo de actividad.

La diversidad de capital humano sería el segundo tipo de heterogeneidad, no tan visible pero ampliamente presente, que demuestra tener efectos significativos, incluso más intensos, según el autor, que la diversidad demográfica. “Es lo que se conoce comúnmente como diversidad de capital humano, es decir, las diferencias entre los miembros del grupo en cuanto a sus conocimientos, habilidades y destrezas, donde reside verdaderamente el valor que las personas aportan a las organizaciones.” (Sánchez Gardey, s.f.: 6) Se consideran en este aspecto, el conocimiento de los procesos de trabajo, las habilidades, la experiencia y los valores.

A los efectos de este ensayo se pretende resaltar de la diversidad demográfica, puntualmente aquella que deviene de la edad. “los distintos grupos demográficos que están cambiando, y, por tanto, empresas y personas se ven en la obligación de esforzarse a la hora de encontrar nuevas formas de trabajo que les permitan satisfacer sus necesidades.” (García-Morato, 2012: 90). La diferencia de edades o la diversidad generacional, como muchos la llaman, es una realidad en el mundo organizacional, y a través de este ensayo observaremos como ellas han intervenido en el mundo laboral, y en específico en la creación y usos de las tecnologías de información y comunicación (TIC) y de las empresas tecnológicas.

Ahora bien, a los fines de indicar el aspecto metodológico, se puede decir que este ensayo se presenta bajo un diseño documental, de naturaleza descriptiva, resultando necesario apoyarse, para su consecución, en el arqueo heurístico de las fuentes, especialmente de las fuentes primarias de información, privilegiando lo actual así como también las opiniones de expertos en la temática.

En este segmento del artículo se pretende explorar la relación entre el desarrollo y la evolución de las TIC y el comportamiento de las generaciones de personas, con respecto no solo al uso, sino también en cómo han intervenido en su desarrollo. Pero ello, se explica cómo evoluciona la tecnología de información y comunicación y como ha sido la intervención de las personas de distintas generaciones en el proceso.

Las generaciones y las TIC

Para comprender como ha sido la intervención de estas generaciones en el desarrollo de las TIC, es necesario conocer cuáles son, qué características poseen y cómo se han desenvuelto en el mundo laboral. Por ello, a continuación se presentan las cuatro generaciones que han estado o están en el campo laboral: a) *Tradicionalista* (nacidos entre 1922-1943): es el primer segmento de personas que trabajó en empresas modernas. Son generalmente los dueños o gerentes, pero son minoría; b) *Baby boomers* (1944-1960): su nombre responde al boom demográfico después de la Guerra Mundial; c) *Generación X* (1961-1980): todavía es mayoría. Son quienes se encuentran generalmente en puestos de liderazgo. Se llaman así porque cuando le tocó insertarse al mercado laboral, era una época de mucha incertidumbre, por el fin de la Guerra Fría (y en matemática, esa es la letra de incógnita); d) *Millennials* (1981-2000) o generación Y; y e) “hay un quinto grupo, la *Generación Z* (2001-actualidad), que todavía no se incorpora al mercado laboral.” (Conti, 2012: en línea). Por ello, no se toma en cuenta para el análisis realizado en este ensayo.

Como se puede observar, el mercado laboral está compuesto por personas que han vivido periodos históricos y momentos en donde reinaban diversos valores y costumbres, pero también diversas formas de organizar el trabajo y cómo ejecutarlo, incluso la naturaleza del trabajo mismo se ha visto desplazada por nuevos paradigmas que incorporan a la palestra nuevas connotaciones, que en muchos casos, difieren radicalmente de una generación a otra. Esto, plantea la coexistencia de múltiples cosmovisiones con paradigmas diferentes que inciden en el desarrollo del mundo tecnológico, social, económico, político y cultural.

Para comenzar a articular la relación entre las generaciones y el desarrollo de las TIC, debemos partir de la década de los 40's, donde se originaron los primeros computadores; "la primera generación de computadoras electrónicas incluye el ENIAC, el EDSAD, el UNNAC y los de la serie 700, 701, de la IBM. Esta primera generación puede ser señalada en el lapso que va desde 1946 hasta 1958" (López, 89:20). Esta primera generación de computadores abarca los mismos años de nacimiento y crecimiento de la *Baby boomers* (1944-1960). En este periodo también se da el lanzamiento del primer satélite al espacio por parte de los rusos denominado el Sputnik, en el año 1957.

Sin embargo, quienes estaban en el mundo del trabajo de manera activa eran los *Tradicionalistas*, nacidos entre 1922 y 1943. Los cuales venían de haber vivido cambios dramáticos en el mundo y no habían tenido relación con el mundo tecnológico a menos que fueran científicos de la época. Su relación con la tecnología fue más industrial, la vivencia del Taylor-Fordismo; para ese momento las TIC estaban naciendo y no eran accesibles a todos. Les tocó vivir la inclusión de las grandes computadoras a las empresas y universidades. Muchos de ellos, se dedicaron al desarrollo tecnológico -relacionado a las TIC- cuando éste era un arte, creando la tecnología de la *segunda y tercera generación de computadoras* y algunos software que aun existen y empresas tecnológicas renombradas en el mercado como Intel creada por Gordon E. Moore y Robert Noyce en el año 68 (Forbes, 2013).

En las décadas de los 50's y 60's nace la *segunda generación de computadores*, también desarrolladas por los *Tradicionalistas*, la cual "marca el período de 1959-1963, estaría identificada por los computadores IBM 709, los IBM 7090 y 7094, y el I35000 de la Burroughs. En éstos destaca el uso de los transistores en la fabricación" (López, 89:20); los transistores lograron reducir el tamaño de las computadoras existentes.

Con respecto a la *tercera generación de computadores*, nacida en la última mitad de la década de los 60 (en los años 1964-1969), esta pudiera llamarse "La generación de los circuitos integrados, los cuales potencian la velocidad de operaciones... siendo además en esta generación donde aparecen los minicomputadores." (López, 89:20). Estos últimos empezaban a introducirse en las empresas y comenzaba el desarrollo de software empresarial que permitía llevar los inventarios como los sistemas '*bill of materials* - BOM', beneficiando la producción.

Está es una época (desde finales de la década de los 40 hasta los 70) que se caracterizó

por ser post guerra mundial, la gran penetración de la televisión, con programación que vendía un estilo de vida; con el alunizaje del hombre, los asesinatos políticos, la guerra de Vietnam, la Guerra Fría, la escasez de gasolina, el embargo petrolero, la inflación vertiginosa, la libertad sexual, los derechos humanos, movimientos como el ecologista, el feminista y la experimentación con diversas sustancias tóxicas recreativas.

Por lo anteriormente expuesto, se puede observar que la *Baby boomers* no se caracteriza por ser una generación tecnológica, más bien fue una generación de libertades, luchas sociales que conforman ahora la generación de trabajadores salientes, con alta moral y sentido del trabajo, altamente productivas con una visión limitada de la tecnología.

Sin embargo, es importante entonces mencionar, que cuando la *Baby boomers* se integra al mercado laboral, trabajaban en computadoras de tercera generación y presencian la creación de la computadora personal (año 1980) y la masificación de ésta última; vieron nacer las redes de computadoras (año 1985) y empezaron a usar más software especializado para hacer operaciones. Esta fue una generación que nutrió al mundo empresarial con grandes computistas que crearon la *cuarta y quinta generación de computadores*, que desarrollaron grandes imperios tecnológicos y empezó el nacimiento de los inmigrantes digitales. Para Prensky (2001), los inmigrantes digitales son aquellos que por la edad no han vivido tan intensamente el aluvión tecnológico, pero se han visto en la necesidad de estar al día y han tenido que formarse con celeridad. Estos inmigrantes aprenden, cada uno a su ritmo, a adaptarse al entorno y al ambiente pero siempre conservando cierta conexión con el pasado.

Por otra parte, el comportamiento online de la *Baby boomers*, es el siguiente de acuerdo a estudios sobre la materia:

Según el último estudio de Ipsos y Google, el uso online de este segmento generacional, sobrepasa ya a otras actividades como pueden ser ver la TV, escuchar la radio o leer la prensa escrita. En cuanto a preferencias en aspectos de Social Media, las redes donde más se mueven es en Facebook, observándose un fuerte descenso en el uso de otras plataformas sociales como pueden ser GooglePlus, Twitter o Youtube. - En Youtube los motivos para ver videos online son: el entretenimiento 63%, ver videos divertidos 51%, relajarse 44% y las noticias 40%. En términos generales, las actividades preferidas por este segmento generacional a realizar en sus redes sociales van desde seguir a una organización por la que sienten

empatía, hasta compartir vídeos o ayudar a una causa, (Cajal, 2014).

De esta generación destacan personajes en el mundo tecnológico como lo son Bill Gates y Steve Jobs nacidos ambos en 1955, cofundadores de Windows (1975) y Apple (1976) respectivamente; Larry Ellison, Bob Miner y Ed Oates, fundadores de Oracle; Leonard Bosack y Sandra Lerner; creadores de Cisco, empresa líder en telecomunicaciones a nivel mundial, (Forbes, 2013), por dar algunos ejemplos.

Siguiendo con el avance de las TIC, la *cuarta generación de computadora* (1970-1990) se ha "identificado con el uso de la tecnología de gran escala de integración de circuitos, que posibilita el diseño de computadoras de gran capacidad, económicas y muy pequeñas. A esta generación pertenecen los súper computadores" (López, 89:20), los microprocesadores y las computadoras personales (PC).

La *Generación X* (1961-1980), nace entre la *tercera generación* y la primera mitad de la *cuarta generación de computadores*, para muchos de ellos era más común ver en casa una PC, usar programas de escritorios y conectarse en red de computadoras. Sin embargo los que nacieron en los primeros 10 años de esta generación no fueron tan afortunados, fue en su adolescencia cuando se encontraron con este panorama y comenzaron a utilizar las computadoras; esta parte de esta generación se vio obligada a aprender a usar las PC.

Esta generación se caracteriza como la que ha vivido de todo, desde la televisión en blanco y negro hasta los TFT más nítidos, LCD, Plasma y OLED. Gente que ha jugado canicas, ping pong, saltado la cuerda, jugó en la calle con sus vecinos, pero también ha usado el Atari, el *Playstation* y los juegos de computadora. Esto los hace tecnológicamente más abiertos y los pertenecientes a esta generación son catalogados como inmigrantes digitales, pero mucho más expertos que la *Baby boomers*.

Es por los inmigrantes digitales, que las empresas desde la década de los 90, han abogado por la productividad, la competitividad, la calidad y todas estas tendencias globales propias de la era del acceso; pero han tenido esa conexión con el pasado y algunas formas tradicionales de operar. Sin embargo, se podría decir, que tanto la *Baby boomers* como la *Generación X* desarrolló grandes sistemas de información como los planificadores de recursos empresariales (ERP), los de administración de la cadena de suministros (SCM), la administración de las relaciones con los clientes (CRM) y los sistemas de gestión del conocimiento (KM) que son la base informacional de una empresa en la actualidad, como lo plantea Laudon y Laudon (2008). Vargas

Hernández (2012: en línea) indica que la *Generación X* es "el grupo poblacional que más usa Internet y las redes sociales para cuestiones laborales con el 60% de las interacciones".

Cajal (2014), indica que el comportamiento online de este grupo es:

La *generación X* utiliza Facebook como red social preferida y que vemos como dominante en todos los segmentos generacionales. YouTube GooglePlus y Twitter tienen un uso muy parecido y se convierten en las redes que se utilizan en segundo lugar. Es destacable la baja utilización de Instagram en este segmento que contrasta con su uso, mucho mayor, para los *Millennials*. Utilizan internet como fuente para obtener información práctica diaria así como para hacer compras. (en línea).

En el mundo empresarial vemos que entre los empresarios tecnológicos famosos nacidos en esta generación están: Larry Page y Sergey Brin, nacidos ambos en 1973 y creadores de la empresa Google (Forbes, 2013), Jeff Bezos nacido en 1964 y creador de Amazon; John Carmack nacido en 1970 famoso programador de videojuegos como Doom y Quake; Jack Dorsey nacido en 1976 creador de Twitter, entre muchos otros pertenecientes a esta generación. También, muchas personas nacidas en esta época se arriesgaron creando las empresas puntocom y/o los conocidos parques tecnológicos de la década de los 90, entre muchos otros emprendimientos tecnológicos.

Volviendo al tema de la evolución de las generaciones de las computadoras, hay autores que hablan de una *quinta y sexta generación*, la primera relacionada con la inteligencia artificial (1982 – 1989) y la segunda (1990 hasta la fecha) que cuenta con computadoras más sofisticadas, arquitecturas combinadas, la aparición de internet, la holografía, entre otros. Sin embargo, los cambios generacionales de las computadoras se dieron por sus componentes de hardware: de tubos al vacío a transistores a circuitos integrados a microprocesadores. Por ello, estas dos últimas generaciones pueden ponerse en duda, ya que hacen referencias a elementos de software. Lo que si queda claro, es que existe un hito muy marcado que revolucionó el mundo de las TIC y fue el Internet que se masificó en la década de los 90; lo cual revolucionó el mundo que se conocía. Para los 2000, otros elementos determinantes en el mundo tecnológico, han sido el desarrollo de los teléfonos inteligentes y de las aplicaciones móviles.

La *Millennials* (1981 – 2000), se caracterizan por tener un comportamiento completamente distinto a las generaciones que la precedieron, su naturaleza es netamente digital, ellos no conciben el mundo sin Internet, ni siquiera lo imaginan. Ellos son conocidos como los Nativos Digitales, "puesto que todos han nacido y se

han formado utilizando la particular «lengua digital» de juegos por ordenador, vídeo e Internet” (Prensky, 2001: 5). Los pertenecientes a esta generación no conciben el trabajo sin las TIC y han generado nuevas formas de trabajo para satisfacer sus necesidades generacionales.

Las *Generación X* y *Millennials* se caracterizan por realizar trabajo digital y pueden ser denominados:

- Trabajadores inmateriales (porque producen bienes inmateriales),
- Cybertrabajadores (porque trabajan a través de la web).
- Teletrabajadores: “son aquellos que trabajan de forma computarizada (con un ordenador), alejados del negocio de su empleador o de la persona que les contrata, y que transmiten los resultados de su actividad vía un vínculo de telecomunicación” (ECaTT, 1999: 12)

Estos trabajadores (los tres arriba mencionados), por trabajar de forma computarizada, “puede ocurrir no sólo con computadores personales, sino también con portátiles, pda, teléfonos celulares inteligentes, centrales telefónicas especiales; requiere del uso de intranets, extranets e Internet, sistemas de información empresariales, entre otras TIC actuales” (Osio, 2010: 96).

Una parte de la *Millennials*, han generado nuevos sucesos, que están ocurriendo en la web, desde que surgieron las redes sociales y la proliferación de juegos en internet, a partir del año 2005 aproximadamente. Se les llama sucesos, porque a estos deben ser estudiados desde la perspectiva de no trabajo o del trabajo centrado en el ocio y el entretenimiento. Muchos de ellos, son productos o marcas personales, que venden su imagen y un estilo de vida.

Entre los empresarios tecnológicos famosos de la *Millennials* están: Marck Zuckerberg nacido en 1984 y creador de Facebook; Kevin Systrom, Mike Krieger, nacidos en 1983 y 1986 respectivamente, creadores de Instagram; Ben Silbermann nacido en 1982 cofundador de Pinterest, por nombrar algunos ejemplos relacionados con la creación de las Redes Sociales.

El comportamiento online de este grupo (*Millennials*) se caracteriza por:

Prefieren a las empresas activas en Social Media. Son altamente sociales en sus procesos de compra que suelen compartir en sus redes sociales.

Es una generación muy visual por lo que le gustan las redes donde se priorizan las imágenes. El móvil es una absoluta prioridad así como tener conexión continua a internet. Consideran a las redes sociales una fuente decisiva a la hora de decidir una compra. Facebook sigue estando a la cabeza de las redes preferidas por este segmento, seguido de YouTube, GooglePlus y Twitter. En cuanto a las actividades que más realizan dentro de sus redes sociales, vemos que las tres más importantes son: comunicarse con sus amigos, pasar su tiempo de ocio y compartir fotos e información. Además, son el segmento más dispuesto a realizar compras online (Cajal, 2014: en línea).

Para finalizar, ¿qué se puede decir de la generación Z (los nacidos a partir del 2001)? Esa generación que aun no ha entrado (formalmente) al mercado laboral, pero que expresa que desea ser empresario y que sus hobbies se conviertan en su fuente de ingreso (debemos observar que existen *influencer*, *gamer* menores de 18 años de edad), quienes están a la búsqueda, en un futuro cercano, de trabajos flexibles que les permita desempeñarse en varias actividades a la vez; son creativos, con conciencia ambiental y del otro y su vida gira en torno a las TIC.

Lo que se puede decir de su comportamiento online, es lo siguiente:

41% se dedica a navegar por internet en busca de contenido no relacionado con sus actividades escolares. Les encantan las redes sociales, un 81% las usa, pero huyen de aquellas donde se encuentran con sus progenitores, por lo que Facebook está cayendo en picado en este segmento generacional bajando del 42% de 2012 al 23% del 2013. Les gustan redes como Snapchat e Instagram donde se observa un incremento en su utilización. Casi la totalidad de ellos entran en Youtube semanalmente y muchos de ellos varias veces al día.

Son más multiplataformas que los *Millennials*. (Cajal, 2014: en línea)

Este segmento generacional debe ser observado para determinar su futuro comportamiento laboral; el uso que le van a dar a las TIC en este campo y cuales nuevas empresas del área que aparecerán. Pero lo que sí es claro, es que se han insertado al mundo de las TIC desde temprana edad y han comenzado a incursionar en el mundo del trabajo inmaterial y tecnológico.

Reflexión final

Puede observarse que existe una amplia relación entre el desarrollo tecnológico y las diferentes generaciones de personas. Cada generación ayudó al desarrollo tecnológico y del planeta; cada vez estas están más comprometidas con el desarrollo

tecnológico y empiezan a evolucionar los mercados laborales y las organizaciones. La tecnología va cambiando a las personas y las personas se van transformando con la tecnología. Es un ciclo recursivo en el que el ser humano está imbuido desde la generación de la sociedad de la información, que plantea una lógica distinta y un dinamismo cada vez mayor. Las innovaciones del presente ya no son exclusivas de expertos, especialistas e inclusive negocios, que han invertido gran parte de su vida o en planes de mediano y largo plazo de proyectos de investigación; con ejemplos concretos, se observa que cada vez más, se acorta la edad de las personas que sorprenden al mundo e inclusive niños que han desarrollado productos que superan con hechos, la imaginación y la creatividad.

Lista de Referencias

Cajal, M. (2014). Millennials, Generación X, Baby Boomers: ¿Cómo se comportan online?. Disponible en: <http://www.mabelcajal.com/2014/12/millennials-generacion-x-baby-boomers-como-se-comportan-online.html/>. Consulta: 2016, junio 2.

Conti, B. (2012). Cuestión de edad: generaciones "X" e "Y" y el porqué ven la vida diferente y esperan cosas muy distintas de un trabajo. Disponible en: http://www.iprofesional.com/notas/145272-Cuestin-de-edad-generaciones-X-e-Y-y-el-porqu-ven-la-vida-diferente-y-esperan-cosas-muy-distintas-de-un-trabajo?page_y=0. Consulta: 2016, junio 2.

ECaTT (1999). Benchmarking Progression New Ways of Working and New forms of business accross Europe. Disponible en: www.ecatt.com. Consulta: 2016, junio 7.

Forbes. (2013). Las 20 empresas tecnológicas mas importantes del mundo. Disponible en: <http://www.forbes.com.mx/las-20-empresas-tecnologicas-mas-importantes-del-mundo/>. Consulta: 2015, Julio 18.

García-Morato, M. (2012). Gestión de la Diversidad Cultural en las empresas. Disponible en: http://www.fundaciondiversidad.org/descargas/Gestion_de_la_Diversidad_Cultural.pdf. Consulta: 2016, junio 7.

Laudon K. y Laudon, J. (2008). Sistemas de Información gerencial: Administración de la empresa digital. Pearson Education: México.

López, W. (1989). Historia de la computación. Revista FACES. Año 1. No. 1. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Osio, L. (2010). El teletrabajo: una opción en la era digital. En: Observatorio Laboral Revista Venezolana. Vol 3. No. 4. Pp. 93-109.

Prensky, M. (2001). Nativos e Inmigrantes Digitales. Cuadernos Sek 2.0. Distribuidora SEK, S.A.

Sánchez Gardey, G. (s.f.). La diversidad en los grupos de trabajo: efectos potenciales y posibilidades de gestión (Pendiente de publicación por la Universidad de Cádiz). Instituto Español de Gestión de la diversidad. Disponible en: http://www.iegd.org/spanish800/adjuntos/gestiondiversidad_univcadiz.pdf. Consulta: 2016, junio 28.

Vargas Hernández, I. (2012). Generación X, trabajadores exigentes. Disponible en: <http://www.cnnexpansion.com/mi-carrera/2012/10/16/generacion-x-la-mas-exigente>. Consulta: 2016, Julio 18.

GRAFFITI Y PATRIMONIO HISTÓRICO ¿QUÉ HACER CON LOS DESPIADADOS PIZARREROS?

Graffiti and historical heritage ¿What to do with the ruthless Slaters?

Edgar Balaguera

RESUMEN

La toma de cualquier clase de fachada que tengan las ciudades para asentar en ellas textos e iconografías graffiteras, es dato que registramos diariamente en nuestros días, no quedando exenta de tal acción los llamados bienes histórico-patrimoniales localizados en los espacios públicos, lo cual ha podido derivar cualquier tipo de tensiones y conflictos, tanto en las autoridades responsables de sus protecciones como en las ciudadanías en general. Parte de las salidas que las instituciones y los gobiernos locales han venido implementando para atacar tal problemática ha venido oscilando entre la generación de ordenanzas punitivas y la identificación de zonas especiales para los graffiteros. En paralelo, encontramos grandes diatribas girando en torno a la pertinencia o impertinencia que conlleva la intervención ilegal de los precitados bienes e inmuebles, hecho al cual sumamos las reflexiones que hacen a este trabajo, elaborado en clave de ensayo

Palabras claves: Graffiti, pizarras, historia, patrimonio, cultura.

ABSTRACT

Overview outlines the reasons for the study of the literary work of José Martí, as a Taking any kind of facade that have the cities to settle in these texts and graffiti artists iconography, is checked daily fact that today, no such action shall be exempt from the so-called historical-patrimoniales property located in public spaces, which has been able to derive any kind of tension and conflict, both the authorities responsible for their protection and citizenships in general. Part of the outputs institutions and local governments have been implementing to attack such problems has been oscillating between the generation of punitive ordinances and identifying special areas for graffiti artists. In parallel, we find great rants revolve around the relevance or irrelevance associated with illegal intervention of the aforementioned assets and property, fact to which we add the reflections that make this work, developed in key test.

Key words: Graffiti, blackboards, history, heritage, culture.

Edgar Balaguera: Venezolano, Antropólogo, Sociólogo, Magister en Ciencias Políticas, Doctor en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, Docente e investigador de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL), Maracay, Venezuela. Autor de los libros: *La escuela enferma* (2002), *América Latina. La modernidad difícil* (2004), *Memorias urbanas locales* (2006) *Para pensar Viejos y nuevos movimientos sociales* (2012), *Contemporaneidades* (2015) *El descentramiento urbano en Venezuela* (2016). Investigador PEIL. email: edbalaguera@gmail.com

Artículo recibido en Marzo 2016 y aprobado en Septiembre 2016

Liminar

El graffiti va abriéndose camino en el mundo del arte a través del arte urbano, dialoga con el arte público, riñe con el patrimonio material y se va consolidando como una creación que sobrepasa y pone en cuestión el espacio público como soporte primario de su expresividad.

Natalia Pérez T.
Graffiti y patrimonio

La cultura *graffitera* o *pizarrera*¹ de pronto se nos revierte como cultura sumamente insaciable, en acción vernácula dispuesta a tomar para sus propósitos, tanto individuales como tribales, todo aquel soporte físico que logre encontrar a su alcance inmediato, en tal sentido, ella luce poco o casi nada piadosa al momento de elegir entre esta o aquella pared, entre ese o cualquier otro elemento tangible que distinga para cumplir sus profanos deseos.

Su vehemente sed de colocación de *pintas*² o iconografías públicas hace que tales personajes no muestren mayor compasión con cualquier clase de ambientes que ofrezca la ciudad, por ello en sus andanzas no producen casi ninguna clase de reparaciones respecto al valor o dominio legal, histórico, jurídico o cultural que



ofrezca aquel espacio que al instante llegan a divisar.

En la ciudad de nuestros días (la tuya o la mía, querido lector) nos va resultando bien común observar, con mucha frecuencia, como parte importante de las pinturas, esculturas, fachadas, aceras, pisos o monumentos cargados con valor histórico-patrimonial, especialmente aquellas dispuestos en locaciones externas, difícilmente llegan a escapar de las pulsiones que les son potestativas a muchos de las personas pizarreras, haciendo aquí la salvedad (propia de toda regla) que también existen y encontramos *graffiteros* o *graffiteras* respetuosos de tales edificaciones u obras, por lo cual se eximen de rayarlas.

Tal es de visible el asunto de las amenazas reales a los patrimonios históricos y culturales nacionales, regionales o locales que viven ocasionando *graffiteros* y *graffiteras* que en numerosas oportunidades los arrestos policiales a muchos de éstos jóvenes (y otros no tan jóvenes), no se ha hecho de tanto esperar.

De antemano *graffiteros* y *graffiteras*, al igual que esos que realizan pintas por la ciudad, saben de antemano que su acción está contenida tanto de emoción como de riesgo, que su pasión pizarrera es socialmente ilegal.

En virtud del peso simbólico que han venido alcanzando esta clase de bienes sociales dentro de las sociedades contemporáneas, a los cuales se les ha dado la calificación de bienes culturales, de patrimonio cultural es por lo que nos conviene recordar que:

La historia del patrimonio cultural es distinta de la de los objetos que forman parte de él, la postura contraria es peligrosa y anacrónica puesto que está tratando con realidades dispares: los tesoros de los monarcas de la antigüedad, las bibliotecas de los monasterios benedictinos o los gabinetes de curiosidades ilustrados son realidades diversas entre sí y distintas de lo que hoy entendemos por patrimonio[...]El factor determinante que define lo que actualmente entendemos por patrimonio, es su carácter simbólico, su capacidad para representar simbólicamente una identidad. (Prats, 1997: 56).

Las mismas administraciones y/o autoridades responsables tanto de la custodia como del mantenimiento de tales creaciones suelen quejarse y denunciar públicamente, especialmente ante sus superiores jerárquicos, por los maltratos que estos viven recibiendo recurrentemente por parte de la saga pizarrera, especialmente aquellas obras y edificios colocados en la más pura intemperie.

En un trabajo coetáneo a este (Balaguera, 2010) señalábamos, incluso, cómo las prácticas del *graffiti* clandestino llegó alguna vez obtener resonancia internacional, una vez que las autoridades policiales de la ciudad de Lima lograron detener, *infraganti*, a dos jóvenes chilenos que se encontraban realizando iconografías propias, no autorizadas, dentro del casco histórico de la milenaria ciudad andina, entrando en escena y controversial disputa pública los entonces presidentes de ambos países.

No es casual (en consecuencia) que en prácticamente todos los países y localidades del orbe terreno, el pintar o rayar paredes públicas y privadas, sea considerado acto delincuencia, sancionado y penado legalmente, muy a pesar que no existan legislaciones puntuales, sino marcos jurídicos demasiado globales donde se encuadran y aprisionan hechos tan singulares como aquellos que aquí estamos considerando.

Llama poderosamente la atención que muy a pesar de los tantos impactos que han ocasionado en las ciudades los llamados *graffiteros* y sus correlativas acciones, así como otras tantas modalidades de erosión y destrucción de las culturas histórico patrimoniales que permanente llevan a cabo los personajes “vándalos”, exista tan poca o nula legislación al respecto, de allí que informe Novoa (2006: 195). “... en este sentido, es poco lo que existe a nivel local y global, tan sólo conocemos de la reciente promulgación de una “Ordenanza sobre el Vandalismo, auspiciada por el ayuntamiento de Valladolid, España”.

Pareciera obvio que las *graffiteras* y *graffiteros* interesados en colocar sus alegorías textuales o plásticas sobre determinados patrimonios histórico-culturales, se encuentran (al momento) bastante alejados de toda la bitácora moral-conceptual moderna, la cual lleva adentro palabras fuertes, devenidas “tranquilas”, tales como: “propiedad privada”, “bien público”, obras de carácter histórico, “conciencia nacional”, “responsabilidad ciudadana”, “normas de convivencia”, haciéndose, en su defecto, portadores de valoraciones muy tropicales, muy *sui generis*, lindantes con las axiologías que informan, ya no la modernidad, sino la tradición, la cultura tribal, la amistad, la posmodernidad y la hipermodernidad en general³, radiografiadas en buena medida, entre otros, en los textos de Lipovestki (2016), Maffesoli (2004) y Bauman (2000).

Jóvenes a los cuales, por lo demás, se les observa poco o nada marcados por las reiteradas enseñanzas morales que procuraran insertarles los agenciamientos de

subjetivación modernos, sobre manera la figura de la escuela en sus diferentes rutas, rutinas y modalidades.

El asunto de la terrible profanación que hacen muchos y muchas de los *graffiteros/graffiteras* a parte importante de los patrimonios histórico-culturales de tales o cuales países, naciones, ciudades y pueblos, nos invita (casi que nos obliga) a colocarnos en situación de abrir nuestra “caña pensante”, a bien de producir reflexiones e inteligibilidades oportunas, las cuales, aunque sucintas, puedan ayudar a una colocación distinta-otra- sobre tan problemático asunto.

Colocaciones esperadas de sentido que en su trama argumentativa procuren mostrarse un tanto alejadas de ese juicio excesivamente moralista, higienista y policiaco con el cual, hasta hoy se ha venido considera a tal tipo de hechos.

Tal reto se nos viene encima como exigencia cognoscitiva cardinal, una vez que constatamos que tan brutales acometidas contra lo público, lo privado y lo artístico en general, no sólo resultan acciones exclusivas de un sin número de “chamos” y “chamas” que andan por aquí y por allá, con *spray* en mano, atormentando la ciudad y su cultura, pues también hemos conocido de personas un tanto longevas ensayando sus escritos o pictórica dentro de la ciudad, cuando no generando claros atentados contra la imaginaria cultural espontanea.

Sobre la última nota señalada, recordemos los atentados que practicara el no menos famoso multimillonario Nelson Rockefeller contra una de las obras mural más famosas que labrara el célebre pintor (mural) Diego Rivera en el edificio neoyorkino de la entonces casa disquera RCA, o también -como lo informa Novoa-: “la orden que diera precipitadamente (Rockefeller) para sobre pintar los thirteen Most Wanted Men de Andy Warhol en el pabellón del estado de Nueva York, en la feria mundial de 1964”. (Novoa, Ob. Cit: 185).

Las tensiones existentes entre la cultura pizarrera y aquella catalogada como histórico-patrimonial también quedó reflejada internacionalmente, especialmente a través de las redes sociales, con lo sucedido al vetusto deposito portuario *Armazém Vieira*, localizado en el sur de Brasil, tal como nos lo relata Pérez Torres:

Los primeros días de noviembre de 2013, habitantes y visitantes de Florianópolis, especialmente transeúntes de la calle Deputado Eduardo Antônio Vieira, en el distrito Saco dos Limões, fueron testigos de una de las intervenciones urbanas que más ha llamado la atención en los últimos tiempos en la ciudad: la cobertura con grafiti del *Armazém Vieira*, un

antiguo almacén de depósito de las mercancías que llegaban por barco al sur de la isla de Santa Catarina, sur de Brasil, y que fue restaurado y declarado por las autoridades locales como valor histórico mediante el Decreto Municipal 063 de 1984 (Pérez Torres, 2015: 125).

Lo histórico y lo patrimonial

Las consideraciones, angustias y rechazos que normalmente hacemos y solemos escuchar en muchas poblaciones, en especial por parte de los tantos guardianes, custodios y administradores de la ciudad, sobre la impiedad⁴ llevada a cabo por los y las *graffiteros/graffiteras* contra tal o cual monumento histórico o, llanamente, contra el patrimonio cultural, sobre una determinada obra artística o edificio público puntual, descansan, entre otras cosas, bajo la idea (el concepto) que la historia, o al menos parte importante de ella, ha sido ya realizada, encontrándose la misma condensada, expuesta en modos y formatos distintos, bien sea en libros, esculturas, pinturas, arquitecturas, monumentos, plazas, parques, aceras, calzadas, bibliotecas, los cuales deben resultar tanto cuidados como defendidos —a como dé lugar— contra cualquier evento atentatorio en su contra.

En tanto habría una historia ya concluida, su acontecer o su huella pasó a quedar guardarla en lugares especiales, de un modo tal que ella, así como su alcance y significación, no puedan seguidamente resultar alteradas, de allí ha podido brotar una cierta idea de patrimonio, de heredad colectiva, local, regional, nacional o mundial tan circulada por aquí y por allá.

Para tal perspectiva (dominante) de saber y administración de la historia y la cultura, lo histórico y lo patrimonial están fehacientemente vertidos en expresiones tangibles, a las cuales sólo les sigue su cuidado, salvaguarda y preservación⁵.

Cuando dichas creaciones logren ser mostradas a los públicos y/o estacionadas en lugares externos, las mismas tendrían a ser debidamente asistidas u observadas, a objeto de impedir su más mínima intervención o alteración posible, pues la permisividad a *actos profanos* pondrían colocar en riesgo cierto a la historia o a la cultura tal o cual.

Ante tan potente y dura guisa intelectual, frente a tan redondo modo de pensar la historia y la cultura, uno (y más de uno) se pregunta:

¿Es la historia, lo histórico-patrimonial, un asunto ciertamente factible de ser congelado y guardado, al punto de celarlo de cualquier nuevo agregado ciudadano?

¿El o los asuntos, los hechos, las eventualidades de la historia y lo histórico, al estar dispuestos exclusivamente en unas determinadas físicas visibles, se distancian de todo aquello que se gradúa tanto en la memoria como en la trillada conciencia de los pueblos y personas?

¿La historia y la cultura (lo histórico patrimonial) son de verdad asuntos, temas, obras y expresiones que no pueden ni deben admitir otras-nuevas- aportaciones, relecturas, reinterpretaciones y/o agregaciones de sentido y arte de personas correspondientes a tiempos distintos a aquellos que refiere tal hecho histórico y tal expresiva patrimonial?

¿Son profanables la historia y la cultura, y con ello susceptibles de profanación “buena” lo histórico y lo patrimonial?

En términos de políticas culturales verdaderamente complejas, de tramas sociales dinámicas, abiertas, muy receptivas a lo que puedan emanar sus múltiples entornos, inquirimos: ¿Lo profano obtendría únicamente la lectura, la sinonimia, de lo perverso y la acción negativa, nociva, por lo tanto prácticas sociales totalmente condenables?

La cuestión de la historia y la cultura pensados como aquellas factualidades que transmutan en hechos acontecidos, en consecuencia acontecimientos necesarios de acrisolarlos, de volverles monumentos, documentos o de encerrarlos en cualquier otro formato (plásticas, esculturas) conocidos, obviamente que suspende la idea de pensar la historia y lo histórico como continuum, de imaginarla como proceso inacabado, siempre en construcción y/o reconstrucción social.

A propósito de lo ocurrido al Armazém Vieira, tenemos que:

La reciente intervención del Armazém Vieira en Florianópolis nos refiere así una tensión progresiva entre lo efímero y lo permanente, en perspectiva de la apropiación del espacio público de nuestras ciudades, pues visibiliza —por medio de la disputa de sentidos y significados sobre el patrimonio— la coexistencia entre el pasado y el presente y revela los conflictos que subyacen a la conformación del espacio urbano en la contemporaneidad. (Pérez, T.: 127).

Seguidamente quisiera colocar un par de microhistorias ficcionadas, relatadas como ejemplos posibles de encontrar en el crudo y cocido mundo de lo urbano, a propósito del enconoso asunto de lo histórico y lo patrimonial, a través de las cuales

su autor espera por emergentes posicionamientos de lectura y reflexión en quien ahora pacientemente va leyendo este ligero compacto, a saber:

Ficciones pizarreras

1. En la *ciudad magnífica* existe una edificación de las llamadas histórico-patrimoniales. Allí pudo haber nacido, fallecida o estado en alguna ocasión una figura de las llamadas “estelares” (dentro de la historia), por ello tal entidad pública fue separada funcionalmente del resto de construcciones existentes en su entorno, decretándose en consecuencia la prohibición del rayado de sus paredes, del rediseño de su estilo o de cualquier otra intervención sobre ella.

Ahora bien, transcurridas unas cuantas décadas o centurias, por tal inmueble pasó (de tránsito, visita o por mero accidente) digamos que un personaje de la talla o estampa de un (otro) político, devenido célebre, quizás un pintor, un violinista, un pianista, una bailarina, una reina de belleza o un militar que acababa de realizar una proeza insospechada, tal como trazar una estrategia que evitó la pérdida de la república.

Estando todas estás destacadas personas haciendo *lobby* para hablar con el burgomaestre, de pronto uno de ellos optó por sacar un marcador especial que llevaba en el vistoso bolsillo de su elegante camisa para, acto seguido, buscar escribir en una de sus paredes un pequeño texto, tal vez un “aquí estuvo fulanito de tal”, un “sigamos luchando por la libertad”, estampar solo su firma o dibujar una minúscula estampa, sin reparar en el valor cultural que posee el edificio en cuestión ni en las prohibiciones de intervención cualquiera que la municipalidad recién ha decretado.

¿Cómo pensar y obrar ante el tipo de hecho social antes descrito?

El firmante, que tampoco eran cualquiera, ¿violó el sentido histórico-patrimonial de la edificación observada, por lo cual ha de procederse a reprenderle, multarle y encarcelarlo de inmediato, en tanto que sus administradores pasar a borrar rápidamente aquello (la huella) de lo que tan singular figura esculpió?

Con lo aportado por los ocasionales visitantes, ¿La edificación señalada pierde, rebaja o adquiere mayor valor histórico-patrimonial?

Por ahora suspendamos las respuestas posibles que de seguro tenemos a las

interrogantes planteadas, para darle entrada a la segunda ficción.

2. Un pizarrero ocasional, llamado Gerónimo, logró escribir sobre una de las obras plásticas que tiene colocada la Alcaldía de la ciudad de Maracay (Aragua/Venezuela) en el casco principal de la misma, un ligero texto, acompañado de un pequeño *tag* o *tagging*⁶.

El escrito en cuestión llegó a rezar: “¡Policías no jodan a las maricas, metan preso a los corruptos!”

Por fortuna (o desgracia) tal pizarra ha durado veinte años sin que haya sido borrada, en tanto que el nombre Gerónimo hasta ahora no deja de ser una voz más entre los tantos habitantes que tiene la precitada urbe.

En paralelo, nuestro especial amigo, cumpliendo compromisos dentro de la actividad deportiva que hace años práctica, logró obtener de pronto un extraordinario reconocimiento internacional, una fama tal que, incluso, la nación le nombró inmediatamente hijo ilustre.

Su gloria fue posible gracias al haber obtenido dos medallas de plata y una de oro en las recién culminadas olimpiadas, hecho jamás ocurrido en la historia deportiva de la nación.

El Alcalde, informado que pronto venía a la ciudad el señor presidente de la república, y en virtud del estado de suciedad y abandono en que se encuentran las obras y edificios públicos de la ciudad que administra, ordena limpiar y pintar todas las edificaciones, incluso de borrar aquellas “mamarrachadas” que están escritas sobre las distintas obras de arte patrimoniales públicas locales.

Aprestándose para dar cumplimiento a tal orden, el Director general del despacho le pregunta: Señor Alcalde, ¿También borramos esas cosas que escribió y dibujó el heroico Gerónimo en la escultura aquella que está por los lados de la iglesia, en el centro de la ciudad?

Al Administrador político de la ciudad sólo se le escucho musitar, ipso facto, con voz sumamente trémula: “¿Usted está loco Tobías? ¡No ve que eso ahora tiene mucho valor para Maracay, con eso ni se meta!

Justamente, ese modo totalmente accidental, impertinente, en como la autoridad local atiende y reprocha al funcionario Tobías, a propósito de la preservación del

graffiti de Gerónimo, es aquel que nos invita Figueroa (2007: 11) a recuperar, cuando nos dice:

Quizás si contemplásemos la efervescencia del Graffiti como un movimiento de envergadura cultural, social o política, pudiésemos considerar la pequeña posibilidad, la humilde aspiración de salvaguardar alguna de las firitas de sus protagonistas en su terreno natural, como un testimonio representativo para las generaciones venideras. Un documento para la comprensión de lo que una vez pasó y contribuyó a la construcción de un futuro que se convertirá en hoy. También si lo viésemos como un ejercicio de testimonio frente a un desconcertante e incierto futuro, casi de ribetes apocalípticos, como una fantasía macabra, nuestra visión del graffiti y su preservación fuera otra.

Poder, historia y cultura

Las microhistorias ficcionadas anteriormente nos dan (nos entregan) un mínimo de “madera” suficiente para advertir que, efectivamente, parte importante de aquellos aspectos, obras y valijas que por costumbre y tradición encerramos bajo los conceptos de “lo histórico” y “lo patrimonial”, llegan en su decurso a unos ciertos puntos de inflexión, de cómo la cultura monumental es sometida o permisada intempestivamente para operar sobre sí unos ciertos actos de nuevas intervenciones.

La narrativa nos informa que en ambos casos los administradores de los llamados bienes histórico-patrimoniales suspendieron la dura idea según la cual éstos debían permanecer inalterados, pasando en consecuencia tanto tolerar los textos y *tag-tagging*- labrados en la ciudad por los novísimos personajes visitantes, ahora célebres e ilustres, como a no ocasionarles ningún reparo de ley (ni detenciones, ni multas).

Por lo demás, es de imaginar que la propia fuerza de la costumbre, comenzó a grabar tanto en la conciencia como en la memoria colectiva de los habitantes de tales urbes, los incidentes y agregados ocurridos, por lo cual los mismos pasaron a fijarse en las mentalidades locales como un algo cada vez más estable y normal, tanto que sus nativos fueron sintiendo orgullo respecto al saber que tales firmas y figuras forman ahora parte vital de su querida ciudad.

Aquello que en un primer momento nos resultaban como acciones atentatorias contra la historia y la cultura de unas determinadas urbes, pronto (o en el poco a poco) devinieron factuales que pasaron a fortalecer el patrimonio tangible de las

mismas, al punto que, seguramente, las señaladas gerencias públicas han incorporado en sus catálogos y demás impresos que suelen repartir a los turistas, textos y fotografías del edificio, intervenido (alterado) por los pizarreros ocasionales que ya relatáramos.

Es obvio que las intervenciones que conocieron los patrimonios histórico-culturales de las precitadas localidades fueron posibles, en parte importante de suyo, gracias a la *voluntad*, a la disposición de aceptación y tolerancia que para tales actos mostraran las personas que para entonces ejercían la gobernanza de dicho edificio y escultura.

Es pensable que tal gesto de permisividad y aceptación de las alteraciones que vivenciaron y sufrieron dichos inmuebles culturales, tuvieron mucho que ver con la *fuerza simbólica* que poseían los célebres pizarreros ocasionales informados, pues éstos tampoco eran cualquiera, de allí que destaquemos como aspectos del tipo *voluntad* (venida desde los administradores de los bienes públicos) y la *fuerza simbólica* (emanada desde los hombres mortales, devenidos héroes o figuras relevantes) se entrelazan o anudan⁷ en unos momentos determinados (de la historia), para llegar a producir situaciones nuevas que, en adelante y hasta tanto no vuelvan a surgir incidentes similares, serán reconocidas como positivas o “normales”, por lo tanto acciones vueltas a cargar de valor y sentido histórico patrimonial.

Digamos que la historia y la cultura, lo histórico-patrimonial, son asuntos que remiten a ejercicios y experiencias bien puntuales, reconocidas o representadas en tal o cual modalidad figurativa, pero también dichas palabras o conceptos son potentes discursivas, cargadas o repletas de unos contenidos semióticos que llevan así mismo unas significaciones determinadas.

Lo histórico y lo patrimonial son representaciones que evocan zonas de quietud o movimentalidad, dependiendo del texto y el contexto en que ambas emerjan y se tensionen. A los lados, centros y costados de ambas figuras se esconde (y aparece) el asunto de la voluntad, el deseo y la fuerza humana, esto es, allí también habita y se desplaza el poder⁸.

Como componente sustantivo de la modernidad, la idea de patrimonio cultural lo instalan las clases sociales hegemónicas, sobre manera las élites ideopolíticas a bien de generar una cierta memoria social, cohesión e identidad dentro de lo que igual esteremos llamando nación o patria, en tal dirección nos recordaba García Canlini hace unos cuantos años que:

Ese conjunto de bienes y prácticas tradicionales que nos identifican como

nación o como pueblo espreciado como un don, algo que recibimos del pasado con tal prestigio simbólico que no cabe discutirlo. Las únicas operaciones posibles —preservarlo, restaurarlo, difundirlo— son la base más secreta de la simulación social que nos mantiene juntos. (García Canclini, 2012:158).

Por supuesto, si usted amigo lector es un pizarrero habitual u ocasional y aún no está protegido por las aureolas que lleva (para arriba y para abajo) un político ilustre, un pintor o violinista renombrado, la heroicidad de uno que otro militar y/o los encantos de una reina de belleza, no suspenda su acostumbrado vagabundeando por la ciudad, siga intentando allí realizar su pinta, *graffiti* o *pizarra urbana*, pero, ojo, sepa que en cualquier momento usted puede ser sorprendido infraganti por una justicia que igual no repara ni hace distinciones cuando se trata de sujetos anónimos, sin mucho lustre ni abolengo.

En cualquier caso no está de más recordar, a propósito de Nietzsche respecto a la utilidad y los perjuicios que nos ocasiona la historia para la vida, pues:

Hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en el que lo vivo se resiente y, finalmente, sucumbe, ya se trate de un individuo, de un pueblo, o de una cultura...lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas. (Nietzsche, 2002: 23).

¿Es el pizarrero un extranjero en su ciudad?

Si la ciudad y todo aquello que le da semblanza, color y sentido, la pensamos como una experiencia totalmente constituida⁹, plenamente formada, sin nada de chance para más, nos queda muy claro que cualquier agregado, intervención o modificación (alteración) a cual sean sus elementos físicos y simbólicos, históricos y patrimoniales establecidos como tales, ha de considerarse una afrenta, toda una laceración, a ella y sus habitantes, en consecuencia sus agresores, sean del tipo que fuere, deben ser reconocidos y doblegados en sus intimidantes acciones nocivas.

En este tipo de dibujo, la ciudad nos aparece como toda una experiencia congelada, en la cual la novedad, los aportes y todo aquello de positivo que se le quiera agregar, incluso, venido de parte de sus miembros natos, están excluidos *per se*, no tienen cabida ni lugar en ella.

Quizás una ciudad de tales características encuentre su doble en la friolenta *Argia*, sobre la cual nos dejó dicho Calvino:

Lo que hace a *Argia* diferente de las otras ciudades es que en vez de aire tiene tierra. La tierra cubre completamente las calles, las habitaciones están llenas de arcilla hasta el cielo raso, sobre las escaleras se apoya otra escalera en negativo, encima de los techos de las casas pesan estratos de terreno rocoso como cielos con nubes. Si los habitantes pueden dar vueltas por la ciudad ensanchando las galerías de los gusanos y las fisuras por las que se insinúan las raíces, no lo sabemos: la humedad demuele los cuerpos y les deja pocas fuerzas; conviene que se queden quietos y tendidos, tan oscuro está. (Calvino, 1993:54).

La ciudad congelada resultaría totalmente distante y contraria a lo que resultaría una ciudad tensional e inacabada, esto es:

...un complejo sistema social, y no es ni puede ser comprendida como orden cerrado y autónomo, sino como espacio abierto y heterónimo, cuya teleología es su deseo de <completad>, de finalización, el cual por supuesto nunca llega a ser plenamente satisfecho. En la urbe, la intromisión necesaria de lo nuevo, debate y combate todos los días con la presencia, también indispensable, de lo viejo. (Islas (2004: 42)

El asunto a considerar en estos casos es saber en cuál lugar del orbe y de la naturaleza humana, existen este tipo de ciudades (dibujos), pues una ciudad así habría paralizado, por ejemplo, el desarrollo natural y fisiológico de sus cuerpos más infantiles, habría decretado la prohibición de las intimidades, la reproducción sexual y la continuidad de la especie, de seguro negaría los avances o renovaciones (revoluciones) tecno científicas, al igual extrañaría las sociales y culturales que tuvieran a bien activar (cual ser humano normal) sus tantos pobladores, a objeto mismo de hacer más gratas sus vidas.

Una ciudad de tal tipo (congelada) sería la más prístina muestra de lo que en la teoría general de sistemas se conoce como un elocuente *sistema cerrado*¹⁰, ambiente autopoietico sin oportunidad alguna para recibir ni emitir influjos más allá de sí mismo, tal cual son las máquinas.

Es posible pensar que nuestros amigos pizarreros sufran duramente su existencia dentro de los prototipos de ciudades hipotetizadas, de un modo similar a la que allí padece el extranjero, esto es, personas, seres humanos, que estarían totalmente imposibilitados de externalizar sus ganas y deseos artísticos, imaginativos, creativos o políticos, una vez que saben que aquella ciudad donde ahora habitan está transversalizadas por expresas prohibiciones de casi todo para ellos.

Mayor ha de ser el drama que vive el pizarrero, si este resulta ser persona nativa de

la ciudad en cuestión, pues al estarle vedado el desarrollo de la acción cultural en su propia patria (o patria), la condición de extranjero o de extraño le ha de resultar doblemente dramática y problematizante, en tal sentido tiene, in extremis, apenas si dos únicas salidas.

Una: olvida y reprime (suspende) totalmente su pulsión, sus deseos artísticos culturales o, dos: juega y corre la suerte de aquel que siendo extranjero, sabe que no puede renunciar a la condición de procurar vivir la vida plenamente, en consecuencia arriesga aquella personalidad jurídica y cuerpo cultural que porta para intentar labrar su pizarra dentro de la ciudad donde se encuentra, a sabiendas de aquello negativo (la sanción, el castigo) que tal vez le esperan por ello.

¿Qué pasa si el pizarrero, en vez de sentirse extranjero, se sabe natural de la ciudad que le prohíbe, la cual es también su ciudad, y que por ello también tiene tantos derechos a su disfrute y usufructo? ¿Qué pasa si el pizarrero piensa la hechura, el movimiento y la vida de la (su) ciudad, a mucha distancia y diferencia de aquellos coterráneos suyos que, por mero accidente, ahora gobiernan y administran dicho espacio geocultural bajo el concepto de ciudad congelada?

Las situaciones, los asuntos, antes descritos nos dan ya como una cierta marca epilógica de la relación conflictiva, sumamente pugnaz, fundada (fundante) entre pizarreros, administradores/gobernadores y las poblaciones sociales en general que tienen las ciudades, a saber:

Que la cultura pizarrera, así como cualquier otra manifestación creativa dentro de determinada ciudad, tiene o carece de lugar y reconocimiento en virtud de lo que indican las mentalidades, las sensibilidades, las cogniciones y toda aquella judicativa estricta reinante en los ciudadanos que pluralmente le conforman, en especial por las resistencias al cambio cultural que traslucen sus administradores.

En tanto las diferencias, especialmente las socioculturales, no logren reconocerse como tal a lo interno de los espacios residenciales donde ordinariamente habitamos los unos y los otros, personas como los pizarreros quedan en parte importante de sí mutilados, cuerpos recortados en sus alas.

Castigos y programas culturales para los pizarreros

La fuerza que ha venido tomando la cultura pizarrera dentro de la mayor cantidad de los espacios urbanos del orbe, dejando la impronta (en unas ciudades más que

en otras) de sus textos, pinceles, creyones, pinturas, colores, firmas y elaboraciones artísticas, ha sido de tal naturaleza que ha forzado la intervención muchos de los gobiernos públicos, especialmente de ayuntamientos y alcaldías municipales.

Hay ciudades donde el rayado de sus tantas paredes y muros ha resultado de tal envergadura que en ocasiones ha obligado a sus autoridades y vecindades a emprender campañas de repintado de las mismas, en paralelo al dictado de ordenanzas de prohibición y sanción a para sus responsables.

En buena medida tal condición de "suciedad" estas actorías suelen endilgárselas a los pizarreros, especialmente a los graffiteros, para los cuales se piden castigos ejemplarizantes.

Parte importante de los residentes urbanos unen así sus consideraciones estético-ambientales a las espetadas por buena parte de las autoridades públicas para condenar el estado de suciedad y abandono higiénico que presentan sus espacios de hábitat y viviendas, tal como lo apreciamos en las declaraciones que ofreciera en su oportunidad el Alcalde de Chacao, en Venezuela; a saber:

En Chacao desde hace un tiempo, estamos comprometidos con los vecinos y hemos tomando grandes acciones para limpiar el municipio y pronto tomaremos iniciativas para eliminar los graffitis para ser el primer municipio de Venezuela libre de estas expresiones vandálicas. (Muchacho, 2015).

En oposición a la clase de autoridades totalmente enemigas del "arte callejero", hemos venido observando en los últimos años las intenciones de algunas instituciones y autoridades locales en intentar "domesticar" los impulsos pizarreros, mediante la creación de programas culturales, en los cuales se busca darle cabida a los graffiteros y graffiteras.

Se trata de acciones que buscan incluir los aportes pictóricos de los tantos y tantas pizarreras que existen en la ciudad, a bien que hagan determinadas obras suyas en espacios públicos determinados, sea el caso de la brigada muralista que viene auspiciando la Alcaldía de Caracas, en cuyo portal web leemos:

La Brigada Muralista está conformada cultores y artistas plásticos de la fundación, quienes tienen como objetivo restaurar los espacios públicos creando murales que contengan mensajes culturales. En el desarrollo de los mismos se integra a la comunidad, estimulando así el sentido de pertenencia. Éstos se llevan a cabo en los 13 corredores pertenecientes al

Barrio Nuevo Barrio Tricolor. (Jorge Rodríguez; 2016).

Ciertamente este tipo de iniciativas llegan a encontrar buena receptividad en vecinos y graffiteros, tanto que en nuestras andanzas por la gran capital venezolana, así como en otras entidades de menor tamaño, nos han dado para presenciar como la traza pizarrera está inscrita hoy en muchas edificaciones del Estado, no obstante en esta y demás urbes nacionales e internacionales la producción del graffiti, la pinta o el mural clandestino sigue su curso.

Quizás las autoridades y los vecindarios no llegan a comprender que justamente una de las características que le asiste a los pizarreros, esté en aquello de correr la aventura de instigar lo ajeno, de chocar o resistir los dictos y dictámenes establecidos, fundamentalmente en horarios nocturnos.

Pensar ciudades benignas.

Si nos atenemos al hecho según el cual la ciudad es toda una suerte de bosque cultural, sumamente espeso, preñado hasta la saciedad por demasiadas diferencias y singularidades socioculturales, las cuales no siempre se encuentran ni se juntan, y que ella, al ser hábitat pleno de sus habitantes, otorga a todos derechos por igual, de lo cual pudiéramos concluir rápidamente que los pizarreros son por lo tanto sujetos (como sus demás coterráneos) con derechos para, entre otras cosas, asentar en los tantos predios de la ciudad misma sus plurales inventivas plásticas y escriturales.

El dibujo que más o menos nos brota del hecho de imaginar a una ciudad donde todos sus habitantes hacen y exponen aquello que es de su entera incumbencia y libertad, sería el de una urbe totalmente atormentada, plenamente caotizada por los unos y los otros, pues, por ejemplo, una institución decide colocar, sin más, una plástica en un lugar público de la urbe, cargada de cierto valor histórico y patrimonial, en tanto que, casi al instante, unos *graffiteros* llegan allí *ipso facto*, queriendo trazar en la fachada informada unos cuanto graffitis, luego al mismo lugar y obra, se aposta un señor muy entusiasta, decidido a pintar allí un letrero que dice algo así como: "al frente se venden empanadas de cazón y chigüire fresco", minutos más tarde concurren al mismo espacio (y obra) un par de tipos opuestos al gobierno, los cuales proceden a esculpir con creyón de aceite una pinta con el texto: "Abajo el gobierno...". días más tarde llegan a la ya desdibujada pintura, con *spray* en mano, unos chamos furibundos, demandando: "cupó ya para todos. Estamos arrechos".

A lado del lugar donde yacía una fresca pero ahora maltratada pintura/mural, pensada con alto valor cultural nacional (la obra a la que aludo arriba era de un prestigiado artista nacional), le continua una alargada pared de carácter privado, la cual da protección a una vivienda particular, sobre ella se vuelcan, con mucha celeridad, un grupo de muchachos y muchachas que, con cervezas en mano y alargados cigarrillos en sus labios, empiezan a escribir textos del tipo: "*carlitos tu eres grande*", "*Lil te amo m.*", "*Gofe me jodiste*", "*paren el mundo que me quiero vajar*", tales escritos están acompañados de unos dibujos y unas firmas francamente ilegibles.

Muy cercano a las paredes informadas se localiza una suerte de restaurant, el cual a la vez cumple funciones de licorería, donde, por mero accidente, se encuentran, sin siquiera conocerse ni rozarse, casi todos aquellos muchachos y muchachas que minutos u horas antes estuvieron incursos en la comentada actividad de pizarreros.

Estando todos adentro del comedero, de pronto, uno de ellos le informa y alerta a sus pares que sobre su escrito han rayado algo, lo cual prácticamente le anula su sentido, que el responsable es un chamo que está justamente ahora muy cercano a él, libando una cerveza con sus amigos.

El primer grupo va y le hace el reclamo al segundo, pero en virtud que no consigue ni siquiera disculpas a lo que piensa una ofensa a su arte, terminan por liarse con ellos en fuertes palabras, unos cuantos empujones, a lo que le siguen puñetazos.

En plena refriega se presenta, sin son ni tan, el dueño del inmueble afectado en su fachada externa, a preguntar y hacer reclamos a quienes (le informaron) habían manchado su pared.

En medio de tan acalorada discusión se presenta una patrulla policial, buscando a las personas que estropearon con sus escritos y plásticas la pintura que cercano a tal lugar había colocado la institución antes señalada. Presencia de policía que aprovecha el propietario afectado para también hacerle su respectiva denuncia.

Unos y otros discuten con la policía, en un clima de tal exasperación que, sin más capacidad para comprender ni gobernar el caliente acto que allí se está presentando, amenazante de ir a más gravedad, los funcionarios públicos optaron por rendir a todos los involucrados, llevándoselos detenidos a su comisaría.

Al siguiente día, la estación de policía está más que repleta de personas y casos. Entre las personas concurrentes, gravita allí toda una cuantía de familiares y profesionales

del derecho, emitiendo alegatos favorables a sus disímiles clientes.

Al fondo, lo que uno escucha son personas, detenidos y abogados, enarbolando solamente derechos, admitiendo y exponiendo la inocencia de cada uno de sus clientes o familiares, pero a la vez culpando a un "otro" por la injusticia cometida contra su cliente o parental.

Todos espetan recias palabras de responsabilidad sobre un "otro", que a decir verdad ya uno no logra distinguir con precisión de quien hablan, pues el señalado igualmente señala (de culpa) "al otro", entre tanto, del hospital llega un parte médico indicando que la salud del policía golpeado la madrugada anterior en el asunto de los pizarreros, parece complicarse.

Paralelamente la reconocida pintura de aquel famoso artista continúa allá, en la calle cual, confundida con el graffiti y los textos de los muchachos, toda manchada, casi indistinguible, corriendo similar suerte la fachada externa del inmueble propiedad de aquel vecino accidentalmente agraviado.

Ejemplos (ya no tan hipotéticos) como los antes colocados se nos vienen encima a cada instante dentro esta o aquella ciudad, en especial en aquellas donde las reglas de juego de unos y otros no parecen tan claras o son sumamente rígidas, o bien donde los niveles de permisividad, agresividad o estallido violento de sus habitantes resultan sumamente altos.

Experiencias de ciudad y de convivencia (en la ciudad) las cuales apenas si dejan al fondo, en sus lados o costados, el más vivo prototipo de un espacio público cada vez más erosionado, un lugar sociocultural que en tanto se declara legislativamente de todos, pretendiendo todos hacer uso del mismo, agarrados del lema judicial que dice "la ciudad es de todos, todos tenemos derecho a la ciudad", va así mismo hinchándose de aguda conflictividad, tornándose cada vez más selvático.

Una ciudad donde todos reclaman por igual y al mismo tiempo lugar para todos, deviene ciertamente una ciudad totalmente ingobernable, ergo, urbe difícilmente vivible, grata y querible, tanto para unos como para otros.

Problemas o asuntos como el que expresa o silentemente muestran a diario los pizarreros, por lo demás, demasiado similar a otros tantos como esos que diariamente dejan apreciar la saga de los *descentrados urbano*¹¹, distinguidos, entre otros, en los buhoneros, parqueros, chicheros, vendedores ambulantes, cirqueros de vías públicas,

teatros de calle, taconeras, los cuales, si dejáramos de percibirlos meramente como estampas, oficios o desempeños propios de personas "flojas", vagas, maleantes o malhechores y, en su defecto, les reconociéramos como habitantes de la-nuestra-ciudad, por lo tanto también portadores de cultura y sentido (cultural), entonces tal vez (quizás tal vez) problemas y diatribas como las arriba suscitadas y narradas fueran de menor existencia y pugnacidad¹².

Tal idea de reconocimiento entroncaría en una experiencia de convivencia mucho más plena y placentera para unos y otros. Ello daría lugar a una experiencia de ciudad donde ciertamente unos y otros, recordando a Touraine (2000:15) podríamos "vivir juntos", a sabiendas que unos y otros también (y en mucho) somos diferentes, pero igualmente comunes, al menos dentro del hábitat ciudadano que, por suerte (o sin ella) nos vincula.

El asunto de pensar ciudades benignas en buen grado para unos y otros que es como decir una ciudad ciertamente para todos, impone obviamente demandas, desata exigencias y, sobre todo, pide mucha plasticidad, voluntad e imaginación de construcción, de diálogo y comunicación, en quienes la conformamos, al tanto que la deseamos, esto es, unos y otros, tantos sus ciudadanías como administradores y gobernantes de ocasión, estamos llamados a acordarnos en muchos lugares y formatos de la urbe, si las apuestas son en verdad el procura vivir de otro modo en la ciudad, con calidad de vida para todos.

Por supuesto, la esperanza de una ciudad otra, del tipo mucho más grata y benigna para unos y otros, pareciera colocarnos de entrada y a todos (o casi a todos) una suerte de exigencia mínima, aquella cuyo lema principal o suerte de valla central debe decir más o menos lo siguiente: Ella (la ciudad por venir) no va ni puede resultar exclusivamente al gusto y medida del cada quien o el cada cual, pues recuerde que también ella es de los otros, así que dele cabida en su boceto e imaginación (de ciudad) a aquellos que son y hacen cosas diferentes a las suyas.

La invitación para armar ciudades tolerantes, con cabida para los iguales y los diferentes, le está planteada también a los espíritus pizarreros, en cualquiera de las versiones que estos participen, de allí que si exigen lugar (y no castigo) para sus creativas pulsiones, también deben recordar que el otro, los otros, quieren así mismo tener inmaculadas las fachadas de los inmuebles que habitan, otro tanto de respeto piden los conductores de vehículos, los troncos de los árboles, las calzadas de las calles y, por supuesto, la cultura histórico-patrimonial

La ciudad aquí en provocación, tal vez como ensueño, ya no resultaría del tipo congelada más bien si contigua a la que Islas (2004: 42) llama *ciudad tensional e inacabada*, esto es:

...un complejo sistema social, y no es ni puede ser comprendida como orden cerrado y autónomo, sino como espacio abierto y heterónimo, cuya teleología es su deseo de <completad>, de finalización, el cual por supuesto nunca llega a ser plenamente satisfecho. En la urbe, la intrusión necesaria de lo nuevo, debate y combate todos los días con la presencia, también indispensable, de lo viejo. (Islas, 2004: 42).

Amigo lector: ¿Le suena bien esta luminaria urbana del por-venir?, entonces, tome ahora usted la palabra y díganos –por favor- cómo se encuentra alojada en su caja craneana el copioso y frágil asunto de la tan ansiada ciudad para todos!

Notas:

1. Los actos que hacen a tal cultura: el *graffiti*, las *pintas*, las *pintadas* y los *tag*, también podemos pensarles como *Pizarras Urbanas*, a conciencia de las distancias que existen entre cada una de estas figuras.

2. La palabra *pinta* alude (al menos en Venezuela) a aquellos sintagmas que regularmente vivimos

3. Advirtamos que palabras o conceptos tales como historia, patrimonio, ciudadanía, civilidad, propiedad, autoridad, etc., por lo demás figuras lingüísticas y culturales muy prototípicas del experiencial civilizatorio moderno o de la modernidad, encuentran poco eco o resonancia en los tiempos posmodernos que ahora estamos viviendo. Y es precisamente en las poblaciones juveniles, en aquellas donde justamente se inscriben la mayor cantidad de pizarreros y pizarreras, donde tan grandilocuentes palabras y conceptos obtienen más vaciamiento dicen cada vez menos o muy poco. Para una mayor comprensión de la saga cultural juvenil, de aquellos valores y sentidos que les portan y explayan, de sus arquetipos, me parece oportuno sugerir aquí el excelente texto que un par de años atrás publicara el jovial amigo M. Maffesoli (Ob. cit.). encontrando colocados en las fachadas externas de cualquiera de las edificaciones o automóviles existentes en nuestro país.

4. El asunto de las agresiones cometidas contra aquel conjunto de obras que hacen al llamado patrimonio histórico y cultural, le hemos leído en múltiples formatos y ocasiones, en consecuencia mostramos aquí aquella nota periodística que destacara,

un par de años atrás. la prensa española (diario El País), luego de haberse realizado en una de sus ciudades un imponente evento musical, registrado del siguiente modo: “Los días 13 y 14 de mayo de 2006 multitud de jóvenes han asistido al festival cultura urbana en el matadero de Legazpi. Según parece, a la entrada, la entrada del matadero era patente la preocupación de cerciorarse de que nadie llevaba ni ‘rotus’ ni spray. Pero es una lástima que este celo no se halla trasladado a plazas y calles adyacentes. Boca de metros, fachadas, registros de luz, marmolinas en portales, buzones, lunas de comercios...han sufrido el fenómeno del graffiti, forma de vandalismo que sobre todo genera sensación de inseguridad entre los vecinos”. (Novoa, ob. Cit: 192.)

5 aquí compartimos con Natalia Pérez T la idea según la cual “En razón de ese papel que le fue asignado al patrimonio en la modernidad es que en las sociedades contemporáneas —caracterizadas por su dinamismo, heterogeneidad y desterritorialización— se hace necesario entenderlo como proceso social. Esto supone no solo reconocerlo como construcción colectiva paralela al cambio histórico, sino, retomando el análisis de Canclini, en cuanto capital cultural, o sea, como un proceso que “se acumula, se reconvierte, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores”. (Natalia Pérez T, Ob. cit.: 129).

6. El *tag* refiere a las firmas que generalmente respaldan los *graffitis* elaborados, con vista a su observancia pública. Por lo general, cada *graffitero* o *graffitera* ha escogido para sí un “alias”, un seudónimo, con el cual busca encubrir y proteger su identidad real.

7. Precisamente el poder es tal porque conjuga tensionalmente relaciones sociales, voluntades, deseo y fuerza, de lo cual salen unas, y no otras, acciones sociales, tal como lo encontramos desarrollado en Foucault (1986).

8. En la dirección de los arriba señalado, nos dice Colina (2007: 186): “A lo largo de la historia, en todos los pises, sin excepción, la destrucción de monumentos o representaciones de una cultura por otra cultura ha sido uno de los símbolos más significativos de la *transición al poder*”. (Subrayado original).

9 Por lo demás, este tipo de ciudades no tienen mera existencia en la literatura. Respecto a su existencia histórica, estoy pensando, por ejemplo, en la ciudad de Berlín de la época de Hitler, en el Moscú de Stalin, en el Santiago de la época de Pinochet. Una excelente demostración del tipo de ciudades congeladas se encuentran en la hermosa obra de Ítalo Calvino (1983), especialmente aquella escalofriante

llamada Argia.

10. Recordemos que en Bertalanffy (1986) los *sistemas cerrados* se caracterizan por su extremada capacidad para impedir la exportación o importación de materia a otros ambientes, lo cual les lleva a vivir en el puro equilibrio. Pág. 125.

11. Respecto a las figuras que alientan las prácticas sociales descentradas en Venezuela, recientemente he intentado hacer una aportación intelectual sobre ello (Balaguera 2016).

12. Nótese que para nada estamos aquí pensando en un prototipo de ciudad de pura paz, en la cual el conflicto, en este caso aquel generado por los pizarreros, desaparece en toda su extensión. Una ciudad de tal modo y tipo bien sabemos que sólo existe en el imaginario bueno o en aquellas filosofías bien especulativas, demasiado metafísicas. Sólo sostenemos que si empujamos reales voluntades de diálogo y comunicación, lo más transparentes posibles, cara a los intereses y demandas de unos y otros (habitantes de la ciudad), que si hacemos aparecer y reconocer la ciudad política, entonces allí habría mucho chance para experimentar este tipo de entramados.

Referencias bibliográficas

Balaguera, E.(2016). El descentramiento urbano en Venezuela. La emergencia de los últimos revolucionarios. Edit. La campana sumergida. Bielska, Polonia.

Balaguera, E. (2010). Pizarras urbanas. La ciudad contra la escuela. Ponencia presentada en el VI Coloquio intrauniversitario: Pensar la ciudad. CINCO/UPEL. Maracay/Venezuela.

Bauman, S. (2000). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica. España.

Bertalanffy, L. V. (1986). Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones. Fondo de Cultura Económica. México.

Calvino, I. (1983). Las ciudades invisibles. Minotauro. Traducción de Aurora Bernárdez. Barcelona.

Foucault, M. (1986). La Voluntad de saber, Siglo XXI, Bogotá.

García Canclini, N. (2012). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Paidós, Buenos Aires.

Lipovestki, G. (2016). Los tiempos hipermodernos. Traducción de Antonio Prometeo M. Anagrama, Barcelona.

Maffesoli, M. (2004). El tiempo de las tribus. Siglo XXI editores. México.

NIETZSCHE, F. (2002). Consideraciones Intempestivas. Buenos Aires. Alianza. 2002.

Novoa, M. T. (2006). Arte público y vandalismo en la ciudad posmoderna. En Ciudades Glociales. Carlos Colina comp. UCAB, Caracas.

Touraine, A. (2000). ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. FCE, México.

Referencias digitales

Rodríguez J.(2016): Fundarte crea Brigada muralista, en <http://www.caracas.gob.ve/>. Consultada el 24/02/16.

Figueroa, F. (2007). Graffiti y Patrimonio. En: <http://zonegraff.blogspot.com>. Consultada el 11/12/2012.

Islas, O. (2004). La ciberurbe. El espacio ausente, en Revista Razón y palabra, No 42, disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/>, consultado el 22/09/2015.

Muchacho, R. (2015). Chacao eliminará graffitis de espacios públicos del municipio. Declaración emitida por el Alcalde de Chacao a los medios de comunicación, aparecida en www.eluniversal.com, consultado el 23/02/16.

Pérez, Torres, Natalia (2015). Grafiti y patrimonio: Tensiones entre lo efímero y lo permanente en la intervención del Armazém Vieira en Florianópolis, Brasil, en: www.darq.uniandes.edu.co, consultado el 27/02/2016.

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: EPISTEMOLOGÍA

EL SENTIDO DE ADECUACIÓN DEL LENGUAJE FRENTE A LA VERDAD

Gizeph Henríquez

EL HAZ Y EL ENVÉS. VERDAD Y LENGUAJE EN EL CUESTIONAMIENTO DE
LAS CIENCIAS SOCIALES

Solveig Villegas

LA IDEA DE PROGRESO EN EL PENSAMIENTO POSITIVISTA COMO
ENAJENACIÓN DEL ETHOS CULTURAL LATINOAMERICANO

Jonatan Vielma

LA EPISTEMOLOGÍA SEGÚN BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: ¿UN
MODO DE DESCUBRIR O DE CREAR FUERA DEL DOMINIO COLONIAL?

Robert Rincon

OTROS TEMAS DE INVESTIGACIÓN

DIVERSIDAD GENERACIONAL Y LAS TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y
COMUNICACIÓN

Lubiza Osio Havriluk, Laura Maldonado Acosta, Pedro Luis Pineda Salazar

GRAFFITI Y PATRIMONIO HISTÓRICO ¿QUÉ HACER CON LOS
DESPIADADOS PIZARREROS?

Edgar Balaguera

NORMAS DE PUBLICACIÓN