

Í N D E X

PAG.

ARTICLES

- La educación en la perspectiva Kantiana de la Ilustración
ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS 7/37
- Representaciones sociales e interacción social.
Una perspectiva crítica sobre el efecto de los mass media
JOSÉ RAMÓN BUENO ABAD Y FRANCISCO JOSÉ MESTRE LUJÁN 39/62
- La relación entre medios de comunicación y poder en el Perú
durante la última etapa de la presidencia de Alberto Fujimori
LUIS AMADOR IRANZO MONTÉS 63/86
- Investigació antropològica i patrimonialització
ALBERT MONCUSÍ FERRÉ 87/106
- Sistemas de recursos humanos de alto compromiso, aprendizaje
organizativo y gestión del conocimiento: hacia un modelo integrador
VÍCTOR OLTRA COMORERA 107/135
- Religión, política y construcción étnica en Chiapas, México
JAUME VALLVERDÚ 137/153
- “Llevar los tacones por dentro”. Identidad, ironía y resistencia
FERNANDO VILLAAMIL 155/173
- Perspectivas y desafíos del desarrollo social
MIRTHA YORDI GARCÍA 175/184

FINESTRA OBERTA

El porter davant de l'abisme

GERARD HORTA 185/198

Una antropóloga entre nativos. Encuentros y desencuentros

BEATRIZ SANTAMARINA CAMPOS 199/216

RECENSIONS

Bleda García, José María (2002):
El Estado de Bienestar en la Comunidad de Castilla-La Mancha,
Cortes de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002, 174 pp.

por MERCEDES ÁVILA 219/220

ABSTRACTS 221/225

NOTES BIOGRÀFIQUES 227/230

E S T U D I S



LA EDUCACIÓN EN LA PERSPECTIVA KANTIANA DE LA ILUSTRACIÓN

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

RESUMEN

ESTE ARTÍCULO VERSA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EDUCACIÓN E ILUSTRACIÓN EN KANT. DE ACUERDO CON SU CONCEPTO DE ILUSTRACIÓN, LA EDUCACIÓN SE ARTICULA EN LA PERSPECTIVA DE UN PROGRESO DEL GÉNERO HUMANO HACIA SU PERFECCIÓN MORAL. ABORDAREMOS, DESDE ESTE PUNTO DE VISTA, LOS SIGUIENTES ASPECTOS: LA NECESIDAD DE LA EDUCACIÓN PARA EL PROGRESO DE LA HUMANIDAD; SU OBJETIVO, QUE ES EL BIEN UNIVERSAL DE LA HUMANIDAD; LA CRÍTICA QUE KANT FORMULA, EN ESTE SENTIDO, A LOS PODERES PÚBLICOS; LAS DIMENSIONES DE LA EDUCACIÓN Y, ESPECIALMENTE, SU DIMENSIÓN MORAL, QUE SE CONCRETA EN LA CONFIGURACIÓN DEL CARÁCTER, SEGÚN LOS CONCEPTOS DEL DEBER Y EL DERECHO. TODOS ESTOS ASPECTOS SON ESTUDIADOS ARTICULÁNDOLOS Y FUNDAMENTÁNDOLOS EN EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO, FILOSÓFICO-HISTÓRICO, ÉTICO-JURÍDICO Y ÉTICO DE KANT.

Introducción

En cierto modo toda la filosofía de Kant es expresión de lo que, según sus propias palabras, constituye “el lema de la Ilustración”: “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!

(Kant 1978: 25; Ak. VIII: 35)¹. El concepto de Ilustración significa para Kant un modelo de perfección al cual deben aspirar tanto el individuo como las sociedades y que el género humano habrá de conquistar a través de su desa-

¹ Citaremos las obras de Kant por la versión castellana y por la edición alemana de las Obras Completas de Kant de la Academia de Berlín. A la edición alemana nos referimos con la abreviatura Ak., seguida del volumen y la página de la misma.

rollo histórico (Kant 1978: 32-33; Ak. VIII: 39-40)². Kant considera la educación como uno de los dos medios³ (a veces, incluso el único)⁴ por el cual será posible un progreso en esa dirección.

En el pensamiento kantiano se establece una correspondencia entre las dimensiones del progreso de la historia de la humanidad y las dimensiones de la educación: disciplina, instrucción, civilidad y moralización. Ésta última constituye el ideal del progreso y también la meta de la educación. El fin común a la historia y a la educación es la mejora del mundo en el plano moral, que, a su vez, comprende la doble vertiente de la ética y del derecho.

Puede decirse que Kant comparte con los ilustrados su fe en la educación⁵. A pesar de todo, no escribió una pedagogía sistemática; la "Pedagogía" de que disponemos son los apuntes tomados por un alumno suyo, Fr. Th. Rink, en las clases que Kant, como el resto de los profesores, tuvo que impartir sobre esta materia en la Universidad de Königsberg. Rink los publicó con la autorización de Kant en 1803. Pero aunque no escribiera una pedagogía sistemática, Kant hace abundantes referencias a la

importancia de la educación a lo largo de sus escritos, especialmente en los de filosofía de la historia y en los de antropología, como tendremos ocasión de ver.

En general, su teoría de la educación se articula sin dificultad dentro de la Ilustración (Fernández 1983: 24); coincide con los ilustrados en "el objetivo de desarrollar en el alumno una autonomía de juicio, la idea de enseñar a pensar en vez de enseñar pensamientos ya hechos, cierta tolerancia, cierta repugnancia por los castigos y la primacía de la formación (educación moral en Kant, cultivo de la virtud en Rousseau, formación de las costumbres en Locke...) sobre la instrucción, cuando menos" (Fernández 1983: 24). Sus influencias más notables en el campo educativo son Rousseau y Basedow, con quien Kant está de acuerdo en algunos aspectos, discrepando en otros, como señalaremos en su momento; el ilustrado Juan Bernardo Basedow (1723-1790) fue el promotor del movimiento pedagógico llamado Filantropismo, considerado como el máximo impulso al progreso educativo alemán en el siglo XVIII (Fernández 1983: 24-25; Abbagnano 1974: 410-412). Basedow fundó en

² Sobre los distintos sentidos del término Ilustración en Kant, puede consultarse el trabajo de Flórez 1989: 207-208.

³ El otro medio es el establecimiento de un orden político basado en el derecho, tanto por parte de cada Estado, como por parte de los distintos Estados entre sí.

⁴ Así, en las "Lecciones de Antropología" escribe: "En definitiva, por lo que al bien del mundo se refiere, todo proviene de la educación" (Kant 1990: 92). Cf. también, Kant 1988: 302; Ak. XXVII.1: 471).

⁵ En la Ilustración el interés converge en el hombre y, "como consecuencia de ello, los problemas educativos pasan a ocupar el primer plano. Los ilustrados tienen una gran fe en la potencia de la educación" (Abbagnano 1974: 367).

Dessau el Instituto Filantropinum, al cual dedicó Kant dos artículos⁶.

Pero, por otra parte, no es correcto considerar a Kant sólo como un representante del movimiento cultural de la Ilustración, al menos desde el punto de vista del alcance especulativo y sistemático de su construcción filosófica.

No es posible tratar en Kant ningún aspecto de su filosofía sin articularlo dentro de las grandes coordenadas que configuran su sistema; y el problema de la educación no es una excepción al respecto. Su reflexión sobre la educación se funda en una concepción del hombre, en un ideal de vida humana y en un proyecto de progreso histórico del género humano, de los que dan cuenta su filosofía moral en su doble vertiente, ética y jurídica, y su pensamiento filosófico-histórico. De ahí el enfoque que hemos dado a este trabajo: la articulación de la teoría kantiana de la educación en su antropología, en su pensamiento filosófico-histórico y jurídico-político y en su filosofía ética.

1. Educación y progreso

El modelo antropológico presente en la "Pedagogía" parte de la contraposición entre animalidad y humanidad, para subrayar la necesidad de la educación para la formación y el desarrollo de la humanidad.

Animalidad significa, según la "Introducción a la Pedagogía", dependencia y determinación de la conducta por

la naturaleza. Así, la conducta de los animales está predeterminada por el instinto; la misma conducta del hombre puede ser también una conducta animal, si se rige meramente por los impulsos sensibles, inclinaciones o caprichos. Humanidad significa, en cambio, autonomía racional, esto es, capacidad para conducirse a sí mismo siguiendo la propia razón: "Un animal lo es ya todo por el instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta" (Kant 1983: 29-30; Ak. IX: 441).

Pues bien, el supuesto antropológico central de la "Pedagogía" es que, a diferencia del instinto en los animales, la humanidad no es algo definitivamente formado, sino sólo un germen, disposición o capacidad que hay que desarrollar.

En "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", uno de sus escritos principales de filosofía de la historia, Kant utiliza la expresión "disposiciones naturales que tienden al uso de su razón" (Kant 1994: 6; Ak., VIII: 18). En realidad, los términos humanidad y razón son en este contexto conceptos equivalentes. De hecho, en "Ideas" aparece el mismo modelo antropológico que en la "Pedagogía": "La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural,

⁶ Ambos artículos, publicados en 1776, se incluyen como "Apéndice I" y "Apéndice II" en la "Pedagogía" de Kant.

y no conoce límite alguno a sus proyectos” (Kant 1994: 6; Ak., VIII: 18); es decir, gracias a la razón el hombre puede superar los límites de una existencia meramente animal. Aparece también el mismo supuesto antropológico central, según el cual la razón no es algo definitivamente formado, sino algo que tendrá que ir desarrollándose: “Ahora bien, ella misma (la razón) no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro de conocimiento” (Kant 1994: 18; Ak., VIII: 18).

Con este modelo antropológico se vinculan otras dos ideas fundamentales. Por un lado, la idea de un destino o fin de la existencia humana y, asociada a ella, la idea de progreso, entendido como avance en la realización de ese destino. El destino o fin de la existencia humana es el desarrollo pleno de las disposiciones de la humanidad o, lo que es lo mismo, de la razón o disposiciones que tienden al uso de ésta: “Se encuentran muchos gérmenes en la humanidad; y a nosotros toca desarrollarlos, desplegar nuestras disposiciones naturales y hacer que el hombre alcance su destino” (Kant: 1983: 33; Ak., IX: 447).

Por otro lado, la idea de que el hombre tiene necesidad de la educación. No sólo no viene al mundo con su humanidad ya formada, sino que “las dispo-

siciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas. La naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto” (Kant 1983: 35; Ak. IX: 447). Constituye una firme convicción de Kant que todo lo que el hombre consiga por encima de los límites de una existencia meramente animal, toda perfección, incluso toda felicidad, tiene que venir de su propio esfuerzo; ha de procurársela él mismo por medio de su razón; debe ser obra y mérito suyo, y en ello radica justamente su valor y dignidad por encima de toda otra criatura (Kant 1994: 7-8; Ak., VIII: 20)⁷. Pero además la “Pedagogía” añade —y ello nos conduce directamente a la necesidad de la educación— que el hombre, cuando nace, no está en disposición de hacerse inmediatamente por sí mismo un plan de conducta, sino que “viene inculto al mundo” y “se lo tienen que construir los demás” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 441). Por eso escribe Kant en la “Pedagogía” (es decir, Rink en nombre de Kant) que “el hombre es la única criatura que ha de ser educada (*erzogen*)” (Kant 1983: 29; Ak., IX: 441); la misma idea aparece en las “Lecciones de Antropología”: “Cualquier animal sabe, merced al instinto, lo que ha de hacer... La primera diferencia con el animal estriba en que al hombre todo ha de serle enseñado” (Kant 1990: 74).

⁷ He aquí algunos textos más en ese sentido: “El género humano debe sacar poco a poco de sí mismo, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 441). “La segunda diferencia (con los animales) consiste en que el hombre debe agradecerse todo a sí mismo. Esto representa una gran muestra de respeto por parte de la naturaleza, pero también constituye al mismo tiempo una pesada carga” (Kant 1990: 74).

De este modo, Kant asigna a la educación la función de posibilitar el desarrollo de las disposiciones naturales de la humanidad. Su confianza en la educación, en este sentido, queda reflejado en frases como las siguientes: “Únicamente por la educación (*Erziehung*) el hombre puede llegar a ser hombre. Él no es sino lo que la educación le hace ser”(Kant 1983: 31; Ak., IX: 443).

En la “Pedagogía” la educación es interpretada en la perspectiva de un progreso del género humano hacia mejor. Dicha perspectiva es la misma que expone Kant en sus escritos de filosofía de la historia: así, en “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” Kant se propone expresamente interpretar la historia de las acciones humanas “al nivel de la especie como una evolución (*Entwicklung*) progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones (*Anlagen*) originales”(Kant 1994: 4; Ak., VIII: 17). Pero en sus escritos de filosofía de la historia, si bien hay importantes alusiones sobre la necesidad de la educación como medio para llegar al pleno desarrollo de las disposiciones de la humanidad, Kant

centra su atención en otro medio, que es la organización política entre los hombres, tanto a nivel interindividual, en lo que se refiere a cada Estado, como a nivel de los distintos Estados en sus relaciones mutuas⁸.

Educación y organización política entre los hombres coinciden en el mismo fin: hacer posible el desarrollo de todas las disposiciones de la humanidad (Kant 1994: 11; Ak., VIII: 17). Sin embargo, esta coincidencia desde el punto de vista del fin contrasta notablemente con el pesimismo de Kant respecto de la obra educativa de los poderes públicos. Trataremos de esta cuestión más adelante, en otro apartado.

Kant enfoca el progreso en el desarrollo de las disposiciones de la humanidad desde el punto de vista histórico de una evolución a través de las sucesivas generaciones; de modo que el desarrollo completo de la razón se logrará, no a nivel de los individuos, sino a nivel de la especie, a lo largo de la serie de las generaciones. Este enfoque se hace especialmente explícito en el “Segundo principio” de “Ideas”⁹. En el escrito “¿Qué es la ilustración?” apare-

⁸ Según la filosofía de la historia de Kant, a este orden legal interindividual e interestatal no son conducidos los hombres directamente por la razón, sino que son forzados al mismo por el “antagonismo” mutuo o lo que denomina la “insociable sociabilidad de los hombres” (Kant 1994: 8; Ak., VIII: 20). Dicho antagonismo entre los hombres y los Estados fuerza a unos y a otros a entrar en un estado de coerción legal, en el cual la libertad salvaje de cada uno es sustituida por una libertad bajo leyes (cf. Kant 1994: 13-15; Ak., VIII: 24-25). De todos modos, hay también textos en los que Kant señala como vía una educación adecuada de los gobernantes; ver, en este sentido, Kant 1988: 302; Ak., XXVII. 1: 471).

⁹ “Cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie —acaso interminable— de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra

ce incluso la idea de que cada generación tiene la responsabilidad de asegurar (y, desde luego, no impedir) a la siguiente el progreso en la ilustración (Kant 1978: 34; Ak., VIII: 39). El desarrollo pleno de la razón se presenta, pues, como un proyecto histórico; un proyecto que, en la intención de Kant, no es quimérico, sino real en sentido práctico, es decir, en el sentido de que su consecución ha de servirnos como criterio orientador y meta de nuestros esfuerzos (Kant 1994: 6-7; Ak., VIII: 19).

Es en esta perspectiva de progreso, en la que la "Pedagogía" articula el papel de la educación, ésta es el medio "para que la naturaleza avance un poco hacia la perfección" (Kant 1983: 32; Ak., IX: 444): "Encanta imaginarse que la naturaleza humana se desenvolverá cada vez mejor por la educación, y que ello se puede producir en una forma adecuada a la humanidad. Descúbrese aquí la perspectiva de una di-

cha futura para la especie humana" (Kant 1983: 32; Ak., IX: 444).

Hay, pues, en Kant un ideal de educación, a saber, "una educación que desenvuelva en los hombres todas sus disposiciones naturales" (Kant 1983: 33; Ak., IX: 445). Y un ideal no es nunca para Kant algo ilusorio e irreal, sino "el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia", pero que es posible realizar y, en esa medida, es verdadero en sentido práctico (Kant 1983: 32-33; Ak., IX: 444-445).

También la realización de ese ideal de educación es enfocada por Kant desde un punto de vista histórico-evolutivo: "Es probable que la educación vaya mejorándose constantemente, y que cada generación dé un paso hacia la perfección de la humanidad; pues tras la educación está el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana" (Kant 1983: 32; Ak., IX: 444)¹⁰.

especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención" (Kant, 1994: 6; Ak., VIII: 19). Lo mismo puede leerse en la "Antropología práctica": "Entre los animales, cada individuo alcanza su destino ya en esta vida. Entre los hombres, sólo la especie puede alcanzar el destino de la humanidad a través del relevo generacional, de modo que cada generación dé un paso en el camino de la ilustración con respecto a la precedente y logre transmitir un orden de cosas más perfecto" (Kant 1990: 74). Y en la "Pedagogía" se escribe igualmente: "La adquisición de este destino es totalmente imposible para el individuo" (Kant 1983: 33; Ak., IX: 445).

¹⁰ He aquí otros dos textos más expresando la misma idea: "la educación es un arte, cuya práctica ha de ser perfeccionada por muchas generaciones. Cada generación, provista de los conocimientos de las anteriores, puede realizar constantemente una educación que desenvuelva de un modo proporcional y conforme a un fin, todas las disposiciones naturales del hombre, y conducir así toda la especie humana a su destino" (Kant 1983: 34; Ak., IX: 446); "la educación es el problema más grande y difícil que puede ser propuesto al hombre ... la educación no (puede) avanzar sino poco a poco; y no es posible tener un concepto más exacto de ella, de otro modo que por la transmisión que cada generación hace a la siguiente de sus conocimientos y experiencia, que, a su vez, los aumenta y los pasa a las siguientes. ¿Qué cultura y qué experiencia tan grandes no supone este concepto? No podía nacer sino muy tarde; nosotros mismos no lo hemos podido obtener en toda su pureza ...

Al tiempo que expresa esta interpretación histórico-evolutiva, la “Pedagogía” deja constancia de las deficiencias de la educación en la época. La principal deficiencia es la falta de lo que Kant denomina “un arte¹¹ de la educación o pedagogía” “razonado”; un arte razonado es un arte fundado en un plan o fin, y que Kant opone a mecánico, esto es, sin plan o fin que le sirva de fundamento. Carecemos, pues, denuncia Kant, de un proyecto de educación coherente y sistemático, concebido con arreglo a un plan o fin a realizar por medio de ella (Kant 1983: 33,35; Ak., IX: 445, 446). Ahora bien, “El arte de la educación o pedagogía, necesita ser razonado, si ha de desarrollar la naturaleza humana para que pueda alcanzar su destino” (Kant 1983: 35; Ak., IX: 447).

2. Educar para un mundo mejor

Éste es uno de los puntos en los que se constata que Kant establece una estricta correspondencia entre el plano de la educación y el de la historia: ambas tienen como fin la mejora del mundo¹². Comentando las carencias de la educación en su época, Kant llega a la formu-

lación de lo que, según él, debería ser el punto de referencia del arte de la educación. “Un principio del arte de la educación, que en particular debían tener presente los hombres que hacen sus planes es que no se debe educar los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad y de su completo destino. Este principio es de la mayor importancia” (Kant 1983: 36; Ak., IX: 447).

Aquí, como en muchos otros lugares de su obra, se patentiza el alcance transformador del pensamiento kantiano respecto del estado existente de cosas. La verdadera educación no debe consistir, según Kant, en una mera adaptación del niño al estado presente o condiciones de hecho¹³.

En este sentido, Kant formula una crítica, tanto a los padres, como a los poderes públicos (o como él dice, a los príncipes). Ni los padres ni los príncipes se ponen como fin de la educación “un mundo mejor (*Weltbeste*) ni la perfección a que está destinada la humanidad y para la cual tiene disposiciones”

El hombre puede considerar como los dos descubrimientos más difíciles: el arte del gobierno y el de la educación y, sin embargo, se discute aún sobre estas ideas” (Kant 1983: 34-35; Ak., IX: 446).

¹¹ Kant hace aquí uso del término arte (*Kunst*) contraponiéndolo a naturaleza, y entendiendo naturaleza en el sentido de aquello que se desarrolla por sí mismo, como el instinto: “Toda educación es un arte, porque las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas. —La Naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto—.” (Kant 1983: 35; Ak, IX: 447).

¹² En relación con la historia, Kant escribe en sus “Reflexiones sobre Antropología”: “La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo ... la propia historia debe entrañar el plan para la mejora del mundo” (Kant 1991: 114, Reflex. 1438; Ak., XV: 628; cf. también Kant 1994: 23; Ak., VIII: 30-31).

¹³ Sobre este aspecto de la teoría educativa de Kant, puede verse Abbagnano 1994: 426.

(Kant 1983: 36; Ak., IX: 447). En general, los padres sólo se preocupan de que sus hijos prosperen en el mundo; de ahí que sólo eduquen a sus hijos con vistas al mundo presente y no para que más tarde pudiera producirse un mundo mejor. De los príncipes dice Kant que “no consideran a sus súbditos más que como instrumentos de sus deseos” (Kant 1983: 36; Ak., IX: 447). Con ello, Kant se está oponiendo a la idea de entender la educación como mero adiestramiento para hacer buenos súbditos (Abbagnano 1974: 426).

Más allá de la casa y del Estado, Kant pretende dar a la educación un alcance cosmopolita: “Las bases de un plan de educación han de hacerse cosmopolitamente”, es decir, con vistas al “bien universal” de la humanidad (Kant 1983: 36; Ak., IX: 447); en este aspecto Kant alaba la obra del ilustrado Basedow¹⁴.

Así planteada, la educación —por tanto, “una buena educación”— es “el origen de todo el bien en el mundo” (Kant 1983: 36; Ak., IX: 447-448), en el sentido de que se convierte en el medio adecuado para que pueda producirse el desenvolvimiento de los gérmenes o disposiciones para el bien que yacen en los hombres.

Según Kant, en el hombre no hay gérmenes para el mal, sino sólo para el bien: “no se encuentran en sus disposi-

ciones los fundamentos para el mal... En los hombres sólo hay gérmenes para el bien (*Guten*)” (Kant 1983: 36-37; Ak., IX: 448). En este punto, es decir, en lo que se refiere a la bondad de la naturaleza humana, Kant comparte con Rousseau y con la Ilustración, en general, el optimismo que caracteriza a ésta (Abbagnano 1974: 426). Por supuesto, ello no significa que Kant niegue el hecho del mal. De éste dice en la “Pedagogía” que su única causa es “no someter la Naturaleza a reglas” (Kant 1983: 36-37; Ak., IX: 448); según su filosofía ética, esto significa lo siguiente: tener como fundamento de determinación de la voluntad las inclinaciones, las cuales se fundan en nuestra naturaleza sensible, en vez de tener como fundamento de determinación las leyes morales, las cuales se fundan en nuestra razón. El mal consiste propiamente en esa inversión de los fundamentos de determinación de la voluntad¹⁵.

En cambio, Kant, como Rousseau, es pesimista (y en esto ambos se separan de los otros ilustrados, en general) en lo que se refiere a la obra educativa de los poderes públicos (Abbagnano 1974: 427). Sin embargo, en su perspectiva de un progreso del género humano hacia lo mejor, concede una importancia central a la dimensión política. Vamos a abordar este aspecto en el apartado que sigue.

¹⁴ Sobre la intención cosmopolita del instituto de Dessau, tal como la ve Kant, ver el “Apéndice I” a Kant 1983: 95-101. En estas mismas páginas Kant hace un llamamiento a los poderes públicos para que presten su apoyo a una escuela como ésta.

¹⁵ Para el problema del mal es fundamental su obra “La Religión dentro de los límites de la mera razón”.

3. Educación y poderes públicos

Por un lado, tal como se constata en la “Pedagogía” y en otros lugares de su obra, Kant desconfía de la obra educativa de los poderes públicos, pues considera que “(los príncipes, como dice él) no tienen tanto a la vista un mejor mundo (*Weltbeste*) como el bien (*Wohl*)¹⁶ del Estado, para alcanzar sus fines” (Kant 1983: 37; Ak., IX: 448). Es por esto, porque desconfía de los fines de los príncipes (recuérdese que también desconfía de

los fines de los padres), por lo que Kant se opone a que la organización de las escuelas dependa del Estado¹⁷. Para que de una educación organizada por el Estado pudiera venir un mundo mejor, sería necesario mejorar antes la educación de los príncipes¹⁸. Kant es partidario, al menos dado el estado actual de cosas, de la iniciativa privada, y en esto se separa de Basedow¹⁹. Pero no es partidario de una iniciativa privada cualquiera, sino sólo de una iniciativa ilustrada²⁰.

¹⁶ Como apunta Kant mismo en su “Crítica de la razón práctica”, el término alemán *Wohl* no significa “bien”, en sentido moral, para el cual se emplea el término *Gute*, sino “bien”, en el sentido de utilidad, bienestar (cf., Kant 1995: 81-82; Ak., V: 59-60). Obsérvese que el *beste* de la expresión *Weltbeste* es el superlativo de *gut*, por lo que *Weltbeste* es “mundo mejor”, en el sentido moral de bueno.

¹⁷ Kant prefiere la educación pública a la privada, pero entiende por esta última la educación doméstica (cf., Kant 1983: 41-42; Ak., IX: 452).

¹⁸ “Si los príncipes deben introducir la mejora, hay que mejorar primero su educación, porque durante mucho tiempo se ha cometido la falta de no contrariarles en su juventud. El árbol plantado solo en un campo, crece torcido y extiende sus ramas a lo lejos; por el contrario, el árbol que se alza en medio de un bosque, crece derecho por la resistencia que le oponen los árboles próximos, y busca sobre sí la luz y el sol. Lo mismo ocurre con los príncipes. Sin embargo, es mejor que los eduque uno de sus súbditos, que uno de sus iguales. Sólo podemos esperar que el bien venga de arriba, cuando su educación sea la mejor” (Kant 1983: 37; Ak., IX: 448).

¹⁹ “Por esto, lo principal aquí son los esfuerzos de los particulares, y no la cooperación de los príncipes, como pensaban Basedow y otros; pues la experiencia enseña que no tienen tanto a la vista un mejor mundo como el bien del Estado, para poder alcanzar así sus fines. Cuando dan dinero con este propósito hay que atenerse a su parecer, porque trazan el plan. Lo mismo sucede en todo lo que se refiere a la cultura del espíritu humano y al aumento de los conocimientos del hombre. El poder y el dinero no los crean, a lo más, los facilitan; aunque podrían producirlos, si la economía del Estado no calculara los impuestos únicamente para su caja. Tampoco lo han hecho hasta ahora las Academias, y nunca ha habido menos señales que hoy de que lo hagan” (Kant 1983: 37; Ak., IX: 448).

²⁰ “Según esto, la organización de las escuelas no debía depender más que del juicio de los concededores más ilustrados. Toda cultura empieza por los particulares, y de aquí se extiende a los demás. La aproximación lenta de la naturaleza humana a su fin, sólo es posible mediante los esfuerzos de las personas de sentimientos bastante grandes para interesarse por un mundo mejor, y capaces de concebir la idea de un estado futuro más perfecto. No obstante, aún hay más de un príncipe que sólo considera a su pueblo, poco más o menos, como una parte del reino natural, que no piensa sino en reproducirse. Le desea, a lo más, cierta habilidad, pero solamente para poder servirse de él, como mejor instrumento de sus propósitos” (Kant 1983: 37-38; Ak., IX: 449). Como veremos más adelante, más allá de la habilidad sitúa Kant la moralidad, como meta última

Sin embargo, toda esta desconfianza respecto de la obra educativa del Estado contrasta, como indicábamos más atrás, con la importancia que concede Kant a la organización política para la posibilidad del desarrollo completo de las disposiciones de la humanidad y progreso del género humano hacia su destino, en lo cual la organización política coincide con la función asignada a la educación. A ello hay que añadir que uno de los criterios que formula la “Pedagogía” es, como veremos más adelante, la necesidad de educar en la idea del derecho. Ahora vamos a intentar aclarar el mencionado contraste.

Kant atribuye una importancia central a la organización política, debido a que considera que el gran obstáculo para el desarrollo de todas las disposiciones naturales de la humanidad es la guerra (o la constante amenaza de la misma) y que evitar ésta es el fin de la primera. En este sentido, sostiene que el antagonismo mutuo fuerza a los hombres a entrar en un estado de coerción legal, en el cual la libertad salvaje de cada cual es sustituida por una libertad bajo leyes. Ello ha de producirse tanto en el ámbito interindividual como en el interestatal, de modo que los hombres son llevados a establecer, primero, “una

‘constitución civil’ perfectamente justa (Kant 1994: 11; Ak., VIII: 22) y, luego, “un estado cosmopolita de seguridad pública” o, como dice también, una “confederación de Estados” (Kant 1994: 16; Ak., VIII: 26)²¹.

Así pues, la contribución de la integración legal de la especie humana al desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales consiste en quitar el obstáculo de la guerra o amenaza constante de ésta: “lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes reprimiendo todas las disposiciones naturales en nuestra especie hasta que, finalmente, a causa de los males que en dicho estado sumía a la especie, sus miembros se vieron obligados a abandonarlo e ingresar en una constitución civil donde esos gérmenes pueden ser desarrollados, viene a ser lo mismo que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales al emplear todas las fuerzas en armamentos contra los otros, por causa de la devastación que acarrea toda guerra y más aún por la necesidad de mantenerse en un continuo estado de alerta; mas también ahora los males que se originan de todo ello obligan a nuestra especie a buscar en esa mutua

de la educación, tal como ponen de manifiesto las siguientes palabras: “Los particulares, sin duda, han de tener presente, en primer lugar, el fin de la naturaleza; pero necesitan mirar, sobre todo, el desenvolvimiento de la humanidad, y procurar que ésta no sólo llegue a ser hábil, sino también moral y, lo que es más difícil, tratar de que la posteridad vaya más allá de lo que ellos mismos han ido” (Kant 1983: 38; Ak., IX: 449).

²¹ En varias ocasiones Kant se hace eco de la ridiculización de que fue objeto esta idea por parte de Rousseau y del Abbé de Saint Pierre, “quizá —dice— porque creyeron que su realización era inminente” (Kant 1994: 14; Ak, VIII: 24).

resistencia de muchos Estados...una ley del equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándola por consiguiente a establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública" (Kant 1994: 16; Ak., VIII: 25-26).

Kant sostiene que sólo en un estado de paz perpetua puede tener lugar el pleno desarrollo de las disposiciones naturales de la humanidad. Precisamente, su pensamiento político-jurídico está presidido por la formulación del fin de la paz perpetua: esto es, un estado de paz duradera y universal, que en "La Metafísica de las costumbres" es presentado como el "fin final de la doctrina del derecho" y el "bien político supremo" (Kant 1989: 195, 196; Ak., VI: 355).

Ahora bien, la realización o, al menos, la aproximación a la realización del ideal de un estado de paz perpetua sólo es posible si la práctica política discurre conforme a ciertas condiciones; Kant formula expresamente dichas condiciones en su tratado "Sobre la paz perpetua"²². Estas condiciones expresan la exigencia central de una práctica y organización políticas perfectamente ajustadas al derecho y, por tanto, a la moral, pues el derecho es para Kant una de las dos

partes de que consta la moral, siendo la otra parte de ésta la ética²³.

Pero mientras esa exigencia de una conformidad de la política al derecho o a la moral no se cumpla, seguirá existiendo el obstáculo de la guerra; de ahí, por otro lado, la desconfianza de Kant en la obra educativa de los poderes públicos y su denuncia de la falta de dinero para los establecimientos de enseñanza pública, debido a que los gobernantes hipotecan todos los recursos para la próxima guerra (Kant 1994: 17, 19-20; Ak., VIII: 26, 28).

Kant no puede por menos que oponerse a que los mandatarios, en vez de tener a la vista un mundo mejor, lo que persigan sea el bien (*Wohl*) del Estado para alcanzar sus fines; pues, según su pensamiento jurídico-político, toda la legitimidad de la política se funda en el derecho, que, a su vez, y en tanto que parte de la moral, se funda en la libertad, entendida como autonomía o capacidad de autolegislación. Veamos.

El Estado civil, considerado como estado jurídico, se funda, según Kant, en los siguientes principios *a priori*: "1. La 'libertad' de cada miembro de la sociedad, en cuanto 'hombre'²⁴. 2. La 'igual-

²² Esas condiciones son las que en este tratado Kant denomina "artículos preliminares" y "artículos definitivos" para la paz perpetua.

²³ También la persecución de la paz perpetua es un fin moral, pues la razón legislativo-moral lo prescribe como un deber. Me he ocupado de estos aspectos, en el contexto del ideal kantiano de la armonía de la política con la moral, en mi trabajo "Kant: la armonía de la política con la moral", en *Andaluz* 1998: 85-108.

²⁴ La libertad es, según Kant, un derecho innato. En "La Metafísica de las costumbres" escribe: "no hay sino un derecho innato": "la libertad (la independencia con respecto al arbitrio restrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad" (Kant 1989: 48-49; Ak., VI: 237).

dad' de éste con cualquier otro, en cuanto 'súbdito'. 3. La 'independencia' de cada miembro de una comunidad, en cuanto 'ciudadano'". Y de estos principios afirma que "no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo, en general" (Kant 1986: 27; Ak., VIII: 290). Estos mismos principios aparecen en "Sobre la paz perpetua" como principios de la constitución republicana, que es, según Kant, la única que tiene su origen en la pura fuente del derecho y la única que puede conducir al resultado de la paz perpetua (Kant 1991b: 15-17; Ak., VIII: 350-351). En suma, sin conformidad con el derecho ninguna práctica política tiene validez (Kant 1986: 49; Ak., VIII: 306).

A su vez, el derecho se funda en la libertad: "El concepto de un derecho externo, en general, procede enteramente del concepto de 'libertad' en las relaciones externas de los hombres entre sí ... El 'derecho' es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el 'derecho público' es el conjunto de 'leyes externas' que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres

libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su relación con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón pura, que legisla *a priori*" (Kant 1986: 26; Ak., VIII: 289-290).

La ausencia de contradicción entre coacción y libertad se explica, en efecto, por la noción kantiana de la libertad como autonomía de la voluntad o capacidad autolegisladora de la razón práctico-moral. Así, Kant escribe que "la libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie... Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento" (Kant 1991b: 15-16; Ak., VIII: 350).

El concepto de libertad como autonomía, que es común al campo de la ética y del derecho, se traduce en el campo jurídico-político en las nociones de "voluntad pública" y "contrato originario". De la voluntad pública, que es "la voluntad del pueblo entero" o "unidad de la voluntad de todos", "procede, según Kant, todo derecho" (Kant 1986: 33-34; Ak., VIII: 294-295). El contrato originario se define como la "coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más legítima)" (Kant 1986: 36; Ak., VIII: 297). Kant considera que no

hay que suponer que el contrato originario sea un hecho que una vez tuvo lugar en la historia, sino que hay que tenerlo por una “ ‘mera idea’ de la razón” (Kant 1986: 37; Ak., VIII: 297). Pero, como sucede siempre en Kant con el concepto de idea de la razón, se trata de una idea “que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas ‘pudieran’ haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública” (Kant 1986: 37; Ak., VIII: 297). El contrato originario no es un “*factum*”, sino un criterio o “principio racional para juzgar toda constitución jurídica pública, en general” (Kant 1986: 44; Ak., VIII: 303). En este sentido, Kant escribe: “La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo se halla en esta interrogación: ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley?” (Kant 1978: 32; Ak., VIII: 39). Kant sostiene también que la constitución republicana es “la única que deriva de la idea del contrato originario” (Kant 1991b: 15; Ak., VIII: 349). La constitución republicana es aquella en que el Estado es administrado “según leyes análogas a

las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a leyes jurídicas universales” (Kant 1994b: 91; Ak., VII: 88). De ahí que Kant considere que la constitución republicana es la única capaz de conducir a la paz perpetua (Kant 1991b: 17; Ak., VIII: 351).

En suma, el referente último de la legitimidad del proceder político no es otro que los hombres en su condición de seres autónomos o dotados de capacidad autolegisladora o libertad, sobre la cual, en definitiva, se funda, según Kant, el concepto de derecho.

Todo este planteamiento jurídico-político se traduce en el campo de la educación en la necesidad de inculcar al alumno la idea del derecho. Por otro lado, la necesidad de inculcar al alumno el concepto del derecho hace referencia a lo que constituye la dimensión fundamental de la educación en Kant: su dimensión moral. A su vez, que la dimensión fundamental de la educación sea la dimensión moral tiene que ver con el modo kantiano de entender el progreso, a saber, como progreso moral. Hablaremos de todo esto en lo que sigue.

4. Las dimensiones de la educación

Según un pasaje de la Introducción a la “Pedagogía”, la educación comprende las siguientes dimensiones: disciplina, cultura o instrucción²⁵, civildad o prudencia y formación moral (Kant 1983: 38-39; Ak., IX: 450)²⁶.

²⁵ En general, “cultura” (*Kultur*) e “instrucción” (*Unterweisung*) aparecen en la “Pedagogía” como nociones equivalentes; dicha equivalencia se afirma expresamente en Kant 1983: 32; Ak., IX: 444). Si bien, un poco más adelante, Kant afirma también que “la cultura comprende la instrucción y la enseñanza (*Belehrung*)” (Kant 1983: 38; Ak., IX: 449).

La disciplina (*Disziplin*) tiene como objetivo la sumisión de la animalidad a la humanidad: “Disciplinar es tratar de impedir que la animalidad se extienda a la humanidad, tanto en el hombre individual, como en el hombre social. Así, pues, la disciplina es meramente la sumisión de la barbarie” (Kant 1983: 38; Ak., IX: 449). “La disciplina convierte la animalidad en humanidad” (Kant 1983: 29; Ak., IX: 441). Animalidad hace referencia a conducta determinada por los caprichos momentáneos; humanidad es, en cambio, conducta dirigida por los preceptos de la razón²⁷.

Kant subraya el carácter meramente negativo de la disciplina: “La disciplina impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, la humanidad. Tiene que sujetarle,

por ejemplo, para que no se encamine, salvaje y aturdido, a los peligros. Así, pues, la disciplina es meramente negativa, esto es, la acción por la que se borra al hombre la animalidad” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 441-442); la disciplina constituye la parte “negativa” de la educación, pues “meramente impide las faltas” (Kant 1983: 40; Ak., IX: 452).

El concepto de disciplina conlleva el concepto de coacción o sometimiento del educando a ciertas normas o leyes: “La barbarie es la independencia respecto de las leyes. La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y comienza a hacerle sentir su coacción” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 442).²⁸ En este aspecto de la coacción se expresa claramente el carácter meramente negativo de la disciplina: “Así, por ejemplo, se envían

²⁶ En el tratado Kant divide la teoría de la educación o pedagogía en Física y Moral. Pero el desarrollo de esta clasificación presenta ciertas irregularidades; por eso, hemos optado por atender a la perspectiva de las dimensiones de la educación, mejor que a la de las partes de ésta; de todos modos, procederemos de forma que los aspectos más significativos de esas dos partes -educación física y educación moral- queden articulados en las dimensiones de la educación. Pero incluso en lo que se refiere a las dimensiones de la educación, la “Pedagogía” no siempre enuncia las cuatro que hemos mencionado más arriba. Así, según otro pasaje del comienzo del Tratado, los aspectos de la educación son estos tres: a) la formación escolástico-mecánica o instrucción, que se refiere a la habilidad para los propios fines, y da al hombre un valor como individuo; b) la formación pragmática o prudencia, que se refiere a la dimensión social, y da al hombre un valor como ciudadano y c) la formación moral, por la cual el hombre adquiere un valor como miembro de la especie humana (Cf., Kant 1983: 45-46; Ak., IX: 455); puede observarse que en esta otra enumeración de los aspectos de la educación no aparece la dimensión relativa a la disciplina. Otras veces incluye en el concepto de la educación los cuidados (sustento, protección) que requiere el niño antes de que sea capaz de valerse por sí mismo (Cf., Kant 1983:29; Ak., IX: 441). Incluso en algunas ocasiones menciona como aspectos de la educación sólo dos, la disciplina y la instrucción (Cf., Kant 1983: 31; Ak., IX: 443); o también, la instrucción y la formación moral (Cf., Kant 1983: 41; Ak, IX: 452). Considero que la clasificación más completa y coherente con el desarrollo de la “Pedagogía” en su conjunto es la que he anotado en el cuerpo del presente artículo.

²⁷ Sobre las nociones de animalidad y humanidad puede recordarse lo que se dijo de ellas en el primer apartado de este trabajo.

²⁸ En este aspecto de la coacción, la educación coincide con el establecimiento de una constitución civil, en virtud de la cual la libertad salvaje de cada cual es sustituida por una libertad bajo leyes.

al principio los niños a la escuela, no ya con la intención de que aprendan algo²⁹, sino con la de habituarles a permanecer tranquilos y a observar puntualmente lo que se les ordena, para que más adelante no se dejen dominar por sus caprichos momentáneos” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 442).

Kant insiste en la idea de que la disciplina ha de aplicarse al hombre desde temprano, porque, de lo contrario, se acostumbra a seguir los caprichos y “es muy difícil cambiar después al hombre” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 442)³⁰. Así, comparando la disciplina con la cultura, afirma: “El que no es ilustrado es necio, quien no es disciplinado es salvaje. La falta de disciplina es un mal mayor que la falta de cultura; ésta puede adquirirse más tarde, mientras que la barbarie no puede corregirse nunca” (Kant 1983: 32; Ak., IX: 444).

La cultura (*Kultur*) o instrucción (*Unterweisung*) constituye “la parte positiva de la educación” (Kant 1983: 30; Ak., IX: 442). Con ella se trata de proporcionar al hombre las habilidades necesarias para conseguir los fines que se propone (Kant 1983: 38; Ak., IX: 449)³¹. Algunas

habilidades, por ejemplo, leer y escribir, son aptas para todos los fines; otras, en cambio, sólo lo son para fines determinados (Kant 1983: 38; Ak., IX: 455). Como veremos más adelante, la dimensión moral de la educación añade a la dimensión de la instrucción el criterio para elegir sólo los fines buenos.

La civilidad hace referencia a la capacidad del hombre para adaptarse a la sociedad. Ello requiere aspectos como la amabilidad, los buenos modales y una cierta prudencia (Kant 1983: 38; Ak., IX: 455)³².

Antes de pasar a tratar de la formación moral, vamos a anotar algunas de las pautas educativas contenidas en la “Pedagogía” en relación con las citadas dimensiones de la educación³³.

La primera educación tiene que ser sólo negativa³⁴. Hay que dejar al niño libertad para que aprenda a usar sus fuerzas y habilidades naturales, evitando la ayuda de instrumentos.

La disciplina debe anteceder a la instrucción. En lo que atañe a la primera, no hay que acostumbrar a los niños a ver realizados todos sus caprichos. Lo ideal es no quebrantar su voluntad, sino

²⁹ Esto otro corresponde a la instrucción, que, como veremos, constituye la parte positiva de la educación.

³⁰ En este sentido, considera perjudicial un exceso de mimos durante la infancia. También afirma que la falta de disciplina constituye un defecto habitual en la educación de la aristocracia: “pues por nacer destinados a mandar, nunca se les contraría” (Kant: 1983: 699; Ak., IX: 443).

³¹ Cf. tamb., Kant 1983: 45; Ak., IX: 455, donde Kant denomina a esta dimensión “formación ‘escolástico-mecánica’” y también “didáctica”.

³² Cf., tamb., Kant 1983: 45; Ak., IX: 455), donde se denomina a esta dimensión “formación ‘pragmática’”.

³³ Sobre ellas, Cf., Kant: 1983: 50-70; Ak., IX: 458-475.

³⁴ Éste es uno de los aspectos en los que se nota la influencia de Rousseau (Cf., Fernández 1983: 24).

sólo guiarla de modo que cedan ante los obstáculos naturales; lo primero conduce a un modo servil de pensar; lo segundo, en cambio, acarrea la docilidad. La disciplina es necesaria, pero sin que esclavice al niño; éste ha de sentir siempre su libertad, de tal modo que no impida la de otro. Es preciso hacerle ver sus faltas, pero sin que sienta mucho nuestra superioridad y dominio. Hay que acceder a los deseos del niño, si no se tiene nada en contra; pero si existen motivos para no acceder a los mismos, no hay que dejarse convencer por sus súplicas; y si se les niega algo, ha de ser de modo irrevocable, pues lo contrario conduce a tener que estar negando continuamente.

Otra de las pautas educativas señaladas por Kant es que no hay que hacer tímidos a los niños; ello sucede si se les injuria y avergüenza con frecuencia; en este aspecto, Kant admite una excepción: sólo se les debe avergonzar cuando mienten (la repugnancia que Kant siente por la mentira no podía por menos que ponerse de relieve también en su “Pedagogía”; veremos más adelante que aparece también en la dimensión de la formación moral).

En lo que atañe a la instrucción, formación intelectual y métodos pedagógicos, Kant no está de acuerdo con la idea de que los niños tengan que aprender todo jugando. El niño debe jugar y tener sus tiempos de recreo, pero también tiene que aprender a trabajar. En la escuela

la debe cultivarse la afición al trabajo. Además Kant señala que el hombre, a diferencia de los animales, tiene necesidad de trabajar. El cultivo de la memoria es necesario; pero como mero ejercicio carece de valor; es mejor ejercerla reflexivamente. Más importante es fortificar la atención. Hay que aprender comprendiendo. Por otro lado, el aprendizaje teórico es mucho más efectivo si se acompaña de su puesta en práctica (por ejemplo, poniendo en práctica una regla gramatical que se ha aprendido).

Los niños no pueden razonar todo, esto es, conocer todo derivándolo de sus fundamentos. Pero sí deben conocer algunos principios, por ejemplo, los fundamentos del deber. En la “Pedagogía” se habla de dos clases de métodos: el mecánico-catequístico, consistente en introducir en la razón el conocimiento de los principios, y el socrático, que consiste en extraer de la razón el conocimiento de los principios racionales. El primero es el método que corresponde a la enseñanza de los principios del deber y también a la enseñanza de la religión universal o racional; en cambio, para la religión revelada y todo lo que se tiene que enseñar históricamente, el método adecuado es el mecánico-catequístico.

Puede decirse que todas estas pautas educativas van orientadas a dos objetivos principales: guiar al niño en el uso de su libertad —tal es propiamente la función de la disciplina³⁵— y, en lo

³⁵ Éste es, según Kant, uno de los mayores problemas de la educación: “conciliar, bajo una legítima coacción, la sumisión con la facultad de servirse de su voluntad. Porque la coacción

que se refiere a su formación intelectual, potenciar la capacidad para servirse de su propia razón. Ambos objetivos encajan perfectamente en la perspectiva kantiana de la Ilustración y apuntan hacia el nivel máximo de la educación y hacia el nivel máximo en el progreso de la humanidad, que son la educación moral y el progreso moral, respectivamente.

5. Educación y progreso moral: la formación del carácter

La moralización representa para Kant el aspecto específicamente humano de la educación: “Al hombre se le puede adiestrar, amaestrar, instruir mecánicamente o realmente ilustrarle. Se adiestra a los caballos, a los perros y también se puede adiestrar a los hombres. Sin embargo, no basta con el adiestramiento; lo que importa, sobre todo, es que el niño aprenda a pensar (Kant 1983: 39; Ak., IX: 450).

En este criterio educativo —que el niño aprenda a pensar— confluyen la noción kantiana de Ilustración, como capacidad para servirse de la propia

razón (Kant 1978: 25; Ak., VIII: 135), con su concepción de la ética, tal como se desarrolla en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” y en la “Crítica de la razón práctica”. Es sabido que en estas dos obras mayores de su filosofía moral Kant rechaza toda ética heterónoma, esto es, toda ética que sitúe el fundamento moral de las acciones en instancias exteriores a la propia razón, por ejemplo, en la instancia teológica, entre otras³⁶.

En coherencia con su concepción de una ética autónoma, la “Pedagogía” interpreta el mencionado criterio educativo (que el niño aprenda a pensar) de esta forma: “Que obre por principios, de los cuales se origina toda acción” (Kant 1983: 39; Ak., IX: 450); y rechaza, en consecuencia, la idea de fundar la formación moral en la teología: “Habitualmente, se cultiva poco aún la moralización en la educación privada; se educa al niño en lo que se cree sustancial, y se abandona aquélla al predicador. Pues qué, ¿no es de una inmensa importancia enseñar a los niños a aborrecer el vicio, no sólo fundándolo en que

—sigue diciendo— es necesaria. ¿Cómo cultivar la libertad por la coacción? Yo debo acostumbrarle a sufrir una coacción en su libertad, y al mismo tiempo debo guiarle para que haga un buen uso de ella. Sin esto, todo es un mero mecanismo, y una vez acabada su educación, no sabría servirse de su libertad. Ha de sentir desde el principio la inevitable resistencia de la sociedad para que aprenda lo difícil de bastarse a sí mismo, de estar privado de algo y de adquirir para ser independiente” (Kant 1983: 42-43; Ak., IX: 453). Éste es también uno de los puntos en los que Kant se pronuncia expresamente a favor de la educación pública, prefiriendo ésta a la privada, que, como sabemos, entiende en el sentido de doméstica: “La educación pública tiene aquí sus más evidentes ventajas, pues en ella se aprende a medir sus fuerzas y las limitaciones que impone el derecho de otro; no se disfruta de ningún privilegio porque se halla resistencia por todas partes, y no se sobresale más que por el propio mérito; es la educación que mejor imagen da del futuro ciudadano” (Kant 1883: 43; Ak., IX: 454).

³⁶ Ver sobre ello, Kant 1973: 101-108; Ak., IV: 440-445 y Kant 1995: 35-78; Ak., V: 19-56).

lo ha prohibido Dios, sino en que es aborrecible por sí mismo! De otro modo, les es fácil pensar que podrían muy bien frecuentarlo, y que les sería permitido, si Dios no lo hubiera prohibido; que, en todo caso, bien puede Dios hacer alguna excepción³⁷ en su provecho. Dios, que es el ser más santo y que sólo ama lo que es bueno, quiere que practiquemos la virtud por su valor intrínseco y no porque él lo desee" (Kant 1983: 39; Ak., IX: 450-451).

Kant sitúa la dimensión de la "moralización" por encima de las otras dos dimensiones de la educación ((Kant 1983: 38, 45-46; Ak., IX: 450, 455)³⁸.

La formación moral está por encima de la instrucción. En este sentido, después de establecer que la instrucción consiste en dotar al hombre de las habilidades necesarias para alcanzar sus fines, la "Pedagogía" presenta la dimensión de la moralización de este modo: "El hombre no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos. Estos buenos fines son los que necesariamente aprueba cada uno y que al mismo tiempo pueden ser fines para todos". Por tanto, la dimensión moral de la educación

añade a la dimensión de la instrucción el criterio para elegir sólo los fines buenos. Dicho criterio no es otro que el principio de la universalización, que constituye, según la ética de Kant, el fundamento del valor moral de las acciones³⁹.

La formación moral está también por encima de la disciplina. La "Pedagogía" afirma, en este sentido, que la educación moral "no se apoya en la disciplina, sino en máximas" (Kant 1983: 67; Ak., IX: 475); "la cultura moral tiene que fundarse en las máximas, no en la disciplina"(Kant 1983: 71; Ak., IX: 780).

Éste es uno de los aspectos más interesantes de la teoría educativa de Kant y que, como veremos, está en perfecta consonancia con su filosofía moral. La "Pedagogía" explica así la afirmación de que la educación moral no se basa en la disciplina sino en máximas: "Todo se pierde si se quiere fundarla sobre ejemplos, amenazas, castigos, etc. Sería entonces mera disciplina. Se ha de procurar que el niño obre bien por sus propias máximas y no por la costumbre; que no sólo haga el bien, sino que lo haga porque es bueno. Pues el único valor moral de las acciones está en las máximas del bien. La educación física

³⁷ Precisamente uno de los objetivos más visibles de la obra ética de Kant es la fundamentación de la universalidad de la obligación moral.

³⁸ Kant no es partidario de dejar la formación moral en manos de la educación doméstica; la formación moral debe ser parte de la educación pública (Cf., Kant 1983: 41-42; Ak., IX: 452); según Kant, "una educación pública completa es aquella que reúne la instrucción y la formación moral" (Kant 1983: 41; Ak., IX: 452).

³⁹ Según la "Crítica de la razón práctica", la "ley fundamental de la razón pura práctica" es la siguiente: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" (Kant 1995: 49; Ak., V: 30).

se diferencia de la moral en que aquélla es pasiva para el alumno, mientras que ésta es activa. Ha de comprender siempre el fundamento y la derivación de los actos por la idea del deber" (Kant 1983: 67; Ak., IX:475).

En su ética Kant se ocupa del concepto del deber especialmente en el capítulo primero de la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres"; en este lugar lleva a cabo un análisis del concepto de deber que corresponde al de una voluntad buena⁴⁰. Es sabido que Kant distingue entre obrar conforme al deber y obrar por deber; sólo en este segundo caso tiene la acción un valor moral. Según la segunda proposición de dicho análisis, el valor moral de una acción hecha por deber no radica en lo que nos proponemos conseguir por medio de ella o en los efectos que esperamos de la misma, sino en el fundamento de determinación de la voluntad o máxima por la cual resolvemos llevar a cabo dicha acción (Kant 1973: 37-38; Ak., IV: 400); dicha máxima o fundamento de determinación de la voluntad no debe ser otro, según el momento tercero del mismo análisis, que la representación de la ley en sí misma, legalidad, en general, o aptitud de la máxima para convertirse en ley universal: "Yo no debo obrar nunca más que de modo

que mi máxima deba convertirse en ley universal" (Kant 1973: 41; Ak., IV: 401); es de esta idea del deber de donde deriva, según Kant, el valor moral de las acciones. La ética kantiana funda el concepto de bien sobre el principio de la universalización, en tanto que fundamento de determinación de la voluntad.

En su ética excluye como fundamento del valor moral toda referencia a estímulos externos, como premios o castigos; ello significaría heteronomía y podría producir, a lo sumo, un obrar conforme al deber, pero no un obrar por deber. La moralidad tiene su fundamento en principios *a priori*, que nacen de la propia razón y que todos los hombres conocen. Dicho de otro modo, el fundamento de la moralidad es la autonomía de la voluntad, según la cual el hombre, obedeciendo y sometándose a la ley, en realidad no obedece y se somete más que a su propia razón legisladora⁴¹.

En consonancia con este punto de vista, la "Pedagogía" sostiene que "la moralidad...no se puede rebajar y poner a la misma altura que la disciplina" (Kant 1983: 72; Ak., IX: 480). Lo principal en la educación moral es la formación de un carácter, que Kant suele llamar también talante o modo de pensar moral, y que se corresponde también con lo que entiende por la educa-

⁴⁰ Me he ocupado de este punto en Andaluz 1999: 139-143.

⁴¹ "La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos 'ley' moral" (Kant 1995: 50; Ak., V: 32). "La 'autonomía' de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas" (Kant 1995: 52; Ak., V: 33). Para toda esta fundamentación es imprescindible todo el capítulo primero de la "Crítica de la razón práctica".

ción de la “personalidad” (Kant 1983: 45; Ak., IX: 455). Personalidad alude en su filosofía ética a la condición autolegisladora del hombre en el terreno moral, por la cual el ser humano se eleva por encima de la naturaleza y de la mera animalidad (Kant 1995: 110-112; Ak., V: 86-88). El objetivo de la educación moral es formar un carácter o modo de pensar moral. “La moralidad —dice expresamente— concierne al carácter (*Charakter*)” (Kant 1983: 80; Ak., IX: 487); y el medio adecuado para fundar un carácter no es la disciplina: “Ésta impide los vicios”, pero no forma el “modo de pensar” (Kant 1983: 71; Ak., IX: 480): “Con la disciplina —escribe también— sólo queda una costumbre, que se extingue con los años” (Kant 1983: 72; Ak., IX: 480).

El carácter “consiste en la facilidad para obrar por máximas” (Kant 1983: 72; Ak., IX: 480). Por eso, hay que enseñar a los niños a “obrar por máximas y no por ciertos estímulos” (Kant 1983: 71-72; Ak., IX: 480); en este sentido, Kant se opone a basar la enseñanza del bien y del mal en la expectativa de premios o castigos; en relación con los segundos, escribe: “Si se quiere fundamentar la moralidad no hay que castigar” (Kant 1983: 72; Ak., IX: 480). Dicho de otro modo, al obrar por ciertos estímulos opone Kant el obrar basándose en el convencimiento de lo que está bien o mal, que es, en realidad, lo que significa obrar por máximas, tal como puede apreciarse en estos textos de la “Pedagogía”: “El niño debe aprender a obrar por máximas, cuya justicia com-

prenda él mismo” (Kant 1983: 72; Ak., IX: 480). “Es preciso que las máximas nazcan del hombre mismo. En la cultura moral se debe inculcar pronto a los niños el concepto de lo que es bueno o malo” (Kant 1983: 72; Ak., IX: 480). Ya indicamos más arriba que en la ética kantiana el concepto de bien se funda en el de la ley moral, en tanto de fundamento de determinación de la voluntad; las máximas, como también nos recuerda la “Pedagogía”, no son sino las leyes morales mismas tomadas subjetivamente, es decir, como fundamentos de determinación de la voluntad, y derivan de la razón misma de cada hombre, en tanto que ser racional (Kant 1983: 72; Ak., IX: 481).

Kant se ocupa también del carácter en la segunda parte de sus “Lecciones de Antropología”; la sección titulada “En torno al carácter específicamente humano o de la libertad” (Kant 1990: 30-41) es un buen complemento al texto de la “Pedagogía” que hemos venido trabajando.

En esta sección de las “Lecciones de Antropología” Kant distingue en el hombre tres facultades: talento, temperamento y carácter, refiriendo ésta tercera a la dimensión moral: “El carácter auténticamente humano está por encima de todo cuanto otorga la naturaleza... Éste viene dado por la voluntad humana conforme a principios. Lo característico de la voluntad libre sí constituye el carácter del hombre en sentido estricto y es denominado modo de pensar. El carácter práctico es independiente del temperamento. Un talento

puede ser tildado de hábil; un temperamento de afortunado; el carácter de bueno o su contrario. El carácter de todo hombre estriba en el dominio de las máximas. El carácter puede verse definido, por tanto, gracias a la determinación del arbitrio humano en virtud de máximas permanentes e inteligibles" (Kant 1990: 31).

En esta misma sección puede apreciarse una correspondencia entre las tres facultades mencionadas y las dimensiones de la educación que anotábamos más atrás: el talento "necesita ser 'cultivado'" (instrucción); el temperamento "precisa ser 'disciplinado'" (disciplina); pero en virtud del carácter uno "queda 'moralizado'" (Kant 1990: 31).

Del carácter dice también Kant que "sólo hace su aparición en los años de madurez. En la juventud no se ha forjado todavía, y con frecuencia tarda mucho en conformarse, si es que se consigue alguna vez" (Kant 1990: 33). En todo caso, el carácter no dimana de la naturaleza, sino que debe ser adquirido" (Kant 1990: 40-41). Y en las "Lecciones de Antropología" Kant nombra expresamente a la educación como uno de los medios necesarios, aunque no el único, para su adquisición (Kant 1990: 41).

Poseer un carácter significa, según este mismo escrito, poseer una "voluntad propia", que no equivale a "capricho", sino a voluntad "basada en máximas estables y duraderas" (Kant 1990: 32-33). "Un carácter consiste en una lealtad inquebrantable hacia los principios" (Kant 1990: 35-36). La noción de

carácter apunta así a la noción de la autonomía de la voluntad. De hecho, en las "Lecciones de Antropología" se afirma que el carácter se basa en "la libertad del ser humano" (Kant 1990: 36).

En la "Pedagogía" Kant articula las pautas educativas para forjar un carácter en los niños en torno a dos conceptos: el concepto de deber y el concepto de derecho.

El concepto de deber se desdobra en dos direcciones: los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás. El criterio de los deberes para consigo mismo es no desmentir la dignidad de la humanidad en la propia persona (Kant 1983: 82; Ak., IX: 488). "Consiste el deber hacia sí mismo ... en conservar en su propia persona la dignidad humana. El hombre se censura teniendo a la vista la idea de humanidad. En su idea tiene un original con el cual se compara" (Kant 1983: 83; Ak., IX: 490). Entre los posibles casos en que uno puede separarse de la dignidad humana, Kant destaca de una manera especial la mentira: "cuando realmente se coloca el niño por debajo de la dignidad humana, es con la mentira... la mentira hace al hombre objeto de menosprecio general y es un medio que le roba a sí mismo la estimación y crédito que cada uno debiera tener consigo mismo" (Kant 1983: 82; Ak., IX: 489). Entra dentro de la mentira el no cumplir las promesas, tanto respecto de sí mismo (por ejemplo, proponerse hacer algo y no llevarlo a cabo), como respecto de los demás (por ejemplo, no mantener la palabra dada) (Kant 1983: 81;

Ak., IX: 487; Kant 1990: 35). Kant afirma de la veracidad que “es lo básico y esencial de un carácter (Kant 1983: 75; Ak., IX: 484) y, del que miente, que “carece de carácter y se vuelve algo despreciable” (Kant 1990: 35).

Los deberes para con los demás hacen referencia al concepto del derecho. Según la “Pedagogía”, “hay que enseñar al niño desde muy pronto la veneración y respeto al derecho de los hombres y procurar que lo ponga en práctica” (Kant 1983: 82; Ak., IX: 489)⁴². Kant sostiene que no es en la compasión, sino en el respeto al derecho de los hombres, donde se ha de basar la enseñanza de los deberes hacia los demás: “si, por ejemplo, un niño encuentra a otro niño pobre y, orgulloso, le arroja de sí o del camino o le da un golpe, no se le ha de decir: “No hagas eso, le haces daño, sé compasivo, es un pobre niño”, etc., sino tratarle con la misma altanería y hacerle sentir cuán contraria al derecho de los hombres era su conducta” (Kant 1983: 82-83; Ak., IX: 489). Dicho de otro modo, a la idea de compasión opone Kant la idea de deber: “Tampoco hay que ablandar el corazón de los niños para que se afecte por la suerte de los demás, sino más bien hacerle fuerte. Que no esté lleno de sentimiento, sino de la idea del deber. Muchas personas llegan a hacerse duras de corazón, porque habiendo sido compasivas anteriormente, se vieron

engañadas con frecuencia. ...no hacemos sino cumplir nuestro deber cuando socorremos a los pobres” (Kant 1983: 84; Ak., IX: 490-491).

Para inculcar a los niños la idea del derecho, Kant es partidario de que existiera en las escuelas algo así como un “catecismo del Derecho”; con él “se promovería la educación de los niños en la honradez”. “Habría de contener —añade— casos populares que suceden en la vida ordinaria, y en los cuales entrara siempre, naturalmente, la pregunta: ¿es esto justo o no?... Si hubiera tal libro, se le podría destinar diariamente una hora con mucha utilidad, para conocer y aprender de memoria el derecho de los hombres —esta pupila de Dios en la tierra” (Kant 1983: 83-84; Ak., IX: 490). “En la educación —leemos en la “Pedagogía”— todo estriba en asentar por todas partes los principios justos y en hacerlos comprensibles y agradables a los niños. Han de aprender a sustituir el odio por el aborrecimiento de lo repugnante y absurdo; con el horror interior⁴³, el exterior de los hombres y castigos divinos; con la propia estimación y la dignidad interior, la opinión de los hombres; con el valor interno de la acción y la conducta, el de las palabras y movimientos de corazón; con el entendimiento, el sentimiento” (Kant 1983: 86; Ak., IX: 492-493).

En el desarrollo de la temática concerniente al carácter Kant reserva un

⁴² Sobre este aspecto puede recordarse también lo expuesto en nuestro tercer apartado: “Educación y poderes públicos”.

⁴³ Es decir, con el aparecer indigno ante los propios ojos o el percibirse a sí mismo como un ser despreciable.

espacio, tanto en la “Pedagogía” como en las “Lecciones de Antropología”, para hablar de la educación en materia de religión.

La tesis central de su filosofía de la religión la presenta él mismo en el Prólogo a la primera edición de “La Religión dentro de los límites de la mera razón”. Dicha tesis central es la siguiente: la moral no necesita de la religión; pero la moral nos conduce ineludiblemente a la religión (Kant 1981: 19-22; Ak., VI: 3-6)⁴⁴; dicho de otro modo, no es la religión la que ha de conducirnos a la moral, sino a la inversa, es la moral la que nos lleva a la religión. O como dice Kant en la última frase de esta obra: “el justo camino no es ir del otorgamiento de la gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de la gracia” (Kant 1981: 196; Ak., VI: 202).

De acuerdo con su filosofía de la religión, Kant escribe en las “Lecciones de Antropología” que son “contrarios al carácter” “los preceptos religiosos basados en el temor y el castigo, y no en principios morales” (Kant 1990: 39). Según la “Pedagogía”, la educación en el terreno religioso debe ir orientada, sobre todo, a impedir que los niños se formen ideas equivocadas sobre Dios; por ejemplo, “un temor ante su poder” (Kant 1983: 87; Ak., IX: 494). Hay que enseñarles que la religión no es aspiración al favor divino de la felicidad, sin más, sino aspiración a ésta, sólo a con-

dición de que, mediante nuestra conducta moral, nos hagamos dignos de ella. “La religión sin la conciencia moral —dice en la “Pedagogía”— es un culto supersticioso” (Kant 1983: 88; Ak., IX: 495). En La “Religión dentro de los límites de la mera razón” Kant habla de una religión racional pura o religión moral, que no está basada en estatutos y observancias, sino en conceptos morales y en la intención del corazón (Kant 1981: 86-87; Ak., VI: 84-85). Esta religión es “una”, es decir, universal, en el sentido de que es cognoscible por la razón moral de todo hombre (Kant 1981: 86-87; Ak., IV: 104). En concordancia con esta idea, de gran importancia en el contexto de su filosofía de la religión, Kant indica en la “Pedagogía” que “hay también que mirar que (los niños) no estimen sólo a los hombres por el cumplimiento de su religión, pues, a pesar de la diversidad de religiones, hay una unidad de religión en todas partes” (Kant: 1983: 90; Ak., IX: 496). En suma, la educación en lo que concierne a la religión apunta a una idea central: el mejoramiento moral, como condición para hacerse agradable a Dios.

Ahora bien, todo este enfoque de la educación moral, incluida la educación relativa a la religión, se articula dentro de la perspectiva de la tesis kantiana de un progreso del género humano hacia lo mejor y, de manera particular, dentro de su modo peculiar de entender

⁴⁴ Sobre esta misma tesis puede verse la “Dialéctica de la razón pura práctica” de la “Crítica de la razón práctica”. Me he ocupado de este aspecto del pensamiento de Kant en Andaluz 1999.

dicho progreso: para Kant la cima del progreso y el progreso verdaderamente tal es el progreso moral. Así en las “Lecciones de Ética” escribe: “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana” (Kant 1988: 301; Ak., XXVII.1: 470). Aquí mismo Kant describe esa perfección moral en los siguientes términos: “Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Ésta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último a que se halla destinado, si bien sólo quepa esperararlo tras el transcurso de muchos siglos” (Kant 1988: 302-303; Ak., XXVII.1: 471).

En efecto, en la “Pedagogía” puede leerse: “Vivimos en un tiempo de disciplina, cultura y civilidad, pero aún no en el de la moralización” (Kant 1983: 39; Ak., IX: 451). Lo mismo puede leerse en “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”: “Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente ‘cultos’. Estamos ‘civilizados’ hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos moda-

les. Pero para considerarnos ‘moralizados’ queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos no deja de ser mera civilización” (Kant 1994: 17; Ak., VIII: 26)⁴⁵.

Estos textos muestran que en el pensamiento de Kant se establece una correspondencia entre las dimensiones del progreso y las dimensiones de la educación (disciplina, cultura o instrucción, civilidad y moralización). En lo que se refiere a las dimensiones de la educación, decíamos al comienzo de este apartado que Kant sitúa la dimensión moral por encima de las otras tres dimensiones⁴⁶; y lo mismo sucede respecto de las dimensiones del progreso de la humanidad, que Kant trata en el contexto de su filosofía de la historia. Pero lo que sobre todo nos interesa destacar en este momento es la correspondencia entre la dimensión moral de la educación y la dimensión moral del progreso, que constituye, como decíamos, el ideal del progreso en Kant.

En el escrito “Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” Kant escribe que “cuando se pregunta si el “género” humano (en blo-

⁴⁵ Igualmente en las “Lecciones de Antropología” se dice: “Actualmente la humanidad bordea los confines de la civilización, mas no de la moralidad” (Kant 1990: 87).

⁴⁶ En el presente apartado hemos mostrado expresamente cómo la moralización está por encima de la dimensión de la instrucción y por encima de la dimensión de la disciplina; los textos que acabamos de citar ilustran la idea de que la moralización está también por encima de la dimensión de la civilidad o civilización.

que) progresa continuamente hacia lo mejor ... lo que nos interesa es la 'historia moral'" (Kant 1994b: 80; Ak., VII: 79). Y el progreso hacia lo mejor sólo puede venir de principios morales, concretamente, de la formación de un carácter, talante o modo de pensar moral (Kant 1994b: 87-88; Ak., VII: 85).

En este sentido, Kant encuentra en un hecho de su tiempo el indicio de la capacidad de la especie humana para ser la causa y la autora de un progreso moral. Este "suceso" es la "simpatía rayana en el entusiasmo", que despierta en todos los espectadores la serie de las revoluciones de la época. Semejante simpatía demuestra un "carácter moral de la especie humana" y sólo puede tener como causa "una disposi-

ción moral en el género humano"⁴⁷. Kant define el entusiasmo como "la participación 'afectiva' en el bien", añadiendo que "el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo 'ideal' y en verdad a lo puramente moral".

Concretamente, lo moral es aquí el "concepto del derecho"; el mencionado entusiasmo es un "entusiasmo por la defensa del derecho que profesa el género humano" (Kant 1994b: 89; Ak., VII: 86); y dicha defensa del concepto del derecho se explicita en la defensa del ideal de una constitución civil perfectamente ajustada al derecho, como único medio de evitar la guerra, la cual representa, como ya indicamos más atrás, el mayor obstáculo para el progreso del género humano hacia lo mejor⁴⁸.

⁴⁷ He aquí el texto en el que aparecen las citadas afirmaciones: "Este suceso no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres ... Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata 'públicamente' en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía —tan universal como desinteresada— por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento.

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias o atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya aparición lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano" (Kant 1994b:87-88; Ak., VII: 85). Kant se está refiriendo, sin nombrarla, a la revolución francesa; así lo sostiene, por ejemplo, Rodríguez 1994: XVI, nota 27. Cabe añadir, que en sus "Reflexiones sobre Antropología", Kant nombra expresamente "las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra" (Kant 1991: 114, Reflexión 1438; Ak., XV: 628).

⁴⁸ He aquí el texto de Kant en este sentido: "Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del 'derecho' de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna; segundo, la del 'objetivo' (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea 'jurídica' y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva —algo que sólo puede lograr

En la tercera parte de “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”, que versa (esta tercera parte) sobre el Derecho internacional, Kant defiende también la perspectiva de un progreso del género humano hacia su perfección moral. Señala como medios para mantener y acelerar dicho progreso moral, en primer lugar, “la educación que demos a la juventud”, aspecto que en este escrito Kant se limita simplemente a mencionar⁴⁹, y, en segundo lugar, la vía del derecho, como fundamento de las relaciones entre los Estados, que es el aspecto en el que Kant se centra aquí. En relación con esto segundo, desarrolla la idea, ya mencionada por nosotros, de que los Estados, llevados, no por la razón, pero sí por las consecuencias que derivan del antagonismo mutuo, es decir, por “las continuas guerras”, se verán forzados a seguir la vía del derecho, esto es, “a ingresar en una constitución cosmopolita”; o al menos a instituir “una situación jurídica de ‘federación’ con arreglo a un ‘Derecho internacio-

nal’ comunitariamente pactado” (Kant 1986: 55-56; Ak., VIII: 310-311).

Kant está convencido de que mientras los Estados estén alzados en armas los unos contra los otros se está obstaculizando el progreso moral del género humano. Así en sus “Lecciones de Ética”, tras afirmar que “el destino final del género humano es la perfección moral”, se pregunta: “Ahora bien, ¿en qué tramo del camino se halla el género humano?” Y responde: “Si tomamos la parte más ilustrada del mundo comprobaremos que todos los Estados están alzados en armas los unos contra los otros. Esto acarrea ciertas consecuencias que obstaculizan el acercamiento por parte del hombre a ese fin universal de la perfección” (Kant 1988: 301; Ak., XXVII.1: 470; Kant 1994: 17; Ak., VIII: 26). Sólo cuando los Estados en sus relaciones mutuas se atengan a la vía del derecho, podrá el género humano “progresar siempre a mejor incluso en sentido moral” (Kant: 1986: 58; Ak., VIII: 311)⁵⁰. Sólo en una situación de paz duradera y universal podría esperarse,

la idea de una constitución republicana—, estableciendo las condiciones para establecer trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres), de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor, a pesar de su fragilidad, pues al menos no se verá perturbado en ese avance” (Kant 199b: 88-89; Ak., VII: 85-86). Sobre la relación entre republicanismo y paz es imprescindible la ya citada obra de Kant “La paz perpetua”, que hay que complementar con “La Metafísica de las costumbres” y la segunda parte de “En torno al tópico”: “tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”, que versa (dicha segunda parte) sobre el Derecho político.

⁴⁹ Y lo hace además en un tono que puede calificarse de escéptico (cf., Kant 1986: 56; Ak., VIII: 310); comentaremos un poco más adelante la razón de dicho escepticismo.

⁵⁰ Lo mismo, en las “Lecciones de Ética”: “de llevarse a cabo la propuesta del abad de Saint Pierre sobre una federación cosmopolita, esto constituiría un notable avance del género humano, un verdadero hito en su camino hacia la perfección” (Kant 1988: 301; Ak., XXVII.1: 470); Cf., también Kant 1994: 17; Ak., VIII: 26.

según Kant, que el Estado corriera con los gastos de la educación, en vez de destinar todos los recursos para la próxima guerra (Kant 1994b: 98; Ak., VII: 92-93).

Kant expresa en más de un lugar que para “propiciar” la perfección moral del género humano “no existe otro camino” que el de la educación (Kant 1988: 302; Ak., XXVII.1: 471)⁵¹. Pero para que la educación pueda convertirse, de hecho, en un medio tal, hacen falta aún dos cosas: una reforma de los Estados, enfocada hacia la consecución de la paz, y una reforma de la educación, orientada hacia la configuración del carácter según principios morales; es necesario además que los gobernantes mismos reciban una educación así entendida. La realidad de estas condiciones está lejos de ser un hecho y ello explica, a mi juicio, el tono sensiblemente escéptico con el que Kant se refiere a la educación en algunos textos⁵², en los que a la vez deja constancia de una gran confianza en la misma.

Así, en el escrito “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, a la pregunta: “¿Cuál es el único orden de cosas en el que cabe esperar el progreso hacia lo mejor?”, responde: “Desde luego, no por el curso de las cosas “de abajo hacia arriba”, sino “de arriba hacia abajo”. Confiar en que gracias a la formación de la juventud (...) se llegue finalmente no sólo a

educar buenos ciudadanos, sino a educarlos para el bien —de modo que esa tendencia pudiera mantenerse y progresar indefinidamente—, es un plan del que difícilmente cabe esperar el éxito deseado. Pues no se trata únicamente de que, mientras el pueblo considera que los gastos de la educación de la juventud no han de correr por su cuenta sino por la del Estado, a éste no le queda dinero suficiente para pagar un sueldo digno que permita a los maestros competentes consagrarse gustosamente a su tarea (...), dado que el Estado necesita destinar todos sus recursos a la guerra, sino que, por otra parte, toda esa maquinaria educativa carece de cohesión alguna, a menos que se ponga en marcha conforme a un plan trazado por el poder supremo del Estado y se aplique uniformemente de acuerdo con esa directriz; para todo lo cual convendría que el Estado se reformarse a sí mismo de vez en cuando y, ensayando la evolución en lugar de la revolución, progresara continuamente hacia lo mejor. Ahora bien, como quienes deben llevar a cabo esa educación son ‘hombres’ que a su vez han de ser educados para ello y teniendo en cuenta la fragilidad de la naturaleza humana, sometida a la contingencia de las circunstancias que favorecen semejante resultado, es claro que la esperanza de su progreso sólo puede tener como condición positiva una sabiduría superior (que, cuando es invisible para no-

⁵¹ Y en las “Lecciones de Antropología” escribe: “En definitiva, por lo que al bien del mundo se refiere, todo proviene de la educación” (Kant 1990: 92).

sotros, se llama Providencia), mas en relación con el fomento de esa meta lo único que puede esperarse y exigirse por parte del 'hombre' es una sabiduría negativa, a saber, el darse cuenta de que la 'guerra' representa el mayor obstáculo para la moralidad, siendo preciso humanizarla poco a poco, para que cada vez sea un fenómeno menos frecuente y acabe por desaparecer en cuanto guerra ofensiva, con el fin de abrir el camino a una constitución cuya naturaleza, basada en auténticos principios del derecho, pueda progresar tenazmente hacia lo mejor sin desmayo" (Kant 1994b: 98-99; Ak., VII: 92-93).

Y en las "Lecciones de Ética", después de haber afirmado que para propiciar la perfección moral del género humano no existe otro camino que la educación, escribe: "Ésta ha de adecuarse a todos los fines de la naturaleza y de la sociedad, tanto civil como doméstica. Sin embargo, la educación que recibimos en casa y en la escuela resulta todavía muy deficiente, tanto en lo que concierne al cultivo del talento, de la disciplina y del adoctrinamiento, como en lo referente a la formación del carácter con arreglo a principios mora-

les. Se piensa más en la destreza que en la intención de valerse bien de ellos. Mas, ¿cómo puede gobernarse un Estado de otra forma sin que sus dirigentes reciban una educación adecuada? Cuando la educación fuese encauzada a desarrollar correctamente los talentos, se configuraría el carácter moral, pues dichos talentos terminarían por ascender hasta los tronos y los príncipes serían educados por personas diestras a tal efecto. Hasta la fecha ningún príncipe ha contribuido jamás en algo a la perfección de la humanidad, a la felicidad interior o al valor del género humano, ocupándose únicamente del florecimiento de su Estado, que para él es lo más importante. Sin embargo, una educación apropiada acabaría con esa cordedad de miras, les sensibilizaría ante una fórmula contractual⁵³ de carácter global. Una vez sentadas estas bases, la idea se propagaría hasta calar en el juicio de todos y cada uno de los hombres. No es el monarca el único que ha de ser formado en esta idea, la cual ha de extenderse a todos los miembros del Estado, con objeto de que éste cobre solidez" (Kant 1988: 302; Ak., XXVII.1: 471)⁵⁴.

⁵² Un poco más arriba, en una nota a pie de página, aludimos ya a este tono escéptico en una referencia de Kant a la educación en su escrito "En torno al tópico" (Kant 1986: 56; Ak., VIII: 310).

⁵³ Nótese que aquí no menciona Kant la insociable sociabilidad, sino la educación (de los gobernantes), como medio para llegar a un orden político conforme al derecho y, por tanto, fundado en el contrato originario, que es la expresión en el terreno jurídico-político de la libertad o autonomía de la voluntad.

⁵⁴ También en las "Lecciones de Antropología" se pronuncia Kant sobre las deficiencias de la educación, al mismo tiempo que deja constancia de su confianza en la misma para el bien del mundo: "En definitiva, por lo que al bien del mundo se refiere, todo proviene de la educación, materia que el gobierno debería cuidar mucho más, atendiendo especialmente a la religión y a la

En suma, educación y paz son para Kant las dos condiciones de posibilidad de un progreso del género humano en sentido moral. Sólo bajo la condición de una educación orientada hacia la configuración de un carácter moral, esto es, fundado en el respeto a los conceptos del deber y el derecho, y sólo bajo la condición de un orden legal de los Estados perfectamente ajustado al derecho, podrá alcanzar la naturaleza humana su máxima perfección posible, que es la perfección moral. Entonces “imperarán... la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna”

(Kant 1988: 302-303; Ak., XXVII.1: 471)⁵⁵, es decir, en virtud de la autonomía o capacidad autolegisladora de la razón humana, que constituye el hilo conductor que recorre toda la filosofía práctica de Kant y que define también su concepto de Ilustración. Según su pensamiento ético, y que se confirma también en su pensamiento filosófico-histórico y jurídico-político, el fundamento de la dignidad del hombre es precisamente su voluntad autolegisladora o la autonomía de su voluntad⁵⁶; y no a otra cosa apunta la configuración del carácter, que es el nivel máximo de la educación en Kant.

moralidad, con el fin de mejorar al hombre.- Ahora bien, ellos mismos no se cuidan mucho de actuar conforme a leyes, puesto que, al tener el poder en sus manos, pueden imponer lo inmoral mediante la violencia. Por ello prefieren que en las escuelas se enseñe a leer, escribir y calcular basando la educación en la religión antes que en el fundamento de la moralidad y su impronta” (Kant 1990: 92).

⁵⁵ Otras veces, por ejemplo en un pasaje de las “Lecciones de Antropología”, Kant considera directamente, como el destino final del género humano, la instauración de una constitución civil perfecta o, lo que es lo mismo, un estado de paz universal; pero la idea es la misma: el reinado del concepto moral del derecho. (Cf. Kant 1990: 92).

⁵⁶ “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant 1973: 94; Ak., IV: 436); Cf. también Kant 1973: 101 ;Ak., IV: 440.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. y VISALBERGUI, A. (1974), *Historia de la pedagogía*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ANDALUZ ROMANILLOS, A. (1998): "Kant: la armonía de la política con la moral", E. Bonete Perales (coord.), *La política desde la ética. I Historia de un dilema*. Barcelona, Proyecto A Ediciones; pp. 58-108.
- ANDALUZ ROMANILLOS, A. (1999): "Los límites del conocimiento como acceso a la trascendencia en Kant", *SALMANTICENSIS*, XLVI/3: 375-410.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1983), "Prólogo" a I. Kant, *Pedagogía*. Madrid, Akal.
- FLÓREZ MIGUEL, C. (1989): "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*. En el bicentenario de la "Crítica de la razón práctica". Madrid, Tecnos; pp. 207-221.
- KANT, I. (1910ss), *Kants gesammelte Schriften. Berlin, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter.
- KANT, I. (1973), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe.
- KANT, I. (1978), *Qué es la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza.
- KANT, I. (1983), *Pedagogía*. Madrid, Akal.
- KANT, I. (1986), *En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, en I. Kant, *Teoría y práctica*. Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1988), *Lecciones de ética*. Barcelona, Editorial Crítica.
- KANT, I. (1989), *La Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1990), *Antropología práctica*. Madrid, Tecnos. Esta edición de Tecnos no corresponde a la obra de Kant titulada *Antropología en sentido pragmático*, sino a la segunda parte de sus "Lecciones de Antropología". El texto, que citamos sólo por la versión castellana, fue publicado en esta lengua antes de que existiera la versión alemana del mismo en la edición de la Akademie; en 1997 apareció el volumen XXV de Ak. con el título *Vorlesungen über Anthropologie*.
- KANT, I. (1991), *Reflexiones sobre Antropología*, en R. Rodríguez Aramayo (ed.), *Kant*. Barcelona, Ediciones Península.
- KANT, I. (1991b), *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1994), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1994b), *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género huma-*

- no se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en I. Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Madrid, Tecnos.
- KANT, I (1995), *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (1994), “Estudio preliminar” a I. Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Madrid, Tecnos.

REPRESENTACIONES SOCIALES E INTERACCIÓN SOCIAL.

UNA PERSPECTIVA CRÍTICA SOBRE EL EFECTO DE LOS MASS MEDIA

JOSÉ RAMÓN BUENO ABAD
CATEDRÁTICO DE UE. ÁREA DE PSICOLOGÍA SOCIAL. UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FRANCISCO JOSÉ MESTRE LUJÁN
UNIDAD DE INVESTIGACIÓN DE PSICOLOGÍA COMUNITARIA. UNIVERSIDAD DE VALENCIA

R E S U M E N

ESTE TEXTO PROPORCIONA UN ACERCAMIENTO TEÓRICO EN EL QUE LOS GRUPOS SOCIALES ADQUIEREN UNA NATURALEZA ACTIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL. DESCRIBE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO ELEMENTO CARACTERÍSTICO EN LA ELABORACIÓN DEL PENSAMIENTO DE SENTIDO COMÚN, POR SU INFLUENCIA ACUMULATIVA SOBRE LA INTERACCIÓN GRUPAL. DEBIDO A LA ACCIÓN DE LOS DIFERENTES GRUPOS REFLEXIVOS, LOS MEDIA Y LAS INSTITUCIONES SOCIALES; LAS ACTITUDES, CONDUCTAS Y OPINIONES DE LOS SUJETOS SE ENCUENTRAN ENMARCADAS EN REPRESENTACIONES COMPARTIDAS QUE TRANSFORMAN LOS HECHOS SOCIALES EN PRÁCTICAS DE LA VIDA COTIDIANA. LA INFLUENCIA FUNDAMENTAL DE LOS MEDIA SE PRODUCE A LARGO PLAZO SOBRE LOS VALORES CULTURALES Y SOCIALES. PARA ENTENDERLA, RESULTA NECESARIO ARTICULAR LAS TEORÍAS COMUNICATIVAS Y LA TEORÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES. EL TEXTO SUGIERE QUE LOS EFECTOS DE LOS MEDIA Y SUS RELACIONES CON LAS CONDUCTAS INDIVIDUALES IMPOSIBILITAN, PRESCINDIR DE UN ENFOQUE INTEGRADOR DE METODOLOGÍA CUANTITATIVA Y CUALITATIVA PARA COMPRENDER DICHO FENÓMENO. FINALMENTE, SE RECOMIENDA ADOPTAR UNA PERSPECTIVA CRÍTICA ANTE EL CONTENIDO DE LOS MEDIA PARA DESLINDAR LA REALIDAD DEL PRODUCTO INFORMATIVO.

El precedente teórico de las Representaciones Sociales

A menudo pensamos en nuestro entorno a partir de una dimensión que se deriva del término “realidad objetiva”

en oposición a “realidad subjetiva”. La primera de ellas obedece a la existencia de un mundo externo a nuestra individualidad, más allá de nuestra percepción sensible, que posee una natu-

raleza propia, una facticidad que no está sujeta a la voluntad de nuestra voluntad. A diferencia de ella, la realidad subjetiva encarna la descripción de cómo los seres humanos reaccionan a los hechos sociales según sus creencias, valores y opiniones. Sin embargo, la sociedad como lo objetivo y mensurable, el individuo como lo subjetivo y particular, no son dos elementos de una realidad compleja sino, más bien dos conceptos teóricos que ni siquiera tienen una naturaleza universal.

De hecho, hacemos ciencia con esquemas un tanto románticos en los que, como resume Adorno (1973), “entendidos así, lo objetivo es a la larga, puro subjetivismo, arbitrariedad del científico social, irrealidad similar a la metafísica”. No obstante, es oportuno precisar que en la medida en que consensuemos la existencia del binomio individuo/sociedad, debemos hacer frente a las consecuencias reales de tal creencia.

Ya en 1920 McDougall, en su obra *The Group Mind*, después de describir como los grupos, las agregaciones sociales en forma de masas, rebajan y denigran la naturaleza superior del individuo, por ser portadoras de un pensamiento irracional que se propaga a través del contagio, reflexionaba sobre la gran aportación científica que significaría describir las relaciones entre individuo, pensamiento simbólico y sociedad. También las teorizaciones de Ortega (1929) y Pareto (1967), aunque con matices importantes, pertenecen a este campo de reflexión. Ambos repliegan las características superiores y reflexivas

del individuo al seno de las elites minoritarias, proporcionando una visión negativa del hombre masa “que se siente bien, sintiéndose igual al resto”.

Sin embargo, la inversión definitiva de conceptos vendrá de la mano de Emile Durkheim (1858-1917), al realizar un considerable esfuerzo a través de su obra, para fijar las bases de un método sociológico que tuviera una amplia comprensión de lo social. El concepto de representación es situado en su obra dentro de la esfera de la Sociología, abandonando la orientación psicologista de pensadores anteriores. Para este investigador francés, lo social está constituido de hechos observables que no pueden restringirse a una derivación de la naturaleza individual o a un pacto social determinado, sino que obedece a la creación de algo nuevo, por encima de las individualidades subjetivas y que se expresa en su célebre concepto de “conciencia colectiva”. Esta conciencia colectiva son las representaciones, creencias y valores que según el autor cimientan y cohesionan la sociedad.

A diferencia de McDougall, Le Bon y Ortega, en los que las redes sociales aparecen como masa irracional presionando siempre hacia la conformidad y a la homogeneización de la individualidad, Durkheim piensa que lo social es superior a cualquier individuo y así lo refleja en *Las Reglas del Método Sociológico* (1895): “Como la superioridad de la sociedad sobre el individuo no es solamente física, sino también intelectual y moral, no se puede temer nada

del libre examen, con tal que se haga de él, un buen empleo" (1964[1895]: 136).

La superioridad de lo social sobre el individuo es la consecuencia de la capacidad del pensamiento colectivo para crear un mundo nómico previo al sujeto, que es interiorizado por este, a través del "hábito" generado en el proceso de socialización. Por consiguiente, el suicidio anómico no es para este autor un hecho exclusivamente individual y patológico, sino que debe entenderse como insatisfacción o falta de ajuste a las normas sociales, e incluso como indicativo de anomia y disgregación social. Es así como las conductas individuales no pueden entenderse sino a partir de la existencia de productos psicológicos netamente sociales y que confluyen en esa "conciencia colectiva" que no es la suma de pensamientos individuales, sino que adquiere especificidad como construcción social de la realidad.

Pero el pensamiento de Durkheim gravita en torno a la importancia que le concede a cómo la generación adulta socializa a la generación joven, a la transformación de individuos biológicos en individuos sociales al habituarlos a una serie de normas que provienen de la existencia de valores, creencias y opiniones, que son producto de las Instituciones sociales que replican constantemente el orden anterior. Sin embargo, si esto es así ¿por qué esa eterna insatisfacción de la generación adulta, al comprobar como los jóvenes rechazan invariablemente sus creencias y valores?

Más que una transmisión ordenada y homogénea, este hecho evoca una continua contestación del proceso por parte de los individuos que se integran a las redes sociales. Se trata de un progreso rupturista que se transmite, es contestado y reconstruido nuevamente en la medida en que los adelantos tecnológicos y científicos generan nuevas formas de trabajo y de consumo y, por tanto, de integración social. Nuevas formas relacionadas con la confrontación y el desajuste entre las representaciones sociales que de sí misma genera la sociedad, su base material y las instituciones de la vida cotidiana.

Durkheim había hecho referencia a dos conceptos básicos para explicar esta situación: el hábito y la anomia. No obstante, era preciso perfilar en detalle cuáles son los productos que integran ese pensamiento social y cuáles son los procesos por los que actúa, más allá de un enfoque "orgánico" o normativo. Este esfuerzo vendrá de la mano de otro investigador francés, Serge Moscovici, quien en su tesis "El Psicoanálisis, su imagen y su público" (1976), despojará a los presupuestos durkheimianos de sesgos mentalistas, acuñando el concepto de "representaciones sociales" y describiendo los elementos que forman ese pensamiento social, sus funciones, procesos de sociogénesis, así como sus características específicas.

La teoría de las Representaciones Sociales

Para Moscovici, las opiniones, ideas y actitudes de los seres humanos no son

ya una respuesta individual ante un estímulo social ni elaboraciones de un sujeto pasivo, sino que este sujeto se convierte en activo constructor de la realidad social y también de la representación de ésta. De hecho, la representación social no solo supone una respuesta, sino que en ella misma esta ya prefigurada la construcción del propio estímulo, como resultado de la interacción grupal de una comunidad propositiva, activa y reflexiva.

“La elaboración por parte de la Comunidad de un objeto social con el propósito de actuar y comunicarse” es una de las definiciones de las Representaciones Sociales que sugiere Moscovici (1976), donde se evoca el hecho de que éstas son siempre elaboraciones de grupos reflexivos, es decir, grupos sociales que se identifican con determinados postulados, creencias o valores que los definen como grupos homogéneos y que permiten su identificación por parte de los exogrupos con los cuales interactúan (Moscovici 1984). Por ello, las representaciones sociales no se definen por sí mismas en tautológicas explicaciones circulares, sino que requieren la acción de agentes sociales propositivos en los que reside su génesis y desarrollo, por lo que no todo contacto social genera una representación social si no contiene un determinado objeto de significación con importancia social.

Las dimensiones y elementos constitutivos de las Representaciones Sociales

Los elementos de una representación social se describen como proposi-

ciones, reacciones y evaluaciones que se expresan en un universo de opiniones propio de cada grupo social. En este sentido, habrá tantos universos de opiniones como clases, grupos o mentalidades existan en la Comunidad. Lo social por tanto, no sólo es la acción de sus instituciones sino que también implica un “representar” o construcción simbólica del sentido que se le asigna a dichas instituciones, derivado de los heterogéneos contextos sociales en los que los individuos se ubican. Ese sentido se expresa a través de valores, opiniones, creencias, informaciones, imágenes, actitudes, categorías, esquemas, estereotipos o juicios, los cuales han sido mencionados por diferentes investigadores como los *elementos* concretos que componen una representación social (Moscovici 1976; Herzlich 1975; Hewstone 1982; Ibáñez 1988).

Por tanto, denominamos representación social a todos estos componentes simbólicos que interactúan entre sí a través de una estructura dimensional propia y que define así un objeto con relevancia social. De este modo, el sujeto se apropia, explica e integra la información social ambigua o novedosa en su propio marco cognitivo para devolverlo a la interacción grupal y simbólica.

Moscovici (1976) identifica tres dimensiones existentes en mayor o menor grado en toda representación: la actitud, la información y el campo de representación. La actitud es citada como el componente unidimensional valorativo de la representación. Es un marco de

tendencia conductual, derivado de la implicación emocional que los sujetos o grupos establecen con el objeto social elaborado. El componente actitudinal de la representación actúa aún en los casos en los que los sujetos no poseen información suficiente sobre el objeto social, impulsándoles a la acción según la intensidad y significación de su valoración y cercanía emocional. Así, las actitudes individuales se generarían en un marco social más amplio, donde el juicio emocional es reelaborado y asumido por el sujeto, de acuerdo con las expectativas provenientes de sus grupos de referencia, el marco de valores ideológicos, las creencias y los paradigmas científicos dominantes (Kelley y Michela 1980). De hecho, estas representaciones sociales operan de modo dialéctico, siendo el medio por el que la información social moldea e influye los esquemas actitudinales del sujeto (Ajzen y Fishbein 1980; Furnham 1984; Fehater 1985; Budd y Spencer 1985), creando lo que se ha venido en etiquetar como procesos de influencia de las representaciones sociales sobre los sesgos de la cognición social (Paez 1986), por los que se posibilita que determinadas creencias y actitudes sean compartidas culturalmente por sujetos de diferentes grupos y clases sociales (Hewstone 1989; Furnham 1982).

Sin embargo, las representaciones sociales no se constituyen exclusivamente a partir de su componente valorativo, sino que estas actitudes compartidas están mediadas, tanto en su contenido como en su manifestación social,

por la información que los seres humanos poseen de un determinado fenómeno social significativo. Esta información modula y organiza el contenido de la representación. Así, la cantidad y calidad de la información que un grupo puede tener sobre un hecho social determina el contenido simbólico de la representación. La accesibilidad al conocimiento científico, a los Medios de Comunicación, al contacto cara a cara, el tipo de liderazgo ejercido en los grupos, o las ideologías y creencias implicadas en la recogida, interpretación y difusión de la información, determinan cualitativamente la representación del objeto social. Es aquí donde reside la importancia de los Medios como distribuidores y generadores de conocimiento, y donde se engarzan con el contenido y peculiaridad de las Representaciones Sociales, como aspectos ambos, característicos de las sociedades actuales que no ha tenido parangón en la historia pasada de los grupos humanos.

La información en manos de los Medios no solo modifica el contenido de las representaciones sociales sino que a través de la presión a la conformidad (Noelle-Neuman 1995), pueden generar una espiral de silencio, capaz de minimizar creencias, opiniones y conductas en el marco social o de cristalizar categorizaciones y estereotipos sobre los hechos sociales, que los grupos asumen como marco de referencia simbólico intergrupala.

De hecho, la importancia de los Medios ya fue puesta de manifiesto en los trabajos pioneros de Allport en 1924,

quien señaló que las estimaciones de las personas sobre los objetos sociales suelen ser incorrectas a causa de su sobreestimación en los Media, y mencionó la importancia de la prensa, el rumor y la proyección social (percepción cuasiestadística del sujeto, sobre cuales son las opiniones y actitudes mayoritarias), como elementos fundamentales de las opiniones y actitudes compartidas socialmente (Noelle-Neumann 1995).

Por último, el campo de representación supone el concepto más característico de la representación, ya que las actitudes y el proceso de información medial no son novedosos en los tópicos de la Psicología social. En cualquier caso, Moscovici señala la interacción de estos tres elementos y apunta al campo de representación como el verdadero núcleo organizador y descriptivo de la representación social. De hecho, las categorías semánticas que lo forman, nos ayudan a evaluar el sentido social de la representación, así como los grupos implicados en su génesis y mantenimiento.

Un hecho social, como la enfermedad o la salud, el matrimonio, la drogadicción o el SIDA puede tener diferentes representaciones sociales que guían las conductas y juicios de los sujetos. El Campo de Representación resulta fundamental en estos casos, para que a través de técnicas de análisis de contenido, por ejemplo, podamos discriminar la atribución de sentido dominante que le es atribuido a dicho fenómeno por los grupos sociales.

Esta estructura representacional esta constituida por un núcleo figurativo al-

rededor del cual se organiza el resto de elementos periféricos. Este núcleo confiere significado e integra el resto de conceptos, constituyéndose a través del proceso de objetivación. Los elementos del sistema periférico serán más propicios al cambio o no, según la intensidad de su relación con este núcleo semántico central (Abric 1994). Este mismo autor señala la función generatriz y organizadora del núcleo central cuya característica más saliente es dotar de estabilidad al sentido atribuido a una representación social.

La organización interna del Campo se estructura a través de esquemas que entrelazan los elementos de la representación y permiten explicar la variabilidad individual dentro de una representación determinada (Flament 1989), y que se relacionan con variables como sexo, edad, profesión o posición social, implicación y cercanía emocional o ideológica hacia el objeto representado.

Los procesos específicos de la representación como objeto social

Lo que hace específica a la representación social y la diferencia de otros objetos sociales como las ideologías son los dos procesos básicos por los que las teorías de la ciencia, las creencias y las opiniones elaboradas por los grupos sociales y difundidas por los Media, se transforman en saber popular y que en la formulación original de la teoría, se identificaron como: objetivación y anclaje (Fig. 1). La objetivación se refiere a la transformación de conceptos extraños, ambiguos o inaprensibles, en imágenes cer-

canas, conocidas y compartidas por los sujetos. Se trata de reabsorber un exceso de significados, materializándolos. Los mecanismos que actúan en este proceso son la descontextualización, la transformación icónica y la naturalización de la información (Jodelet 1986).

La descontextualización reduce y simplifica la información disponible eliminando parte de la información recibida. Así, el contexto de las nuevas informaciones desaparece y se concentra en imágenes sociales (transformación icónica), que fundamentalmente resumen, no la importancia real del objeto comunicado, sino los rasgos identificados como importantes por el cuerpo social (Palmonari y Doise 1986).

Por último, la naturalización se produce al sustituir los conceptos en entidades físicas, de modo que lo simbólico pasa a ser realidad objetiva, reificada. No percibimos la noción como un conjunto de informaciones sino como una entidad real, independiente y ontologizada. Sin embargo, no debemos entender este hecho como parte de una degeneración de conceptos prístinos que van perdiendo su pureza, hasta derivar en una imagen imperfecta del original, como proceso inherente a la devaluada cultura popular, ya que las representaciones sociales son realmente construcciones sociales nuevas, sobre conceptos que también son expresados y originados a partir de la interacción social y donde los agentes sociales, eruditos o no, transmiten símbolos, cada uno según sus conocimientos, cada uno según su lenguaje.

El anclaje es el otro proceso por el que actúan las representaciones sociales. "Proteico" para Moscovici, excesivamente dúctil para otros investigadores, supone en parte, el proceso de integración cognitiva por el que los nuevos conceptos son insertados en una red preexistente de significaciones individuales. Por ello, el anclaje se relaciona cognitivamente con procesos de inferencia y categorización social.

A través del anclaje, se elabora la asignación de significado de la representación social. La función del anclaje es, por tanto, acomodar las transformaciones que el objeto representado causa y asume a la vez, a partir de la estructura representacional existente en el individuo y en su contexto. Pero a su vez, de este proceso emerge la funcionalidad de lo representado en cuanto a su instrumentalización social. Puesto que toda representación es un manual de conocimiento práctico, la instrumentalización, determina la funcionalidad social de la misma y legitima los procesos de categorización social (Moscovici y Vignaux 1994; Rouquette 1994; Wagner y Elejabarrieta 1995). La consecuencia que se deriva de dicha utilización es el hecho de que las representaciones sociales no sólo expresan relaciones sociales, sino que también las crean y transforman (Jodelet 1986).

Las funciones de las Representaciones Sociales

Si anteriormente mencionábamos nuestras objeciones al pensamiento de Durkheim por su excesiva centralidad

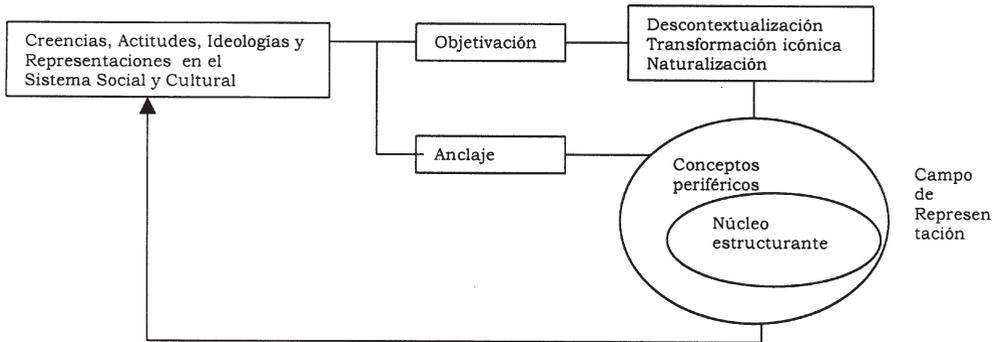


Fig. 1. Esquema descriptivo de las Representaciones Sociales según Moscovici (1976).

en lo formal y lo institucional, frente a la acción significativa de los grupos sociales, que a nuestro juicio, es realmente la característica constitutiva de las sociedades humanas, parece incongruente señalar insistentemente las funciones sociales de las representaciones sociales. Sin embargo, cuando aludimos a las mismas en este contexto, nos referimos esencialmente a la representación como proceso simbólico, donde la actividad de los grupos sociales en la formación de las mismas, denota precisamente la importancia de su significación para la construcción intergrupala de la realidad, cuyas características más importantes han sido señaladas ya por diferentes investigadores (Ibáñez 1988; Paez 1986; Jodelet 1986; Abric 1993; Bueno Abad 1997a).

En primer lugar, es destacable el papel de las representaciones sociales en la conformación de la comunicación social. Esta depende de un sistema simbólico cotidiano a los interlocutores, pero también estos deben participar de un fondo común representacional sobre fenómenos sociales compartidos. La

transformación o perdurabilidad de los contenidos del discurso social depende por tanto, de la capacidad de las representaciones sociales de integrar la información nueva o ambigua que resulte relevante para los individuos o grupos.

En un sentido bidireccional, las representaciones sociales también están presentes en los procesos de formación de las identidades grupales y personales y por tanto en la configuración y objetivos de los agentes sociales. Así, la representación de un objeto social orienta nuestra valoración y conducta sobre el mismo (Fig. 2). Nos proporciona el marco informativo y valorativo suficiente sobre la asignación de sentido grupal, sobre el que construir nuestras actitudes y conductas en interacción con el entorno social (Moscovici 1976).

El yo que percibe se encuentra sumergido ante una heterogeneidad caótica de significados a los que debe asignar un sentido práctico, aunque solo sea para despreciar posteriormente su significación. Los conocimientos obtenidos en la socialización primaria, aquellos provenientes de los universos simbólicos

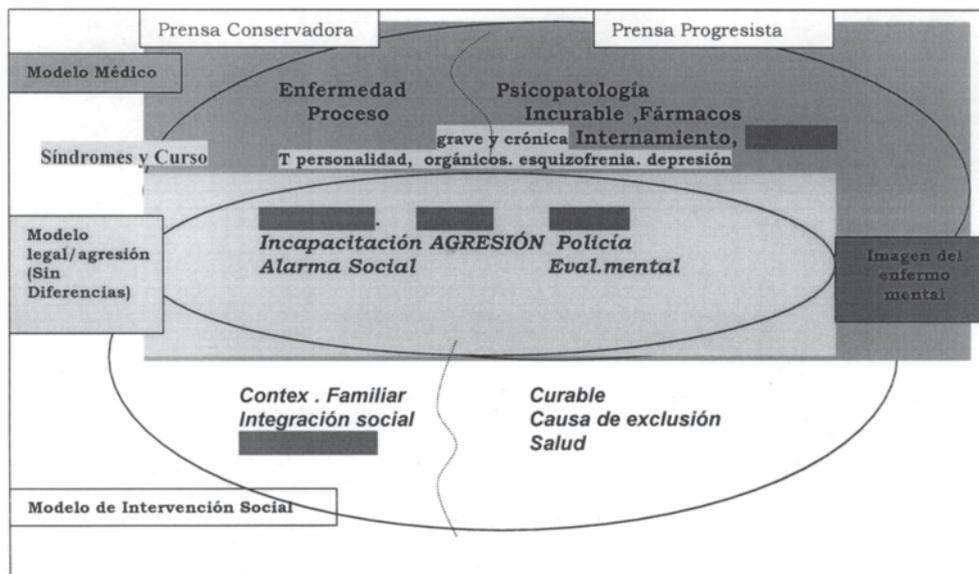


Fig. 2. Los Media como creadores y potenciadores de los procesos de Objetivación y Anclaje representacional. Ejemplo de Representaciones Sociales en la prensa escrita sobre los trastornos mentales, según ideología medial y contenidos de la ciencia, sobre 1.115 noticias (1997-1998) (Mestre 2002).

de sus grupos de referencia, su percepción de las opiniones mayoritarias y minoritarias del entorno social, y el orden de importancia, centralidad y continuidad temática determinada por la agenda informativa de los Media, generan una presión constante, aunque heterogénea, a la inferencia, en la que solo la objetivación y el anclaje de la información procesada, es decir, el convertir todo ello en su representación, permite a las personas, valorar, tomar postura y enjuiciar un determinado fenómeno social, generando así, un producto de doble dirección: la creación o refuerzo de representaciones e interacciones sociales y el ejercicio de una determinada identidad individual, que de este modo se torna también, en identidad social.

En lo que se refiere al cambio social, es obvio que a través de los procesos de comunicación social, las creencias y valores atribuidos a un objeto social se transforman y se enriquecen con conceptualizaciones, valores y creencias de otros grupos, creando diferentes representaciones sociales de la realidad, de manera dinámica y consustancial a la actividad económica y cultural. (Brewer y Cramer 1985; Doise 1973, 1984; Jaspars y Hewstone 1984). Como consecuencia de lo anterior, el conflicto entre grupos no sólo se da por la acumulación de privilegios o recursos, sino que también se produce en el campo de las imágenes sociales que cada fuerza es capaz de transmitir de la representación de sus objetivos, inten-

ciones y métodos. Son por ello, procesos de comunicación que por su carácter social influyen en la preservación o el cambio de los sistemas de creencias existentes y por tanto, en la conservación de los actuales grupos de poder o su sustitución, así como en la variabilidad de un determinado orden simbólico y cultural dominante (Ibáñez 1988).

Perspectivas de la investigación en el campo de las Representaciones Sociales

Dentro de las tres dimensiones señaladas originalmente como integrantes de toda representación social, sin duda la noción de campo de representación es la que ofrece una mayor oportunidad de análisis novedoso y más clara especificidad del concepto de representación social. De hecho, gran parte de las investigaciones realizadas hasta la fecha se enmarcan en este ámbito. Por ello, ha servido para realizar, entre otras clasificaciones (Jodelet 1986; Martínez y García 1992), una determinada ordenación de las investigaciones realizadas en este campo. El análisis del campo de representación nos informa de todos aquellos elementos que, influidos por la cultura, historia e ideología de los grupos humanos son recogidos en la misma. En este contexto, las representaciones sociales aparecen como un producto de la interacción de grupos sociales y su anclaje en un campo de nociones y conceptos preexistentes (Kaes 1968; Herzlich 1969; Doise 1973, 1984; Moscovici 1976; Jodelet 1979; Lipiansky 1979; Bourdieu 1980; Hewstone 1982;

Potter y Litton 1985; Di Giacomo 1987; Madrigal 2001; Mestre 2002).

Junto a este enfoque, nos encontramos con aquellas investigaciones que se acercan a las representaciones sociales con el objetivo de determinar cual es su núcleo y estructura interna. Bueno Abad (1997b) nos describe esta doble vertiente de la investigación, señalando que no son opuestas entre sí sino complementarias, ya que la información recogida en ambas áreas, sin duda, nos informa de dos aspectos diferentes del mismo fenómeno. El autor identifica ambos acercamientos, bien como investigaciones centradas en el campo de representación, que utiliza un acercamiento de corte sociológico, etnológico y psicosocial a través de cuestionarios, entrevistas y análisis de los Media, o bien centradas en el núcleo de la misma. Las investigaciones sobre la relación entre la conducta y las representaciones sociales suelen pertenecer a este último campo de investigación, entre las que podemos citar los trabajos de Abric (1971, 1984, 1989), Apfelbaum (1967), Codol (1970 a y b) y Flament (1971,1979).

No obstante, la investigación científica todavía debe dilucidar con precisión algunos aspectos que obligarán sin duda a reformular la teoría, como es el caso del consenso en los llamados grupos reflexivos, los mecanismos de sociogénesis y dinámica de cambio de las representaciones, su contexto histórico con relación al campo representacional y sus conexiones con los procesos cognitivos. Pero también es necesari-

rio que estas investigaciones se produzcan desde la interdisciplinariedad como elemento absolutamente imprescindible en esta área de investigación, siendo conscientes de que este diálogo modificará presupuestos teóricos y metodológicos dotándolos de nuevos significados. Este es el caso de las Ciencias de la Información, donde al aplicar sus modelos a esta área de investigación, no hablamos ya, cuando nos referimos al impacto de los Media, de “audiencias” o “públicos” determinados, sino de cambios simbólicos y sociales. Ni tampoco nos referimos ya a estudios administrativos sobre el número de espectadores o votantes y sus opiniones, sino a los efectos acumulativos sobre la política en sí, sobre la totalidad de la población, en la que el contenido de los Medios genera diferencialmente representaciones sociales y por tanto cambios en la conducta grupal e individual.

Por lo que es oportuno exponer, al menos someramente, algunos de los modelos que describen estos cambios a largo plazo desde la teoría de la Información y que han supuesto el abandono paulatino de la teoría informacional clásica y el auge de estudios de corte crítico y culturalista así como las consecuencias que de ello se derivan sobre la conexión entre Medios y Representaciones Sociales.

Medios de Comunicación y Representaciones Sociales

Hasta la década de los setenta, el estudio sobre los Medios de Comunicación se había centrado sobre todo en

sus efectos a corto plazo, es decir, como acertadamente señala Wolf (1996) sobre los presupuestos enumerados por Schulz (1982), a saber: a) los procesos comunicativos son asimétricos, un sujeto activo emite el estímulo y el sujeto afectado por el mensaje reacciona; b) la comunicación es individual, por lo que lo individual se convierte en el objeto de estudio; c) el comunicador apunta a un efecto concreto y de manera siempre intencional; d) por último, los efectos son episódicos y por tanto aislables e independientes.

Sin embargo, las investigaciones realizadas hasta la actualidad han puesto de manifiesto que “las comunicaciones no median directamente el comportamiento explícito; más bien tienden a influenciar la forma con la que el destinatario organiza su propia imagen del contexto social” (Roberts 1972: 361). En este sentido, se han hecho algunos acercamientos importantes sobre como los Media influyen en los procesos ideológicos, de consenso social, de presión a la conformidad o de cómo las relaciones intergrupales se encuentran influidas respecto al conflicto, fragmentación y cohesión grupal.

McQuail y Windhal (1997) han mencionado algunos de los más significativos al referirse al modelo de cultivo (Gerbner et al. 1979; Morgan y Signorielli 1990), al modelo de la espiral de silencio (Noelle-Neumann 1995) y al modelo de Agenda Setting (McCombs y Shaw 1976). El análisis de cultivo se basa en el paradigma científico de “indicadores culturales” que investiga

los procesos institucionales subyacentes en la producción del contenido de los Medios, el contenido mismo y la relación entre exposición a la información y las creencias y conductas de los grupos sociales. De hecho, los mensajes de los Media tienen mayor influencia cuando se acercan a la experiencia y a los intereses personales y son consecuentes con las normas y el comportamiento social (Rogers y Shoemaker 1971; Gerbner et al. 1986; Perloff 1993).

El efecto medial se produce como consecuencia de la acumulación gradual a la exposición de mensajes que generan una serie de creencias sobre el mundo real que en realidad responden a la visión estereotipada, fragmentaria y sistemática de un entorno simbólico mediático, que proporciona patrones de conducta y creencias sobre situaciones de la vida real, aproximando con ello ambos mundos dentro de una percepción cada vez más virtual e irreconocible en sus diferencias y manteniendo una influencia recíproca entre los Media y la realidad social. El resultado final se traduce en la existencia de representaciones sociales comunes, donde los valores periodísticos sobre la validez informativa de los hechos sociales son compartidos por periodistas y usuarios de los Media (Katz, Adoni y Parness 1977). Los estudios realizados al efecto desde esta teoría mantienen que cuanto más consistente y coherente sea el apoyo del contexto familiar y de referencia grupal con los contenidos de los Media, mayor será su influencia sobre el sujeto.

La espiral de silencio se deriva de las formulaciones iniciales de Allport (1937) que describían las actitudes individuales como resultado de la percepción que los sujetos tienen de la opinión mayoritaria del cuerpo social. Para Noelle Neumann (1995), existe una interacción constante entre la comunicación interpersonal en las redes sociales, la expresión de la opinión y actitud personal y la percepción que las personas tienen del clima de opinión dominante. En este caso, los Medios de Comunicación resultan un factor de suma importancia. De hecho, si una opinión predomina en los Medios, se sobrestimarán este punto de vista. Esto genera una espiral en que los grupos sociales por temor al aislamiento, experimentan la presión a la uniformidad y a esquemas de pensamiento social unidimensionales. Esta investigadora ha comprobado empíricamente como las tendencias de los Medios preceden a un cambio en la opinión pública que a su vez, precede a los cambios de actitudes, por lo que los mensajes de los Media equivaldrían a una profecía autocumplida de la realidad social a partir de la expectativa de los sujetos sobre las conductas y opiniones difundidas medialmente como hegemónicas.

Por último y en relación con los modelos anteriores, la hipótesis de la Agenda Setting está alcanzando un renovado crecimiento y extensión de sus postulados que en síntesis describen como la interacción social se encuentra influida por aquello que es exhibido por los Media. La información me-

dial presenta una centralidad sobre lo que es importante o debe ser ignorado, lo inserta en un orden concreto que sugiere las prioridades sobre lo que se debe hablar, e implanta todo ello dentro de las categorías validas y definitorias de lo real. Así, determinados contenidos van deslizándose persistentemente a lo largo de diferentes Medios, creando un efecto de primacía, acumulativo y tendente a la uniformidad. Además, ante este proceso la subjetividad del periodista se ve mermada por el hecho comprobado de que personas con diferentes puntos de vista y experiencias coinciden en elaborar reportajes muy similares si trabajan dentro de las mismas líneas de tratamiento de las noticias (Epstein 1973, 1975).

De este modo, los sujetos aprenden contenidos, para también y de mayor importancia, el sentido simbólico y categorial que los expresa, que en su calidad para el desarrollo de contactos sociales en la interacción grupal, devienen de la agenda temática medial. Esto se logra gracias al grado de acumulación, consonancia y omnipresencia características de las organizaciones mediáticas para la selección, distribución y difusión de contenidos informativos, que suelen preceder, según los autores, a los procesos grupales de cambio de actitudes, creencias y hábitos sociales (McCombs y Shaw 1976).

Algunos de los efectos negativos implicados en la influencia de los Medios y que además de tener su origen en la producción mediática, responden en buena medida a los procesos de repre-

sentación social, han sido destacados por los estudios de corte culturalista y social sobre el impacto de los Medios sobre la población. Así, los hechos aparecen descontextualizados y naturalizados, lo que se muestra parece lo natural, mistificado, con la consiguiente visión reforzada de que el orden social es natural, inevitable y no modificable (Golding y Elliott 1979). Esto es facilitado por el hecho de que los Medios rara vez enfocan su información desde lo social, sino casi siempre en términos de motivaciones humanas y acción individual (Curran et al. 1980; D'Acci 1994).

Lo disidente se estigmatiza, los grupos protestantes aparecen como algo amenazador para la mayoría y contradictorio de la normalidad (Halloran et al. 1970); se criminalizan las acciones de oposición popular (Hall 1974, 1977; Morley 1981; Glasgow University Media Group 1976). Las minorías y disidentes se presentan dentro de un marco hostil (Glasgow University Media Group 1976; Hallin 1986). Young (1978) describe una representación estigmatizada y delictiva para los drogadictos y Wathney (1987) llega a parecidas conclusiones sobre la imagen mediática de la homosexualidad. Así, informes mediáticos sobre el SIDA de aquel momento movilizaron la hostilidad hacia homosexuales, y la homofobia (Wathney 1978; Kitzinger 1993).

Beharrell y Philo (1977) analizaron como las protestas sindicales se enfocaban fundamentalmente como irrazonables y vulneradoras del desarrollo económico, ante una patronal siempre dis-

puesta al diálogo. Golding y Middleton (1982) describieron como los programas sobre defraudadores del sistema de prestaciones sociales, no ilustraban aquellos pensionistas con derecho a prestación y que, sin embargo, no la solicitaban. Las consecuencias simultáneas a esta campaña fue la predisposición de la opinión pública a la aceptación de políticas de recorte del gasto en prestaciones sociales.

Los mensajes mediáticos favorecían el patriarcado (Sharpe 1978; Tuchman 1978) y apoyaban visiones de género, clase y etnia desde la dominación (Parenti 1993; Downing 1980). Del mismo modo, los estudios sobre los mensajes mediáticos favorecían la existencia de creencias y estereotipos racistas en Inglaterra, desde un esquema de subordinación y exclusión social (Dijk 1991; Troyna 1981; Hartmann y Husband 1974).

Todos estos estudios demuestran la existencia de un discurso medial que entiende la diferencia social fundamentalmente desde la hipérbole, acrecentando las características negativas de los fenómenos de diferencia, exclusión o disidencia como constitutivas de una realidad ontologizada. Estos enfoques han supuesto en la práctica, un mayor interés en el análisis de los efectos directos y a largo plazo, respecto a la investigación de los efectos inmediatos sobre la conducta individual y la utilización de metodologías integradas, tanto en su aspecto cualitativo como cuantitativo, así como la subordinación del análisis de las actitudes y opiniones

grupales frente el análisis crítico y cultural de los efectos mediáticos, orientando la investigación hacia el conocimiento de los procesos por los que los seres humanos modifican su representación de la realidad social (Noelle-Neumann 1983).

De hecho, Gurevitch y Levy (1986) han demostrado que tanto “la audiencia” como los periodistas poseen metamensajes preexistentes por los que son reunidas, procesadas y decodificadas las informaciones de los Media. Los autores mencionados denominan a estos metamensajes “marcos de significado” o “teorías tácitas”, que enmarcan la comprensión de los sucesos del mundo real. De este hecho se deriva necesariamente una premisa inicial, en el reconocimiento de la necesidad de integración entre Teoría de las Representaciones Sociales y análisis de los Media:

La necesidad de que la investigación sobre las actitudes y opiniones se traten dentro del contexto teórico de las Representaciones Sociales, como elementos de las mismas, cuando dichas investigaciones se refieran al contenido, difusión y efectos de la información Medial como procesos de influencia social.

Otro aspecto crucial de la teoría Medial, es aquel que hace referencia al tipo de efectos producidos por los Medios. Si en un principio se trataba de exploraciones sobre universos de opiniones y actitudes compartidas, en este momento la preocupación común son los efectos sobre la cognición.

El tipo de efecto se desarrolla sobre los sistemas de conocimiento que el

individuo estructura establemente (Rouquette 1997) como resultado del consumo de la comunicación de masas. Es, por tanto, un efecto cognoscitivo de origen social y representacional, en tanto que genera nuevos marcos de significado. Las representaciones sociales y las ideologías, como marcos simbólicos significativos y estables de los que emergen las actitudes y opiniones individuales, estarían siendo afectados por la información Medial y con ello, la propia estructura social y las relaciones intergrupales.

Golding (1981), haciendo referencia a esta cuestión, elabora un modelo que permite identificar los efectos diferenciales de los Media, de acuerdo con la tendenciosidad y los afectos a corto y largo plazo de los mismos, en el que la distribución de conocimientos estaría influida por la política del Medio. Sin embargo, el control social, la socialización, la definición de la realidad y el cambio institucional y cultural resultarían afectados por la ideología mediática. De este contexto se deduce una segunda premisa: Las representaciones sociales asumen en su contenido opiniones, actitudes e ideologías como productos de la interacción social que se transforman en elementos cognitivos a través de los procesos de objetivación y anclaje. Las propias representaciones poseen una naturaleza social estable a partir de la existencia de un núcleo estructurante y un campo de significados. Por lo que los efectos a largo plazo de los Media, como proceso socialcognitivo, indisolublemente forman parte

del campo teórico de las Representaciones Sociales.

Otro de los aspectos cruciales que sobresalen por su significación en el estudio de los Mass Media, se refiere al arco temporal donde se producen los efectos mediáticos. Ya no es posible determinar el efecto de un mensaje concreto y rastrearlo de manera puntual. Los efectos, por su carácter social, solo pueden entenderse como efectos a largo plazo y por tanto insertos en un sistema precedente de significados y a la interacción social simultánea a este proceso (Wolf 1996; McQuail 1999), generando con ello unos efectos acumulativos y a largo plazo, donde todos los productos sociales interactúan en la construcción de la realidad social. La dificultad de este análisis es obvia si pretendemos fijar estos efectos con relación a la conducta humana en un contexto social complejo. Sin embargo, las representaciones sociales, nos brindan el marco teórico adecuado para establecer las relaciones entre los productos cognitivos y la conducta individual, proporcionando conceptos que se sitúan precisamente entre lo social y lo particular, entre los cambios cognitivos y su plasmación en campos de representación aceptados socialmente y significativos para las personas y los grupos de los que emergen y construyen. Por lo que resulta necesario puntualizar una tercera premisa en la tarea de acercamiento entre la teoría representacional, el análisis Medial y la conducta social: El estudio de los efectos mediáticos como proceso social atañe, tanto

a la interacción grupal como a las conductas individuales en un proceso a largo plazo que no se refiere exclusivamente al análisis de actitudes individuales ni tampoco a volátiles estados de opinión pública. Este hecho hace pertinente el abordaje de estos efectos como un producto temporal y recurrente que, sin embargo, no nos informa de una característica social intrínseca, sino más bien, de la cambiante dinámica social en un momento dado. Esto es, de la sociogénesis y transformación de las representaciones sociales respecto a un determinado objeto social y de las conductas y actitudes individuales de los sujetos, con cuyo objeto social guardan una relación dinámica de significación.

Por último, existe un elemento aportado por los estudios sobre los Medios de Comunicación, que en parte se origina de las reflexiones anteriores y atañe al marco disciplinar y al enfoque metodológico que permita abordar la complejidad de la tarea que acabamos de describir en sus líneas generales. De hecho, nos encontramos ante un contexto de análisis que permite analizar las conductas individuales en un marco social de significados que son producto y proceso a la vez, que deben rastrearse en un contexto cultural determinado y cuyos efectos se determinan por igual en el campo de la interacción social y medial. Además, dichos efectos se producen de manera directa e indirecta, a corto y a largo plazo, en los que participan señaladamente variables cognitivas y sociales. Esto implica necesariamente tener en cuenta procesos

como el de individualización y categorización social, pero también variables sociales como los sistemas tecnológicos, burocráticos e institucionales, lo que evidentemente hace necesaria la cooperación entre diferentes disciplinas, abordando cada una de ellas su particular objeto de estudio, pero manteniendo una fluida conversación que debería estar exenta de rígidos formalismos o posiciones "territoriales".

No solo esta necesidad se traduce en una integración teórica sino también en una integración metodológica entre lo cuantitativo y lo cualitativo más allá de una mera adición, sino más bien, como ya fuera utilizado por Adorno (1973), es decir, como la manera idónea para la autocorrección y depuración de las hipótesis y resultados de la actividad investigadora. Desde este punto de vista, no existen síntesis ilusorias, sino acercamientos que permiten tomar el pulso de ese *fluir social*, que posibilitan la reconstrucción comunicativa de la racionalidad social y que tan difícil se le hace al positivismo con sus generalizaciones y apriorismos que acaban por ser tautológicos. En este contexto es como debe entenderse que una investigación social no se sostiene si no se simultanean las perspectivas cuantitativas y cualitativas (Rodríguez Ibáñez 1989; Bueno Abad 1999). La recogida de la información a través de cuestionarios o entrevistas, a fin de recoger actitudes y opiniones individuales para luego generalizarlas como parte de una representación social, devienen indefectiblemente en una proyección de los

propios axiomas y principios del investigador, puesto que los mismo grupos analizados son seleccionados de manera opinática, de lo que es imposible generalizar nada. Por otro lado, el análisis cuantitativo de los Medios de Comunicación nos dará frecuencias y porcentajes sobre ítems y categorías, pero sin relacionar dichas categorías con el contexto y sentido social en el que aparecen, estos elementos se quedan en muestras administrativas de un determinado fenómeno, que sin un examen cualitativo y una perspectiva crítica sobre la significación social de la actividad de los grupos humanos, vuelve de nuevo, paradójicamente, a permanecer moldeable a los esquemas previos del investigador y a su subjetividad.

A fin de evitar estos efectos negativos, la investigación cuantitativa a partir de técnicas estadísticas de Correspondencias Múltiples y también los análisis de Regresión Multinivel, permiten depurar de sesgos ideológicos los contenidos de las investigaciones sociales, a la vez que facilitan la incorporación de las relaciones entre conductas individuales y los contextos sociales. De hecho, el Análisis de Niveles Múltiples ha demostrado su eficacia en este sentido en diferentes campos de las ciencias sociales, como la educación (Aravena *et al.* 2003; Goldstein, H.1987, 1999; Murillo, F.,1999); salud (Tobler 2000; Kreft y De Leeuw 1998), en programas preventivos a la drogadicción (Springer, F.J. 2002), así como el análisis del bienestar psicológico (Bliese y Halverson 1998).

Junto a estas técnicas, el análisis cualitativo de contenido o las entrevistas en profundidad permiten, en el estudio de los Media, descubrir las relaciones entre representaciones sociales, conductas individuales, contenidos mediáticos y el sentido atribuido a un determinado orden simbólico.

Experiencia y ciencia se disuelven en el campo del análisis psicosocial cuando no empleamos críticamente una metodología integrada por los aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad social, “puesto que lo único que puede ayudar en la objetivación de la ciencia es el reconocimiento de las relaciones sociales que en ella laten” (Adorno 1973). Por lo que desde el punto de vista metodológico se plantea una última premisa, ya mencionada en origen por Habermas (1973): El estudio de las Representaciones Sociales y sus correlatos mediáticos se debe concebir como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica.

Un enfoque crítico que no debe resolverse simplemente en un tomar partido, ni tampoco en permanecer en el escepticismo perplejo o en la congoja impotente, ni mucho menos en el sermón o el academicismo, sino más bien, en la capacidad para poner al descubierto la razón práctica de los grupos sociales y la significación de su capacidad de representación, puesto que la legitimidad social y por tanto, el poder sobre la categorización de lo normal proviene precisamente, de la capacidad para representar la sociedad dentro de la sociedad (Luhmann 1987).

Como vemos, la interacción grupal y el efecto de los Media se relacionan y mantienen una interacción mutuamente influyente que genera ese producto simbólico al que hemos llamado representaciones sociales. Producto que en si mismo resulta de la negociación de las respectivas agendas de los grupos, instituciones y Medios de Comunicación y que en un círculo sin fin, se convierte en elemento de la realidad cotidiana y de la orientación de opiniones, actitudes y conductas individuales. Sin embargo, estamos muy lejos de lograr la integración teórica y metodológica que propugnamos en este artículo. Como un eco de las preocupaciones de McDougall a principios del siglo pasado, Berger y Luckmann (1997), nos recuerdan como, todavía hoy, la investigación empírica sobre la relación de las instituciones con los universos simbólicos legitimadores contribuiría grandemente a la comprensión de las relaciones sociales. Por su parte, McQuail

(1999) deja en evidencia como a pesar del progreso realizado en las últimas décadas, los procesos por los que los efectos indirectos, acumulativos y a largo plazo de los Media se producen, necesitan un esfuerzo teórico e investigador para su correcta interpretación. Estos retos deberían tomarse no como un problema insalvable sino como un incentivo para mejorar esta área de investigación, ya que nos encontramos ante la teoría de las representaciones sociales, que permite deslindar los fenómenos de comunicación social y simbólica, contribuyendo así a desentrañar la ligazón entre procesos sociales y psicológicos desde una perspectiva holística e integradora, donde el análisis del discurso mediático evidencia como la comunicación simbólica concentra lo objetivo y lo subjetivo, lo cotidiano y lo institucional, mostrando así la universalidad tanto moral como empírica de las conductas humanas (Habermas et al 1973).

Bibliografía

- ABRIC, J. C. (1971): "Experimental study of group creativity: task representation, group structure and performance", *European Journal of Social Psychology* (vol. 1 y 3).
- ABRIC, J.C. (1984): "A theoretical and experimental approach to the study of social representations in a situation of interaction", en R. Farr y S. Moscovici (eds.), *Social representations*, Cambridge University Press.
- ABRIC, J.C. (1989): "L'étude expérimentale des représentations sociales", en D. Jodelet, (ed.), *Les représentations sociales*. París, PUF.
- ABRIC, J.C. (1993): "Central system, peripheral system: their functions and roles in the dynamics of social representations", *Paper of Social Representation*, 2:75-78.
- ABRIC, J.C. (1994): "L'Organisation interne des représentations sociales: Système Central et Système Périphérique", en C. Guimelli (ed.), *Structures et transformations des représentations sociales*, Universités de Lausanne et de Genève, Delachaux y Niestlé.
- ADORNO, T. W, K.R. POPPER, DAHRENDORF, J. HABERMAS, ALBERT. H, y H. PILOT (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- AJZEN, I. y M. FISHBEIN (1980), *Understanding attitudes and predicting social behavior*. Londres, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- ALLPORT, F.H.(1937): "Towards a science of public opinion", *Public Opinion Quarterly*, 1:7-23.
- APFELBAUM, E. (1967): "Représentations du partenaire et interactions à propos d'un dilemme du prisonnier", *Psychologie française*, (vol 12).
- ARAVENA, R.C., et al. (2003): "Conclusiones del SIMCE", *Statistica et Societatis*, 2:3-16, Universidad Pontificia de Santiago de Chile.
- BERGER, P.L y T. LUCKMANN (1997): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BEHARRELL, P. y G. PHILO (1986): *Trade Unions and The Media*, Londres, MacMillan.
- BLIESE. P.D. y R.R. HALVERSON (1998): "Group consensus an psychological Well-Being: A large Field Study", *Journal of Applied Social Psychology*, 28(7):563-580.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le Sens pratique*. París, De Minuit.
- BREWER, M y R. CRAMER (1985): "The psychology of intergroup attitudes and behavior", *Annual Review of Psychology*, 36:219-243.
- BUDD, R. y C. SPENCER (1985): "Exploring the role of personal normative belief in the theory of reasoned action", *European Journal of Social Psychology*, 14:69-78.
- BUENO ABAD, J. R. (1997a): *La representación social de l'inadaptation et les étudiants de travail social*, Valencia: Colleague Internationale de Psychologie Cognitive.
- BUENO ABAD, J. R. (1997b), *Memorie*

- du Diplome*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- BUENO ABAD, J.R. (1999): "Retos y desafíos para la intervención Psicosocial", *Información psicológica*, Colegio Oficial de Psicólogos del País Valenciano 69:42-49.
- CODOL, J. P., (1970 a): "Influence de la représentation d'autrui sur l'activité des membres d'un groupe experimental", *L'année psychologique*, 70.
- CODOL, J. P. (1970 b): "La représentation du groupe: son impact sur les comportements des membres d'un groupe et sur leurs représentations de la tâche, d'autrui et de soi", *Bulletin de Psychologie*, 24.
- CURRAN, J. et al. (1980): "The political Economy of the Human-Interest Story", en A. Smit (comp.) *Newspapers and Democracy*. Cambridge, MA, MIT Press.
- D'ACCI, J. (1994), *Defining Women*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.
- DI GIACOMO, J. P. (1987): "Fonction sociale et individuelle des Représentations sociales", en G. Bellelli, (ed), *La Representation Sociale de la Maladie Mentale*, Nápoles et S. Maria di Castebbate, Colloque International.
- DIJK, T. A., Van (1991): *Racismo y Análisis Crítico de los Medios*, Barcelona. Paidós.
- DOISE, W., (1973): "Relations et représentations intergroupe", en S. Moscovici (comp.), *Introduction a la psychologie sociale*. París, Larousse.
- DOISE, W. (1984): "Les relations entre groupes", en S. Moscovici (comp.), *Psychologie Sociale*. París, P.U.F.
- DOWNING, J., (1980), *The Media Machine*. Londres, Pluto.
- DURKHEIM, E. (1964), *Las Reglas del Método sociológico*. Buenos Aires, Dédalo.
- EPSTEIN, E., (1973), *News from Nowhere*. Nueva York, Random.
- EPSTEIN, E., (1975), *Between Fact and Fiction*. Nueva York, Vintage.
- FEHATER, N. (1985): "Attitudes, values and attributions: explanations of unemployment", *The Journal of Personality and Social Psychology*, 48:876-889.
- FLAMENT, C. (1971): "Image des relations amicales dans les groupes hiérarchisés", *L'année psychologique*, 71.
- FLAMENT, C. (1979): "Du biais de L'équilibre structural à la représentation du groupe", *Acta del comunicado al Coloquio sobre Representaciones Sociales*. París, MSH.
- FLAMENT, C. (1987): Prácticas et representaciones sociales. En Bauvois, J. L.; Joule, R. V. y MONTEIL, J. M. (eds.), *Perspectives cognitives et conduites sociales*. París, Cousset y Del Val.
- FLAMENT, C. (1989): "Structure et dynamique des représentations sociales", en D. Jodelet, (ed.), *Les représentations Sociales*. París, PUF.
- FURNHAM, A. (1982): "Why are the poor always with us? Explanations for poverty in Britain", *British Journal of Social Psychology*, 21:311-322.

- FURNHAM, A. (1984): The protestant work ethic a review of the psychological literature, *European Journal Of Social Psychology*.(14.363-366).
- GERBNER, G., L. GROS, MORGAN, M., M. SIGNORIELLI, y JACKSON BEECK, M.(1979): "The demonstration of power: violence profile nº 10", *Journal of Communication* 29 3:177-196.
- GERBNER, G., et al., (1986): "Living with Televisión: The Dynamics of the Cultivation Process", en J. Bryant y D. Zillman (comp.), *Media Effects*. Hillsdale, NJ, Erlbaum.
- GOLDING, P. y P. ELLIOTT (1979), *Making the News*. Londres, Longman.
- GOLDING, P. (1981): "The missing Dimensions: News Media and the Management of Change", en E. Katz y T. Szecskö (comps.), *Mass Media and Social Change*. Londres y Beverly Hills, CA: Sage.
- GOLDING, P. y S. MIDDLETON (1982), *Images o Welfare*, Oxford, M. Robertson.
- GOLDSTEIN, H. (1987), *Multilevel Models in Educational and Social Research*. United States Oxford University, Redwood Burn Limited.
- GOLDSTEIN, H. (1999), *Multilevel Statistical Models*. England, England University, Institute of Education, Kendalls Library of Statistics.
- GLASGOW UNIVERSITY MEDIA GROUP (1976), *Bad News*. London, Routledge & Kegan Paul.
- GUREVITCH, M. y M. LEVY (1986): "Information and Meaning: Audience Explanations of Social Issues", en J.P. Robinson y M. Levy, *The Main Source*. Beverly Hills C. A y Londres. Sage.
- HABERMAS, J., T.W. ADORNO, POPPER, K. R., R. DAHRENDORF, ALBERT. H y H. PILOT (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- HALL, S. (1974): "Deviancy, Politics and the Media", en M. McIntosh y P. Rock (comps.), *Deviancy and Social Control*. Londres, Tavistock.
- HALL, S (1977): "Culture, the Media and the 'Ideological Effect'", en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott (comps.), *Mass Communication and Society*. Londres, Edward Arnold.
- HALLORAN, J.D., et al. (1970), *Demonstrations and Communications. A case Study*. Harmondsworth, Penguin Books.
- HALLIN, D., (1986), *The Uncensored War*. Berkeley y Los Ángeles, University California Press.
- HARTMANN, P. y C. HUSBAND (1974), *Racism and the Mass Media*. Londres, Davis-Poynter.
- HERZLICH, C. (1969), *Santé et maladie. Analyse d'une Représentation Sociale*. París, Mouton.
- HERZLICH, C. (1975): "La representación social", en S. Moscovici (ed.), *La introducción a la psicología social*. Barcelona, Planeta.
- HEWSTONE, M. y JASPARS, J. (1982): "Intergroup relations and attribution processes", en H. TAJFEL (ed.), *Social identity and intergroup behaviors*. Cambridge, University Press.
- HEWSTONE, M. (1989): "Attributional

- bases of intergroup conflict", en W. Stroebe y cols., (eds.), *The social psychology of intergroup conflict*. Berlin, Springer.
- IBÁÑEZ GARCÍA, T. (1988), *Ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona, Sendai.
- JASPARS, J. y HEWSTONE, M. (1984): "La theorie de l'attribution", en S. Moscovici, (comp.), *Psychologie Sociales*. París, P.U.F.
- JODELET, D. (1979). *La Représentation du corps*. París. EPHESSE.
- JODELET, D.(1986): "La representación social: Fenómenos, conceptos y teoría", en S. Moscovici (comp), *Psicología Social*, vol. 2. Barcelona, Paidós.
- KAES, R. (1968), *Images de la culture chez les ouvriers francais*. París, Cujas.
- KATZ, E., H. ADONI, y PARNESSE, P. (1977): "Remembering the news: What the picture adds to recall", *Journalism Quaterly*, 54:231-239.
- KELLEY, H.H. y J.L. MICHELA (1980): "Attribution tehory and research", *Annual Review of Psychology*, 31.457-501.
- KITZINGER, J. (1993): "Understanding AIDS: Researching Audiencie Perceptions of Acquired Immune Deficiency Syndrome", en J. Eldridge (comps.), *Getting the Message*. Londres, Routledge.
- KREFT, I. y J. DE LEEUW (1998), *Introducing multilevel modeling*. London, Sage.
- LIPIANSKY, E.M. (1979), *L'Ame Française ou le National-Libéralisme*. París, Anthropos.
- LUHMANN, N. (1987): "The Representation of society within society", en R. Cipriani (ed.), *The Sociology of Legitimation*, *Current Sociology* 2(2).
- MADRIGAL VILCHEZ, A.Y. (2000), *Presencia y repercusión del SIDA en la prensa escrita. Acercamiento a un estudio intercultural entre Nicaragua y España*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.
- MARTÍNEZ GARCÍA, F. M. y M. GARCÍA RAMÍREZ (1992): "Técnicas y procedimientos para el estudio de las representaciones sociales", en Miguel Clemente Díaz (coord.), *Psicología Social, Métodos y Técnicas de investigación*. Madrid, Eudema.
- McCOMBS, M. C. y D. L. SHAW (1972): "The Agenda Setting Function of the Press", *Public Opinion Quarterly*, 36:176-187.
- McQUAIL, D. y S. WINDHAL (1997), *Modelos para el estudio de la comunicación colectiva*. Navarra, EUNSA.
- McQUAIL, D. (1999), *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Barcelona, Paidós.
- MESTRE LUJÁN, F. J. (2002), *Los Titulares de la Locura. Análisis diferencial de la enfermedad mental en la prensa escrita*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia.
- MORGAN, M. y SIGNORIELLI, N. (1990), *Cultivation Analysis*. Newbury Park, Sage.
- MORLEY, D. (1981), "Industrial Conflict and the Mass Media", en S. Cohen y J. Young (comps.), *Manufacture of News*. (2ª Edición), Londres, Constable.

- MOSCOVICI, S. (1976[1961]), *La psychanalyse, son image et son public*. París, PUF.
- MOSCOVICI, S. (1984): "The phenomenon of social representations", en R. Farr y S. Moscovici (eds.), *Social Representations*. Cambridge, University Press.
- MOSCOVICI, S., y G. VIGNAUX (1994): "Le concept de themâta", en Ch. Guimelli (comp.), *Structures et transformations des représentations sociales*. Lausanne, Delachaux. et Niestlé.
- MURILLO, F. (1999): "Los Modelos Jerárquicos Lineales Aplicados a la Investigación sobre Eficacia Escolar", *Revista de Investigación Educativa* 17(2):453-460.
- NOELLE NEUMANN, E. (1983): "The Effect of Media on Media Effects Research", *Journal of Communication*, 33(3):157-165.
- NOELLE NEUMANN, E. (1995): "La espiral del silencio". Barcelona, Paidós.
- ORTEGA y GASSET, J. (1970), *La rebelión de las masas*. Madrid, Revista de Occidente.
- PAEZ, D. (1986): "Características, función y proceso de formación de las representaciones sociales", en D. PAEZ (ed.), *Pensamiento, individuo y sociedad. Cognición y representación social*. Madrid, Fundamentos.
- PALMONARI, A. y W. DOISE (1986): "Caractéristiques des représentations sociales", en W.Y. Doise y A. Palmonari (eds.), *Textes de base en psychologie: L'étude des représentations sociales*. París, Delechaux y Niestlé.
- PARENTI, M. (1993), *Inventing Reality* (2ª edición). Nueva York, St. Martin's Press.
- PARETO, V. (1967), *Forma y equilibrio sociales*. Madrid, Revista de Occidente.
- PERLOFF, R. (1993), *The Dynamics of Persuasion*. Hillsdale, NJ, Erlbaum.
- POTTER, J. y I. Litton (1985): "Some problems underlying the theory of social representations", *British Journal of social Psychology*, 24:111-138.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, José E. (1989), *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*. Madrid, Taurus.
- ROGERS, E. y SHOEMAKER, F. (1971), *Communication of Innovations* (2ª Edición). Nueva York, Free Press.
- ROUQUETTE, M. L. (1994): "Une classe de modèles pour l'analyse des relations entre cognèmes", en Ch. Guimelli (comp.), *Structures et transformations des représentations sociales*. Lausanne, Delachaux et Niestlé.
- ROUQUETTE, M. L. (1997): "Communications de masse et représentations sociales". Québec, Canadá: *Séminaire sur la Représentation Social*.
- ROBERTS, D. (1972), *The Nature of Communication Effects*. Schramm, W. y Roberts, D. (edits).
- SCHULZ, W. (1982): "Ausblick am Ende des Holzweges. Eine Übersicht über die Ansätze der Neuen Wirkungsforschung", *Publicistik*, 1 y 2:49-73).
- SHARPE, S. (1978), *Just Like a Girl*. Harmondsworth, Penguin.
- J. Fred SPRINGER, EMT Associates, Inc., Jack HERMANN, ORC/Macro, Inc.,

- Soledad SAMBRANO y CENTER FOR SUBSTANCE ABUSE PREVENTION (2002), *Prevention Tactis*. The EMT Group, Inc. Editora: Chrissy Kord.
- TOBLER, N.S., M.R. ROONA, OCHSHORN, P., D.G. MARSHALL, STREKE, A.V., y STACKPOLE, K.M. (2000): "School-based adolescent drug prevention programs: 1998 meta-analysis", *The Journal of Primary Prevention*, 20:275-336.
- TROYNA, B. (1981), *Public Awareness and the Media: A Study of Reporting on Race*. Londres, Commission for Racial Equality.
- TUCHMAN, G. (1978), *Making News*. Nueva York, Free Press.
- WAGNER, W. y F. ELEJABARRIETA (1995): "Representaciones Sociales", en F.J. Morales (comp.), *Psicología Social*. Madrid, McGraw Hill.
- WATNEY, S. (1987), *Policing Desire*. Londres, Methuen.
- WOLF, M. (1996), *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona, Paidós.
- YOUNG, J. (1974): "Mass Media, Drugs and Deviances", en P. Rock y M. McIntosh (comps.), *Deviance and Social Control*. Londres, Tavistock.

LA RELACIÓN ENTRE MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y PODER EN EL PERÚ DURANTE LA ÚLTIMA ETAPA DE LA PRESIDENCIA DE ALBERTO FUJIMORI¹

LUIS AMADOR IRANZO MONTÉS

RESUMEN

ALBERTO FUJIMORI, ROMPIÓ LAS REGLAS DEL JUEGO DEMOCRÁTICO CON SU AUTOGOLPE DE 1992. DESDE ENTONCES, SU MANDATO SE CARACTERIZÓ POR LA FALTA DE PLURALISMO INFORMATIVO. SU POLÍTICA CON RESPECTO A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SE PUEDE RESUMIR EN: CONTROL DE LOS MEDIOS CON MAYOR AUDIENCIA (TELEVISIÓN Y PRENSA 'CHICHÁ' O SENSACIONALISTA) Y HOSTIGAMIENTO A LOS MEDIOS IMPRESOS DE CALIDAD. UTILIZÓ DIVERSOS MECANISMOS ECONÓMICOS PARA CONTROLAR LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN, QUE SE CONVIRTIERON EN VÍCTIMAS PROPICIATORIAS DEBIDO A LA DEBILIDAD DE SU ESTRUCTURA EMPRESARIAL. UTILIZÓ LA DEUDA TRIBUTARIA DE LOS MEDIOS PARA PRESIONARLOS, Y FINANCIÓ ENCUBIERTAMENTE LOS PERIÓDICOS SENSACIONALISTAS QUE DEFENDÍAN LA POLÍTICA FUJIMORISTA, A TRAVÉS DEL SERVICIO DE INTELIGENCIA. DE TODOS LOS MECANISMOS ECONÓMICOS EMPLEADOS POR EL GOBIERNO DE FUJIMORI EL MÁS IMPORTANTE FUE EL USO DE LA PUBLICIDAD ESTATAL, QUE DISTRIBUÍA TENIENDO EN CUENTA LA MAYOR O MENOR CERCANÍA A SUS PROPIAS POLÍTICAS.

¹ Este artículo es parte de un trabajo de investigación realizado con una beca del Programa de Cooperación Interuniversitaria-EAL de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

La frontera en la que se ubica la prensa, entre la sociedad y el Estado, es difícil de trazar en cualquier democracia desarrollada, pero aún más en Latinoamérica, donde periodistas y medios todavía negocian sus relaciones con las autoridades públicas tratando de lograr un espacio libre de intromisión estatal y restricciones legales (Conaghan 1999).

En el Perú, la situación política ha añadido durante años un plus de complejidad al contexto en el que desarrollan su labor los medios de comunicación. La elección del aparentemente independiente y desconocido Alberto Fujimori² como presidente en 1990 supuso un hito importante en la historia reciente de la nación. Dos años más tarde, el 5 de abril de 1992, el autogolpe de Fujimori quebró la situación de pluralismo político y marcó el retorno del caudillismo a la esfera estatal (Planas 2000). Fernando Tuesta afirma que, con las modificaciones introducidas en la Constitución de 1993, el Perú no hizo sino “ahondar la crisis de los partidos y mantener un sistema institucional débil. El sistema electoral que combina el distrito nacional único, el voto preferencial y la cifra repartidora sin barrera mínima con un Parlamento unicameral ha facilitado la debilidad del sistema partidista y ha fortalecido el presidencialismo” (Tuesta 1999).

La labor de los medios de comunicación se vio notablemente entorpeci-

da desde el autogolpe de 1992. Así, la falta de un auténtico pluralismo informativo se convirtió en una característica más del escenario de pluralismo restringido característico del país durante el mandato de Alberto Fujimori. Planas enumera varias situaciones que definieron la restricción del pluralismo informativo: copamiento de los medios de comunicación, limitación informativa, financiamiento de diarios-basura con fondos estatales para realizar ataques personales contra dirigentes de la oposición, uso del servicio de inteligencia (SIN) en la entrega de información a medios pro-gubernamentales, captura del Canal 2 de televisión, ausencia de programas políticos, fastuosa publicidad estatal para comprar o sostener a los principales medios de comunicación y coacción a los canales de TV de señal abierta para que no contrataran propaganda política de la oposición en época electoral.

Desde el año 1997, las conexiones entre el Gobierno, el SIN, el poder judicial y los medios de comunicación llegaron a un punto jamás conocido hasta ahora en la historia del Perú (Fowks 2000). Merece especial atención la dependencia de Fujimori de los servicios de inteligencia militar, que lo llevaron a respaldar iniciativas de esos aparatos para limitar la información disponible para la prensa y la ciudadanía (Conaghan 2000). Jacqueline Fowks destaca que el Gobierno utilizó el apa-

² La destrucción del mito de Fujimori como candidato independiente y desconocido y la explicación de su relación con Alan García y los círculos apristas se puede encontrar en el libro de Pedro Planas «La democracia volátil». Fundación Friedrich Ebert. Lima, 2000.

rato del Estado —la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria (Sunat), el SIN y el poder judicial³— como principales instrumentos para presionar a los periodistas. Las amenazas y las intimidaciones en persona, más comunes en fechas anteriores, pasaron a un segundo plano en los últimos años del mandato de Fujimori.

En su defensa, Fujimori aducía que la existencia de medios que mostraban su oposición al Gobierno era un ejemplo claro de la existencia de libertad de prensa en el Perú. Sin embargo, Catherine Conaghan asegura que “los conflictos producidos muestran que, a pesar del respeto formal a la libertad de prensa, las autoridades gubernamentales participaron en una amplia gama de prácticas destinadas a debilitar la autonomía de la prensa y sus capacidades fiscalizadoras”.

Para la investigadora Úrsula Freundt-Thurne, la relación que se establecía en Perú entre medios de comunicación y poder se caracterizaba por su “escasa autonomía”, hasta el punto que se podía llegar a advertir con cierta anticipación cuál iba a ser el comportamiento de un gran número de medios de comunicación. En este sentido, la televi-

sión era la medio más débil ante el poder (Freundt-Thurne 1999).

Los canales abiertos de televisión, sometidos casi en su totalidad a los dictados del Gobierno, eran, en efecto, un buen ejemplo de lo que Planas denomina “copamiento de los medios de comunicación”: cinco de los ocho canales le debían su administración a una resolución judicial, mientras que los otros tres también estaban sujetos a la voluntad del régimen fujimorista (Valenzuela, 2000). Asegura Planas que no había neutralidad en los medios de comunicación, al menos en la televisión. Según esta visión, Fujimori reeditó el pacto mediático que ya puso en marcha Alan García durante su periodo presidencial (1985-1990), llevándolo hasta el extremo de arrasar los límites del pluralismo informativo⁴.

Por lo que se refiere a los medios escritos, había grandes diferencias entre la prensa seriy la prensa sensacionalista o “chicha”⁵. Mientras en la primera subsistían varios medios que, bajo numerosas presiones, intentaban una labor de control del Gobierno (“El Comercio”, “La República”, “Caretas”), la gran mayoría de los diarios adscritos al segundo grupo eran utilizados por el

³ El 82% de los jueces y el 86% de los fiscales del Perú son provisionales o suplentes, según las estadísticas de la Academia de la Magistratura. Las comisiones encargadas de su designación estaban controladas por personas de la confianza del asesor presidencial Vladimiro Montesinos. Diario “Expreso”, 5-11-2000.

⁴ Con ocasión de varios sucesos de importancia crítica para su Gobierno, Alan reunió a los dueños de los medios de comunicación para recomendarles la pauta informativa, metodología que recogerá Fujimori en su régimen, particularmente al informarles con anticipación del golpe del 5 de abril de 1992. Planas, op. cit.

⁵ Para un análisis sobre la asignación de este término a la prensa sensacionalista peruana y un repaso de sus características básicas, consultar Gargurevich (2000).

poder como arietes contra periodistas o políticos de oposición. En este sentido, Juan Gargurevich calificaba de perversa a la prensa “chicha” por participar en campañas políticas difamatorias y aseguraba que en esos medios laboraban profesionales que eran una especie de mercenarios del periodismo⁶.

La política con respecto a los medios de comunicación puesta en práctica por el Gobierno de Fujimori se podría resumir pues, en dos premisas: control de los medios con mayor audiencia (televisión y prensa “chicha”) y hostigamiento a los medios impresos que son reducto del ciudadano más informado y concienciado políticamente (“La República”, “El Comercio”, “Caretas”, “Liberación”). El interés mostrado por el Gobierno por controlar los medios masivos no es baladí si tenemos en cuenta que, a través de los medios de comunicación, los ciudadanos asumen la realidad. El sistema político precisa del servicio que brindan los medios, ya que, gracias a ellos, se estructura la percepción política de los votantes (Freundt-Thurne, 1999).

En este sentido, es importante destacar la situación de vulnerabilidad e indefensión en la que se encuentra la audiencia (televidentes, lectores, radioescuchas), debido a su desconocimiento de los entresijos de los medios de comunicación (relaciones de los propietarios con el poder, fuentes de ingresos, etc.), que tienen una influencia decisiva sobre la información elaborada por

esos medios. En definitiva, se podría decir que el ciudadano carece de todas las claves necesarias para interpretar el relato periodístico, definido por Freundt-Thurne como la manifestación física principal de las huellas o marcas de las intencionalidades, ángulos y perspectivas de los enunciadores involucrados (Freundt-Thurne, 1999).

Sin embargo, durante el último año del mandato de Fujimori, surgieron algunas iniciativas que pretendían mejorar la situación de la prensa en el Perú. Con el objetivo general de mejorar la calidad del producto que ofrecen los medios de comunicación, un grupo de instituciones y personas pusieron en marcha el 7 de enero de 2000 la Veeduría Ciudadana de la Comunicación Social, entidad fundada con tres propósitos principales:

- 1) Sostener mecanismos que permitan a la ciudadanía expresar sus opiniones, críticas y propuestas, respecto a la oferta de los medios de comunicación masivos.
- 2) Devolver estas opiniones de manera sistematizada a los profesionales de los medios y a la sociedad en su conjunto, con propuestas concretas que contribuyan a mejorar la calidad de los contenidos.
- 3) Contribuir a un real ejercicio de la libertad de expresión y del derecho a la información a partir del fomento

⁶ Información aparecida en el diario “La República”, 6-9-2000.

de una comunicación enriquecedora basada en un consumo más analítico y propositivo.

Además de las iniciativas de la sociedad civil, desde las instituciones oficiales se empezó a trabajar en la mejora del marco en el que desarrollaban su labor los medios de comunicación y en la resolución de algunos conflictos que enfrentaban al Gobierno con propietarios de empresas informativas. Así, el 4 de septiembre de 2000, la mesa de diálogo auspiciada por la Organización de Estados Americanos (OEA) acordó la creación de cuatro grupos de trabajo, integrados por representantes del Gobierno, la oposición y la sociedad civil. Uno de esos grupos estaba dedicado a analizar el caso Ivcher y la situación de los canales abiertos de televisión 2 (Frecuencia Latina) y 13 (Red Global). Tras la huida del país y posterior destitución de Alberto Fujimori (noviembre de 2000), y como consecuencia de estos trabajos, el Canal 2 y el Canal 13 fueron devueltos a sus propietarios, Baruch Ivcher y Genaro Delgado Parker, respectivamente.

La caída del presidente Alberto Fujimori supuso un vuelco en el sistema de medios de comunicación del Perú y puso punto y final a una etapa crucial en la historia peruana reciente.

Características de la empresa informativa peruana

Los medios de comunicación en el Perú se caracterizan, en su mayor parte, por la debilidad de su estructura

empresarial. Este rasgo es especialmente visible en los canales de televisión de señal abierta, lastrados todos ellos por deudas que alcanzan cifras millonarias. En agosto de 2000, sólo la deuda tributaria de los tres principales canales de televisión peruanos superaba los 93 millones de dólares (Vivas 2000), distribuidos de la siguiente forma:

Canal 4 (incluyendo América Producciones): 61 millones de dólares.

Canal 2: 4 millones de dólares.

Canal 5: 28 millones de dólares.

La debilidad económica de los medios es la principal amenaza a su independencia y un importante condicionante que los acerca al poder: La periodista Cecilia Valenzuela, directora de la agencia Imedia Perú, describía de esta forma el panorama durante la presidencia de Fujimori: "La situación financiera de los canales de televisión y sus millonarias deudas con la Sunat convierten a los propietarios en colaboradores del régimen y fanáticos de la autocensura, aunque ellos prefieran definirse como fujimoristas ontológicos. Aunque algunos dueños de diarios y revistas pugnen por su independencia, no escapan a la presión tributaria" (Valenzuela 2000). Jorge Salazar, director ejecutivo del Instituto Prensa y Sociedad (IPYS) de Lima, tenía una opinión parecida. En mayo de 2000, a escasos días de la segunda vuelta electoral, informó a la misión Carter de que la visión parcializada de los canales de televisión de

señal abierta tenía directa relación con la situación económica de las empresas televisivas⁷.

Santiago Pedraglio, periodista y director del área de Libertad de Prensa en el IPYS, da su visión sobre este punto: "Las empresas de comunicación en el Perú, muchas de ellas, han tenido problemas económicos gravísimos. Son empresas débiles en términos empresariales. Estas empresas débiles, frágiles, fueron presionadas y cayeron: su supervivencia a cambio de darle las mayores garantías al Gobierno de que iban a ser sus voceros". Junto a la debilidad empresarial de los medios de comunicación, aparece lo que Pedraglio define como un "cambio en el tipo de propietario de los medios, sobre todo en la televisión". Este fenómeno se puede resumir en una frase: "Los dueños son antes empresarios que periodistas". El hecho de que este cambio afecte más a la televisión se debe, en opinión de este analista, a que este medio "es mucho más 'marketing', se hace más pensando en sectores [socioeconómicos] C y D; es toda una lógica de mercado distinta". Según Santiago Pedraglio, en la prensa escrita ha habido una mayor resistencia a este cambio, aunque, frente a proyectos periodísticos sólidos como los de "El Comercio", "La República" o el semanario "Caretas", hay casos como el de "Expreso", "cuyo proyecto se ha modificado sustancialmente"⁸.

Para Fernando Vivas, sociólogo y columnista de "Caretas", la debilidad empresarial de los medios de comunicación, especialmente los televisivos, tiene su origen en que se trata de empresas "con una conformación de la propiedad familiar que las hace poco sólidas para responder a los retos del mercado, de la política, del poder judicial". Vivas destaca que se trata de familias "a veces peleadas y con juicios internos"; en definitiva, con "problemas de propiedad que las hacen particularmente vulnerables y sensibles". Vivas explica: "No es necesario presionar a una empresa en su conjunto, puedes explotar las diferencias internas, que a veces se expresan en juicios intestinos terribles. Además, hay que tener en cuenta que estos juicios tienen que ser resueltos por un poder judicial que está en manos del Gobierno"⁹.

Ricardo Uceda, jefe de investigación del diario "El Comercio", afirma que Fujimori fomentó una relación de "cortesía mutua" con los dueños de los canales de televisión, facilitada porque a estos últimos "les encanta estar cerca del Gobierno, porque es una manera de conseguir publicidad, informaciones...". Uceda insiste en que, durante la presidencia de Fujimori, no existía un "espíritu crítico" y recuerda que había empresarios que podían tener otros negocios que podían verse favorecidos por esa relación con el Gobierno. Destaca

⁷ "Cronología de enero a julio de 2000". Inter Prensa (Boletín del Instituto Prensa y Sociedad), edición especial de agosto de 2000.

⁸ Entrevista personal a Santiago Pedraglio. Lima, 21 de septiembre de 2000.

⁹ Entrevista personal a Fernando Vivas. Lima, 21 de septiembre de 2000.

que, cuando Fujimori dio el golpe, reunió antes a los empresarios de televisión, “dio el golpe con ellos”¹⁰.

Cecilia Valenzuela también denuncia el sometimiento del empresariado al poder en el Perú: “Es muy difícil hacer empresa periodística en este país. La que hay existe porque los propietarios son periodistas. En este sentido, la familia Miró Quesada con ‘El Comercio’ constituye un ejemplo”¹¹.

Mecanismos de control económico de los medios

Unos medios de comunicación débiles, ahogados por las deudas, y un empresariado dócil ante los designios del poder constituían el terreno ideal para que el Gobierno pudiera poner en práctica su “acción persuasora” a través de múltiples mecanismos. En este sentido, Manuel Caro Romero, director del diario económico “Gestión”, se quejaba de la existencia de elementos “distorcionadores”, y citaba, entre otros, los “privilegios tributarios, financieros y publicitarios” que recibían una serie de medios¹². Estas eran las principales armas de índole económica que empleaba el Gobierno para conseguir el control o presionar a los medios de comunicación:

1) Impuestos. Genaro Delgado Parker asegura que el Gobierno “debería cobrar menos impuestos a los me-

dios”, ya que “ellos son una razón de sometimiento al poder”. A continuación, el magnate de la televisión da su visión sobre la situación de los últimos años: “Desde el 63 al 90 hubo lo que podríamos llamar una garantía fiscal a la libertad de expresión. En el 92, Fujimori puso los primeros impuestos. Luego vinieron las partidas publicitarias para compensarlos y así se creó un sistema pernicioso” (Vivas 2000).

Los impuestos crean, incluso, situaciones discriminatorias dentro del sector de las empresas de comunicación. Así, por ejemplo, aunque todos los medios están obligados a pagar el Impuesto General de Ventas (IGV, 18%), sólo las editoras de diarios y revistas lo hacen efectivo realmente, lo que las coloca en clara situación de desventaja frente a los medios electrónicos (Valenzuela 2000).

2) La presión de la deuda. Los medios de comunicación, especialmente los canales de televisión de señal abierta, tienen contraídas aplastantes deudas con diversos organismos del Estado (Sunat, Seguro Social, etc.). “En otro sistema de puro mercado deberían haber cerrado, porque tenían deudas elevadísimas con el Estado que a otras empresas se las han ejecutado. Eso creo que ha sido crucial”, asegura Santiago Pedra-

¹⁰ Entrevista personal a Ricardo Uceda. Lima, 18 de septiembre de 2000.

¹¹ Entrevista personal a Cecilia Valenzuela. Lima, 2 de octubre de 2000.

¹² ‘Gestión de fiesta’, semanario “Caretas”, 22 de septiembre de 2000.

glio¹³. De esta forma, el Gobierno mantenía una amenaza constante sobre los medios, que sabían que, en cualquier momento, podían ver peligrar su existencia.

Un ejemplo de esta presión la proporciona el diario "Referéndum". Este periódico fue creado en septiembre de 1998 por un grupo de periodistas que trabajaron en Frecuencia Latina (Canal 2), durante la administración de Baruch Ivcher (Valenzuela 2000). El diario, de línea claramente opositora, se vio obligado a cerrar "por las fuertes presiones de la Sunat sobre sus principales accionistas, que concluyeron con un trueque por un millonario contrato para impresiones"¹⁴. Según la versión facilitada por "Liberación", el 1 de octubre de 1999, el presidente del directorio de "Referéndum", Boris Romero, "reunió a los responsables del área periodística y les comunicó que se veía forzado a cerrar el diario debido a las fuertes presiones de la Sunat"¹⁵.

La Sunat también fue utilizada por el Gobierno para intentar acallar el Canal 2 en 1997, en un momento en el que el entonces canal de Baruch Ivcher lanzaba duros ataques contra el poder a través del programa 'Contrapunto'. En pleno enfrentamiento, la entidad recaudadora de

impuestos empezó a solicitar información contable del Canal 2. Cuando los medios informativos empezaron a dar cuenta de esta investigación, la Sunat retrocedió y cedió el testigo intimidatorio a las Fuerzas Armadas (Conaghan 1999).

- 3) Canje de deuda por publicidad. Un sistema ideado por el Gobierno para aliviar la situación financiera de los medios y, al mismo tiempo, aumentar su dependencia del poder, consistía en llegar a acuerdos para canjear deuda por publicidad. Bajo esta fórmula, durante 1999, el Seguro Social condonó a las empresas de comunicación cerca de 21 millones de dólares, de los que la mitad correspondían a canales de televisión¹⁶. Este mecanismo tenía un efecto perverso: la publicidad se colocaba preferentemente en los medios deudores en detrimento de aquellos que tenían números azules. En definitiva, se castigaba, de manera indirecta, la buena gestión.
- 4) Financiación encubierta de los medios. La prensa "chicha" o popular empezó a ser utilizada de forma sistemática con fines políticos contra los candidatos de oposición y los periodistas independientes en 1997, meses antes de las elecciones municipales de 1998 (Fowks 2000 y Gargurevich 2000). Estos ataques

¹³ Entrevista personal a Santiago Pedraglio. Lima, 21 de septiembre de 2000.

¹⁴ 'Referéndum nació para luchar por la democracia y hoy lidera prensa basura'. Diario "Liberación", 30 de agosto de 2000.

¹⁵ Liberación, Op. Cit.

¹⁶ Datos facilitados por Santiago Pedraglio.

alcanzaron su máxima virulencia a partir de 1998. En mayo de 2000, circulaban en el área metropolitana de Lima 17 diarios populares, de los que quince tenían una clara línea oficialista (Fowks 2000). Esta inflación de prensa "chicha" coincidiendo con su descarado uso político enseguida hizo sospechar que estos diarios eran alimentados por fuentes externas de financiación necesariamente vinculadas al Gobierno. De otra forma, no se podía explicar su supervivencia con tiradas cortas, con el precio de los ejemplares situado en medio sol (tres veces menos que la prensa seria), y escasa publicidad. La estrecha relación entre buena parte de los diarios "chicha" y el Gobierno quedó confirmada en octubre de 1999, cuando ocho trabajadores del diario "El Chato", inmersos en un conflicto laboral con su empresa por atrasos en sus salarios, presentaron su renuncia y denunciaron que este medio recibía apoyo económico del SIN a cambio de titulares difamatorios contra los principales políticos de oposición. Según estos trabajadores, Augusto Bresani, propietario de una importante empresa publicitaria y con vínculos directos con el Gobierno, pagaba 6.000 dólares por

cada portada amañada que publicaba el diario (Fowks 2000)¹⁷. Hugo Borja, editor de policiales de "El Chato", declaró a "La República" que los trabajadores del diario tenían pruebas de que el propietario del medio, Rafael Documet, participaba de esta campaña difamatoria contra los políticos de oposición previo pago de 180.000 dólares mensuales. Borja agregaba que los directivos del diario llevaban diez meses recibiendo dinero de Bresani de forma clandestina¹⁸. Las cantidades destinadas por el Servicio de Inteligencia para financiar estas campañas de los diarios "chicha" son difíciles de cuantificar. El congresista Alejandro Santa María calculó que los pagos a "El Chato", "El Chino", "El Tío", "La Chuchi", "El Mañanero" y "El Diario Más" sumarían, aproximadamente, un millón ochenta mil dólares mensuales, dinero que habría salido de los 54 millones de dólares que tenía como presupuesto el SIN y que escapaban a cualquier tipo de control¹⁹. Uno de los principales afectados por esta campaña, el político opositor Luis Castañeda Lossio, elevaba, por su parte, la cantidad gastada por el SIN a los dos millones de dólares mensuales. Según los cálculos del can-

¹⁷ Fowks utiliza como fuente las informaciones sobre la denuncia publicadas por "El Comercio".

¹⁸ 'Ex trabajadores de El Chato denunciarán guerra sucia'. "La República", 24 de octubre de 1999.

¹⁹ 'SIN tiene US\$ 54 millones para financiera guerra sucia'. "La República", 27 de octubre de 1999.

didato de Solidaridad Nacional, el Servicio de Inteligencia habría gastado, en total, 15 millones de dólares²⁰.

La similitud de los ataques publicados por los diarios “chicha” y su aparente coordinación avalan, con escaso margen para la duda, que no sólo “El Chato” se beneficiaba de esta financiación encubierta. De hecho, un periodista de “El Tío” denunció, amparado en el anonimato, la misma práctica en su medio (Fowks 2000). Sin embargo, Owen Castillo, director del diario “El Chino”, caracterizado por su firme adhesión al oficialismo, negaba rotundamente, antes de la caída de Fujimori, que su periódico hubiera recibido financiación del Gobierno a cambio de la venta de titulares de portada. De todas formas, Castillo no veía nada anormal ni ilícito en esta práctica, que equiparaba con un aviso publicitario. “A nosotros, Toledo [candidato que disputó la presidencia a Fujimori en las elecciones de 2000] nos llegó a ofrecer 20.000 dólares por un titular en primera página, pero no aceptamos porque estaba en contra de nuestra línea ideológica”, explicaba el director de El Chino²¹.

No obstante, la financiación “subterránea” de los medios parecía no limitarse únicamente a la prensa “chicha”. Otro caso sería el de “Referéndum”, diario que, a pesar de venderse a 50 céntimos, no se podía encuadrar de forma estricta dentro de esa categoría. Después del cierre del periódico, forzado por las presiones de la Sunat, la cabecera fue comprada por el periodista José Reyes Apesteguía, quien actuó como testaferro del almirante Humberto Rosas Bonucchelli, jefe nominal del SIN (Valenzuela 2000). De esta forma, el diario, que en su primera etapa se había caracterizado por sus críticas al régimen fujimorista, reapareció al cabo de un mes (noviembre de 1999) como medio claramente oficialista dedicado a atacar con saña a la oposición. Su reducida lectoría²², su precio de venta al público de 50 céntimos y su escasa publicidad²³ parecían, sin embargo, claramente insuficientes para garantizar su supervivencia económica. Según la versión facilitada por personas vinculadas a ese medio, su director, José Reyes, explicó a los redactores que habían sido contratados para la nueva etapa que el diario tenía su financia-

²⁰ “La República”, 30 de enero de 2000.

²¹ Entrevista personal a Owen Castillo. Lima, 12 de septiembre de 2000.

²² 6.400 lectores en Lima metropolitana, la mayoría de los sectores bajo y muy bajo. Compañía Peruana de Investigación (CPI), junio de 2000.

²³ La Supervisora de Medios y Publicidad carece de datos sobre “Referéndum”. De todas formas, un simple vistazo a cualquier número permite comprobar su escaso éxito publicitario. Por ejemplo, el número 657, del 7 de septiembre de 2000, apenas contaba con dos avisos de reducidas dimensiones (inferiores al cuarto de página) y un edicto matrimonial.

ción asegurada, vendiera o no, hasta el 28 de julio de 2000. Al parecer, su existencia fue prorrogada por la eficacia con la que desarrolló su labor²⁴.

Esta financiación encubierta de los medios a cambio del apoyo de la línea editorial pudo haber afectado incluso a un periódico pretendidamente serio como "Expreso". De hecho, su director, Eduardo Calmell del Solar, fue detenido tras la caída de Fujimori por su presunta relación delictiva con el régimen.

- 5) *Presión sobre los anunciantes*. El Gobierno utilizaba otros mecanismos más sutiles para intentar acallar la prensa de oposición. Fernando Vivas cuenta la experiencia de "Caretas": "En un momento dado, la revista era prácticamente el único medio de oposición. Tardábamos en cobrar y no había avisaje. Algunas empresas llamaban y decían: 'Queremos anunciar, pero ustedes entienden, no podemos'. A ese extremo llegamos". Según Vivas, el Gobierno presionaba a las empresas para que no se anunciaran en medios de oposición, o las empresas se autocensuraban para evitar esas presiones, para no estar mal vistas. En su opinión, "en cualquier Gobierno autoritario se infunde un miedo, y el miedo recorre todos los niveles de la sociedad. Los empresarios son

especialmente susceptibles, porque el miedo se traduce en riesgo económico"²⁵. En otras ocasiones, las empresas podían decidir retirar sus avisos publicitarios de los medios de oposición, simplemente, porque no querían que sus firmas fueran asociadas a reportajes conflictivos (Coganaghan 2000).

- 6) *La publicidad estatal*. La segunda mitad de la década de los 90 ofrecía el marco ideal para que esta táctica resultara especialmente efectiva: la crisis económica que sufría el país obligó a reducir la inversión publicitaria del sector privado. De esta forma, la supervivencia de los medios de comunicación se hacía todavía más dependiente de la publicidad del sector público, en especial de los ministerios y otros organismos dependientes del Gobierno, que experimentó un crecimiento superlativo coincidiendo con dos citas electorales: las comicios municipales de 1998 y los presidenciales de 2000, con la polémica segunda reelección de Alberto Fujimori en juego. La Defensoría del Pueblo alertó sobre este sistema de presión: "La experiencia ha demostrado que el uso de la publicidad por parte del Estado puede incidir en la vigencia de la libertad de expresión, más aún si se considera que, desde el año 1999, quien efectúa mayores gastos

²⁴ 'Referéndum nació para luchar por la democracia y hoy lidera prensa basura'. "Liberación", 30 de agosto de 2000.

²⁵ Entrevista personal a Fernando Vivas. Lima, 21 de septiembre de 2000.

Cuadro 1

	<i>Inversión publicitaria Ministerios/Ent. Públicas (1)</i>	<i>Incremento con respecto al año anterior</i>
1996	21.154.472	-
1997	29.970.328	41'67%
1998	38.615.298	28'84%
1999	68.869.486	78'34%
2000 (2)	33.903.659	-

(1) Cantidades en dólares americanos.

(2) De enero a agosto.

Fuente: Supervisora de Medios y Publicidad

en publicidad en los medios de comunicación es el Estado"²⁶.

Genaro Delgado Parker, principal magnate de la televisión peruana, describía de la siguiente forma este periodo: "La televisión sufre la grave crisis económica por la que atraviesa el país, su facturación se ha reducido en más de un 50% con relación a años anteriores. Simultáneamente, el Gobierno ha iniciado una campaña publicitaria millonaria, sin precedentes —esto ayuda a la televisión—, pero ha convertido a todas las emisoras en dependientes del cliente principal que es el Gobierno, que dicta hasta los titulares de los principales noticiosos" (Vivas 1999).

Desde un punto de vista oficialista, Jorge Trelles, ex ministro de Educación y presidente del directorio de la televisión pública Canal 7 durante los últimos meses del mandato de Fujimori, daba una explicación similar: "Creo que lo que ha pasado es que los grandes barones de la televisión se han venido abajo: Ivcher [propietario del Canal 2, que le fue arrebatado por el Gobierno] se cae, los Delgado Parker se pelean, problemas en Canal 13... Ha habido una gran crisis, y en esta situación de fuertes quebraderos, la publicidad del Estado es vista como una fuente para sobrevivir, y eso los obliga a una amistad forzada con el Gobierno"²⁷.

²⁶ "Elecciones 2000. Balance de la segunda vuelta electoral". Defensoría del Pueblo.

²⁷ Entrevista personal a Jorge Trelles. Lima, 13 de septiembre de 2000.

Las cifras de inversión publicitaria que ofrece la Supervisora de Medios y Publicidad²⁸ certifican el aumento de la publicidad del sector público y el descenso de la del sector privado. En 1996, la inversión publicitaria de la marca Ministerios / Entidades Públicas (formada, fundamentalmente, por ministerios y otros organismos dependientes del Gobierno) ascendía a poco más de 21 millones de dólares. En 1999, la cifra situada bajo el mismo epígrafe había engordado hasta situarse cerca de los 69 millones de dólares. En cuatro años, la publicidad de los principales organismos del Gobierno había crecido un 225'55% (ver cuadro 1).

El incremento de la publicidad gubernamental iba ligado a un descenso de la inversión publicitaria procedente de las empresas privadas²⁹. Los datos de la Supervisora de Medios y Publicidad muestran cómo la publicidad privada se congela en el año 97 y empieza a descender a partir de entonces a un ritmo aproximado de un 10% anual. Así, entre 1997 y 1999, la bajada llega al

21'93% (ver cuadro 2). El año 2000 muestra un incremento de esta tendencia. Durante los ocho primeros meses de ese año, el gasto publicitario de las empresas rozó los 483 millones de dólares, muy lejos de los más de 685 millones de dólares que se contabilizaron durante el mismo periodo de 1997. Es decir, una reducción del 29'55%.

Otro dato significativo a tener en cuenta es el lugar que ocupa la inversión publicitaria procedente del Estado dentro de la clasificación por tipos de productos, dominada entre 1996 y 1998 por las empresas cerveceras, los bancos y las bebidas gaseosas. Así, en 1996, la marca Ministerios /Entidades Públicas se sitúa en el decimotercer lugar, con un 1'99% de la inversión publicitaria total. En 1997, asciende al sexto lugar; en 1998, al cuarto, y, en 1999, el Estado se convierte ya en el principal anunciante del Perú, con un 7'68% de la tarta publicitaria. Durante los ocho primeros meses de 2000, la marca Ministerios/Entidades Públicas se mantiene en primer lugar de la tabla, con un 6'34% de

²⁸ La Supervisora de Medios y Publicidad es una empresa privada. Las cifras que maneja corresponden siempre a tarifas impresas, es decir, las tarifas oficiales de los medios de comunicación. Estas tarifas pueden ser objeto de rebajas que, en el caso de la televisión, pueden llegar al 40%. Para el año 2000, se han analizado únicamente los meses de enero a agosto, debido a que, a partir de mediados de septiembre, el régimen fujimorista entró en descomposición, lo que pudo afectar al uso partidista de la publicidad estatal.

²⁹ Para obtener la cifra de inversión publicitaria de empresas privadas se han restado del total general las siguientes categorías: Ministerios/Entidades Públicas, Instituciones/Dependencias Públicas (que agrupa, fundamentalmente, a las municipalidades), Programas Políticos, Partidos Políticos y Campañas de Gobierno (sólo aparece en los años 1996 y 1997 con cantidades poco significativas).

Cuadro 2

	<i>Inversión publicitaria de las empresas privadas (1)</i>	<i>Diferencia con respecto al año anterior</i>
1996	1.035.825.413	
1997	1.045.041.727	+ 0'88%
1998	936.980.908	- 10'34%
1999	815.837.885	- 12'92%
2000 (2)	482.984.642	

(1) Cifras en dólares americanos.

(2) De enero a agosto.

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Supervisora de Medios y Publicidad

la inversión publicitaria total. En este año electoral, destaca el notable incremento de la partida Partidos Políticos, que se sitúa en el octavo puesto con más de 14 millones de dólares, lo que representa el 2'65% del gasto publicitario.

La distribución de la publicidad estatal durante la presidencia de Fujimori no respondía a ningún criterio objetivo previamente establecido. El Gobierno era totalmente libre para decidir qué cantidad invertía y a quién la destinaba. No debía rendir cuentas por su actuación. De esta forma, la pauta publicitaria era utilizada con un amplio margen de discrecionalidad para favorecer a los

medios amigos. Santiago Pedraglio insiste en este punto. En su opinión, la publicidad estatal era un medio de financiación para los medios. Además, se desconocían los criterios por los que se distribuía más publicidad a unos que a otros³⁰.

A continuación, vamos a analizar la principal partida presupuestaria de la categoría Ministerios/Entidades Públicas durante los años 1999 y 2000³¹. Durante este periodo se produce el mayor crecimiento de la publicidad estatal, justo en el momento en el que el enfrentamiento entre el Gobierno y la oposición alcanza sus cotas más altas ante la inminencia de las elecciones presi-

³⁰ Entrevista personal a Santiago Pedraglio. Lima, 21 de septiembre de 2000.

³¹ Datos de la Supervisora de Medios y Publicidad. Las cifras del año 2000 corresponden a los ocho primeros meses.

denciales (la primera vuelta se celebró el 9 de abril de 2000). Un dato importante a tener en cuenta, más allá del mero valor simbólico, es que los organismos gubernamentales que contaron con mayor presupuesto para publicidad durante esos años fueron el Ministerio de la Presidencia (1999) y la Presidencia del Consejo de Ministros (2000). Durante 1999, el Ministerio de la Presidencia invirtió en publicidad más de 24 millones y medio de dólares (el 35'67% del total de la categoría Ministerios/Entidades Públicas de ese año). El cuadro 3 muestra el reparto entre los canales de televisión de señal abierta y los principales medios escritos.

El grueso del presupuesto de publicidad del Ministerio de la Presidencia durante 1999 se distribuye entre los principales canales de señal abierta. Esto resulta lógico si tenemos en cuenta que la televisión es un medio masivo con mucho más impacto sobre el ciudadano que la prensa escrita o la radio. Ahora bien, dentro de la televisión, observamos algunos datos significativos. En primer lugar, sólo dos canales se llevan más del 46% del presupuesto. Estos dos canales (Canal 4 y Canal 2) son los que se significaron en mayor medida por servir los intere-

ses del Gobierno y atacar a la oposición. Canal 5, con una línea editorial algo menos parcial (sin dejar de ser oficialista), se queda en tercer lugar, muy lejos de Canal 2, a pesar de que tenía mejores resultados de audiencia que esta última cadena³². Resulta también significativo que Canal 13 (Red Global) reciba alrededor del 50% más de publicidad que Canal 11, cuando ambos canales alcanzaron en 1999 resultados de audiencia parecidos³³. Esta diferencia podría ser explicada como un "premio" para Canal 13, después de que el poder judicial despojara de esta televisión a Genaro Delgado Parker y entregara su administración a Julio Vera. A partir de ese momento (7 de junio), Red Global desmanteló su producción propia, principalmente programas periodísticos con una línea crítica con el Gobierno (Valenzuela 2000). Por lo que se refiere a la prensa diaria, llama la atención que "El Sol", que desde su fundación en 1995 fue evolucionando hacia una línea claramente oficialista (Fowks 2000), se sitúe incluso por encima de "El Comercio", el periódico de referencia del país y la principal plataforma publicitaria, con diferencia, de la prensa escrita. Del mismo modo, la única razón que explica que "Ex-

³² En 1999, el 17% de los encuestados en Lima metropolitana señaló el Canal 5 como el más sintonizado en los últimos tres meses, frente al 14% que se decantó por el Canal 2. "Actitudes hacia la televisión". Apoyo, Opinión y Mercado SA, agosto de 2000.

³³ En ambos casos, el 2% de los encuestados los señaló como los más sintonizados en los últimos tres meses. *Ibidem*.

Cuadro 3

	<i>Cantidad recibida (1)</i>	<i>% sobre el total</i>	<i>Puesto en el ranking</i>
Canal 4	6.343.227	25'82	1
Canal 2	5.146.696	20'95	2
Canal 5	3.634.327	14'79	3
Canal 9	1.435.100	5'84	4
Canal 13	1.259.339	5'13	5
Canal 7	1.144.722	4'66	6
Canal 11	879.757	3'58	7
El Sol	367.507	1'50	10
El Comercio	341.471	1'39	11
Expreso	268.904	1'09	14
La República	218.282	0'89	16
Ojo	194.239	0'79	17
El Chino	157.582	0'64	19
Gestión	139.381	0'57	21
Ajá	129.633	0'53	22
Gente	59.600	0'24	27
Canal 15	48.248	0'20	29
Caretas	28.800	0'12	32
Otros	2.768.648	11'27	-
TOTAL	24.565.463	100'00	41

(1) Cifras en dólares americanos.

Fuente: Supervisora de Medios y Publicidad

preso" reciba aproximadamente un 25% más de publicidad que "La República" es su descarado alineamiento con el oficialismo. Por lo que se refiere a la prensa "chicha", "El Chino", cuya cabecera deja bien

a las claras hacia dónde se decantan sus simpatías³⁴, se coloca también por encima de "Ajá", diario con menos vínculos con el oficialismo, a pesar de contar con una lectoría inferior³⁵. En el sector de las re-

³⁴ El Chino es el apelativo con el que es conocido popularmente Fujimori en el Perú.

³⁵ En 1999, el 25% de los encuestados en Lima metropolitana aseguró leer habitualmente "Ajá", mientras que el 14% declaró que era el diario que leía con más frecuencia. En el caso de "El Chino", los porcentajes se reducían al 19 y 10%, respectivamente. "Actitudes hacia la prensa escrita". Apoyo, Opinión y Mercado SA, mayo de 2000.

Cuadro 4

	<i>Cantidad recibida (1)(2)</i>	<i>% sobre el total</i>	<i>Puesto en el ranking</i>
Canal 4	3.140.796	32'79	1
Canal 2	2.001.226	20'90	2
Canal 5	1.575.419	16'45	3
Canal 9	705.729	7'37	4
Canal 11	429.501	4'48	5
Canal 7	267.452	2'79	6
Canal 13	113.648	1'19	11
Expreso	46.557	0'49	15
Ojo	35.834	0'37	17
Gente	28.800	0'30	19
Ajá	26.218	0'27	20
El Chino	24.528	0'26	22
Gestión	21.776	0'23	24
La República	12.726	0'13	26
El Comercio	2.960	0'03	29
Canal 15	180	0'001	34
Otros	1.144.155	11'95	-
TOTAL	9.577.505	100'00	34

(1) Cifras en dólares americanos.(2) De enero a agosto.

Fuente: Supervisora de Medios y Publicidad.

vistas, la también oficialista "Gente" duplica los ingresos de publicidad de la crítica "Caretas", la líder del mercado con gran diferencia.

En el año 2000, la principal partida dentro de la categoría Ministerios/ Entidades Públicas la reparte la Presidencia del Consejo de Ministros: poco más de nueve millones y medio de dólares (el 28'25% del total). El cuadro 4 muestra la distribución de este dinero entre los canales de televisión de señal abierta y los principales medios escritos.

Los datos que refleja el cuadro muestran como la inminencia de las elecciones presidenciales acentúa la arbitrariedad del Gobierno a la hora de distribuir los fondos de la publicidad. Por lo que se refiere a la televisión, Canal 4 y Canal 2, los principales apoyos del oficialismo, mantienen o aumentan su posición de privilegio en el reparto de la tarta publicitaria con respecto a las cifras del año 1999 que muestra el cuadro 3: Canal 4 se lleva casi el 33% del presupuesto (siete puntos por-

centuales por encima de la partida que obtuvo del Ministerio de la Presidencia en 1999), mientras Canal 2 se mantiene en torno al 21%. Canal 5 también aumenta ligeramente la porción que le corresponde de la tarta publicitaria. Canal 9 se mantiene en cuarto lugar y Canal 11 desbanca al Canal 13 del quinto puesto merced a sus mejores resultados de audiencia y a la situación de precariedad en la que estaba inmerso Red Global³⁶.

Pero donde se aprecia mejor el sectarismo del Gobierno a la hora de distribuir sus recursos publicitarios es en la prensa escrita. "Expreso", con apenas 88.900 lectores en Lima metropolitana³⁷, se convierte en el medio escrito más favorecido en la distribución de los fondos publicitarios de la Presidencia del Consejo de Ministros. En el lado contrario, "El Comercio", el principal diario del país³⁸, casi desaparece del reparto: se lleva menos de 3.000 dólares, cifra que le sitúa en el puesto 29 (de un total de 34) de la clasificación general de medios de comunicación

por el dinero recibido. También llama la atención que la revista "Gente" se sitúe como tercer medio escrito receptor de publicidad (sólo por detrás de "Expreso" y "Ojo"). Por el contrario, "Caretas", que multiplica por 2'5 la cifra de lectores de "Gente"³⁹, no se lleva ni un solo dólar. Otro medio opositor como "La República" recibe menos dinero que periódicos o revistas oficialistas o independientes con menor lectoría⁴⁰.

La coyuntura electoral

Las elecciones presidenciales del año 2000 (la primera vuelta se celebró el 9 de abril y la segunda el 28 de mayo) aumentaron el papel distorsionador jugado por la publicidad estatal. Además, un nuevo factor irrumpió con fuerza: los gastos de la propaganda electoral de las fuerzas políticas que se presentaron a las elecciones.

La carrera electoral para alcanzar la presidencia de la República se inició con la negativa de los canales televisivos de señal abierta a vender espacios para las agrupaciones políticas que compa-

³⁶ En 2000, el 8% de los entrevistados en Lima metropolitana eligió Canal 11 como el más sintonizado en los últimos tres meses, mientras que sólo el 1% declaró que Canal 13 había sido el canal que más había visto. "Actitudes hacia la televisión". Apoyo, Opinión y Mercado SA, agosto de 2000.

³⁷ Compañía Peruana de Investigación (CPI), junio de 2000.

³⁸ 588.700 lectores en Lima metropolitana. Compañía Peruana de Investigación (CPI), junio de 2000.

³⁹ Según los datos de la CPI de junio de 2000, "Caretas" registró 265.300 lectores, frente a los 106 mil de la revista "Gente".

⁴⁰ "La República", con 179.000 lectores, recibió menos dinero que los diarios "Expreso" (89.000 lectores), "El Chino" (157.000), "Gestión" (28.700) y "Síntesis" (12.900), así como que de la revista "Gente" (106.000). Compañía Peruana de Investigación (CPI), junio de 2000.

recían en las elecciones. El director ejecutivo de la Asociación de Radio y Televisión (ARTV), Daniel Linares, justificó esa postura asegurando que “los canales de señal abierta no están obligados a pasar determinada publicidad” y que, con esa decisión, se limitaban a ejercer su “derecho de libre contratación”. La réplica no tardó en llegar. El Defensor del Pueblo, Jorge Santistevan, aseguró que los canales no podían negarse a transmitir la publicidad de los partidos porque así lo señala la Constitución y la ley orgánica de Telecomunicaciones. Por su parte, el Colegio de Abogados de Lima expresó su preocupación por la decisión de los canales y pidió a estas empresas la reconsideración de su postura⁴¹. A partir del 6 de marzo, dos meses después de iniciada la campaña, los canales de televisión abierta decidieron ofrecer espacios gratuitos de 15 minutos para los grupos políticos⁴², mientras que la venta de espacios publicitarios no se regularizó hasta días después. De esta forma, durante varios meses, unos canales de televisión enormemente endeudados se privaron, de forma aparentemente voluntaria, de una importante fuente de ingresos. Esta decisión se hace difícilmente comprensible desde argumentos puramente económicos, y deja la puerta abierta a la hipótesis de que fue la presión gubernamental la que forzó a

los canales de televisión abierta a adoptar esa postura.

Pero esta no fue la única irregularidad, en cuanto a la propaganda electoral, detectada durante la campaña. Durante un tiempo, el Instituto Nacional de Radio y Televisión del Perú (IRTP, televisión pública) negó la posibilidad de contratar publicidad a la agrupación política opositora Perú Posible⁴³. Según el relato de los hechos que realiza la Defensoría del Pueblo, la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), a través de un oficio con fecha 3 de abril, respondió a una consulta realizada por el gerente general del IRTP sobre la posibilidad de contratar propaganda electoral con las agrupaciones políticas. En su comunicación, la ONPE daba a entender que los medios de comunicación estatales no podían vender espacios de publicidad a las agrupaciones políticas. La Defensoría del Pueblo destaca la falta de sentido de la consulta del IRTP ya que, en una carta remitida a la propia Defensoría el 24 de abril, el organismo público admitía tener un contrato publicitario con la alianza electoral oficialista Perú 2000. La primera comunicación de la ONPE fue aclarada un mes después, el 3 de mayo, mediante un oficio que rectificaba su postura anterior e indicaba que sí procedía difundir propaganda política siempre y cuando fuera contratada. La

⁴¹ Declaraciones recogidas de la “Cronología de enero a junio de 2000”. Inter Prensa (Boletín del Instituto Prensa y Sociedad), edición especial de agosto de 2000.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ “Elecciones 2000. Balance de la segunda vuelta electoral”. Defensoría del Pueblo.

Cuadro 5

	<i>Cantidad gastada</i> (1) (2)	%
Fujimori	1.685.234	82'95
Andrade	137.221	6'76
Toledo	124.610	6'13
San Román	32.293	1'59
Salas	23.365	1'16
Castañeda	23.189	1'14
Salinas	3.180	0'15
García B.	2.584	0'12
TOTAL	2.031.676	100'00

(1) Cifras en dólares.

(2) Del 1 de febrero al 31 de marzo

Fuente: Supervisora de Medios y Publicidad

Defensoría del Pueblo resume así el incidente: “Ello evidencia que durante un tiempo el IRTP negó la contratación de propaganda electoral a una agrupación política [opositora] cuando sí se había contratado con la otra [oficialista]”⁴⁴.

Durante los dos meses anteriores a la fecha de la primera vuelta electoral, los candidatos presidenciales gastaron algo más de dos millones de dólares en la propaganda electoral difundida a través de los medios de comunicación (televisión, radio y prensa escrita)⁴⁵. El cuadro 5 muestra la distribución entre los candidatos.

Las cifras muestran un aplastante dominio del presidente Alberto Fujimori. En esa misma línea se encuentra el tiempo total dispuesto por cada candidato en las cuñas de propaganda de los canales de televisión abierta. De las casi once horas y media de propaganda difundida en televisión, Fujimori copó nueve horas, 46 minutos y 3 segundos, casi el 80% del total. En segundo lugar se situó Alejandro Toledo, con el 12% del tiempo, y, por detrás, Andrade, con el 8% del tiempo. San Román y Salinas apenas aparecieron en pantalla⁴⁶.

El análisis de las cifras muestra también una gran desproporción entre la

⁴⁴ *Ibídem*.

⁴⁵ Asociación Civil Transparencia. “Datos electorales”, número 35, 3 de mayo de 2000. La cifra procede de la información facilitada por la Supervisora de Medios y Publicidad a partir de las tarifas oficiales de los medios. Gastos realizados entre el 1 de febrero y el 31 de marzo. No se considera el gasto total realizado por las agrupaciones políticas.

⁴⁶ Asociación Civil Transparencia. “Datos electorales”, número 35, 3 de mayo de 2000.

inversión realizada en propaganda por las dos fuerzas (Perú Posible y Perú 2000) que se enfrentaron en la segunda vuelta electoral⁴⁷. En el mes de mayo, el valor total de la propaganda política difundida en los medios de comunicación ascendió a 5.050.486 dólares⁴⁸. De esta cantidad, la alianza oficialista Perú 2000 gastó el 85'16% (4.300.866 dólares), mientras que Perú Posible invirtió 746.874 dólares (el 14'79%). Los 2.746 dólares restantes (0'05%) corresponden a otras formaciones.

Ambas agrupaciones destinaron más del 90% de su partida presupuestaria a la televisión. La comparación entre la distribución efectuada por Perú 2000 en mayo y la realizada por la Presidencia del Consejo de Ministros a lo largo de los ocho primeros meses de 2000 entre los distintos canales de señal abierta nos muestra una pauta de comportamiento muy similar (ver cuadro 6). Pareciera como si la formación política de Alberto Fujimori actuara, a la hora de repartir los fondos de propaganda, casi como otro organismo gubernamental. De esta forma, al unir publicidad estatal y propaganda electoral, la estrategia de control y presión sobre los medios organizada desde el poder aumentaba en efectividad.

Perú Posible, por el contrario, sigue una estrategia muy diferente. De los

fondos que destina a canales de televisión (el 91'11% de la cantidad total gastada en mayo), el 47'96% se lo lleva Canal 11, cuyo presentador-estrella, Beto Ortiz, se significó por sus críticas al Gobierno desde su programa "Beto a Saber" durante los últimos meses de campaña electoral. Canal 7 aparece en segundo lugar, con un significativo 31'89% de los fondos, mientras Canal 5 se lleva el 12'06%. Los canales más ligados al Gobierno se llevan la peor parte: Canal 4, a pesar de su posición de liderazgo, sólo obtiene el 8'09% del total (poco más de 55.000 dólares), mientras que Canal 2 se queda en blanco.

Además de la propaganda electoral de las formaciones políticas, la publicidad estatal jugó un importante papel en las elecciones del año 2000: entre enero y marzo, su cuantía casi se fue duplicando con respecto al mes anterior: 3.970.990 dólares en enero, 6.790.334 dólares en febrero y 12.638.483 dólares en marzo⁴⁹.

Durante la segunda vuelta electoral, la Presidencia del Consejo de Ministros anunció la suspensión de la publicidad estatal. De esta forma, seguía las recomendaciones de distintos observadores, entre ellos de la Defensoría del Pueblo, y se hacía eco de los deseos de la sociedad: una encuesta realizada por la

⁴⁷ Los datos sobre gastos en propaganda de Perú 2000 y Perú Posible que se citan a continuación pertenecen a la Supervisora de Medios y Publicidad y aparecen recogidos en el informe de la Defensoría del Pueblo: "Elecciones 2000. Balance de la segunda vuelta electoral".

⁴⁸ Valor calculado a partir de la tarifa oficial de los medios.

⁴⁹ Datos de la Supervisora de Medios y Publicidad recogidos en el informe de la Defensoría del Pueblo "Elecciones 2000. Balance de la segunda vuelta electoral".

Cuadro 6

	<i>Presidencia Consejo de Ministros</i>		<i>Agrupación Perú 2000</i>	
	<i>Cantidad recibida (1) (2)</i>	<i>%</i>	<i>Cantidad recibida (1) (3)</i>	<i>%</i>
Canal 4	3.140.796	38'15	1.567.304	39'3
Canal 2	2.001.226	24'31	761.412	19'09
Canal 5	1.575.419	19'13	825.655	20'7
Canal 9	705.729	8'57	264.729	6'64
Canal 11	429.501	5'21	311.289	7'81
Canal 7	267.452	3'24	204.384	5'13
Canal 13	113.648	1'38	52.993	1'33
Canal 15	180	0'01	0	0
TOTAL	8.233.951	100'00	3.987.766	100'00

(1) Cifras en dólares americanos.

(2) De enero a agosto de 2000. (3) Mayo 2000.

Fuente: Supervisora de Medios y Publicidad

Veeduría Ciudadana de la Comunicación Social indicaba que el 66'5% de los encuestados estaba a favor de la supresión de la publicidad estatal durante la segunda vuelta electoral⁵⁰. Sin embargo, el seguimiento realizado por la Defensoría del Pueblo demostró que, si bien la inversión publicitaria del Estado disminuyó, durante abril y mayo se siguieron difundiendo campañas de la Presidencia del Consejo de Ministros, del Ministerio de la Presidencia, del Ministerio de Transportes y Comunicaciones y del Ministerio de Defensa, entre otros organismos públicos. Para la

Defensoría del Pueblo, "ello evidenció que la Presidencia del Consejo de Ministros no cumplió íntegramente con el ofrecimiento de retirar toda la publicidad estatal durante la segunda vuelta electoral"⁵¹.

De todas formas, el descenso de la publicidad estatal durante los meses de abril y mayo quedó compensado con la enorme inversión realizada por los partidos políticos (fundamentalmente por Perú 2000), que desplazaron al Estado como primer anunciante del país durante estos dos meses. Este hecho viene a avalar la teoría de la acción conjunta de

⁵⁰ "Opiniones ciudadanas: hacia una segunda vuelta con equidad informativa". Veeduría Ciudadana de la Comunicación Social, abril de 2000.

⁵¹ Defensoría del Pueblo. Op. Cit.

publicidad estatal y propaganda electoral formulada anteriormente.

Conclusiones

- 1) La debilidad de la estructura empresarial de los medios de comunicación peruanos, lastrados en su mayor parte por cuantiosas deudas, junto a la docilidad mostrada por muchos de sus propietarios ante los designios del poder, propiciaron el acercamiento de un gran número de medios al fujimorismo como garantía de su supervivencia.
- 2) El Gobierno se valió de numerosos mecanismos de carácter económico para presionar o controlar los medios de comunicación. Entre ellos destaca la financiación directa de las empresas a través de organismos del Estado como el Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) o el reparto arbitrario de la publicidad estatal. La crisis económica de la segunda mitad de la década de los 90 propició un descenso de la publicidad de las empresas privadas e hizo a los medios de comunicación más dependientes del avisaje del Estado, que se incrementó de forma notable coincidiendo con las elecciones municipales de 1998 y las presidenciales de 2000. Entre 1996 y 1999 la publicidad estatal aumentó un 225%, mientras que el avisaje de las empresas privadas disminuyó casi un 30% entre 1997 y 2000.
- 3) El Gobierno distribuía la publicidad estatal de acuerdo con criterios como la composición del accionariado, el grado de adhesión o la línea editorial del medio. La audiencia o lectoría eran considerados factores secundarios.
- 4) La propaganda electoral de la formación oficialista Perú 2000 compensó la reducción de la publicidad estatal que se produjo durante la segunda vuelta de las elecciones de 2000 (meses de abril y mayo) tras las presiones de instituciones como la Defensoría del Pueblo, que alertaron sobre los efectos distorsionados de esta práctica. De hecho, el partido de Alberto Fujimori actuó como un organismo más del Estado, distribuyendo su partida para propaganda siguiendo los mismos criterios que utilizaba el Gobierno para repartir la publicidad institucional.

Bibliografía

- CONAGHAN, Catherine (1999): "Entre las amenazas y la complicidad: El Estado y la prensa en el Perú de Fujimori", en Tuesta, Fernando (ed), *El juego político: Fujimori, la oposición y las reglas*. Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- FOWKS, Jacqueline (2000), *Suma y resta de la realidad*. Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- FREUNDT-THURNE, Úrsula (1999), *El periodismo y las elecciones municipales de 1998*. Fundación Friedrich Ebert. Lima.
- GARGUREVICH, Juan (2000), *La prensa sensacionalista en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PLANAS, Pedro (2000), *La democracia volátil*. Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- TUESTA, Fernando (ed) (1999): "Reglas de juego de la competencia política: el Perú y la región andina", en *El juego político: Fujimori, la oposición y las reglas*. Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- VALENZUELA, Cecilia (inédito), *Diagnóstico de medios de comunicación en el Perú..*
- VIVAS, Fernando (1999): «Fisura en el segundo poder», *Caretas*, 11 de noviembre de 1999
- VIVAS, Fernando (2000): "La telebasura aún no cae...", *Caretas*, 22 de septiembre de 2000. Fuente de los datos: Infocorp.

INVESTIGACIÓ ANTROPOLÒGICA I PATRIMONIALITZACIÓ¹

ALBERT MONCUSÍ FERRÉ
DEPARTAMENT DE SOCIOLOGIA I ANTROPOLOGIA SOCIAL
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

R E S U M E N

AQUEST ARTICLE TRACTA SOBRE LA RELACIÓ ENTRE INVESTIGACIÓ EN ANTROPOLOGIA SOCIAL I PATRIMONIALITZACIÓ. DE PRIMER, ES DEFINEIXEN ALGUNS CONCEPTES CLAU, COM ÈTNOLOGIA, CULTURA I PATRIMONI ETNOLÒGIC, NECESSARIS PER SABER EN QUÈ CONSISTEIXEN ELS PROCESSOS D'INVESTIGACIÓ ANTROPOLÒGICA I PATRIMONIALITZACIÓ. EN SEGON LLOC, ES POSA ESPECIAL ATENCIÓ A LA RELACIÓ HISTÒRICA ENTRE PATRIMONIALITZACIÓ, TERRITORI I IDENTITAT. A PARTIR DE LA CONSIDERACIÓ DE DIFERENTS CASOS, I SOBRETOT A PARTIR DE DUES RECERQUES ESPECÍFIQUES, ES CONCLOU QUE PER A DUR A TERME UN PROCÉS DE PATRIMONIALITZACIÓ ES FA IMPRESCINDIBLE LA TASCA D'AGENTS DIVERSOS, ENTRE ELS QUALS ES COMPTE ELS ANTROPÒLEGS I LES INSTITUCIONS POLÍTIQUES. AIXÍ MATEIX S'APUNTA QUE SENSE EL SUPORT D'UN "ETHNOS", TANT ELS PROCESSOS DE PATRIMONIALITZACIÓ COM LA INVESTIGACIÓ ETNOLÒGICA PERDEN SENTIT. FINALMENT, LA INVESTIGACIÓ EN PATRIMONI ES PRESENTA COM UNA ACTIVITAT RELACIONADA AMB UN COMPROMÍS PEL DESENVOLUPAMENT D'UNA SOCIETAT EN UN TERRITORI DETERMINAT.

Introducció

L'Antropologia Social i Cultural té com un dels seus camps de treball el Patrimoni etnològic. Com ha suggerit Montserrat Iniesta (1994), tant la definició dels patrimonis i la seva institucionalització a través dels museus com el

desenvolupament de la disciplina són processos històrics profundament relacionats. La definició del camp etnològic està vinculada en diversos països europeus, abans de mitjans del segle XX, als estudis sobre societats i cultures tradicionals en societats rurals. Les ma-

¹ Una de les recerques en què es basa aquest text s'està realitzant en conveni amb la Diputació Provincial de València. L'altra va ser efectuada per encàrrec de la Fundació Reig i sota la coordinació d'Isabel de la Parte. A tots ells, gràcies.

teixes que eren font de patrimonialització. La història de la disciplina acadèmica i la de les polítiques de patrimoni cultural i etnològic en diversos països corren camins que coincideixen. Els punts de confluència són, fonamentalment, les definicions de patrimonis, identitats i cultures.

L'objectiu d'aquest article és explorar la relació entre investigació antropològica i patrimonialització. Un primer pas en la reflexió passa, precisament, per la definició dels conceptes d'Etnologia, Patrimoni etnològic i cultura. Un segon pas va en la línia de mostrar com la investigació etnològica té un paper en els processos de patrimonialització, al temps que aquests estan relacionats amb una definició d'identitat col·lectiva. Enfocarem la relació entre el procés d'investigació antropològica i els processos de patrimonialització, tot distingint agents i pràctiques que conflueixen en els nivells polític i acadèmic. Una part de la reflexió en aquesta segona línia partirà de dues recerques concretes en el camp del patrimoni ubicades a Andorra i al País Valencià.

Etnologia i cultura

Des que treballa en el camp de l'Antropologia Social i Cultural, en més d'una ocasió m'han preguntat en què consisteix la meua feina. Segons els casos he respost que feia una mena de Sociologia, que estudiava les cultures o, més pròpiament, pràctiques culturals o, quan m'ha fet la pregunta una persona francesa, que feia recerca en "Ethnologie". Quan la professió no està molt

consolidada, cal cercar recolzament en sinònims, i un dels que he anomenat (Etnologia) és especialment important en la definició d'un dels possibles camps de treball de l'antropòleg: el Patrimoni etnològic. Però, què és l'Etnologia?

A grans trets, podem adoptar dos grans criteris a l'hora d'assajar una definició. El primer té a veure amb una concepció de les diverses fases que se segueixen en els estudis antropològics, el segon, amb la història de l'Antropologia. El criteri de les fases el suggereix el postulat de Lévi-Strauss segons el qual l'Etnologia és el coneixement i explicació de les pràctiques i maneres de pensar d'un grup humà particular, mentre l'Etnografia en seria la descripció. Per la seva banda, l'Antropologia esdevindria l'establiment de conclusions universals en l'estudi dels trets socials i culturals de la humanitat en el seu conjunt, tenint en compte el coneixement etnològic sobre diferents grups particulars (Lévi-Strauss 1979). Segons aquest primer punt de vista, l'Etnologia seria una fase específica d'un procés de coneixement més general, que partiria fonamentalment de l'estudi de societats allunyades en l'espai i/o el temps respecte d'una societat de la qual procedia l'investigador. L'especialització en l'alteritat i la instauració del treball de camp com a mètode bàsic serien els dos pilars de la constitució de la ciència antropològica com a disciplina específica, amb diferents fases: etnogràfica, etnològica i antropològica.

El segon criteri en la definició d'Etnologia se centra bàsicament en la his-

tòria de la disciplina antropològica en diferents contextos acadèmics. Aquest desenvolupament històric ens ha deixat com a herència una multiplicitat de noms per a parlar d'una mateixa cosa. Per exemple, la "Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology" (escrita per autors que han fet carrera, en la majoria de casos, en universitats anglosaxones) comença de la següent manera la seva definició de "Ethnology":

En un sentit ampli, un sinònim de Antropologia Social o Cultural (Barnard i Spencer, 2001:604).

Allò que a França es denomina Etnologia, a Anglaterra rep el nom d'Antropologia Social i, a Estats Units, Antropologia Cultural. Per la nostra banda, a l'Estat espanyol parlem bàsicament d'Antropologia Social i Cultural, i en alguns casos d'Etnologia. Tots aquests noms fan referència a l'estudi de les societats humanes i de les seves pràctiques culturals, que implica enfocar, sovint de forma comparativa, les estructures, institucions, composició, normes, rols, creences, valors i relacions internes, la tecnologia d'una societat i també la relació entre societats diferents. D'on arribem a la conclusió que qualsevol producció humana (social, cultural) pot ser objecte d'estudi antropològic. Des d'aquest punt de vista, Etnologia esdevé sinònim d'Antropologia Social i Cultural.

En aquest text adoptarem el segon criteri. Per tant, considerarem que Etnologia és sinònim d'Antropologia Social i Cultural i, en conseqüència, que el coneixement i l'estudi antropològic de grups humans particulars constitueix tant l'Etnologia com l'Antropologia Social i Cultural. La institucionalització i desenvolupament de la disciplina acadèmica han anat molt lligats a diverses fonts de reflexió sobre la humanitat, d'entre les quals destaquen els processos de colonització i el sorgiment de la ideologia romàntica constitutiva del folklorisme (Lévi-Strauss 1976). Així, a partir del darrer quart del segle XIX, i fins els anys cinquanta del segle XX, els antropòlegs europeus ens vam dedicar a l'estudi de formes d'organització social i cultures "tradicionals", concebudes com a relatives a l'àmbit del passat i caracteritzades sovint per la transmissió oral del coneixement².

Avui, no obstant, les unitats d'observació antropològiques es poden trobar en el terreny de les antigues metròpolis i de les societats urbanes modernes. Per tant, estudiem societats humanes més properes al que seria un reconeixement en elles d'un "nosaltres" present. Així, tota recerca etnològica implica l'estranyament davant "l'altre" o a causa una mirada diferent sobre la pròpia realitat. Dit d'una altra manera, els antropòlegs estudiem quelcom que ens és estrany o mirem allò quotidià com si fos insòlit.

² Aquest punt cronològic —mitjans de segle XX— vindria marcat a Europa pels estudis de l'Escola de Manchester. A Estats Units aquest salt epistemològic l'havia realitzat anteriorment l'Escola de Chicago.

Bona part d'aquest coneixement passa per la descripció i anàlisi de pràctiques culturals. Per això, i perquè en alguns casos els patrimonis es defineixen com a "cultura", es fa necessari que mirem de definir a què ens referim quan utilitzem aquesta paraula.

La primera definició antropològica de cultura és la que el 1871 formulà Edward B. Tylor, per qui es tractava de formes de comportament, hàbits, lleis, produccions materials i creences d'un grup humà. Franz Boas afegí, el 1898, la idea que hi havia múltiples cultures formades per síntesis històriques d'elements originats en espais i temps diferents. Les cultures, aleshores, no serien quelcom innat, sinó après. El desenvolupament posterior de l'Antropologia Social i Cultural presenta la cultura en un sentit latent, com un entramat que dóna significat al món en cada societat humana; un filtre pel que es reconeix el món que ens envolta, els objectes, les pràctiques i els discursos que el constitueixen. En un sentit manifest, la cultura és concebuda com un conjunt de símbols que visibilitzen la diversitat humana. En aquest sentit, es relaciona amb la identitat.

A partir d'Antoni Ariño (1997), podem suggerir una definició que condensa el que s'ha vist fins aquí: les cultures són síntesis històriques d'elements diversos, en constant actualització, que practiquen els membres de societats humanes. Es tracta d'estrís de coneixement i classificació de la realitat, pels quals passa la seva concepció en un nivell simbòlic (de llenguatge, normes, explicacions, interpretacions...), que externa-

ment es manifesten com a diverses, i que practiquen i comparteixen grups específics. Són apreses i aprehensibles i, sobretot, no són essències immutables, sinó quelcom que canvia.

Són els subjectes, en la seva vida quotidiana, els qui, amb pràctiques i discursos, fan aprehensibles les cultures, i els antropòlegs mirem de sistematitzar una descripció d'aquest procés d'aprehensió a través de la recerca. Per tant, les cultures no són entitats homogènies. La seva unitat té un caràcter formal que es manifesta en pràctiques i discursos amb els quals s'organitza la diversitat en la conducta. Aquesta organització pren cos a través de reiteracions i convencionalismes que els propis actors, o un observador extern, poden presentar com a prova d'homogeneïtat interna i d'unitat. De manera que les cultures són recursos que es transmeten, s'hereten, es modifiquen, desapareixen, s'expressen en la pràctica i es construeixen quotidianament (Garcia 1998:13-14). Des d'un punt de vista "etic", les cultures són canviants i heterogènies, mentre que des d'un punt de vista "emic" són percebudes com homogènies, estàtiques i immanents. En aquest darrer cas, propis i estranys les lliguen a la identitat de grups particulars als quals es considera que pertanyen. La construcció social del Patrimoni etnològic entra de ple en aquesta relació entre cultura i identificació col·lectiva.

Antropologia i Patrimoni etnològic

En un article recent, Joan Prat es feia ressò dels diferents noms amb què es

denomina un mateix tipus de patrimoni. Citava, concretament, els termes patrimoni etnogràfic, Patrimoni etnològic, patrimoni antropològic, patrimoni modest, patrimoni cultural i Cultura (Prat 1999:96). Els dos darrers tenen l'inconvenient de confondre cultura i patrimoni, quan en realitat es tracta de coses diferents³. El nom que aquí utilitzarem serà el de Patrimoni etnològic. Fonamentalment l'escollim perquè és el que probablement més s'usa tant en el món acadèmic com en el terreny de la museologia. Ara bé, què és allò que anomenem així?

En referència al terme genèric de "patrimoni", podem dir que es tracta de béns que es transmeten intergeneracionalment. D'acord amb Joan Prat, els diferents tipus de patrimoni esdevenen béns simbòlics que en cada moment històric son considerats susceptibles de ser investigats, conservats, difosos i restituïts. La selecció resulta, en bona part, d'un consens en cada disciplina científica (Prat 1999:94). És a dir que amb la seva pràctica els arqueòlegs, per exemple, tenen clar quins béns integren el patrimoni arqueològic, els artistes l'artístic i els arquitectes l'arquitectònic. Així, els etnòlegs hauríem de ser capaços de definir quins béns conformen el conjunt simbòlic constitutiu del Patrimoni etnològic.

Seguint el mateix criteri, el camp d'estudi de l'Etnologia delimitaria el camp de creació de Patrimoni etnològic. Montserrat Iniesta (1994) ha explicat, per exemple, com en el cas de França la definició de l'Etnologia com a disciplina implicà una preocupació inicial per l'estudi i conservació de la societat tradicional francesa. Posteriorment, els anys cinquanta i seixanta, s'institucionalitzà aquest tipus d'estudis, amb la pràctica d'una Etnologia de salvament d'urgència. El focus central passava a ser l'estudi de les societats rurals franceses i l'Etnologia s'interessava predominantment per la tradició (Iniesta 1994:216-217). Pel cas d'Espanya, el mateix Joan Prat (1999) ha destacat que el concepte de Patrimoni etnològic és una herència dels folkloristes decimonònics que restringí el camp de la seva definició a l'èmfasi en elements rurals, en detriment dels urbans, a l'interès per les costums tradicionals front les modernes i, en general, a la valoració dels elements propis d'un passat pre-industrial, camperol i artesanal, per davant d'allò propi d'una societat industrialitzada i capitalista (Prat 1999:96).

Un altre exemple és el cas de Catalunya, a on de la fal·lera recol·lectora i l'esperit arxiver dels primers folkloristes es va passar a la tasca de recol·lecció i mostra d'objectes contextualitzats duta

³ Llorenç Prats, per exemple, defineix Patrimoni etnològic com "el conjunt de recursos culturals fruit de la diversitat cultural humana i formalitzats pel coneixement científic, com una gran memòria col·lectiva de la humanitat de cada poble (Prats 1995:28). Aquesta afirmació converteix patrimoni i cultura en sinònims, la qual cosa pot generar equívocs perquè el conjunt objecte de patrimonialització esdevé sempre una selecció més restringida que tot allò que es pot incloure en el concepte de cultura.

a terme per Ramon Violant i Simorra, els anys trenta i quaranta. Posteriorment es va viure un període d'allunyament de les institucions acadèmiques respecte dels museus, centres vitals de valoració del patrimoni. La democratització implicà una revifalla de la cultura popular, i que la festa i el museu es convertissin en formes de recuperació de l'espai públic i d'expressió d'identitats locals i regionals (Iniasta 1994:221-224). Posteriorment s'ha anat consolidant l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), un projecte polític que vincula acadèmia, govern autonòmic i agents locals en el procés de valoració i difusió del patrimoni i, a través d'ell, de dinamització i desenvolupament local.

L'espina dorsal del projecte desenvolupat a Catalunya és, precisament, la implicació d'agents diversos. Un fet que s'havia donat també a França. En aquells cas, el procés d'institucionalització de la disciplina etnològica no va ser unilateral. L'acadèmia es va implicar en el desenvolupament de polítiques culturals, especialment a partir dels anys setanta, i aquesta implicació va contribuir a la definició política de la disciplina. Iniasta situa en aquest període una reflexió política i acadèmica sobre la definició del Patrimoni etnològic, que partia d'una crisi econòmica en relació a la qual "emanava una crisi de consciència social amb fortes repercussions sobre la representació col·lectiva del futur i sobre el significat social del passat". La conseqüència va ser un interès per un estudi etnològic ubicat en territori francès i que col·laborava en la va-

loració i promoció del patrimoni francès. Des dels anys vuitanta, el Patrimoni etnològic ha estat identificat en aquell país amb "el conjunt de les expressions materials i immaterials de cultures quotidianes dels diversos grups que componen la comunitat nacional francesa". Les polítiques culturals en matèria de patrimoni han anat lligades directament a la recerca, especialment pel que fa a la publicació de revistes i llibres (Iniasta 1994:217 i 220).

La definició de patrimoni etnològic que acabo de citar assenta les bases per definir un tipus particular de patrimoni que es pot emmarcar dins l'epígraf "patrimoni cultural". Com suggereix Antoni Ariño (2002), el patrimoni cultural es defineix, des de la segona meitat del segle XX, com tota manifestació o testimoni significatiu d'un grup humà, i inclou diversos tipus de béns materials i immaterials: creacions artístiques, béns arqueològics i béns etnològics. Aquest darrer tipus de béns engloba, segons la legislació espanyola, manifestacions tradicionals populars, enteses com a il·letrades, associades al folklore, i amb un valor fonamentalment històric. De fet, la legislació espanyola inclou el Patrimoni etnològic (denominat, en aquest cas, etnogràfic) dins de l'històric. Per altra banda, s'insisteix en el seu caràcter tradicional i en la seva transmissió consuetudinària (García 1998). En el cas concret del País Valencià, el Patrimoni etnològic es relaciona directament amb una idea de cultura i formes de vida tradicionals. Així, la llei 4/1998, de 11 de juny, del Patrimoni Cultural Valencià diu textualment:

Títol I, Capítol I, Article 1: El patrimoni cultural valencià està constituït pels béns mobles i immobles de valor històric, artístic i arquitectònic, arqueològic, paleontològic, etnològic, documental, bibliogràfic, científic, tècnic o de qualsevol altra naturalesa cultural, existents al territori de la Comunitat Valenciana o que, trobant-se fora d'aquest, siguen especialment representatius de la història i la cultura valenciana (...) També formen part del Patrimoni etnològic, les creacions, coneixements i pràctiques de la cultura tradicional valenciana (1998:17)

Títol II, Capítol III, Secció quarta (Règim dels béns immaterials d'interès cultural), Article 45: Aquelles activitats, coneixements, usos i tècniques que constitueixen les manifestacions més representatives i valuoses de la cultura i les maneres de vida tradicionals dels valencians seran declarats béns d'interès cultural (1998: 39).

El text fa referència a "valor etnològic", sense especificar en què consisteix aquest valor. Més endavant esmenta el Patrimoni etnològic en relació directa a elements caracteritzats com a immaterials i com a part de "cultura i maneres de vida tradicionals" o "cultura tradicional valenciana". Es podria entendre com a criteri de definició d'allò etnològic la qualificació de quelcom com a tradicional, i la inclusió de béns que resten fora d'aquells clarament inventariables sota la resta d'epígrafs (històric, artístic,

arquitectònic, arqueològic, etc...). De fet, els béns etnològics només apareixen quan es fa referència a béns immaterials, i sempre en relació al qualificatiu "tradicional".

En el text, el Patrimoni etnològic (i, més extensament el patrimoni cultural) es vincula directament a un territori i a un grup determinat, per tal com es considera que n'ha de ser representatiu. Allò "tradicional dels valencians" seria el que tindria, aleshores, valor etnològic. És a dir que els béns etnològics serien tots aquells propis de la manera de viure tradicional dels valencians. En la seva primera part ("manera de viure tradicional") aquesta definició podria portar a establir una equivalència entre Etnologia i Folklore, la qual cosa contradiria la definició d'Etnologia que hem fet més amunt. I ho faria, perquè ubicaria allò etnològic en el terreny d'un passat "tradicional", i la pràctica de l'Etnologia en l'estudi de la tradició, sense més. Per evitar aquesta contradicció, cal un enfocament metodològic i epistemològic que inclogui la pràctica investigadora en el present, i també la memòria i el record del passat i la visió que els subjectes tenen del seu entorn quotidià actual; el sentit que li donen. L'entrevista al vellet/a, al savi/a del poble, i l'acumulació d'elements recollits en tant que pertanyents a una descripció de la vida quotidiana passada no poden ser l'única via; el passat no és pas l'únic temps de conjugació que interessa a l'antropòleg social. La seva pròpia pràctica i els processos de patrimonialització s'estan donant en la dinàmica del present,

construint futur i interpretacions del passat i del propi present.

Investigació antropològica i patrimonialització

La definició de Patrimoni etnològic recollida per Iniesta i que hem citat més amunt, tenia com a suport la comunitat nacional composta per grups diversos, i consistia en les expressions materials i immaterials de les cultures quotidianes d'aquests grups. La quotidianitat implica un camp de significació que inclou tot allò experimentat i percebut a diari com a no extraordinari. Es tracta d'allò que quedaria fora d'una definició restringida i elitista de la cultura confeccionada d'obres d'art i un compendi de coneixements d'història, geografia, ciència, etc. En el procés de patrimonialització, aleshores, es dóna un valor especial a allò quotidià, tot caracteritzant-ho com a representatiu d'un col·lectiu. Com suggereixen Agudo i Fernández de Paz, consisteix en ressenyar béns com d'especial significació dins d'un determinat context cultural, dotant-los de fort contingut ideològic com a símbol de referència identitària, la utilització del qual és susceptible de revisió i és sempre una manipulació ideològica (Agudo i Fernández de Paz 1999:8). Una manipulació, per altra banda, raonable si pensem que els símbols existeixen precisament perquè són manipulats, i per a ser-ho.

De fet, històricament, amb la construcció de l'Estat-nació modern, el patrimoni col·lectiu s'ha definit en relació a la identitat col·lectiva, i més particu-

larment, a la identitat nacional. L'acte de reconeixement i preservació d'un patrimoni representa una forma de patrimonialitzar cultura (Hernàndez 2002). De manera que el patrimoni esdevé una eina de reproducció simbòlica de la col·lectivitat, un recurs per a la referència a un "nosaltres", a través d'un discurs en el que es representa al grup a través d'una representació del que hom considera és part de la seva cultura. Com diu Montserrat Iniesta:

El concepte de patrimoni vehicula un discurs ideològic relatiu al col·lectiu social, mitjançant la selecció i marcatge "d'objectes", que són preservats del pas del temps, ordenats i mostrats, en nom del bé comú i a causa de la capacitat d'evocació de la col·lectivitat, allò que, en termes revolucionaris, expressava la nació (INIESTA 1994:18)

El patrimoni està, doncs, privat de sentit si no es refereix a un col·lectiu, i té una funció representativa que el diferencia de la cultura, sense més. Perquè quelcom sigui considerat Patrimoni etnològic s'ha d'haver donat abans un procés de selecció, investigació, conservació, difusió i restitució d'objectes, comportaments rituals, costums, interaccions i altres elements que els membres d'un grup social consideren propis d'un context sociocultural, en relació amb un determinat territori. Tots aquests elements obtenen un valor social com a recurs simbòlic o material pels membres d'un col·lectiu que els consideren dig-

nes de ser tractats de manera especial (Cruces 1998:82). Dit d'una altra manera, investigació, conservació, difusió i restitució són els passos en un procés general de valoració d'elements amb significat representatiu. Patrimonialitzar és construir de forma dinàmica una representació de pràctiques culturals, tot generant recursos a partir d'herència transmesa i d'innovació; de passat i de present (GARCÍA 1998:14). I en això els antropòlegs, com especialistes en el camp etnològic, hi tenim alguna cosa a dir.

El procés de patrimonialització no és resultat d'un trajecte atzarós, sinó de l'acció reflexiva d'agents concrets i de les seves valoracions i interessos. Com ha indicat Ariño (2002:45), és també un procés inestable perquè implica negociació entre grups d'identitats dinàmiques i fluïdes, i a on juguen diverses lògiques. Una adaptació d'una proposta de Cruces (1998:79-80) és útil per distingir les lògiques que intervenen: la del mercat, la de les institucions polítiques, la de la ciència i la del sentit comú. La primera, fa referència a béns escassos i que, com a tals, esdevenen prestigiosos. La lògica de les institucions polítiques (i particularment de les estatals i regionals) permet definir formalment i pública què és o no objecte de patrimonialització i quin tractament mereix. La ciència construeix el camp patrimonial en termes de coneixement, amb articulació de teories explicatives amb un marc abstracte de representació, de caràcter racional i acumulatiu. Aquesta darrera lògica, la del coneixement més enllà del

sentit comú, pot ser particularment enriquidora pels agents locals i pels subjectes de cara a establir prioritats de conservació i de difusió cultural, en la mesura que parteix de concebre el patrimoni com una representació construïda, i la patrimonialització com a procés dinàmic. Per últim, el sentit comú es regeix per referències a les coordenades espai/temps en les quals s'ubiquen els elements que són patrimonialitzats. En aquest punt és fonamental la seva naturalesa com a part d'un passat del qual es vol guardar una herència. En aquest cas es tracta dels criteris segons els quals els membres d'una societat, com a tals, consideren que una cosa és digna de formar part de la representació que es fan d'ells mateixos, i del que consideren és la seva cultura. Aquesta lògica del sentit comú està marcada actualment per un buit de sentit, pel risc de pèrdua d'orientació amb la desaparició de l'ancoratge del passat (Hernández 2001) i per la consegüent inseguretat respecte de la pròpia identitat i de la seva representació. El sentit comú es regeix, doncs, per la idea de la transmissió intergeneracional d'una herència cultural tradicional, en aquest context marcat per la incertesa.

A nivell local, la posada en pràctica d'aquestes lògiques és un procés històric en què participen diversos agents. Així, per exemple, associacions i centres d'estudis locals i ajuntaments democràtics han tingut molt a veure amb la recuperació de festes, llegendes i elements de la cultura popular en algunes zones de l'Estat espanyol, després del

Franquisme. En alguns casos aquest exercici de recuperació va representar un esforç per recobrar o instaurar símbols de la identitat local. Els agents centrals en aquesta tasca van ser, més que persones, estructures a partir de les quals es feu possible implementar polítiques d'abast local i regional (Matas i Bover 1997:22). Així, els anys vuitanta i noranta s'assentaren les bases per a l'establiment d'eixos prioritaris i planificació de les intervencions en el terreny del patrimoni en diverses Comunitats Autònomes.

Matas i Bover, des de la seva experiència en el cas de Catalunya, destaquen el paper d'agents diversos en iniciatives de patrimonialització que semblen efectuades mirant al passat, però que es fan amb clau de present i que impliquen una tasca de desenvolupament econòmic, de cara al futur. El patrimoni, en mans de la col·lectivitat, pot esdevenir un recurs quan genera activitats de difusió, i formació, i activitats econòmiques i de millora de condicions de vida dels habitants d'un territori. Amb tasques de formació es difon el coneixement d'un context sociocultural i històric i es pot generar participació en la valoració d'aquest coneixement, a la vegada que es pot facilitar la cohesió entre generacions per l'interès compartit pel passat, el present i el futur. El desenvolupament socioeconòmic pot veure's afavorit per la generació d'infraestructures i de serveis de cara a residents i visitants. I tot això des d'una gestió oberta del Patrimoni etnològic a empreses turístiques, associacions, ajunta-

ments..., i des d'una concepció integral que col·loca en un mateix pla diferents tipus de patrimoni. Els autors destaquen el cas del projecte "Gavarres: memòria i futur", a on patrimoni cultural i natural són tractats de forma conjunta per definir projectes de desenvolupament local (Matas i Bover 1997:26-27).

Tal com els hem definit fins aquí, els processos de patrimonialització van lligats a la definició d'identitats col·lectives en un determinat territori. És obvi, en aquest punt, que les institucions polítiques tenen un paper central com a agents en la patrimonialització. Les polítiques culturals i de patrimoni s'implementen sobre el territori de forma que es poden reproduir les representacions d'aquest i l'articulació territorial de diverses institucions hi té molt a veure. Si ens centrem en el cas del País Valencià, podem assajar algunes reflexions al respecte. El pes que hi tenen les tres províncies es reflecteix en la importància política de les Diputacions provincials. Aquest pes específic no es dóna, per exemple, en el cas de Catalunya a on, a més, la Generalitat ha desenvolupat polítiques actives de coneixement i conservació del Patrimoni etnològic.

En el cas valencià, la Generalitat ha elaborat i publicat la llei sobre patrimoni a què fèiem referència més amunt, però no ha desenvolupat encara òrgans de coordinació d'iniciatives etnològiques en tot el territori. Pot ser que un dels problemes es trobi en la concepció política del territori mateix, en la seva articulació. En aquest sentit, la dificultat de definició d'un projecte polític col·-

lectiu particular es palesa en el desacord sobre el nom que es dóna a un mateix territori (País valencià, Comunitat valenciana, Regne de València...). L'acció en defensa del Patrimoni etnològic per part d'entitats que denominen el territori de manera diferent és, en una situació com aquesta, difícilment coordinable. El procés històric de construcció d'identitats i d'institucions polítiques i la concepció del territori tenen el seu corollari en el poc desenvolupament de polítiques coordinades en el terreny del patrimoni i en la manca de reconeixement i suport públics a agents i iniciatives en aquest camp. Ara per ara, en el País valencià, hi ha molta tasca a fer en aquest sentit.

Tot i les diferències que hi ha amb altres casos, pot ser interessant fer-hi una ullada per veure quines mesures s'estan prenent de cara a una patrimonialització assentada sobre una participació d'agents múltiples. A França, per exemple, s'ha creat la figura d'etnòleg regional, agent local en el coneixement i valoració del patrimoni, *in situ*. També hi ha hagut la convocatòria de programes de recerca en temes concrets. Per altra banda, hi ha una densa xarxa institucional de tractament del patrimoni en les diverses regions i a nivell estatal. A Mèxic es mostra una participació en la construcció d'una concepció hegemònica de cultura nacional. Així mateix, assistim a la definició d'un doble objecte: «cultures exòtiques» i «altres interiors», en les que s'articula la creació de museus etnològics o etnogràfics. La lògica científica i disciplinària té molt

a veure amb la construcció social dels patrimonis i en la definició de polítiques culturals i la creació d'òrgans administratius al respecte (INIESTA 1995). A Catalunya, el Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, creat per la Generalitat, coordina, conjuntament amb diverses entitats arreu del territori, programes de recerca per a un inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya. Una de les línies prioritàries consisteix a promoure l'elaboració de projectes amb implicació d'agents locals (museus, centres d'estudis, associacions...) i món acadèmic, l'objectiu dels quals és investigar, conservar, difondre i restituir elements del Patrimoni etnològic de pobles i comarques arreu de Catalunya. La restitució es dóna en forma de creació d'exposicions, museus o publicacions. També hi ha hagut intents en la línia de crear un museu d'Etnologia que, ara per ara, no ha vist la llum.

No és casualitat que a on hi ha polítiques actives en el camp del patrimoni apareguin projectes de museus. El museu representa la institucionalització per excel·lència dels processos de patrimonialització. Esdevé tot un instrument de reproducció simbòlica de la societat en un context de dinàmica dialèctica de les hegemònies (Iniesta 1994:18). La selecció i conservació d'elements a patrimonialitzar, la difusió en un discurs i la seva restitució són possibles en un context en què interactuen agents amb més o menys poder. La patrimonialització té aleshores un caràcter eminentment polític. A nivell de tot l'Estat, per

exemple, es pot reconèixer una major valoració del patrimoni artístic i d'elements de la cultura d'elit, en la recent substitució del Museo Nacional de Antropología, pel Museo Nacional de la Moda. Així mateix, una comparació de les despeses que representen els museus d'art respecte de museus etnològics en diversos casos probablement evidenciarà tant el diferent preu com la valoració que es dona als diversos patrimonis. Dins la definició hegemònica dels patrimonis, probablement l'Etnològic no ocupa un lloc preponderant.

Al País Valencià, la descoordinació d'iniciatives ha estat una de les característiques del treball en el camp del Patrimoni etnològic, a la vegada que el món de l'Etnologia acadèmica (d'altra banda, poc institucionalitzat) ha estat lluny dels processos de patrimonialització⁴. Amb aquest desplaçament de l'Etnologia acadèmica es perden aportacions significatives. I és que la investigació antropològica sobre patrimoni no pot ser vista sinó amb el reconeixent dels antropòlegs (els acadèmics i els que no ho són) com a agents actius en els processos de patrimonialització.

La recerca en patrimoni té, com hem vist més amunt, quatre grans fases: investigació, conservació, difusió i restitució (Cruces 1998 citant Garcia 1993). La darrera etapa té un interès especial. La restitució resulta d'una negociació sobre allò que cal guardar, i sobre l'interès i el

valor de guardar-ho. I tot aquest treball es fa sobre la base de la reflexivitat en què la cultura pròpia és vista des de fora, en la seva representació, i en que els seus subjectes són capaços de veure's a ells mateixos. Tot el procés de patrimonialització escindeix objectes d'un fluxe de vida social per retornar-los després a ella, prèvia mediació de diversos agents per a la seva codificació i normalització (Cruces 1998:78). És aquí a on els antropòlegs tenim un paper específic, ja que disposem d'instruments per a la investigació sobre el patrimoni, per al seu millor coneixement, i també podem efectuar reflexions sobre el procés mateix de patrimonialització, per a la seva avaluació crítica i per a la millor implementació de polítiques al respecte.

La investigació antropològica implica a un subjecte que s'insereix en una realitat, conscient de la seva pròpia subjectivitat. És, ara per ara, una activitat reflexiva. L'antropòleg, com a subjecte, interacciona amb actors locals en un determinat territori. La recerca es localitza en un context sociocultural i en un determinat univers de significació de pràctiques, discursos i elements. Aquesta pràctica reflexiva, duta al terreny de la patrimonialització, ens habilita per endegar projectes en els quals es reconguin els múltiples agents en la tasca de definició i valoració dels patrimonis.

Per tant, la nostra feina passa no només per investigació i conservació, sinó

⁴ Resta per fer una reflexió detallada sobre el desenvolupament acadèmic de l'Antropologia Social i Cultural al País Valencià i la seva relació amb la investigació sobre Patrimoni Etnològic. El que en aquest article es suggereix constitueix només un assaig parcial de reflexió sobre una qüestió de resposta imprescindible.

també per restitució. Urgeix que com a investigadors reconeguem en el patrimoni un recurs en construcció. Per això cal una reflexió epistemològica i metodològica a on es tinguin en compte diversos criteris. D'entrada, és imprescindible la implicació d'agents locals que són els qui, en definitiva, reconeixen el patrimoni com a propi. Per altra part, els propis actors locals poden ser agents de dinamització i desenvolupament, tot donant vida al seu propi patrimoni, apropiant-se'l com a recurs. La creació d'un museu, d'una exposició, d'una publicació o de trobades o congressos a nivell local són formes de restitució. A més, cal reconèixer el "ethnos" que esdevé subjecte de restitució, perquè sense la referència al "ethnos" el Patrimoni etnològic no té sentit, i sense la implicació dels agents locals i la consideració del context social en el qual té significat, un element tendeix a ésser una cosa morta o, a tot estirar, artificialosa.

El procés de patrimonialització és un procés dinàmic de creació de sentit, i una cosa semblant es pot dir de la pràctica investigadora. Per acabar aquest text, voldria plantejar algunes reflexions des de la meva experiència en dues recerques particulars en el terreny del patrimoni, a tall d'exemple de com poden confluïr aquests dos processos.

*La fàbrica vella i l'Arxiu de la Memòria Oral Valenciana*⁵

Bona part del procés de patrimonialització tal i com l'hem presentat fins

aquí, implica la valoració d'elements en un procés de construcció quotidiana i activa de la identitat, en el present, mirant el passat i el futur. Aquest fet està present en els projectes "La fàbrica vella. Estudi etnogràfic de la indústria del tabac" i en el "Arxiu de la Memòria Oral valenciana. Museu de la Paraula". Els dos projectes parteixen d'iniciatives privades. En el primer cas, una família productora de Tabac a Sant Julià de Lòria (Andorra) posa en marxa la creació d'un museu del tabac en l'edifici que anteriorment servia com a fàbrica. L'equip d'antropòlegs que va treballar ho feu en contacte amb antics treballadors que van ser entrevistats i que van visitar la fàbrica després d'haver-la abandonat feia anys. També es va recollir material de l'arxiu familiar dels propietaris.

Tot plegat ha desembocat en l'obertura d'un museu que gira al voltant d'un producte emblemàtic de l'Andorra contemporània: el tabac. El projecte remet a un context sociocultural específic, i a un territori particular. La temàtica escollida no n'és independent. El tabac com a patrimoni esdevé símbol indestruïble de la memòria familiar dels antics propietaris de la fàbrica, però al mateix temps pot esdevenir un símbol de la identitat andorrana contemporània. A més, s'insereix indirectament en la institucionalització recent dels processos de patrimonialització a Andorra, des que, com a Estat independent, ha fundat un organisme públic destinat íntegrament a la investigació, conservació

⁵ Les taules annexes a aquest presenten alguns detalls tècnics sobre els dos projectes.

i restitució del patrimoni, amb una unitat destinada específicament al Patrimoni etnològic. La població local, en aquest cas, es beneficia indirectament d'un servei que s'ofereix als visitants de Sant Julià de Lòria, i hi han col·laborat activament algunes de les persones que treballaren a la fàbrica abans dels anys cinquanta del segle XX. Aleshores, el museu com a recurs s'insereix en la xarxa nacional andorrrana de museus, però també en un entramat de recursos turístics com l'esquí i els centres termals, la qual cosa converteix el projecte en una iniciativa de desenvolupament.

El paper dels antropòlegs ha estat, en aquest cas, el de contactar amb els antics treballadors i d'ubicar la seva veu en el contingut museològic. Hi ha hagut també un treball documental centrat en l'entorn familiar a redós del qual va néixer i es va desenvolupar la fàbrica. Tot i que el projecte neix de la voluntat de conservació de la memòria per part d'una família concreta, la producció i distribució de tabac (i particularment el contraban) són temes recurrents no només en la memòria dels lauredians, sinó de gent d'arreu d'Andorra. L'aspecte concret de la distribució i, de fet, la producció mateixa de tabac, van íntimament lligats al caràcter d'Andorra com a país de frontera. La recerca ha tingut una aplicació directa com a recurs en la creació d'una infraestructura concreta (el museu), però el seu fonament original ha estat la centralitat de l'aspecte seleccionat per a la patrimonialització —el tabac— que propis i visitants poden reconèixer com un as-

pecte cultural característic d'una població, en un determinat territori.

L'altre projecte, l'Arxiu de la Memòria Oral Valenciana, Museu de la Paraula, procedeix també, però només en part, de fons privats. Primer Televisió Valenciana S.A. i després la Caja de Ahorros del Mediterráneo (CAM) han estat finançant la recerca des que començà, fa aproximadament quatre anys. La col·laboració en el projecte d'antropòlegs del món acadèmic és, però, recent. L'objectiu és recollir discursos contextualitzats en biografies individuals, però ubicats en el territori en el qual s'han compartit fets històrics i també formes d'activitat socio-econòmica. El propòsit original és generar un Arxiu per a ús científic i museològic.

Inicialment, i abans de la incorporació en l'equip de personal del Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València, es va definir com una mostra de 1000 persones amb l'únic criteri de buscar la representativitat territorial en les entrevistes, i que es tractés meitat d'homes, meitat de dones, nascuts abans de 1933, i que haguessin viscut al País Valencià al menys trenta anys abans dels anys cinquanta. Amb la recerca es crea un conjunt d'enregistraments audiovisuals d'entrevistes sobre experiències viscuades en els nivells familiar, laboral i comunitari/associatiu. Vivències que poden ser confluents, i que han articulat l'existència social de cada persona entrevistada, en un territori particular. Els enregistraments són transcrits i el seu contingut es fragmenta segons una clas-

sificació temàtica i uns descriptors. Posteriorment els fragments s'han d'incorporar a una base de dades que podrà ser consultable públicament.

L'atractiu del projecte i la seva raó de naixement passa per la memòria i el seu valor sentimental. Però hi ha algunes contradiccions fruit de condicionants de caràcter metodològic. Per exemple, l'amplitud temàtica i l'obligació plantejada d'entrevistar gent en totes les poblacions del país dificulten el treball. La primera dilueix els esforços i fragmenta excessivament els continguts, a l'hora que converteix les entrevistes en relats puntuals de vegades desconectats entre ells. Excepte en alguns casos en què es realitzen històries de vida més profundides, amb una o dos trobades més amb l'informant, les entrevistes acaben convertint-se en unitats gairebé independents en què es toquen diverses qüestions seguint el fil del cicle vital de la persona entrevistada. Pel que fa el condicionant d'entrevistar gent de totes les poblacions, contribueix també a fragmentar la informació perquè moltes vegades no es pot entrevistar més que una sola persona en un poble, amb la qual cosa es condiona el criteri temàtic al geogràfic, i es contribueix novament a desconectar les persones entrevistades entre elles.

Aquestes dificultats metodològiques són l'herència d'un projecte dissenyat amb anterioritat a la constitució de l'actual equip d'investigadors, format per tèc-

nic de la UV i del SIECT⁶. Les reflexions que aquí es reflecteixen estan sorgint en el propi equip per tal de millorar la recerca. S'està manejant la possibilitat de perfilar temes específics sobre els quals focalitzar esforços. La distribució mostral pel territori entronca amb una concepció política considera que el territori el constitueixen ajuntaments. Qui va dissenyar el projecte el va oferir a la Diputació de València amb coneixement que aquesta institució es podria identificar amb un territori definit com dividit en províncies formades per pobles, amb diputació i ajuntaments en relació directa. Per això es considerarà prioritari que cada poble estigués representat en la mostra.

Per altra part, el que s'obté, és, fins ara, una visió general amb una intervenció relativament passiva dels actors considerats com a «informants». Els contactes efectuats amb agents locals tenen com a finalitat la recerca de persones adients per a les entrevistes i un millor coneixement del territori, però no hi ha un contacte amb elles en tant que agents patrimonialitzadors.

El projecte, doncs, presenta una definició d'unitats temàtiques i del territori de caràcter fonamentalment extensiu, feta sobre la base d'una concepció política en què la unitat més gran es considera que és la província. Els agents actius a tenir en compte són, inicialment, de caràcter polític, tècnic i acadèmic. Per tal de superar totes aquestes

⁶ Servei d'Investigació en Etnologia i Cultura Tradicional, del Museu de Prehistòria i de les Cultures de València, integrat en la Diputació Provincial de València.

qüestions, s'està revisant la definició d'unitats temàtiques i la seva aplicació territorial, i s'està plantejant com a possibilitat el coneixement d'iniciatives de patrimonialització que s'estan donant sobre el territori. Es tractaria de recollir i incorporar projectes sostinguts per la població local tot reconeixent el seu caràcter actiu. El seu paper seria de productors d'iniciatives que generarien materials per l'arxiu. Així, el projecte no es limitaria a recollir narracions enregistrades, sinó que col·laboraria en la dinamització de propostes de recerca etnològica i en la implicació en elles de la població local. Es tractaria, en definitiva, de reconèixer l'agència de la pròpia investigació i de la població local, en el procés de patrimonialització. Una altra qüestió és que en altres Comunitats Autònomes s'estan promovent esforços en aquesta línia des d'organismes creats pels governs autonòmics. En aquest sentit, aquest projecte topa amb problemàtiques vinculades al desenvolupament de l'Etnologia al País Valencià, i al desenvolupament de les polítiques de patrimoni particularment en el camp de l'Etnologia.

Cada projecte d'investigació particular desperta, en definitiva, reflexions que entronquen amb la patrimonialització com a procés en què participen múltiples agents. El primer projecte d'investigació que he presentat breument té l'avantatge de focalitzar els esforços en una temàtica que és identificada fàcilment amb un determinat "ethnos" en un territori particular. D'altra banda, tot i ser un projecte privat, s'emmarca en una

promoció política patrimonial més àmplia, i ofereix perspectives de futur de cara al desenvolupament local. El segon projecte presenta dificultats en la relació entre patrimoni i col·lectiu, i en la definició clara d'una finalitat que es vinculi amb l'agència de les persones que han de reconèixer com a propi un patrimoni. Però, a més, es dona en un context de manca de polítiques de patrimoni etnològic clarament articulades i coordinades a nivell de tot un país. La memòria biogràfica té possibilitats com a patrimoni col·lectiu, però la seva definició com a tal s'emmarca en un procés en què cal definir agències en un territori particular.

Conclusions: recerca, patrimoni i desenvolupament

Hem definit l'Etnologia com a investigació de processos socials i culturals, i el patrimoni com a resultat, precisament, d'un procés de construcció sociocultural. El Patrimoni etnològic, particularment, és una part del patrimoni cultural que inclou el conjunt de les expressions materials i immaterials de cultures quotidianes dels diversos grups que componen una determinada comunitat. La seva definició és el resultat d'un procés dinàmic en què actuen associacions, centres d'estudis, museus, entitats polítiques locals i supralocals i científics. La promulgació de lleis que regulen la definició i usos del patrimoni és la primera via de política per la patrimonialització. En segon lloc, hi ha la creació d'organismes i institucions que promouen activament la investigació, conser-

vació, difusió i restitució del patrimoni. En aquest segon punt un dels aspectes a promocionar és la relació entre el món acadèmic i la resta d'agents implicats en la patrimonialització.

Cruces (1998) afirma que la definició del subjecte de restitució patrimonial és un acte polític en què es consideren o no legítimes les representacions proposades com a patrimoni. En darre- ra instància, amb la patrimonialització es dona legitimitat a símbols, imatges i representacions, reconegudes com a pròpies d'un grup de referència. És, doncs, una tasca vinculada a la construcció d'identitat i a la relació entre territori i comunitat. Hem vist, de dues recerques específiques, que la funció representativa del patrimoni està assegurada en un cas, mentre que en l'altre hi ha encara molta tasca a fer. A banda de la qüestió metodològica, un element central és la definició que es fa del territori, i la manera com la investigació s'hi articula. I en aquest punt conflueixen responsabilitats de caràcter polític. La investigació antropològica participa, en qualsevol cas, en els processos de patrimonialització, però en cada cas ho fa de forma diferent. En el cas de la fàbrica vella, hi ha una articulació de projectes i una restitució clarament definida. En l'altre cas hi ha indefinicions re-

lacionades (entre altres coses) amb al procés de construcció d'una comunitat política i d'una identitat específica al País Valencià. Un fet, per altra banda, relacionat amb la manca, fins ara, d'una política global de patrimoni etnològic al País Valencià i amb el distanciament de l'Etnologia acadèmica respecte dels processos de patrimonialització etnològica.

Tota recerca etnològica implica que es restitueixi d'alguna manera allò que ha pres a uns subjectes amb els quals ha quedat en deute. Això pot ser possible quan es dona al patrimoni un valor en tant que element de representació comunitària i en tant que quelcom que incentiva activitats de desenvolupament socioeconòmic. La voluntat de preservar la tradició i la memòria, unida a aquest doble interès, pot motivar iniciatives públiques i cíviques fetes a nivell local, comarcal, regional, i amb col·laboració d'agents polítics i acadèmics, entre d'altres. Podria ser un bon punt de partida per a una recerca etnològica intensiva i rigorosa en el camp del patrimoni, lligada a processos de dinamització sociocultural. La investigació antropològica en Patrimoni pot adquirir, d'aquesta manera, una doble dimensió com a part d'una activitat científica i com a forma de compromís amb el desenvolupament social i cultural en un determinat territori i per a una societat.

INVESTIGACIÓ ANTROPOLÒGICA I PATRIMONIALITZACIÓ

ASPECTES	"ARXIU DE LA MEMÒRIA ORAL VALENCIANA. MUSEU DE LA PARAULA"	"LA FABRICA VELLA. ESTUDI ETNOGRÀFIC DE LA INDÚSTRIA DEL TABAC"
Objectius	<p>➤ Objectiu general: creació d'un Arxiu de Memòria Oral de les persones residents des de 1920-30 al País Valencià, i nascudes abans de 1933, per a ús museològic o per part d'investigadors.</p> <p>➤ Objectius específics: 1) Realitzar entrevistes de caire biogràfic d'experiències viscudes en els nivells familiar, laboral i comunitari/associatiu; 2) Fer algunes històries de vida focalitzades en temes d'una guia de treball preestablerta; 3) Facilitar assessorament tècnic i metodològic per a recerques sobre memòria oral a nivell local i comarcal; 4) Incorporar material de memòria oral de projectes realitzats des de l'àmbit local o comarcal; 5) Elaborar un tesaure per a la classificació dels enregistraments; 6) Crear amb els materials una base de dades consultable a Internet; 7) Realització de projectes específics de recerca, per part de membres de l'equip.</p>	<p>➤ Objectiu general: descriure els processos de producció i distribució del tabac i tot el que s'hi relaciona i ubicar-ho en el seu context cultural.</p> <p>➤ Objectius específics: 1) Aproximació general a la història de la producció del tabac i específica per al cas d'Andorra; 2) Descripció dels processos relacionats amb el conreu i fabricació del tabac; 3) Aproximació a la història de la família de propietaris i de la fàbrica com a espai productiu; 4) Obtenir un perfil dels treballadors i saber el significat que tenia la fàbrica per a ells; 6) Descriure la distribució i, particularment, el contraban i el seu paper en el funcionament i manteniment de la fàbrica.</p>
Finançament i propòsits	<p>➤ Treball etnogràfic per encarrec de la Diputació de València, amb finançament d'una entitat bancària. Propòsit de crear un Arxiu per al seu ús científic i museològic i dinamització de propòsits de recerca etnològica en els nivells local i comarcal.</p>	<p>➤ Treball de documentació fet per encarrec dels propietaris d'una antiga fàbrica, a través d'una Fundació, amb intenció de crear un museu del tabac.</p>
Metodologia i tècniques	<p>➤ Entrevistes de caire biogràfic o enfocades envers algun tema específic (relacionat amb unitats temàtiques d'una guia de treball) i històries de vida. Classificació d'informació seguint una guia de treball.</p> <p>➤ Recerca bibliogràfica i estadística, i contacte amb especialistes locals i comarcals per tal d'obtenir un perfil socioeconòmic i històric de cada comarca, i així contextualitzar les entrevistes.</p> <p>➤ Selecció mostral territorialment representativa, en funció del tamany de cada població. El perfil socioeconòmic dels entrevistats és divers i només relativament representatiu d'acord amb el perfil de cada comarca. En l'equip d'investigació una persona es dedica exclusivament a la prospecció.</p>	<p>➤ Treball de camp etnogràfic, amb: 1) Entrevistes de caire biogràfic a persones vinculades a la fàbrica; 2) Observació de conreu i producció; 3) Reconstrucció, a través d'entrevistes <i>in situ</i>, de l'espai productiu i les tasques que s'efectuaven; 4) Filmacions de vídeo sobre conreu, assecat de tabac i destrucció de la matèria de baixa qualitat. Ús de guies de treball i guions.</p> <p>➤ Recerca d'arxius: 1) Inventari de l'arxiu familiar dels propietaris; 2) Consulta de documents escrits i d'imatge a l'Arxiu Nacional d'Andorra.</p> <p>➤ Recerca bibliogràfica.</p>
Personal i durada de la investigació	<p>➤ Primera fase (un any) d'entrevistes pilot, sense col·laboració de membres del Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València. Posteriorment, dues fases d'un any i sis mesos, respectivament, amb personal de la UV.</p> <p>➤ Equip: Dos operadors de càmera, un professor del Taller d'Audiovisuals i un professor d'Antropologia, tres entrevistadors, una prospector i un especialista en arxius, per part de la UV; i un entrevistador i una conservadora per part del SIECT, servei etnològic del Museu de Prehistòria i de les Cultures de la Diputació de València. A més hi ha una empresa treballant en la postproducció i l'edició digital dels materials.</p>	<p>➤ Equip: dos antropòlegs fent tasques etnogràfiques durant un total de sis mesos.</p> <p>➤ Col·laboració d'un professional de filmació d'imatges i de qui aleshores era responsable del futur museu.</p>
Resultats i aplicabilitat	<p>➤ Del treball en resulta una base de dades i les transcripcions íntegres de les entrevistes.</p> <p>➤ L'aplicació del treball va lligada a l'ús de l'Arxiu per a recerca de dades, i del material audiovisual per a exposicions i documentals. Es preveu col·laborar en la valoració del patrimoni recolzant tasques dutes a terme en els nivells local i comarcal.</p> <p>➤ Es preveu crear publicacions i documents d'investigació per part dels membres de l'equip.</p>	<p>➤ Del treball en van resultar un informe, un inventari d'arxius familiar i diverses cintes de vídeo, material que no ha estat publicat, i que ha servit per donar continguts al projecte museològic que han dut a la pràctica tècnics especialitzats en museologia.</p> <p>➤ Després de la recerca, la publicació queda pendent. El museu del tabac va obrir la tardor de 2003.</p>

Bibliografia

- AGUDO, Juan i E. FERNÁNDEZ DE PAZ (1999): "Patrimonio cultural y museología: significados y contenido", en AGUDO, Juan i E. FERNÁNDEZ DE PAZ (coords), *Patrimonio cultural y museología*, Santiago de Compostela, FAAEE, pp.7-15.
- ARIÑO, Antonio (1997), *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona; Ariel.
- ARIÑO, Antonio (2002): «La expansión del patrimonio cultural», en *Revista de Occidente*, 250:129-150.
- BARNARD, Alan i Jonathan SPENCER (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London; Routledge.
- BOYA, Josep Maria (1995): "Museus, museòlegs i Patrimoni etnològic", a CALVO, Lluís i Josep MAÑÀ (eds), *De l'ahir i de l'avui. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 36-39.
- CRUCES, Francisco (1998): "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología", a *Política y Sociedad*, 27:77-87.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis (1998): "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural", a *Política y Sociedad*, 27:9-20.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, Gil-Manuel (2001): "La globalización del patrimonio: una reflexión sobre la reconstrucción de la tradición en la modernidad tardía", comunicació inèdita presentada al VII Congreso Español de Sociología, Salamanca, setembre de 2001, Grup 25, *Sociología de la Cultura y las Artes*.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, Gil-Manuel (2002), *La modernitat globalitzada. Anàlisi de l'entorn social*, València; Tirant lo Blanch.
- INIESTA i GONZÀLEZ, Montserrat (1994): *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lleida; Pagès editors.
- INIESTA i GONZÀLEZ, Montserrat (1995): *Els referents internacionals del Patrimoni etnològic*, a CALVO, Lluís i Josep MAÑÀ (eds): *De l'ahir i de l'avui. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 30-35.
- GENERALITAT VALENCIANA (1999): "LLei 4/1998, de 11 de juny, del Patrimoni Cultural valencià de la Generalitat", *Sèrie Textos Legals*, 146; València; Conselleria de Presidència.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1976): "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", a *La antropología como ciencia*, Barcelona; Anagrama, pp.15-23.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979), *Antropología estructural*, México; Siglo XXI.
- PRAT, Joan (1999): "Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias", a *Arxius. Revista de Sociologia*, 3:87-109.

PRATS, Llorenç (1993): "El estudio y la gestión del patrimonio etnológico en España. El caso de Cataluña", a PRATS, Llorenç i Montserrat INIESTA

GONZÁLEZ (coords.), *El patrimonio etnológico. Actas del VI Congreso de Antropología*, Tenerife, FAAEE; ACA, pp.151-163.

SISTEMAS DE RECURSOS HUMANOS DE ALTO COMPROMISO, APRENDIZAJE ORGANIZATIVO Y GESTIÓN DEL CONOCIMIENTO:

HACIA UN MODELO INTEGRADOR¹

VÍCTOR OLTRA COMORERA
DEPARTAMENT DE DIRECCIÓ D'EMPRESES
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

R E S U M E N

ANTE LA ELEVADA TURBULENCIA DEL ENTORNO, EL APRENDIZAJE ES UNA FUENTE ESENCIAL DE VENTAJA COMPETITIVA PARA LAS ORGANIZACIONES DEL SIGLO XXI, JUGANDO LAS PERSONAS Y EL CONOCIMIENTO UN PAPEL CLAVE COMO RECURSOS ESTRATÉGICOS. EL PRESENTE ARTÍCULO SE CENTRA EN LA RELEVANCIA DE CONECTAR TANTO APRENDIZAJE ORGANIZATIVO (AO) COMO GESTIÓN DEL CONOCIMIENTO (GC) CON LA EFICAZ IMPLANTACIÓN DE PRÁCTICAS DE DIRECCIÓN DE RECURSOS HUMANOS (DRH) DE ALTO COMPROMISO, DE MODO QUE LA DRH PUEDA TRADUCIRSE FEHACIEMENTE EN UNA MEJORA DE LOS RESULTADOS ORGANIZATIVOS. ASÍ, SE PROPONE UN SISTEMA BASADO EN CUATRO PRÁCTICAS ESPECÍFICAS DE DRH: CONTRATACIÓN SELECTIVA, RETRIBUCIÓN BASADA EN CONOCIMIENTOS Y HABILIDADES, COMUNICACIÓN AVANZADA Y DELEGACIÓN DE PODER PARA LA TOMA DE DECISIONES (EMPOWERMENT). FINALMENTE, SE PRESENTA UN MODELO BASADO EN EL CAMBIO EFICAZ DE COMPORTAMIENTO ORGANIZATIVO, CON EL OBJETO DE INTEGRAR LA DRH CON EL AO Y LA GC.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Generación de capacidades dinámicas en la empresa a través de la gestión de la calidad y la gestión del conocimiento" (SEC 1999-1097), financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (CICYT).

Introducción

La problemática fundamental que motiva nuestra investigación es que, en número creciente, multitud de organizaciones, pertenecientes a muy diversas industrias se ven forzadas a hacer frente a una situación de elevada turbulencia. En este sentido, el cambio organizativo resulta esencial para lograr la supervivencia de la organización a largo plazo (Ansoff 1979, Hamel y Prahalad 1994). No obstante, no es útil cualquier cambio, sino sólo aquél sostenible y que facilita el continuo ajuste entre organización y entorno.

En este contexto, destacamos la popularidad creciente del aprendizaje organizativo (AO) en la literatura (Easterby-Smith 1997, Tsang 1997), problemática que desde distintos frentes ha sido explícitamente relacionada con procesos de cambio, ya sea éste organizativo en general (Hendry 1996, Mohrman y Mohrman 1993), cultural (Cook y Yanow 1993), estratégico (Kuwada 1998), de estructuras cognitivas (Nicolini y Mezner 1995), o de conducta organizativa, tanto potencial (Huber 1991) como real (Swieringa y Wierdsma 1992). Destacamos la afirmación ya clásica de que la capacidad de una organización para aprender más rápidamente que sus competidores puede ser la única fuente de ventaja competitiva sostenible (De Geus 1988, Stata 1989). En esta línea, diversos autores han relacionado explícitamente el AO con los resultados organizativos (Argyris y Schön 1996, Barrie y Pace 1997, Carley 1992, Hayes y Allinson 1998, Synder y Cummings 1998).

Por otra parte, la gestión del conocimiento (GC) también resulta de máxima importancia. En este trabajo la relacionamos estrechamente con el AO, y de hecho la incluimos en la definición de éste. En estrecha conexión con estas cuestiones, la consideración de las personas como un activo clave de la organización goza de creciente aceptación (Bartlett y Ghoshal 1995, Becker y Gerhart 1996, Cappelli y Crocker-Heftler 1996, Gubman 1995, Mueller 1996, Pfeffer 1994). En esta línea, se ha defendido el factor humano como el agente individual más relevante en la determinación de los resultados empresariales (Neill y Borell 1999, West y Patterson 1999). La consideración del conocimiento como recurso clave se relaciona estrechamente con estas cuestiones, y así la GC aparece como un nexo fundamental entre dirección de recursos humanos (DRH) y AO.

La DRH asume entonces una importancia crucial, al más alto nivel estratégico. En este sentido, constatamos la abundancia de estudios empíricos que abordan la conexión entre DRH y resultados organizativos (Arthur 1994, Becker y Gerhart 1996, Delaney y Huselid 1996, Delery y Doty 1996, Huselid 1995, Lado y Wilson 1994, West y Patterson 1999). En concreto, consideramos de sumo interés la defensa de los llamados sistemas de DRH de alta implicación, que persiguen el compromiso activo, motivación intrínseca y participación de todos los empleados hacia la consecución de los objetivos organizativos (Arthur 1994, Lawler 1993,

Mohrman y Lawler 1993, Wood y Me-nezes 1998). En cuanto a la relación entre DRH y AO, destacamos la existencia de importantes trabajos que tratan de modo explícito la conexión entre dichos campos (Barrie y Pace 1997, Kamoche y Mueller 1998, McGill, Slocum y Lei 1992, Winter, Sarros y Tanewski 1997).

En definitiva, con este trabajo pretendemos ofrecer una aportación original de la integración de tres campos de estudio —AO, GC y DRH— que, desde una perspectiva estratégica, poseen importantes elementos en común y son así susceptibles de enriquecimiento mutuo sinérgico. Así, en primer lugar, dedicamos sendos epígrafes a revisar AO y GC, de modo muy sintético e instrumental para nuestros objetivos. Posteriormente ofrecemos nuestra definición instrumental de AO, desde un punto de vista amplio que engloba la GC. Más adelante entramos en el cuerpo principal del trabajo: la defensa de la conexión de DRH con AO y GC, así como de las prácticas de DRH de alta implicación. Alcanzamos el punto álgido del trabajo con la presentación de un modelo dinámico integrador de DRH con AO y GC, antes de proceder a la exposición de las conclusiones.

1. Aprendizaje organizativo: revisión sintética instrumental

El aprendizaje individual de los miembros de la organización sirve como metáfora y punto de partida para la comprensión del AO. Por ejemplo, en cuanto a la existencia de distintos nive-

les de aprendizaje —de bucle único, doble (Argyris 1994, Argyris y Schön 1996) o incluso triple (Swieringa y Wierdsma 1992), según se resuelvan síntomas, causas de los problemas o criterios de evaluación de los problemas respectivamente—, o la cuestión de teoría de acción expuesta *versus* teoría de acción en uso —diferencia entre lo que se dice que se hace y por qué se hace y lo que realmente se hace y por qué se hace— (Argyris y Schön 1996). Por otra parte, el aprendizaje individual es condición necesaria pero no suficiente para la existencia de AO, el cual conforma una realidad mucho más compleja (Crossan, Lane y White 1999, Fiol y Lyles 1985, Hedberg 1981; Kim 1993, Mohrman y Mohrman 1993, Nicolini y Mezner 1995).

En términos muy generales, podemos afirmar que el AO —especialmente desde una perspectiva estratégica— está íntimamente ligado a procesos de cambio (Tsang 1997) orientados hacia la mejora de resultados organizativos (Cangelosi y Dill 1965; Dixon 1994, Dodgson 1993, Levitt y March 1988, Nevis, DiBella y Gould 1995, Simon, 1969). El papel de la experiencia en dicho proceso es fundamental, en especial para percibir el estímulo que incita al aprendizaje y así ayudar en la decisión de la mejor acción al respecto (Barnett 1994, Cyert y March 1963, March y Olsen 1976, McGill y Slocum 1993, Mohrman y Mohrman 1993, Nevis, DiBella y Gould 1995, Shrivastava 1983). En este sentido, el cambio organizativo es condición necesaria pero no

suficiente para el AO. Por otra parte, el AO es más ambicioso que la adaptación organizativa, ya que aquél se centra en mayor medida en la consecución de cambios de mayor profundidad, en la mejora de resultados a largo plazo y en el ajuste con las exigencias de un entorno turbulento (Fiol y Lyles 1985, McGill y Slocum 1993). Tanto adaptación como AO requieren cambio organizativo, sin embargo éste puede existir sin implicar adaptación ni AO.

Por otra parte, a pesar de las connotaciones positivas de la palabra “aprendizaje” (Tsang 1997:78), entendemos que el AO no es condición ni necesaria ni suficiente para la mejora de resultados organizativos. Mediante el aprendizaje, la organización incrementa su potencial para la mejora de los resultados, que se hará efectivo en la medida en que el proceso de desarrollo del AO interactúe sinérgicamente con políticas organizativas deliberadas orientadas a la mejora de resultados —especialmente si estas políticas están relacionadas, implícita o explícitamente, con el cambio organizativo—. En este contexto, el desaprendizaje —olvidar, borrar o eliminar conocimientos y/o comportamientos adquiridos anteriormente que ya no son adecuados ante una situación distinta (Hedberg 1981, McGill y Slocum 1993)— debe formar parte integrante del mismo proceso de AO. Así, existe AO cuando la organización está inmersa en una dinámica de desarrollo de aprendizaje apropiado —y, en su caso, también de desaprendizaje apropiado, con el objeto de reforzar

al primero— y gestiona adecuadamente los procesos de implementación de cambios relacionados con el conocimiento desarrollado (Tsang 1997).

2. *Gestión del conocimiento: revisión sintética instrumental*

El conocimiento es algo mucho más complejo que la información (McGill, Slocum y Lei 1992, Nonaka y Konno 1998, Von Krogh 1998, Starbuck 1992). Mayor subjetividad, existencia de un filtro de creencias y compromiso, así como conexión con la acción hacia unos objetivos concretos son los principales rasgos que diferencian al conocimiento de la información (Nonaka y Takeuchi 1995). Así, el conocimiento —como información y experiencia diversa profundamente procesada y transformada— es el principal resultado inmediato del proceso de AO, y a su vez el conocimiento impacta en el AO, de modo que se crea un efecto de influencia recíproca sinérgica entre ambos.

La consideración del conocimiento como un recurso clave para la organización implica la necesidad de adopción, por parte de la dirección, de mecanismos adecuados para optimizar su utilidad, y en este sentido entendemos la GC. Multitud de autores han aportado diversas definiciones (por ejemplo, Hernangómez 1998, Quintas, Lefrere y Jones 1997, Revilla y Pérez 1998, Selva, Carmenate y Cabrera 1998). Aunque ciertamente diversas en forma, podemos sintetizar las mismas en definición sencilla, amplia e integradora: la gestión del conocimiento viene determinada por el

conjunto de políticas organizativas que tienen por objeto la optimización de la utilidad del conocimiento como recurso estratégico de la organización. Destacamos la existencia de una importante corriente de la literatura que, desde el marco general de la dirección estratégica y, partiendo de la teoría de la organización basada en los recursos (Fernández, Montes y Vázquez 1997, Fernández y Suárez 1996, Grant 1991), se centra en la elaboración de una “teoría dinámica de la empresa basada en el conocimiento” (Grant 1996 y 1997, Spender 1996). También destacamos los trabajos que se centran explícitamente en la creación de conocimiento (Choo 1998, Nonaka y Konno 1998, Nonaka y Takeuchi 1995, Von Krogh 1998) y, en especial, la ampliamente conocida y ya clásica teoría dinámica de creación de conocimiento (Nonaka 1994, Nonaka y Takeuchi 1995)².

Identificamos dos funciones fundamentales de la GC en relación con el AO: (1) facilitación de la conversión de información y experiencia en conocimiento, a nivel tanto individual como grupal, y (2) maximización del valor de las interrelaciones entre personas y gru-

pos en la organización, en la medida en que estas interrelaciones potencien la creación de valor añadido por parte del conocimiento, y así constituyan la clave para que el AO sea superior a la suma de aprendizajes individuales. En este sentido, la GC es mucho más ambiciosa que la formación tradicional, y así contempla políticas en cuanto a, por ejemplo, socialización, gestión de la cultura empresarial o la transmisión eficaz de visión y misión de la organización. Así, las políticas y prácticas concretas en el campo de la DRH adquieren un papel fundamental en la GC; en general, por la consideración de tanto GC como DRH como elementos de diseño organizativo y, en particular, por la interconexión explícita del contenido operativo entre prácticas concretas de DRH y de GC. En definitiva, la GC constituye un nexo de unión fundamental entre DRH y AO.

3. Definición instrumental de aprendizaje organizativo

Definimos de modo instrumental al AO como un proceso dinámico a través del cual la organización, a partir de estímulos diversos —especialmente la

² Según esta teoría, con el claro objetivo de fomento de la innovación como fuente fundamental de ventaja competitiva sostenible en un entorno altamente turbulento, se identifican claramente los tipos de conocimiento tácito y explícito. Éstos interactúan a través de los procesos de socialización —tácito a tácito—, externalización —de tácito a explícito—, combinación —explícito a explícito— e internalización —de explícito a tácito—. Todos estos procesos de conversión del conocimiento constituyen la espiral de creación de conocimiento en su nivel epistemológico. En el nivel ontológico, se produce una amplificación de la espiral de creación de conocimiento, desde el nivel individual, a través de los niveles grupal, organizativo e interorganizativo. Además, los constantes procesos de retroalimentación, tanto en el nivel epistemológico como en el ontológico, fomentan la evolución continua de la espiral de creación de conocimiento.

aparición de problemas, a su vez ocasionados principalmente por la turbulencia del entorno—, utiliza información y experiencia para desarrollar conocimiento apropiado que, a su vez, define y/o modifica rutinas organizativas mediante las cuales el comportamiento de la organización se orienta mejor hacia la consecución de sus objetivos.

En cuanto a las rutinas, Nelson y Winter (1982) las definen como la capacidad colectiva de desarrollar pautas de acción reconocibles. Pentland y Rueter (1994) las consideran el “nexo crucial entre estructura y acción, entre la organización como objeto y la organización como proceso”, afirmando además que “las rutinas se han convertido en una piedra angular en las teorías de la adaptación y el aprendizaje organizativo” (*ibid.*: 484). Desde una perspectiva de AO, Levitt y March (1988) ofrecen una definición muy amplia, incluyendo reglas, procedimientos, convenciones, estrategias, tecnologías, estructura de creencias, marcos de referencia, paradigmas, códigos y culturas. Destacamos otras contribuciones en el contexto del AO: rutinas como soporte de codificación del conocimiento (Barnett, 1994: 14), como el componente operativo de los modelos mentales compartidos (Kim 1993)³, como un elemento burocratizador que puede ser beneficioso combinado equilibrada-

mente con autonomía del individuo, y estructura igualitaria en tanto que se proteja de la imitación por la competencia (Stabuck 1992), o como la misma memoria procedimental que guarda el conocimiento de este tipo —más tácito y perdurable, diferenciado del conocimiento declarativo, más explícito y fugaz (Cohen y Bacdayan 1994)—. A efectos instrumentales, diferenciamos entre asunciones, valores y creencias —que determinan la cultura— y pautas específicas de acción y conducta —rutinas en sentido estricto—. Así, definimos a las rutinas como pautas identificables de comportamiento colectivo en la organización, no dependientes directamente de la influencia específica de miembros individuales, y desarrolladas tanto de modo tácito como explícito en el contexto del esfuerzo de la organización por lograr sus objetivos.

4. Dirección de recursos humanos: conexión con aprendizaje organizativo y gestión del conocimiento

Relevantes expertos defienden de modo explícito la conexión existente entre DRH y AO. En este sentido, Milliken, Dutton y Beyer (1990) abogan por el papel crucial de la DRH como nexo entre los cambios del entorno y la respuesta organizativa a los mismos, todo ello en el marco del proceso de AO. A su vez, la misma definición de

³ El otro componente de los modelos mentales compartidos, de carácter cognitivo, estaría constituido por las visiones compartidas del mundo (*ibid.*). No obstante interpretamos que, a efectos prácticos, este componente cognitivo lo configuran las asunciones y creencias determinantes del sistema de integración interna de la cultura, según el clásico modelo de cultura empresarial de Schein (1985).

AO de Dodgson (1993) incorpora la asunción de que el desarrollo de la estrategia de recursos humanos resulta central para la política de la empresa. En esta línea, Jones y Hendry (1994) defienden la necesidad de, en el contexto de la organización que aprende⁴, “centrarse en cuestiones relacionadas con la implicación de los empleados y, en general, en la creación y desarrollo de un cambio de actitudes ligado al aprendizaje, y cómo éste se manifiesta a sí mismo en cuanto a una estrategia de recursos humanos en expansión” (*ibíd.*: 160). Por su parte, Barrie y Pace (1997) asumen la importancia del desarrollo de los recursos humanos en la mejora de resultados organizativos y la facilitación del aprendizaje, de modo que DRH y AO aparecen como dos cuestiones íntimamente ligadas. Con una teoría más elaborada —la llamada perspectiva del aprendizaje-apropiación—, Kamoche y Mueller (1998) defienden que, en el contexto de la DRH, es precisamente bajo el marco del aprendizaje como se puede lograr la auténtica transformación del conocimiento poseído por las personas en valor añadido para la organi-

zación —conectando así además con la GC.

Entrando en mayor detalle, Mohrman y Mohrman (1993) proponen de modo explícito en favor del desarrollo del AO la implantación de ciertas prácticas con claras implicaciones para la DRH, por ejemplo: incentivos que promuevan la asunción de riesgos, trabajo en equipo, autonomía de los empleados dentro de amplias guías de acción, comunicación y formas de compartir información extensivamente, cooperación interfuncional y objetivos compartidos, participación de múltiples *stakeholders* en procesos de diseño, etc. En esta línea, McGill, Slocum y Lei (1992) se centran en las prácticas directivas recomendables para la construcción de la organización que aprende, y en este marco identifican una serie de prácticas de DRH que, orientadas en la dirección correcta, ayudan a la organización a lograr el aprendizaje generativo⁵. Estas prácticas son: sistema flexible de evaluación del desempeño —con especial énfasis en la valoración del potencial y capacidades de las personas—, recompensas basadas en el desarrollo financiero

⁴ Nos referimos a la llamada *learning organization* en la literatura anglosajona. (por ejemplo Senge 1990). En adelante utilizamos la que consideramos más adecuada traducción al español del término: organización que aprende —no obstante, en español también se habla de organización inteligente, organización capaz de aprender y organización aprendedora—. Aprovechamos ahora para dejar clara nuestra conciencia de la distinción entre la literatura descriptiva, estrictamente centrada en la explicación de la dinámica del AO en las organizaciones, y la literatura prescriptiva, centrada en la identificación de las características definitorias de un tipo ideal de organización, precisamente la llamada organización que aprende (DiBella 1995, Easterby-Smith 1997, Tsang 1997). Sin embargo, para no desviar en exceso el curso de la exposición obviamos dicha distinción en el tratamiento del AO en este trabajo.

⁵ Según estos autores el tipo de aprendizaje que precisamente define a la organización que aprende.

y de los recursos humanos a largo plazo así como en la búsqueda de sinergia, estatus adquirido según el mérito y logros, movilidad a través de distintas divisiones o funciones, mecenazgo como parte integral del proceso de evaluación del desempeño, y cultura tipo clan⁶ —fomento de valores compartidos. Por su parte, Ulrich, Jick y Von Glinow (1993: 62) otorgan a las prácticas de recursos humanos relacionadas con la selección, la remuneración y la evaluación del desempeño —entre otras cuestiones— un papel clave para construir capacidad de aprendizaje en la organización.

Así mismo, sin hacer referencia expresa a la DRH como tal, pero tratando cuestiones específicas de esta materia, Leonard-Barton (1992) defiende que en un laboratorio de aprendizaje⁷ resulta fundamental la remuneración según resultados —incluyendo, entre otras cuestiones, la compensación por adquisición de habilidades y la posesión de acciones por parte de los empleados⁸—, el fomento del aprendizaje y la educación de los empleados⁹, así como una especial atención a la contratación y a la gestión de planes de carrera. En esta línea, Crossan, Lane y White (1999:534) afirman que existen muchos factores

que pueden facilitar e inhibir el proceso de AO, algunos de los cuales son parte del mismo aprendizaje institucionalizado —asentado en el ámbito organizativo—, por ejemplo, sistemas de recompensas y sistemas de información, aspectos importantes para la DRH.

En esta línea, Becker y Gerhart (1996) exponen que, a pesar de existir una amplia literatura que defiende la conexión entre DRH y mejora de resultados organizativos, desafortunadamente no se ha realizado ningún intento importante de explicar el proceso mediante el cual ciertas prácticas de DRH impactan en los resultados, y así dotar de contenido a las famosas “cajas negras” que aparecen frecuentemente en la literatura. A nuestro juicio, el AO es precisamente un elemento clave a tener en cuenta para explicar la dinámica del proceso de impacto de las prácticas de DRH en los resultados.

Por otra parte, apreciamos un amplio consenso —en términos generales— acerca del impacto positivo de una eficaz DRH sobre la mejora de resultados organizativos (por ejemplo, Becker y Gerhart 1996, Delery y Doty 1996, Huselid 1995, Pfeffer, 1994, 1998a; Schuler 1992). En un importante trabajo de revisión, Huselid (1995),

⁶ Concepto desarrollado en los trabajos clásicos de Ouchi (1980) y Wilkins y Ouchi (1983).

⁷ Asimilable a efectos prácticos, a nuestro juicio, a la más extendida denominación de organización que aprende.

⁸ Dado el sentimiento de propiedad que despierta y por tanto un mayor compromiso.

⁹ Tanto proporcionar oportunidades para el aprendizaje continuo en el trabajo, como facilitar la educación formal de los empleados en cuanto a estudios universitarios, asistencia a seminarios y conferencias tanto de contenido técnico como no, etc. Se trata, en definitiva, de potenciar al máximo a las personas como clave de futuras capacidades distintivas de la organización y así de ventaja competitiva.

a partir de un análisis de trabajos empíricos existentes, propone un conjunto de prácticas laborales de alto rendimiento como conexión entre DRH y resultados organizativos: procedimientos extensivos de contratación y formación, compartición formal de información, evaluación de actitudes, diseño de puestos, procedimientos de resolución de agravios, participación; así como sistemas de evaluación del rendimiento, promoción y compensación con incentivos que reconozcan y recompensen el mérito de los empleados. En esta línea, Delaney y Huselid (1996) refinan el contenido de las prácticas de alto rendimiento y proponen tres dimensiones de agrupamiento de las mismas, según su impacto sobre (1) las habilidades, (2) motivación de los empleados, y (3) la estructuración del trabajo. En el primer grupo incluyen la contratación selectiva y la formación, en el segundo la compensación por incentivos y la protección a los empleados de tratamiento arbitrario, y en el tercero la participación, el trabajo en equipo y la seguridad en el empleo.

Siguiendo con esta perspectiva centrada en las mejores prácticas de DRH, y entrando en una mayor concreción en el contenido y dirección de las mismas, destacamos las aportaciones de Pfeffer (1994, 1998a), quien defiende la validez universal de un amplio conjunto de prácticas de DRH como mecanismo de

mejora de resultados organizativos. En síntesis: seguridad en el empleo, contratación selectiva, diseño organizativo en torno equipos autogestionados y descentralización, salarios elevados y remuneración por incentivos (también en *ibíd.*, 1998b) participación de los empleados en la propiedad de la empresa, mínimas barreras y distinciones de estatus, baja dispersión salarial (también en Pfeffer y Laughton 1993), compartición extensiva de información financiera y acerca de los resultados a través de toda la organización, participación y *empowerment*¹⁰, y promoción interna.

Entrando en la cuestión de cómo llamar exactamente al conjunto de mejores prácticas de DRH, relevantes expertos le han otorgado nombres distintos. Así, los especialistas se han referido a este conjunto de prácticas como a sistemas de DRH basados en el compromiso —en contraposición a los sistemas de control— (Arthur 1994), prácticas laborales de alto rendimiento (Huselid 1995), prácticas progresivas de DRH (Delaney y Huselid 1996), sistemas de DRH de alta implicación (Lawler 1993, Mohrman y Lawler 1993), y hay quien ha optado por usar las distintas etiquetas de modo indistinto (Pfeffer, 1998a). En este trabajo nos inclinamos por la denominación concreta de prácticas de DRH de alta implicación.

Procedemos a realizar una selección de las principales prácticas específicas

¹⁰ Por *empowerment* nos referimos a la delegación y autonomía en la toma de decisiones hasta los niveles más bajos posible combinadas con la adecuada capacitación de las personas para poderlas asumir. En adelante usamos la versión original del término en inglés.

de DRH que se citan con mayor asiduidad como conducentes a la mejora de resultados organizativos¹¹:

- a) Contratación rigurosa y selectiva. Consideración del proceso de contratación y los gastos a él asociados como una inversión estratégica. Es necesario un ajuste entre el perfil psicológico y actitudinal del candidato y los valores y creencias fundamentales que conforman la cultura empresarial, con el objeto de sentar las bases de una elevada motivación e implicación del empleado por la consecución de los resultados organizativos¹² (Delaney y Huselid 1996, Huselid 1995, Lawler 1993, Leonard-Barton 1992, Pfeffer, 1994, 1998a; Terpstra y Rozell 1993).
- b) Seguridad en el empleo. Sin defender del empleo de por vida, se trata de adoptar una orientación estratégica de la organización según la cual la flexibilidad no se base de

- modo miope en la reducción de personal, sino en la combinación sinérgica de optimización del potencial de dicho personal y conservación del tamaño de la plantilla¹³ (Delaney y Huselid 1996, Delery y Doty 1996, Lawler 1993, Pfeffer, 1994, 1998a).
- c) Salarios elevados. Se debe desterrar la errónea ecuación entre paga y coste laboral, que por desgracia conlleva con frecuencia la alimentación de un círculo vicioso entre insatisfacción laboral y disminución de la productividad. Es importante la superación de la barrera que —a modo de prerequisite— supone un mínimo nivel higiénico en el salario para que cualquier otra práctica centrada en la búsqueda de motivación de carácter más avanzado —en especial de carácter intrínseco— pueda tener éxito (Arthur 1994, Cappelli y Crocker-Hefter 1996, Pfeffer, 1994, 1998a,b).

¹¹ La progresión en la enumeración de las prácticas es, según nuestro propio criterio, función directa de la complejidad y dificultad de implementación de la práctica y/o nivel de motivación de los empleados pretendida.

¹² Por supuesto, existe la posibilidad —y así lo recomendamos— de perseguir deliberadamente una cierta variedad controlada de valores y perspectivas, con el objeto de maximizar las capacidades de los empleados en momentos de crisis, buscando así una verdadera flexibilidad estratégica, coherentemente a lo que se expone de inmediato en cuanto a la seguridad en el empleo. En este sentido, más allá de las evidentes ventajas de una cultura empresarial fuerte —en cuanto a la eficacia de los valores compartidos como mecanismo de coordinación y control— (Ouchi 1980, Wilkins y Ouchi 1983) tratamos de superar los puntos débiles que se esgrimen desde posiciones críticas que —huyendo del simplismo de las propuestas en favor de la defensa universal de una cultura empresarial fuerte— achacan a una cultura fuerte las desventajas de inhibición del cambio y de falta de flexibilidad organizativa, argumentando la necesidad de buscar constantemente el mejor ajuste entre cultura y estrategia de la organización (Kilmann, Saxton y Serpa 1985, Martin 1985, Morgan 1993, Scholz 1987).

¹³ Obviamente, la implantación de esta práctica se ve favorecida por la contratación rigurosa y selectiva, de modo que se minimice el riesgo de tener que recurrir al despido por razones ajenas al desempeño del empleado.

- d) Formación extensiva. Es ampliamente reconocida la necesidad de considerar la formación como un aspecto estratégico de la máxima relevancia, estableciendo planes formales al respecto, y abarcando todos los niveles jerárquicos y técnicos de la organización (Delaney y Huselid 1996, Huselid 1995, Lawler 1993, Nevis, DiBella y Gould 1995, Sans 1989).
- e) Trabajo en equipo. Combinación del fomento de valores compartidos, clima de cooperación y diversidad de puntos de vista e interacción social, en la búsqueda simultánea de riqueza y flexibilidad estratégicas, y de la motivación intrínseca de los empleados (Cohen, Ledford y Spreitzer 1996, Delaney y Huselid 1996, Hiltrop 1995, Lembke y Wilson 1998, Nahapiet y Goshal 1998, Nonaka y Takeuchi 1995, Pfeffer, 1994, 1998a; Randolph 1995, Rodríguez 1989; Ulrich 1998).
- f) Participación de los empleados en propiedad o beneficios de la empresa. Se trata potenciar la máxima preocupación personal de modo directo por parte de los empleados por la mejora de resultados organizativos (Cappelli y Crocker-Hefter 1996, Delery y Doty 1996, Lawler 1993, Pfeffer, 1994, 1998a).
- g) Remuneración por incentivos. Práctica relativamente tradicional como mecanismo básico de motivación extrínseca, que consideramos no merece mayores aclaraciones (Huselid 1995, Delaney y Huselid 1996, Pfeffer, 1994, 1998a,b; Ulrich 1998, Von Krogh 1998). Ahora bien, como enfoques específicos de dicha práctica sí destacamos:
- h) Incentivos colectivos a equipos. Se trata de aprovechar las sinergias entre las ventajas del trabajo en equipo y de la remuneración por incentivos (Mohrman y Lawler 1993, Von Krogh 1998, Pfeffer, 1994, 1998a,b).
- i) Incentivos por conocimiento y habilidades. Se trata de superar las limitaciones e inconvenientes de los incentivos tradicionales, centrados en evaluaciones a corto plazo con medidas cuantitativas de resultados económico-financieros. Así, se debe facilitar la verdadera flexibilidad estratégica¹⁴ —recompensando la capacidad de contribución futura de los empleados en la mejora de resultados organizativos—, fomentando la iniciativa de los empleados por mejorar su conocimiento y habilidades y estableciendo mecanismos periódicos y amplios de evaluación de dichos logros (Galbraith y Lawler 1993, McGill y Slocum 1993, Mohrman y Lawler 1993, Von Krogh 1998).
- j) Mecanismos formales para compartir extensivamente la información. Información fluida, transparente, multidireccional, en todos los niveles y fácil y rápidamente accesible

¹⁴ Objetivo especialmente compartido con las prácticas de contratación selectiva y rigurosa y de seguridad en el empleo.

debe ser la norma, como base esencial para que cualquier política, programa o cambio pueda ser implantado eficazmente con el consentimiento expreso y el conocimiento profundo de su significado e implicaciones por parte de todas las personas. Así, la información debe dar pie a una estrategia avanzada de comunicación que sustente la puesta en práctica de las ideas resultantes de la planificación (Huselid 1995, Delaney y Huselid 1996, Pfeffer, 1994, 1998a).

- k) Participación y empowerment. Se trata de optimizar la motivación intrínseca y las capacidades y habilidades de los empleados para la mejora de resultados organizativos mediante la delegación generosa de autoridad y el otorgamiento sincero de autonomía hasta los niveles más bajos en la jerarquía de la organización (Argyris 1998, Arthur 1994, Davis, Schoorman y Donaldson 1997, Delaney y Huselid 1996, Huselid 1995, Lawler 1993, Mohrman y Lawler 1993, Pfeffer, 1994, 1998a; Quinn y Spreitzer 1997, Randolph 1995, Winter, Sarros y Tanewski 1997).

Enfatizamos la conexión de prácticas de DRH de alta implicación con AO y GC, constatando que muchas de las referencias citadas en esta lista de prácticas son a su vez trabajos cuyo campo central es precisamente el AO o la GC. En este sentido, con frecuencia los contenidos esenciales de los elementos teó-

ricos y/o propuestas prácticas que se mencionan en la literatura son altamente convergentes. De este modo, la principal diferencia residiría más bien en el campo de origen o afiliación formal de los trabajos —estudio y/o propuestas acerca de bien AO bien organización que aprende bien desarrollo de conocimiento *versus* DRH de alta implicación— que en el contenido profundo y objetivos de los mismos —análisis y/o maximización del impacto de las personas y sus interrelaciones hacia la mejora de resultados de la organización.

En resumen, la asunción central de los sistemas de DRH de alta implicación es la existencia de un enorme potencial latente de motivación de las personas. Esto quiere decir que a partir de un mayor esfuerzo y compromiso por parte de las personas y de un clima laboral más favorable, se pueden lograr importantes mejoras en los resultados organizativos, al margen *ceteris paribus* —es más, como base fundamental para la optimización eficaz— de inversiones en tecnología, maquinaria y del acopio de otros recursos.

5. Dirección de recursos humanos de alta implicación, aprendizaje organizativo y gestión del conocimiento: propuesta de desarrollo de cuatro prácticas fundamentales

En este epígrafe, a partir de las prácticas acabadas de mencionar, proponemos el desarrollo de cuatro prácticas específicas de DRH, dado su especial potencial de facilitar la motivación intrínseca de los empleados y así la im-

plicación de carácter más profundo, así como su especialmente relevante conexión con el AO y la GC.

5.1 Contratación selectiva y rigurosa

Es incuestionable la importancia de una adecuada política de contratación. Ahora bien, en el caso que nos ocupa resulta especialmente crucial la evaluación cuidadosa de los perfiles psicológicos de los aspirantes, de modo que se tenga en cuenta la compatibilidad de valores y actitudes entre candidatos y organización, además de la correcta evaluación del potencial intelectual y/o técnico para adquirir nuevas habilidades y colaborar de modo proactivo en la consecución de los objetivos organizativos. Así, el eficaz desarrollo de AO y GC es en gran parte una cuestión de valores y actitudes, y la contratación selectiva y rigurosa constituye uno de los pilares fundamentales al efecto.

De este modo, defendemos esta práctica como un prerrequisito, base fundamental para el desarrollo de otras prácticas. Así, partiendo de la contratación de personas con alta capacidad de compromiso y las actitudes adecuadas, puede confiarse en una mayor probabilidad de éxito en la implantación de prácticas tales como, por ejemplo, la estabilidad en el empleo, la formación o el trabajo en equipo. Además, se

crean las condiciones necesarias para poder plantearse el desarrollo de prácticas más complejas y avanzadas, en especial las otras tres que, junto con la contratación selectiva y rigurosa, forman el núcleo de prácticas de DRH en relación con el AO y la GC¹⁵.

5.2. Retribución contingente en conocimiento y habilidades

A pesar de estar esta práctica centrada en la motivación extrínseca de los empleados, consideramos que por su carácter especialmente avanzado y estratégico merece la pena que forme parte del núcleo central de la conexión entre DRH, AO y GC.

Dado que los cambios en el entorno y la aparición constante de problemas y anomalías que necesitan resolución son los estímulos básicos que propician la necesidad de AO, el fomento de la adquisición de nuevo conocimiento y habilidades por parte de los empleados resulta esencial al efecto. Así, más allá de la garantía de un nivel higiénico de retribución, creemos que una proporción de la retribución basada en incentivos a conocimiento y habilidades es un elemento a tener muy en cuenta en la estrategia general de retribución de la organización. En este sentido, dado que el resultado inmediato fundamental del AO es el desarrollo de conoci-

¹⁵ También destacamos un papel más sutil de la contratación selectiva y rigurosa en cuanto a su potencial de motivación intrínseca. En este sentido, cuando una organización destina una cantidad importante de recursos a la contratación, adoptando una concepción estratégica de la misma, los empleados pueden ser más proclives a interpretar que de modo efectivo las personas son un activo importante para la organización, más allá de afirmaciones puramente retóricas, redundando en el desarrollo de un clima laboral altamente positivo.

miento, mediante esta práctica se fomenta el desarrollo de conocimiento en el nivel individual¹⁶, contribuyendo así de modo directo en la consecución de una condición necesaria para el AO.

Así, mediante la retribución contingente en conocimiento y habilidades se facilita enormemente la capacidad de las personas para contribuir a solucionar problemas, cambiar de tareas, moverse a través de distintas funciones o divisiones, etc., de un modo más eficaz que mediante tradicionales y limitados programas de formación que, desafortunadamente, con frecuencia provocan desinterés o incluso rechazo por parte de los empleados. En este sentido, asumimos una filosofía de desarrollo personal más allá de la formación, de modo que la organización reconozca fehacientemente el esfuerzo de las personas por acceder a oportunidades de aprendizaje externas al entorno inmediatamente laboral, y en este sentido promueva ese tipo de actitud entre la plantilla, que en definitiva aumenta la flexibilidad estratégica de la organización.

5.3. Comunicación interna avanzada

Esta práctica y la próxima —*empowerment*— constituyen el “núcleo dentro del núcleo” de la DRH en relación con el AO. Así, las dos prácticas anterior-

res constituyen las bases fundamentales para edificar estas dos últimas, más complejas y difíciles de poner en práctica y centradas en la motivación intrínseca.

Tomamos el establecimiento de mecanismos formales para compartir extensivamente información como el punto de partida para el planteamiento de una estrategia de comunicación interna avanzada, algo todavía más ambicioso. Así, entendemos que las dos principales funciones tradicionales de la comunicación en la organización, por un lado la transmisión de información y por otro la motivación de las personas (Menguzzato y Renau 1991) deben ser objeto de una profunda transformación. Consiguientemente, mediante una estrategia de comunicación interna estrechamente interrelacionada con el proceso de AO, la transmisión de información debe devenir en desarrollo de conocimiento¹⁷, y la motivación debe dar pie al desarrollo de cohesión organizativa a través de la existencia de valores compartidos¹⁸. El ejercicio de un adecuado liderazgo por parte de la dirección es fundamental, y así enfatizamos las características del liderazgo de tipo transformador¹⁹ (Álvarez 1997, Bass 1990, Bass y Avolio 1990, Pawar y Eastman 1997) como cruciales al efecto.

En este contexto, destacamos la relevancia de la retroalimentación conti-

¹⁶ El primer pilar de la GC, mencionado anteriormente en el epígrafe 3.

¹⁷ El segundo pilar de la GC, mencionado anteriormente en el epígrafe 3.

¹⁸ Concretamente, los principales valores que deben fomentarse son precisamente la flexibilidad y la cooperación —creándose una cultura organizativa simultáneamente fuerte y adaptable—, con el objeto de facilitar al máximo el desarrollo del AO.

¹⁹ El líder transformador es aquél que muestra las características de inspirador —más allá del carisma—, ofrecer consideración individualizada y estímulo intelectual a los subordinados, y en

nua y multidireccional, de modo que las partes implicadas en el proceso de comunicación se encuentren cada vez más comprometidas a aportar información adicional, resolver las dudas del interlocutor y, en definitiva, la estricta transmisión de información evolucione hacia la utilidad de la comunicación como medio para la creación de un clima de confianza y entendimiento mutuo. En este sentido, en el contexto de la comprensión de la comunicación como un proceso continuo (Young y Post 1993) de carácter estratégico, destacamos la importancia de la difusión de una conciencia común de pertenencia a una organización que persigue, en último término, el bienestar y progreso personal de sus miembros. Así, en definitiva, la comunicación adquiere la función de otorgar una mayor transparencia, reciprocidad y justicia en las relaciones entre los miembros de la organización.

En este contexto, destacamos la importancia del diálogo en el proceso continuo de comunicación, y destacamos su dimensión estratégica, apareciendo así el concepto de diálogo estratégico (Martin 1993, Schein 1993,

Williams y Byrne 1997). De este modo, resulta esencial del escuchar sinceramente a las personas subordinadas, dedicar una cuidada atención a la correcta gestión del conflicto en la organización, y así tratar de encontrar soluciones a los problemas —o mejor, evitar la proliferación de posibles causas de problemas²⁰— mediante la cooperación y el consenso (Gubman 1995, Williams y Byrne 1997, Young y Post 1993)²¹.

5.4. *Empowerment*

Hablamos de *empowerment* y no de participación porque consideramos que el primer término —incluyendo al segundo— es mucho más ambicioso. Esta práctica es verdaderamente compleja, y su gran dificultad estriba principalmente en el cambio de mentalidad requerido en la alta dirección, la cual indudablemente y de modo decidido debe dar el primer paso.

Entendemos que existe una conexión clara entre AO y *empowerment*, ya en la propia definición de este término: “el reconocimiento y transmisión a la organización del poder que las personas ya tienen en su riqueza de conocimiento útil y motivación interna” (Randolph,

definitiva trata de lograr su propia prescindibilidad y así que los seguidores lleguen a ser líderes (Bass y Avolio 1990). En este sentido, “la esencia de un liderazgo transformador que levanta el punto de mira y persigue objetivos de largo alcance, es ayudar a los dirigidos a descubrir su propia potencia intelectual y afectiva, que espera y necesita ser provocada por una filosofía de gobernar estimulante y ambiciosa” (Álvarez, 1997: 52).

²⁰ En clara conexión con los niveles más elevados de aprendizaje (ver mención en epígrafe 2).

²¹ En este sentido, el diálogo es algo mucho más ambicioso que el debate; mientras este último representa una competición dialéctica centrada en la persuasión y la defensa racional de las propias ideas y puntos de vista, aquél persigue la búsqueda de soluciones cooperativas, haciendo gala de empatía, humildad —más allá de la comprensión— y verdadera apertura ideológica e intelectual (Isaacs 1993).

1995: 20); el conocimiento aparece en esta definición como el nexo directo — a modo de elemento común— entre AO y *empowerment*. Por otra parte, el *empowerment* se ha considerado por parte de distintos autores como un elemento clave facilitador del cambio organizativo (Duck 1993, Kotter 1995). Vemos así cómo de la combinación de términos tales como motivación interna, conocimiento y cambio organizativo, el *empowerment* aparece como un punto de unión natural entre DRH y AO. En esta línea, el *empowerment* también se ha defendido explícitamente en la literatura como un *input* básico para el AO (por ejemplo, Watkins y Marsick 1993).

Destacamos que la compleja práctica del *empowerment* implica la necesidad de que las personas puedan asumir distintas tareas, roles y responsabilidades de modo eficaz. Así pues, un diseño de puestos de tipo polivalente es fundamental, aportando una mayor capacidad organizativa para el cambio, y así también con una mejor disposición al logro de verdadera flexibilidad organizativa estratégica.

Destacamos que el *empowerment* ciertamente no es innato a la naturaleza humana. Es por ello que su puesta en práctica es doblemente compleja. Por una parte, necesita un compromiso auténtico y efectivo por parte de la alta dirección. Ésta debe creer honestamente que la puesta en práctica de los precep-

tos del *empowerment* puede resultar útil para la organización, como prerrequisito básico para que esta creencia se transmita a los empleados. En este sentido, debe evitarse a toda costa la pervisión de esta práctica, para que no se convierta en retórica estéril acompañada de “más de lo mismo, pero más elegante” en cuanto a hechos y comportamientos²². Por otra parte, apostamos firmemente por superar la resistencia natural —muy fuerte en ciertas ocasiones— que frecuentemente ejercen los empleados. Creemos que cuanto mayor sea el grado de compromiso —especialmente interno— hacia la organización, menos difícil resultará la puesta en práctica del *empowerment*.

6. Modelo dinámico integrado de conexión de dirección de recursos humanos con aprendizaje organizativo y gestión del conocimiento

Coherentemente con los comentarios del inicio de este trabajo, la turbulencia del entorno y la existencia de presiones competitivas extremas de modo continuo son la raíz profunda y detonante original del constante planteamiento de la necesidad de cambio organizativo. En este contexto específico proponemos la necesidad del desarrollo eficaz, por parte de las organizaciones, de un proceso adecuado de AO —en un sentido amplio, incluyendo la GC—, así como una estrategia cuidado-

²² Recordemos la distinción entre teoría de acción expuesta —lo que se dice que se hace, fundamentado en enunciados explícitos de valores— y teoría de acción en uso —lo que realmente se hace, fundamentado en creencias y asunciones profundas e implícitas (Argyris 1994, Argyris y Schön 1996).

sa de DRH —específicamente la implantación de prácticas de DRH de alta implicación—. Estas ideas se esquematizan en la figura 1, donde destacamos el impacto de la turbulencia del entorno en términos de determinación de la necesidad de, por una parte, la adopción de las prácticas de DRH de alta implicación²³ y, por otra parte, el desarrollo del proceso de AO.

En este contexto, la concepción de las personas como un activo clave en la organización conduce a la necesidad de gestionar dicho activo desde una perspectiva avanzada de dirección estratégica de recursos humanos. Así, asumimos que existe una importante conexión entre DRH y AO, y precisamente la puesta en práctica de prácticas de DRH de alta implicación ayuda al desarrollo eficaz del proceso de AO. Por otra parte, el desarrollo del proceso de AO ofrece un marco adecuado para la implantación de las prácticas de DRH de alta implicación, desde tres frentes: (1) la conciencia directiva acerca de la necesidad de implantación de las prácticas de DRH de alta implicación, (2) la eficaz separación entre retórica y polí-

tica real en cuanto a las prácticas de DRH²⁴, y (3) la consecución con éxito de la implantación de las mismas²⁵. En la figura 1 hemos resumido estas influencias recíprocas mediante una flecha bidireccional que une las prácticas de DRH de alta implicación con el proceso de AO.

Así, el desarrollo sinérgico eficaz de las prácticas de DRH de alta implicación y del proceso de AO —al cual llamamos “tándem DRH de alta implicación” (AO) ayuda a que la organización logre sus propósitos en cuanto al cambio organizativo, problemática frecuentemente enfocada desde los expertos desde el punto de vista del cambio estratégico. Es precisamente el cambio estratégico nuestro punto de partida para definir nuestro propio constructo conceptual de “cambio efectivo de conducta organizativa”, como algo distinto y más ambicioso que los términos de cambio organizativo o cambio estratégico²⁶. A continuación exponemos las principales características distintivas del cambio efectivo de conducta organizativa.

- Éxito claro y firme de la puesta en práctica del cambio organizativo, de

²³ En concreto, la implantación de las cuatro prácticas específicas expuestas en el epígrafe anterior, no incluidas en la figura 1 con el objeto de simplificar la representación gráfica.

²⁴ Recordemos la distinción entre teoría de acción expuesta y teoría de acción en uso. Mediante el adecuado desarrollo del proceso de AO, una tendencia hacia la convergencia entre ambas teorías de acción debe facilitar que las prácticas de DRH no se contemplen sólo como proyectos sino que se lleven a cabo fehacientemente.

²⁵ Ya que el impacto sobre los resultados organizativos depende de la implantación eficaz de las prácticas de DRH de alta implicación, más allá del comienzo de la puesta en práctica de las mismas.

²⁶ Sin perjuicio del reconocimiento expreso de la influencia que importantes trabajos en el área del cambio organizativo ejercen en nuestras propias ideas y razonamientos (por ejemplo, Beer, Eisenstat y Spector 1990, Castejón y García-Durán 1996, Duck 1993, Ordóñez 1989; Schneider, Brief y Guzzo 1996).

modo constatable y fehaciente —mediante la identificación de cambios concretos en aspectos específicos de la arquitectura organizativa²⁷—, más allá de la correcta planificación del mismo.

- Cambio real y efectivo, si así es requerido por el plan estratégico de cambio —o equivalente tácito del mismo—, en estilos y procedimientos de gestión en la organización, no tan sólo un giro en las afirmaciones de la dirección al respecto.

- Perspectiva general sistémica de la organización, otorgando una atención importante hacia otras áreas o cuestiones relacionadas, aunque en principio no constituyan elementos fundamentales del programa de cambio —o equivalente tácito del mismo.

- Enfoque hacia la mejora de resultados a largo plazo, con la clara meta del ajuste sostenible al entorno turbulento.

Así pues, el cambio efectivo de conducta organizativa impacta directamente en una mejora de resultados organizativos, cuestión que a su vez alimenta

diversos procesos de retroalimentación, representados por líneas discontinuas en la figura 1. Distinguimos entre tres distintos procesos de retroalimentación. Mediante el primero de ellos —que llamamos retroalimentación de bucle único²⁸— (figura 1) la organización, gracias a la consecución de mejores resultados, incrementa sus recursos y capacidades para reforzar y mejorar la definición y puesta en práctica de las prácticas de DRH de alta implicación. El segundo proceso de retroalimentación —retroalimentación de bucle doble²⁹—, (figura 1) funciona de modo análogo con respecto al AO.

El tercer proceso de retroalimentación es más complejo y ambicioso. Apelando a la misma esencia del aprendizaje más avanzado y de mayor nivel, mediante la retroalimentación de bucle triple³⁰ (figura 1). se trata de que mayores y mejores recursos y capacidades permitan a la organización adoptar una actitud verdaderamente proactiva, anticipándose a los cambios del entorno, e incluso ejerciendo una cierta influencia

²⁷ Destacamos que uno de estos aspectos concretos puede ser —y especialmente lo es en el marco específico de nuestro trabajo—, precisamente, el éxito indiscutible en la puesta en práctica de las prácticas de DRH de alta implicación.

²⁸ Con una intención ilustrativa, denominamos a los tres procesos de retroalimentación como de bucle único, doble o triple, estableciendo una analogía con los distintos niveles del AO. En el caso concreto de la retroalimentación de bucle único de nuestro modelo, se pretende mejorar en cuanto a DRH pero sin cuestionar la dinámica actual del proceso de AO —sin perjuicio de la influencia intrínseca de la DRH en el AO, plasmada en el extremo derecho de la flecha bidireccional que une ambas cajas en la figura 1, que sería una extensión de la retroalimentación, pero no el flujo principal de la misma.

²⁹ Ya que se pueden llegar a cuestionar y modificar los propios mecanismos que definen la dinámica del AO.

³⁰ El cuestionamiento de los mismos criterios de evaluación de los marcos de referencia. En este caso consistiría en una actitud proactiva hacia la averiguación de las raíces y mecanismos más profundos que determinan la necesidad de cambio y aprendizaje.

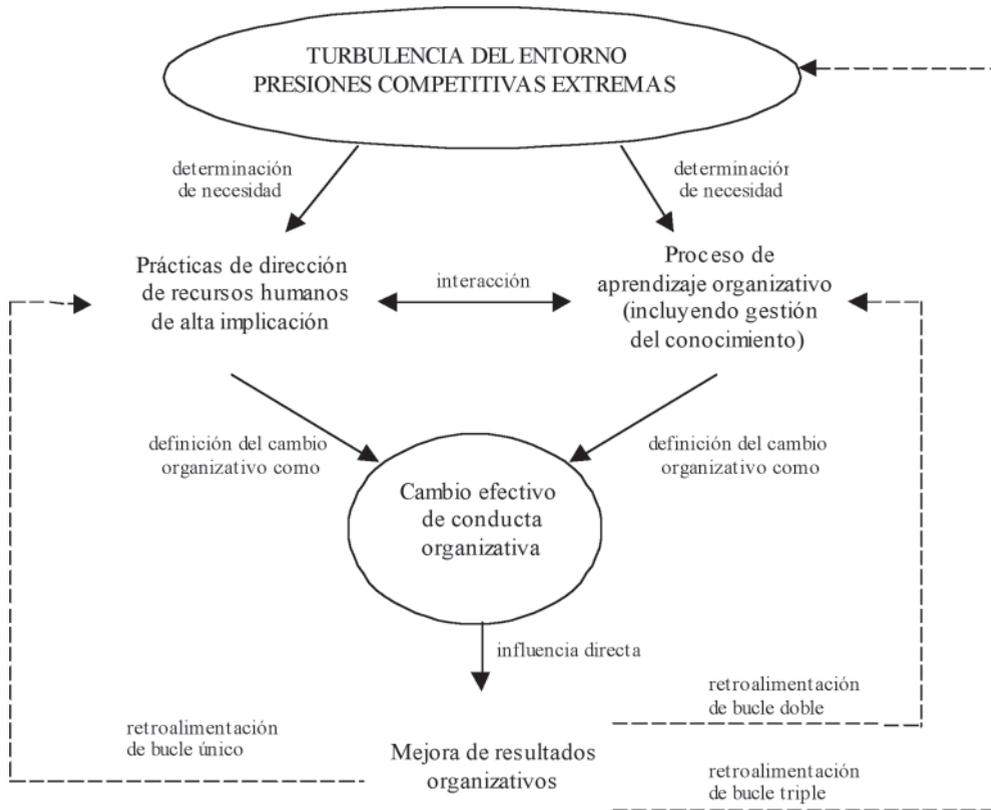


Figura 1. Modelo integrado dinámico de dirección de recursos humanos, aprendizaje organizativo y gestión del conocimiento a través de prácticas de alto compromiso.

en la determinación de sus características, con el objeto de hacerlo menos hostil para los intereses concretos de la organización.

Destacamos la naturaleza dinámica del modelo, de modo que los procesos continuos de retroalimentación adquieren una importancia fundamental en la constante redefinición y mejora de la interacción entre DRH y AO, para en definitiva lograr un impacto positivo sostenido en los resultados organizativos. En este sentido, cuanto mayor sea el nivel de retroalimentación logrado, más avanzará la organización en la conse-

cución eficaz de ventajas competitivas sostenibles y en el ajuste —y reajuste— constante a largo plazo con un entorno altamente turbulento.

Conclusiones

Comenzamos este epígrafe destacando la interacción entre, por una parte, DRH de alta implicación y, por otra, AO y GC, como base fundamental para que cambios organizativos importantes —especialmente de carácter estratégico— puedan avanzar eficazmente en el proceso de puesta en práctica, más allá de la etapa de planifica-

ción. En este sentido, la planificación más elegante puede resultar totalmente inútil si no se actúa adecuadamente en la búsqueda de la auténtica implicación —más allá de un tímido logro de una titubeante aceptación de los cambios— de las personas que constituyen el grupo social que define a la organización.

En este sentido, identificamos el cambio efectivo de conducta organizativa como la concepción más ambiciosa del cambio organizativo, que se centra en (1) el éxito de la puesta en práctica del cambio organizativo, (2) el cambio real y efectivo en estilos y procedimientos de gestión, (3) una perspectiva general sistémica de la organización, y (4) un enfoque hacia la mejora de resultados a largo plazo, en el marco de la turbulencia del entorno.

En este contexto, resulta fundamental la distinción entre información y conocimiento. Así, la diferencia no radica en el soporte físico —documentos en papel, archivos informáticos, mapas mentales tácitos, habilidades técnicas, etc.—, sino en la eficacia en la creación de valor añadido y la utilidad para la resolución de problemas concretos a los que se enfrenta la organización. Consiguientemente, teniendo en cuenta la consideración del conocimiento como resultado más inmediato de AO, es importante desarrollar una política adecuada de GC que, incluyendo la formación en sentido tradicional, vaya más lejos y, en estrecha conexión con la DRH de alta implicación incorpore aspectos de socialización, gestión de la cultura empresarial o difusión eficaz de visión y

misión de la organización —entre otras cuestiones.

Así mismo, enfatizamos la importancia de una cuidadosa jerarquización de las distintas prácticas de DRH. Así, el desarrollo de ciertas prácticas relativamente elementales sienta las bases sobre las cuales implantar otras prácticas más complejas y ambiciosas, a modo de proceso acumulativo y progresivo. En este sentido, proponemos la implantación de las siguientes prácticas como esencia fundamental de la DRH de alta implicación en estrecha conexión con AO y GC desde una perspectiva estratégica: contratación rigurosa y selectiva, retribución por conocimiento y habilidades, comunicación avanzada y *empowerment*.

Además, destacamos que la interacción entre DRH de alta implicación y AO-GC es un proceso de mejora continua. En este sentido, ni lograr la implantación de ciertas prácticas de DRH, ni lograr una alta capacidad de AO significan que se haya llegado a un estadio ideal y que por fin se pueda bajar la guardia. Todo lo contrario, ya que creemos que ni la DRH ni el AO se pueden “lograr”, sino que su adecuado desarrollo constituye un proceso a través del cual la empresa es capaz de cambiar adecuadamente en consonancia de sus necesidades estratégicas. Aquí juegan un relevante papel los procesos continuos de retroalimentación, mediante los cuales los resultados devienen *inputs* de una nueva iteración en un ciclo permanente de cambio y transformación.

Por último, en cuanto a implicaciones para la investigación futura, estima-

mos especialmente interesante como objetivo más inmediato la realización de estudios empíricos desarrollados mediante la metodología del caso —aplicada, eso sí, con el máximo rigor investigador— con el fin de analizar detalladamente la dinámica de los pro-

cesos implicados, el sentido de las principales relaciones causales existentes y, en definitiva, desarrollar teoría a partir de las ideas presentadas en este trabajo, proponiendo las hipótesis pertinentes (Bonache 1999, Yin 1994).

Bibliografía

- ÁLVAREZ, S. (1997): "Liderazgo transformador", *Harvard-Deusto Business Review*, 77: 49-57.
- ANSOFF, H.I. (1979), *Strategic management*. London, MacMillan. (versión española (1985): *La dirección y su actitud ante el entorno*. Bilbao, Deusto).
- ARGYRIS, C. (1994): "Good communication that blocks learning", *Harvard Business Review*, 72(4): 77-85.
- ARGYRIS, C. (1998): "Empowerment: The emperor's new clothes", *Harvard Business Review*, 76(3): 98-105.
- ARGYRIS, C. y SCHÖN, D. (1996), *Organizational learning II: Theory, method, and practice*. Addison Wesley, Reading, MA.
- ARTHUR, J.B. (1994): "Effects of human resource systems on manufacturing performance and turnover", *Academy Of Management Journal*, 37: 670-687.
- BARNETT, C.K. (1994), *Organizational learning and continuous quality improvement in an automotive manufacturing organization*. Tesis Doctoral. The University of Michigan.
- BARRIE, J. y PACE, R.W. (1997): "Competence, efficiency, and organizational learning", *Human Resource Development Quarterly*, 8: 335-342.
- BARTLETT, C.A. y GHOSHAL, S. (1995): "Changing the role of top management: Beyond systems to people", *Harvard Business Review*, 73(3): 132-142. Existe traducción al español (1997): "Transformar el papel de la alta dirección: más allá de los sistemas, hacia las personas", *Harvard-Deusto Business Review*, 76: 4-17.
- BASS, B.M. (1990), *Bass and Stogdill's handbook of leadership* (3ª ed.). New York, Free Press.
- BASS, B.M. y AVOLIO, B.J. (1990): "The implications of transactional and transformational leadership for individual, team, and organizational development", *Research in Organizational Change and Development*, 4: 231-272.
- BECKER, B. y GERHART, B. (1996): "The impact of human resource management on organizational performance: Progress and prospects", *Academy of Management Journal*, 39: 779-801.
- BEER, M., EISENSTAT, R.A. y SPECTOR, B. (1990): "Why change programs don't produce change", *Harvard Business Review*, 68-6.
- BONACHE, J. (1999): "El estudio de casos como estrategia de construcción teórica: características, críticas y defensas", *Cuadernos de Economía y dirección de la Empresa*, 3: 123-140.
- CANGELOSI, V.E. y DILL, W.R. (1965): "Organizational learning: Observations toward a theory", *Administrative Science Quarterly*, 10: 175-203.
- CAPPELLI, P. y CROCKER-HEFTER, A. (1996): "Distinctive human resources are firms' core competences",

- Organizational Dynamics*, 24(3): 7-22.
- CARLEY, K. (1992): "Organizational learning and personnel turnover", *Organization Science*, 3(1). Reimpresión en M.D. Cohen y L.S. Sproull (eds.) (1996), *Organizational Learning*. Sage, Thousand Oaks, USA; pp.230-266.
- CASTEJÓN, P. y GARCÍA-DURÁN, J. (1996): "Los recursos humanos y el cambio en la empresa", *Alta Dirección*, 185: 61-69.
- CHOO, C.W. (1998): *The knowing organization: How organizations use information to construct meaning, create knowledge, and make decisions*. New York, Oxford University Press.
- COHEN, M.D. y BACDAYAN, P. (1994): "Organizational routines are stored as procedural memory", *Organization Science*, 5(4). Reimpresión en M.D. Cohen y L.S. Sproull (eds.) (1996): *Organizational Learning*. Sage, Thousand Oaks, USA; pp.403-429.
- COHEN, S.G., LEDFORD, G.E. y SPREITZER, G.M. (1996): "A predictive model of self-managing work team effectiveness", *Human Relations*, 49: 643-676.
- COOK, S.D.N. y YANOW, D. (1993): "Culture and organizational learning", *Journal of Management Inquiry*, 2(4). Reimpresión en M.D. Cohen y L.S. Sproull (eds.) (1996): *Organizational Learning*. Sage, Thousand Oaks, USA; pp. 430-459.
- CROSSAN, M.M., LANE, H.W. y WHITE, R.E. (1999): "An organizational learning framework: From Intuition to Institution", *Academy Of Management Review*, 24: 522-537.
- CYERT, R.M. y MARCH, J.G. (1963), *A behavioral theory of the firm*. Englewood, Prentice-Hall. Cliffs, N.J, USA. (versión en español (1965): *Teoría de las decisiones económicas en la empresa*. México, Herrero Hermanos Sucesores).
- DAVIS, J.H., SCHOORMAN, F.D. y DONALDSON, L. (1997): "Toward a stewardship theory of management", *Academy of Management Review*, 22: 20-47.
- DE GEUS, A. (1988): "Planning as learning", *Harvard Business Review*, 66(2): 70-74.
- DELANEY, J.T. y HUSELID, M.A. (1996): "The impact of human resource management practices on perceptions of organizational performance", *Academy Of Management Journal*, 39: 949-969.
- DELERY, J.E. y DOTY, D.H. (1996): "Modes of theorizing in strategic human resource management: tests of universalistic, contingency, and configurational performance predictions", *Academy Of Management Journal*, 39: 802-835.
- DiBELLA, A.J. (1995): "Developing learning organizations: A matter of perspective", *Academy of Management Journal*, 39: 779-801.
- DiBELLA, A.J., Nevis, E.C. y Gould, J.M. (1996): "Understanding organizational learning capability", *Journal of Management Studies*, 33: 361-379.

- DIXON (1994), *The organizational learning cycle: How we can learn collectively*. McGraw Hill, Maidenhead, Berkshire, UK.
- DODGSON, M. (1993): "Organizational learning: A review of some literatures", *Organization Studies*, 14: 375-394.
- DUCK, J.D. (1993): "Managing change: The art of balancing", *Harvard Business Review*, 71(6): 109-118.
- EASTERBY-SMITH, M. (1997): "Disciplines of organizational learning: Contributions and critiques", *Human Relations*, 50: 1085-1113.
- FERNÁNDEZ, E., MONTES, J.M. y VÁZQUEZ, C.J. (1997): "La teoría de la ventaja competitiva basada en los recursos: síntesis y estructura conceptual", *Revista Europea de Dirección y Economía de la Empresa*, 6(3): 11-32.
- FERNÁNDEZ, Z. y SUÁREZ, I. (1996): "La estrategia de la empresa desde una perspectiva basada en los recursos", *Revista Europea de Dirección y Economía de la Empresa*, 5(3): 73-92.
- FIOL, C.M. y LYLES, M.A. (1985): "Organizational learning", *Academy of Management Review*, 10: 803-813.
- GALBRAITH, J.R. y LAWLER III, E.E. (1993): "Effective organizations: Using the new logic of organizing", En J.R. Galbraith y E.E. Lawler III & associates (eds.): *Organizing for the Future - The New Logic for Managing Complex Organizations*. San Francisco, Jossey-Bass; pp.285-299.
- GRANT, R.M. (1991): "The resource-based theory of competitive advantage: Implications for strategy formulation", *California Management Review*, 33(3): 114-135.
- GRANT, R.M. (1996): "Toward a knowledge-based theory of the firm", *Strategic Management Journal*, 17: 109-122.
- GRANT, R.M. (1997): "The knowledge-based view of the firm: Implications for management practice", *Long Range Planning*, 30(3): 450-454.
- GUBMAN, E.L. (1995): "People are more valuable than ever", *Compensation and Benefits Review*, 27(1): 7-14 (traducción al español (1995): "El protagonismo creciente de los recursos humanos", *Harvard-Deusto Business Review*, 66: 43-51).
- HAMEL, G. y PRAHALAD, D.K. (1994): "Competing for the future", *Harvard Business Review*, 72(4): 122-128.
- HAYES, J. y ALLINSON, C.W. (1998): "Cognitive style and the theory and practice of individual and collective learning in organizations", *Human Relations*, 51: 847-871.
- HEDBERG, B. (1981): "How organizations learn and unlearn", En Nystrom, P.C. y Starbuck, W.H. (eds.): *Handbook of organizational design*, vol. 1: 3-27. Oxford University Press, New York, USA.
- HENDRY, C. (1996): "Understanding and creating whole organizational change through learning theory", *Human Relations*, 49: 621-641.
- HERNANGÓMEZ, J. (1998): "Saber y ganar: el reto de la empresa", *Ponencia presentada en el VIII Congreso*

- so Nacional de la Asociación Científica de Economía y Dirección de la Empresa. Las Palmas de Gran Canaria. Libro de Ponencias Volumen I: 201-215.
- HILTROP, J.-M. (1995): "The changing psychological contract: The human resource challenge of the 1990s", *European Management Journal*, 13: 286-294.
- HUBER, G.P. (1991): "Organizational learning: The contributing processes and the literatures", *Organization Science*, 2. Reimpresión en M.D. Cohen y L.S. Sproull (eds.) (1996), *Organizational Learning*. Sage, Thousand Oaks, USA; pp.124-162.
- HUSELID, M.A. (1995): "The impact of human resource management practices on turnover, productivity, and corporate financial performance", *Academy Of Management Journal*, 38: 635-672.
- ISAACS, W.N. (1993): "Taking flight: dialogue, collective thinking and organizational learning", *Organizational Dynamics*, 22(2): 24-39.
- JONES, A.M. y HENDRY, C. (1994): "The learning organization: Adult learning and organizational transformation", *British Journal of Management*, 5: 153-162.
- KAMOCHÉ, K. (1996): "Strategic human resource management within a resource-capability view of the firm", *Journal Of Management Studies*, 33: 213-233.
- KAMOCHÉ, K. y MUELLER (1998): "Human resource management and the appropriation-learning perspective", *Human Relations*, 51: 1033-1060.
- KIM, D.H. (1993): "The link between individual and organizational learning", *Sloan Management Review*, 35(1): 37-50.
- KOTTER, J.P. (1995): "Leading change: Why transformation efforts fail", *Harvard Business Review*, 73(2): 59-68.
- KUWADA, K. (1998): "Strategic learning: The continuous side of discontinuous strategic change. *Organization Science*, 9: 719-736.
- LADO, A.A. y WILSON, M.C. (1994): "Human Resource systems and sustained competitive advantage: A competency-Based Perspective", *Academy Of Management Journal*, 19: 699-727.
- LAWLER III, E.E. (1993): "Creating the high-involvement organization", En J.R. Galbraith y E.E. Lawler III & associates (eds.): *Organizing for the Future - The New Logic for Managing Complex Organizations*. San Francisco, Jossey-Bass; pp.172-193.
- LEMBKE, S. y WILSON, M.G. (1998): "Putting 'team' into teamwork: Alternative theoretical contributions for contemporary management practices", *Human Relations*, 51: 927-944.
- LEONARD-BARTON, D. (1992): "The factory as a learning laboratory. *Sloan Management Review*, 34(1): 23-28.
- LEVITT, B. y MARCH, J. (1988): "Organizational learning", *Annual Review of Sociology*, 14. Reimpresión en

- M.D. Cohen y L.S. Sproull (eds.) (1996), *Organizational Learning*. Sage, Thousand Oaks, USA; pp. 516-540.
- MARCH, J.G. y OLSEN, J.P. (1975): "The uncertainty of the past: Organizational learning under ambiguity", *European Journal of Political Research*, 3: 147-171.
- MARTIN, R. (1993): "Changing the mind of the corporation", *Harvard Business Review*, 71(6): 81-89.
- McGILL, M.E. y SLOCUM, J.W. (1993): "Unlearning the organization", *Organizational Dynamics*, 22(2): 67-79.
- McGILL, M.E., SLOCUM, J.W., Jr. y LEI, D. (1992): "Management practices in learning organizations", *Organizational Dynamics*, 21(1): 5-17.
- MENGUZZATO, M. y RENAU, J.J. (1991), *La Dirección estratégica de la empresa. Un enfoque innovador del management*. Barcelona, Ariel.
- MILLIKEN, F.J., DUTTON, J.E. y BEYER, J.M. (1990): "Understanding organizational adaptation to change: The case of work-family issues", *Human Resource Planning*, 13(2): 91-107.
- MOHRMAN, A.M. y LAWLER III, E.E. (1993): "Human resource management: Building a strategic partnership", en J.R. Galbraith y E.E. Lawler III & associates (eds.), *Organizing for the Future - The New Logic for Managing Complex Organizations*. San Francisco, Jossey-Bass; pp.229-255.
- MOHRMAN, S.A. y MOHRMAN, A.M., Jr. (1993): "Organizational change and learning", en J.R. Galbraith y E.E. Lawler III & associates (eds.): *Organizing for the Future - The New Logic for Managing Complex Organizations*. San Francisco, Jossey-Bass; pp.87-108.
- MORGAN, M.J. (1993): "How corporate culture drives strategy", *Long Range Planning*, 26(2): 110-118.
- MUELLER, F. (1996): "Human resources as strategic assets: an evolutionary resource-based theory", *Journal Of Management Studies*, 33: 757-785.
- NAHAPIET, J. y GOSHAL, S. (1998): "Social capital, intellectual capital and the organizational advantage", *Academy Of Management Review*, 23: 242-266.
- NEILL, T. y BORELL, M. (1999): "Maximizing your return on investment in human performance", *Outlook*, 2, Andersen Consulting.
- NELSON, R.R. y WINTER, S.G. (1982): *An evolutionary theory of economic change*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- NEVIS, E.C., DiBELLA, A.J. y GOULD, J.M. (1995): "Understanding organizations as learning systems", *Sloan Management Review*, 36(2): 73-85.
- NICOLINI, D. y MEZNAR, M. (1995): "The social construction of organizational learning: Conceptual and practical issues in the field", *Human Relations*, 48: 727-746.
- NONAKA, I. (1994): "A dynamic theory of organizational knowledge creation", *Organization Science*, 5: 14-37.
- NONAKA, I. y KONNO, N. (1998):

- "The concept of 'Ba': Building a foundation for knowledge creation", *California Management Review*, 40(3): 40-54.
- NONAKA, I. y TAKEUCHI, H. (1995), *The knowledge-creating company*. New York, Oxford University Press.
- ORDÓÑEZ, M. (1989): Papel de la dirección de recursos humanos ante la resistencia al cambio. *Alta Dirección*, 145: 25-31.
- OUCHI, W. G. (1980): "Markets, bureaucracies, and clans", *Administrative Science Quarterly*, 25: 129-141.
- PAWAR, B.S. y EASTMAN, K.K. (1997): "The nature and implications of contextual influences on transformational leadership: A conceptual examination", *Academy of Management Review*, 22: 80-109.
- PENTLAND, B.T. y RUETER, H.H. (1994): "Organizational routines as grammars of action", *Administrative Science Quarterly*, 39: 484-510.
- PFEFFER, J. (1994), *Competitive advantage through people: Unleashing the power of the workforce*. Boston, Harvard Business School Press.
- PFEFFER, J. (1998a): "Seven practices of successful organizations", *California Management Review*, 40(2): 96-124.
- PFEFFER, J. (1998b): "Six dangerous myths about pay", *Harvard Business Review*, 76(3): 109-119.
- PFEFFER, J. y LAUGTON, N. (1993): "The effect of wage dispersion on satisfaction, productivity and working collaboratively: Evidence from college and university faculty", *Administrative Science Quarterly*, 38: 382-407.
- QUIN, R.E. y SPREITZER, G.M. (1997): "The road to empowerment: Seven questions every leader should consider", *Organizational Dynamics*, 26(2): 37-49.
- QUINTAS, P., LEFRERE, P. y JONES, G. (1997): "Knowledge management: A strategic agenda", *Long Range Planning*, 30(3): 385-391.
- RANDOLPH, W.A. (1995): "Navigating the journey to empowerment", *Organizational Dynamics*, 23(4): 19-32.
- REVILLA, E. y PÉREZ, P. (1998): "De la organización que aprende hacia la gestión del conocimiento", *Comunicación presentada en el VIII Congreso Nacional de la Asociación Científica de Economía y Dirección de la Empresa*. Las Palmas de Gran Canaria. Publicación en el CD-ROM del Congreso.
- SANS, M. (1989): "Formación para el cambio", *Alta Dirección*, 145: 219-225.
- SCHEIN, E.H. (1985), *Organizational culture and leadership*. London, Jossey Bass (versión en español (1988), *La cultura empresarial y el liderazgo*. Barcelona, Plaza y Janés).
- SCHEIN, E.H. (1993): "On dialogue, culture and organizational learning", *Organizational Dynamics*, 22(2): 40-51.
- SCHNEIDER, B., BRIEF, A. y GUZZO, R.A. (1996): "Creating a climate and culture for sustainable organizational change", *Organizational Dynamics*, 24(4): 7-19.

- SCHOLZ (1987): "Corporate culture and strategy - the problem of strategic fit", *Long Range Planning*, 20(4): 78-87.
- SCHULER, R.S. (1992): "Strategic human resources management: Linking the people with the strategic needs of the business", *Organizational Dynamics*, 21(1).
- SELVA, M.J., CARMENATE, A. y CABREIRA, F. (1998): "Gestión del conocimiento: una nueva perspectiva", *Comunicación presentada en el VIII Congreso Nacional de la Asociación Científica de Economía y Dirección de la Empresa. Las Palmas de Gran Canaria*. Publicación en el CD-ROM del Congreso.
- SENGE, P.M. (1990), *The fifth discipline: The art and practice of the learning organization*. Doubleday, USA. Existe versión en español (1992): *La quinta disciplina: cómo impulsar el aprendizaje en la organización inteligente*. Barcelona, Granica.
- SHRIVASTAVA, P. (1983): "A typology of organizational learning systems", *Journal Of Management Studies*, 20(1): 20-27.
- SIMON (1969), *Sciences of the artificial*. Cambridge, MA, USA, MIT Press. (versión en español (1973): *Las ciencias de lo artificial*. Barcelona, ATE).
- SPENDER, J.C. (1996): "Making knowledge the basis of a dynamic theory of the firm". *Strategic Management Journal*, 17: 45-62.
- STARBUCK, W.H. (1992): "Learning by knowledge-intensive firms", *Journal Of Management Studies*, 29(6).
- Reimpresión en M.D. Cohen y L.S. Sproull (eds.) (1996): *Organizational Learning*. Sage, Thousand Oaks, USA; pp.484-515.
- STATA, K. (1989): "Organizational learning - The key to management innovation". *Sloan Management Review*, Spring: 63-74.
- SWIERINGA, J. y WIERDSMA, A. (1992): *Becoming a learning organization*. Addison-Wesley. Reading, MA. Existe versión en español (1995): *La organización que aprende*. Addison-Wesley Iberoamericana.
- SYNDER, W.M. y CUMMINGS, T.G. (1998): "Organization learning disorders: Conceptual model and intervention hypotheses", *Human Relations*, 51: 873-895.
- TERPSTRA, D.E. y ROZELL, E.J. (1993): "The relationship of staffing practices to organizational level measures of performance", *Personnel Psychology*, 46: 27-48.
- TSANG, E.W.K. (1997): "Organizational learning and the learning organization: a dichotomy between descriptive and prescriptive research", *Human Relations*, 50(1): 73-89.
- ULRICH, D. (1998): "Intellectual capital = competence x commitment", *Sloan Management Review*, 39(2): 15-26.
- ULRICH, D., JICK, T. y VON GLINOW, M.A. (1993): "High-impact learning: Building and diffusing learning capability", *Organizational Dynamics*, 22(2): 52-66.
- VON KROGH, G. (1998): "Care in

- knowledge creation", *California Management Review*, 40(3): 133-153.
- WATKINS, K.E. y MARSICK, V. (1993), *Sculpting the learning organization. lessons in the art and science of systemic change*. San Francisco, Jossey-Bass.
- WEST, M. y PATTERSON, M. (1999): "The workforce and productivity: People management is the key to closing the productivity gap", *New Economy*, 6: 22-27.
- WILKINS, A.L. y OUCHI, W.G. (1983): "Efficient cultures: Exploring the relationship between culture and organizational performance", *Administrative Science Quarterly*, 28: 468-481.
- WILLIAMS, M. y BYRNE, J. (1997): "El cambio continuo y la comunicación interna", *Harvard-Deusto Business Review*, 77: 100-103.
- WINTER, R.P., SARROS, J.C. y TANEWSKI, G.A. (1997): "Reframing managers' control orientations and practices: A proposed organizational learning framework", *International Journal of Organizational Analysis*, 5(1): 9-24.
- WOOD, S. y MENEZES, L. (1998): "High commitment management in the UK: Evidence from the workplace industrial relations survey, and employers' manpower and skills practices survey", *Human Relations*, 51: 485-515.
- YIN, R.K. (1994), *Case study research: Design and methods* (2ª edición). Sage, Thousand Oaks, CA, USA.
- YOUNG, M. y POST, J.E. (1993): "Managing to communicate, communicating to manage: How leading companies communicate with employees", *Organizational Dynamics*, 22(1): 31-43.

RELIGIÓN, POLÍTICA Y CONSTRUCCIÓN ÉTNICA EN CHIAPAS, MÉXICO¹

JAUME VALLVERDÚ
UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA

R E S U M E N

DESDE MEDIADOS DE LOS SETENTA, LOS PROCESOS DE CONFLICTO POLÍTICO Y VIOLENCIA RELIGIOSA EN CHIAPAS (MÉXICO) HAN TENIDO COMO PROTAGONISTAS DESTACADOS A CATÓLICOS TRADICIONALISTAS, NEOCATÓLICOS PARTIDARIOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, PROTESTANTES O EVANGÉLICOS Y MIEMBROS DE LAS CONFESIONES PARACRISTIANAS. SUS DISCURSOS Y PRÁCTICAS HAN ACTIVADO IMPORTANTES DINÁMICAS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA E IDENTITARIA EN EL SENO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y HAN RECONFIGURADO DECISIVAMENTE SU VIDA COTIDIANA Y ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA. LAS CONVERSIONES PROTESTANTES Y MILENARISTAS EN PARTICULAR HAN SIDO FUENTE CONSTANTE DE CONFLICTOS, MIGRACIONES Y EXPULSIONES, POR IMPLICAR NO SOLAMENTE DISIDENCIA RELIGIOSA SINO TAMBIÉN POR DESAFIAR LAS ESTRUCTURAS DE CONTROL POLÍTICO Y ECONÓMICO TRADICIONALES.

¹ Los mimbres de este artículo son los excelentes trabajos antropológicos e históricos publicados en los últimos años sobre el tema, de los que yo no fui más que un aprendiz durante de mi estancia en México en el período 1998-99, y que aquí trato modestamente de sistematizar guiado por mis actuales intereses en los campos del conflicto social y la violencia religiosa. En el plano académico, se inscribe en el marco de un proyecto de investigación sobre movimientos religiosos carismáticos desarrollado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, que incluyó el trabajo de campo en dos iglesias de filiación pentecostal de la ciudad de Cuernavaca: La Luz del Mundo y La Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (Even-Ezer). Quiero agradecer especialmente la ayuda profesional que me brindaron Manuela Cantón, cuyos artículos son una referencia obligada en este caso, y una vez en México, Carlos Garma, toda una autoridad sobre religiosidad y protestantismo.

1. Con la Biblia en la mano: La configuración del campo religioso chiapaneco

Chiapas, uno de los estados más pobres de la república mexicana es sin embargo uno de los más ricos en cuanto a diversidad cultural. Dentro de su territorio se incluyen trece naciones indígenas y cuatro grupos étnicos principales: tojolabales, tzotziles, tzeltales y zoques. Junto al análisis de las estructuras políticas y los procesos económicos que le han relegado a una situación marginal en el conjunto del país, sin duda, uno de los aspectos más críticos en el sudeste mexicano han sido y siguen siendo las dinámicas de cambio religioso. Y, más concretamente, la pluralidad y la competencia simbólica dibujadas por católicos tradicionalistas (o costumbristas), católicos (o neocatólicos) seguidores de la teología de la liberación, protestantes (o evangélicos) y milenaristas (o paracristianos)².

Los católicos tradicionalistas han seguido una línea muy conservadora a lo largo de los años y mantienen las prácticas religiosas tradicionales sincréticas del llamado catolicismo popular. En su mayoría han preservado las ceremonias y los rituales creados en el siglo XIX, al debilitarse la presencia en la región de la Iglesia católica. En los Altos de

Chiapas, buena parte de ellos se declaran los “católicos auténticos” sin reconocer la autoridad espiritual de la Iglesia romana ni tampoco la del obispo de San Cristóbal de las Casas (Viqueira 1998). Constituyen una minoría de indígenas ricos y caciques que generalmente tienen el control político y económico en sus comunidades, acaparan las tierras, controlan los medios de transporte, el comercio, el trabajo y el poder local, y han estado vinculados tradicionalmente a las autoridades estatales y federales (lo que durante muchos años equivale decir al Partido Revolucionario Institucional).

La tendencia progresista de la Iglesia católica partidaria de la teología de la liberación, por su parte, ha ejercido una considerable influencia en la región. El compromiso ideológico y práctico con los indígenas ha situado a sus seguidores en un lugar central del campo político-religioso chiapaneco. Dicho compromiso tiene su origen en el Concilio Vaticano II y en los planteamientos de los obispos latinoamericanos en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). A partir de los años setenta, los sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal de las Casas empezaron a retomar las propuestas de teólogos brasileños y peruanos como Leonardo Boff y Manuel

² Según el *Censo General de Población y Vivienda* de 1990, el estado de Chiapas reunía un 67.63% de católicos y un 16.25% de protestantes; en la región de los Altos la población católica representaba el 64.58% y la protestante el 19.84% (Viqueira, 1998). El cambio religioso en el sudeste se reflejó de forma significativa en el censo de 1980, donde aparece una caída del 10% de católicos y un aumento de los protestantes hasta el 15 % de la población. En los noventa, el retroceso de los católicos en Chiapas giró en torno al 20 o 25 %. Desde entonces el crecimiento de los grupos religiosos no católicos se ha mantenido, situándose alrededor del 30 % de la población en el caso protestante.

Gutiérrez, defendiendo la necesidad de que la Iglesia católica diese un giro decidido a favor de los pobres³.

Esta postura se reiteró en el Congreso Indígena de 1974 con motivo del homenaje a Bartolomé de las Casas. Desde ese momento se establecieron escuelas catequistas indígenas en las comunidades, y el acento se puso en estimular el aprendizaje y la reflexión crítica en consonancia con las características culturales y la realidad de cada una de ellas⁴. La Diócesis de San Cristóbal de las casas se planteó la necesidad de respetar y apoyar el desarrollo de las culturas indígenas y de emplear su propia lengua como medio de evangelización. Para ello, se sustituyeron tanto los métodos pastorales como los instrumentos para hacerlos efectivos en el ámbito de la participación colectiva.

El uso de la lengua y la enseñanza con fines evangelizadores nos hace retroceder, igualmente, a la acción de los primeros misioneros protestantes norteamericanos. La punta de lanza del protestantismo se remonta a las actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a partir de 1938⁵. Sus misioneros contaron entonces con el apoyo y la autorización del gobierno mexicano, que así

respetaba el derecho constitucional a la libertad de culto y entregaba sus teóricas responsabilidades respecto a la población india en manos de los predicadores protestantes (Cantón 1994).

Los pastores del ILV trabajaron inicialmente en las zonas de los tzetales y choles, para ampliar después su radio de acción hacia la región tzotzil, que se mostró mucho más resistente. Tenían como objetivos principales difundir la fe protestante y traducir la Biblia a las lenguas autóctonas, para lo cual se valieron fundamentalmente de la medicina moderna y la alfabetización. Con su programa "modernizador" querían acabar con los que consideraban los tres pilares del atraso indígena: el alcoholismo, la brujería y el monolingüismo (Rus y Wassestrom 1979). Las actividades del Instituto, no obstante, tuvieron como consecuencia directa la deculturación progresiva de las comunidades. Los misioneros protestantes fueron sustituyendo las creencias y prácticas religiosas tradicionales, y las nuevas conversiones indígenas pronto desencadenaron violentos conflictos y enfrentamientos políticos intracomunitarios⁶.

Además del recurso a las lenguas autóctonas en las tareas misioneras, el

³ Sobre la génesis, evolución histórica y principales planteamientos de la teología latinoamericana de la liberación véase, por ejemplo, Lois (1986), Berryman (1987), Smith (1994) y Dussel (1995).

⁴ Respecto a la importancia y los pormenores de la reflexión crítica de la Biblia, véase Ruiz (1974).

⁵ Institución introducida por William Cameron Townsend (1896-1982), que inició su labor misionera en 1917 entre los cakchiqueles de Guatemala. El ILV entró en México en 1935 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, e inició sus actividades entre los Nahuas de Morelos.

⁶ Sobre las controversias respecto a la pastoral del ILV en medio indígena y a su papel como supuesto instrumento del imperialismo norteamericano, véase Stoll (1984, 1988).

éxito inicial de las confesiones protestantes se explica por otros factores, como su oposición a los excesivos gastos que representaban las fiestas tradicionales, la lucha contra el consumo de alcohol, la prevención de la salud y la asistencia de los enfermos, la intensidad de los cultos religiosos, el fomento de la participación indiscriminada en los mismos y el rápido nombramiento de pastores indígenas (Viqueira, 1998). Todos estos factores han tenido una importancia sostenida en lo que respecta a la implantación y el desarrollo de las iglesias evangélicas en las comunidades y, como veremos, algunos de ellos se han situado en la base misma de las controversias y los conflictos sociales.

A principios de los sesenta, otro factor importante de conversión a los nuevos grupos religiosos en Chiapas fueron las secuelas provocadas por la migración a la selva. Para muchos indígenas desposeídos, las organizaciones protestantes representaron un espacio de cohesión y sustituyeron redes de solidaridad comunitarias que se habían disuelto (Hernández 1998). Como precedente de procesos sucesivos y más recientes, en aquel entonces, la fragmentación y la disolución de la conciencia comunal a causa de conflictos en el interior de las comunidades, junto con la ruptura del sistema de autoridad tradicional, se reconvirtieron, de la mano de los nuevos conversos, en nuevas formas de articulación comunitaria.

Dentro del campo religioso chiapaneco actual, el catolicismo se mantiene como dominante a pesar de haber perdido la hegemonía; conservándose, por supuesto, impregnadas de elementos sincréticos, las manifestaciones religiosas propiamente indígenas. Entre protestantes y paracristianos conjuntamente abarcan el compromiso religioso de una tercera parte de la población. Para los Altos de Chiapas más concretamente, la zona indígena por excelencia, los índices de adscripción al protestantismo son bastante elevados (un total de 46.504 personas, el 10.5% de todo el estado y el 12% del total regional). Las iglesias pentecostales se mantienen como mayoritarias por encima de las denominaciones históricas, si bien los grupos milenaristas constituyen el sector de mayor crecimiento en la actualidad. La iglesia adventista es la dominante y, junto con los testigos de Jehová, ejerce una labor constante entre la población rural indígena; los mormones, por su parte, han optado preferentemente por las capas medias y bajas de las zonas urbanas.

El abandono del alcohol y la superación de enfermedades de manera especial, son los factores que más favorecen la conversión a los grupos no católicos, sobre todo los pentecostales, que además se constituyen en intensos grupos de participación, experiencia religiosa y ayuda mutua⁷.

Otro aspecto importante a señalar es la gran capacidad adaptativa de las

⁷ Esto es así en el caso de muchas zonas rurales, aunque no es exclusivamente propio de ellas. La conversión en estos términos también guarda relación con fenómenos migratorios hacia

nuevas confesiones cristianas en los contextos donde operan. En el medio rural especialmente, esto les permite evaluar la realidad de las comunidades indígenas y ajustar a las mismas sus particulares creencias y prácticas. Los diferentes mensajes religiosos no se aceptan pasivamente, sino que nacen de una selección entre los aspectos de la nueva ideología que los participantes están dispuestos a aceptar o rechazar. Cada comunidad reinterpreta de forma selectiva los discursos y programas religiosos adaptándolos a las circunstancias y situaciones sociales específicas, sin abandonar por ello su sustento cultural y tradicional.

Siguiendo esta dinámica, la acción evangelizadora de los diferentes grupos religiosos ha generado importantes transformaciones en las comunidades chiapanecas. La influencia ideológica de católicos, protestantes y cristianos, ha sido decisiva en muchos aspectos de la vida social y política de la región, aunque en el análisis de fondo de dichos cambios, como decíamos, siempre sean prioritarios los procesos reelaboradores y creativos activados por los propios indígenas, utilizando muchas veces lo sagrado como instrumento de transformación, optando ellos mismos por el cambio y reinventando sus identidades colectivas. Esta capacidad de elección y creación contrasta abiertamente con

los postulados de la llamada “teoría de la conspiración”, que a partir de los años sesenta empezó a victimizar y negar cualquier iniciativa a los nuevos conversos protestantes apelando expresamente a la manipulación imperialista norteamericana.

2. Entre la competencia simbólica y la resistencia política: Disidencias, migraciones y expulsiones

La coexistencia y la competencia entre los diferentes grupos religiosos no han sido simplemente simbólicas en las comunidades chiapanecas. Muchas veces, aunque no siempre, se han manifestado de forma violenta. Los neocatólicos se han enfrentado claramente a los procesos evangelizadores de los grupos protestantes y milenaristas; y éstos, a su vez, se han rebelado contra las acusaciones de sus competidores. Las diferencias entre ellos también se han puesto de manifiesto en lo relativo a implicación política y social, de modo que la iniciativa de las confesiones cristianas ha diferido en términos de su ideología particular, o incluso variado en su interior coyunturalmente. En este ámbito cabe destacar, no obstante, un proceso relevante relacionado con la creatividad y la capacidad de movilización que acabamos de mencionar: la tendencia hacia la unificación de intereses de las minorías cristianas y neocatólica frente

la ciudad. Carlos Garma (1992) señala en este sentido que el pentecostalismo es un puente útil entre la vida rural y urbana. La experiencia de la vida en la ciudad contribuye decisivamente al cambio en la adhesión religiosa de los migrantes, proporcionándoles la integración en un grupo social cohesivo y protector en un medio potencialmente hostil.

a los católicos costumbristas, representantes —como apuntábamos al principio— de los cuadros de poder y control tradicionales.

Esta reacción colectiva, cuyo origen y desarrollo abordamos a continuación, ha sido interpretada en un sentido emancipador y como un paso muy importante hacia la democratización de los pueblos indígenas (Hernández 1994); como el surgimiento, en definitiva, de un nuevo sujeto colectivo: “La afirmación de un ‘nosotros’ que destruye los viejos lazos de dependencia y combate un adversario común (el Estado, los caciques, los intermediarios, los ladinos ricos), la forma de un ‘nos-otros’ que en ese combate (re)construye su realidad y su diferencia” (Le Bot 1997: 52).

En efecto, con independencia de sus doctrinas particulares, la común posición disidente ha aglutinado en más de una ocasión a las minorías religiosas de la zona. La perspectiva crítica y transformadora que aportan los neocatólicos los sitúa en una postura desafiante, o cuanto menos molesta, para quienes pretenden conservar sus privilegios por encima de todo. De forma similar, el supuesto inmovilismo y conformismo

ideológico atribuido a protestantes y paracristianos (mucho más aparente que real), no excluye su confrontación con los poderes locales, porque “se apartan del mundo” comunitario y rompen con la tradición que los costumbristas paulatinamente han ido pasando a instrumentalizar para sus intereses.

No cabe duda de que en el desarrollo de los conflictos han jugado un papel decisivo los nuevos hábitos y comportamientos adoptados por los nuevos creyentes protestantes. La mayoría de estos nuevos hábitos y comportamientos tienen que ver con la vida privada, pero inciden directamente en la vida pública desafiando la organización comunitaria, la “costumbre” y en particular los sistemas de control de las autoridades tradicionales. Las conductas más controvertidas han sido dejar de comprar “candelas” (velas) para las ofrendas a los santos (que dejan de venerarse), mantener una actitud crítica respecto al control de los transportes locales y, de manera especialmente significativa, abandonar el consumo regular de alcohol⁸ y renunciar a los fuertes gastos que supone el sistema de cargos para atender las ceremonias de las fiestas religiosas⁹.

⁸ En la denuncia puesta por representantes de setecientos chamulas ante el Procurador General de la República, se relata lo siguiente: “Estando la mayoría de nosotros en nuestros hogares, sin ninguna explicación ni causa justificada, fuimos agredidos salvajemente y encarcelados por las autoridades municipales por el sólo hecho de haber abrazado la fe cristiana y, en consecuencia, haber cambiado de vida, dejando sobre todo el aguardiente, motivo por el cual dejamos de ser fuente de ingresos para quienes explotan este vicio como es el cacique de nombre José López Pérez, quien controla las bebidas alcohólicas y se aprovecha de las costumbres de nuestro pueblo. Los cristianos chamulas han abandonado las costumbres de su raza y por eso el resto de la tribu no nos quieren y desean matarnos” (Manguen, García de León, Ichín: 1980: 37-38).

⁹ El sistema de cargos es una organización político-religiosa tradicional de las comunidades indígenas. Surge en el siglo XIX para garantizar la organización y el financiamiento de las fiestas

Dichas posturas han resultado ser muy problemáticas en la vida cotidiana e inseparables de las expulsiones sistemáticas de fieles y familias protestantes de los municipios y comunidades. Con la negativa a participar en el sistema de cargos en particular, los evangélicos se ven liberados de la presión económica y de la responsabilidad que este modelo de organización social implica. Pero dar la espalda a la tradición es percibido por otros como una amenaza a la propia reproducción simbólica de la comunidad, por lo que muchos de ellos pagarán el agravio con la expulsión. Incluso en ocasiones los mismos cargos han sido utilizados para hacerla efectiva, saturando progresivamente de deudas a quienes desafían a los caciques (Tickell 1991).

En estas condiciones, y bajo la forma de ese "nuevo sujeto colectivo", las confesiones no católicas habrían servido para oponerse al catolicismo dominante vinculado a las familias terratenientes y a los prósperos comerciantes, convirtiéndose al mismo tiempo en un fuerte mecanismo de resistencia de los indígenas marginados contra las presiones y la explotación a las que se ven sometidos. No cabe duda de que la

existencia de grandes desigualdades sociales y económicas en las comunidades ha sido una de las causas del éxito protestante, especialmente en lo que respecta a su oferta de nuevas estructuras organizativas y como instrumento de legitimación de movimientos políticos locales en lucha contra los problemas de clase (Medina 1986; Bastian 1997b).

Con estos contenidos reivindicativos y de resistencia, el discurso y los símbolos religiosos pasan a utilizarse con fines explícitamente políticos, para criticar o desprestigiar enemigos políticos. Las migraciones y expulsiones que desde la década de los setenta del pasado siglo se han ido sucediendo en las comunidades deben entenderse, en este contexto, como causa y consecuencia no sólo de un conflicto religioso sino también de otros factores adicionales, como pugnas por tierras, pleitos entre familias, problemas inter-étnicos y disputas por el poder político. No son de naturaleza estrictamente religiosa, aunque las nuevas creencias y conductas de los fieles hayan jugado un papel fundamental. No tienen que ver únicamente con la sustitución de las prácticas tradicionales del catolicismo popular por

de los santos, y como institución su objetivo es expresar y mantener la cohesión comunitaria. Los cargos jerarquizados se renuevan cada año y son alternativamente políticos y religiosos. Con el ascenso de un cargo a otro aumenta el prestigio individual. Se espera que todo miembro adulto de la comunidad participe en el sistema y desempeñe al menos un cargo durante su vida. No sólo no tienen remuneración alguna sino que implican una gran inversión de tiempo y de dinero. Con frecuencia generan el endeudamiento de sus participantes y, puesto que se clasifican según los costos que producen, les fuerzan a posteriores ahorros si quieren seguir ganando prestigio. Las personas que han terminado de desempeñarlos son consideradas "pasaros", entre los cuales se elige a los "principales", ambos investidos de gran influencia social y política en las comunidades (Robledo 1997).

prácticas y creencias cristianas o neocatólicas, sino que encierran un claro componente político y de lucha social.

Una de las claves del conflicto chiapaneco consiste, en suma, en que las conversiones implican no sólo disidencia religiosa sino también política. La disidencia, inicialmente manifestada mediante la lucha política acaba por identificarse con la causa religiosa; “se vuelca hacia uno de los tradicionales bastiones de la resistencia indígena: la religión” (Robledo 1997: 30).

En su análisis de las relaciones entre protestantismo y violencia, Manuela Cantón (1994) consideró comparativamente el papel jugado por las confesiones protestantes en Guatemala y en Chiapas en lo que se refiere a transformar las condiciones sociales de los individuos y las comunidades indígenas. Sobre Chiapas concretamente, apunta que se trata de un exponente extremo de la llamada “guerra de religiones”. La violencia cotidiana —nos dice— parte de acusar a los nuevos conversos de minar los cimientos culturales, sociales y organizativos tradicionales de las comunidades. La religión ha sido el “pre-

texto” más óptimo o visible para legitimar los exilios forzosos, pero las acusaciones no dejan de esconder los intereses partidistas de quienes los han fomentado y puesto en marcha, los caciques indígenas locales.

En el caso particular de San Juan Chamula —el paradigma por excelencia de la situación conflictiva— se ha señalado la formación de un cacicazgo apoyado en instituciones tradicionales como el sistema de cargos y la confabulación de los sectores enriquecidos con las cooperativas de transporte y comerciales. De forma similar, en Zinacantán, las familias ricas dominantes, con la misma instrumentalización de los cargos tradicionales, han recibido el respaldo añadido de parte de las instituciones indigenistas estatales y federales para consolidarse y legitimarse en el poder (Medina 1986)¹⁰. Según Bastian, la situación no es nueva: “Desde los años veinte, los caciques reconocidos o impuestos por el estado se han dado cuenta de que una de las maneras de conservar y de incrementar su poder consistía en el uso de las instituciones político-religiosas tradicionales

¹⁰ Para comprender mejor la formación de los cacicazgos nativos, Robledo (1997) se refiere a la política indigenista en la región, que, según ella, favorece la diferenciación social y la lucha por el poder político en las comunidades. En ellas, dice, los maestros y promotores bilingües habrían canalizado muchas veces su papel mediador hacia su propio beneficio, se habrían vinculado a los grupos de poder locales y convertido eventualmente en caciques. Por otro lado, el control que ejercen los caciques —que se presentan como defensores de la tradición y la costumbre— se expresa en el ámbito político o de contactos con el gobierno, en el económico y en el de la jerarquía tradicional e ideología popular. Con todo, María Isabel Pérez matiza que no se puede identificar siempre y plenamente la estructura tradicional con la estructura caciquil. Que “si bien algunos sujetos ascienden y después se convierten en los sujetos dominantes que van a someter a los demás, y a ejercer un control económico y político en detrimento de los intereses comunitarios, existen autoridades tradicionales que al contrario, tienen un interés que intenta ante todo, defender la reproducción del grupo en lo económico, social, político y cultural (1998: 151).

para su propio provecho. Así, con el apoyo político del estado, se han servido de la fiesta ritual para reforzar un control social cuyos límites se reflejan, ayer como hoy, por la arbitrariedad y una violencia intra-étnica continua” (1997b: 23).

Desde principios de los ochenta, más de veinte mil habitantes de Chamula, entre seguidores de la teología de la liberación y evangélicos, han sido expulsadas de sus tierras por las autoridades tradicionalistas vinculadas al poder. Esta forma de control político mediante las expulsiones ha supuesto que en un pasado no muy lejano una tercera parte de su población —la mayor de la región— se haya visto obligada a abandonar sus posesiones por discrepancias políticas o religiosas con los representantes municipales¹¹.

Los primeros expulsados —unos doscientos— fueron acusados de “evangelistas” y “quemasantos” contrarios a la costumbre. La primera expulsión masiva se produjo en 1974. Entre ese mismo año y 1976 la población mestiza se vio obligada a huir del municipio de San Andrés Larráinzar (ahora San Andrés “Sacamch’en de los Pobres”) hacia San Cristóbal de las Casas. A partir de 1980 siguieron las expulsiones por conflictos religiosos en el mismo San Andrés y también en San Pedro Chenalhó. Otras expulsiones se dieron también en las poblaciones de Anatenango del Valle, Tenepaja, Chalchihuitán, Mitontic, Zinacantán, Huixtán, Chanal, Oxchuc, Cancuc, Pantelhó, Teopisca y Ocosingo¹². En 1982 eran ya unos 5.000 los expulsados y dos años más tarde unos 10.000. En 1991 se cuentan en 17.000 los indígenas

¹¹ El desarrollo de los acontecimientos a lo largo de los años setenta es detallado de forma exhaustiva por Robledo (1997: 60-67). La revitalización de conflictos políticos precedentes empieza a finales de 1970, cuando llega a la alcaldía local el profesor Mariano Gómez Pérez, promovido por católicos, evangélicos y dirigentes de otras zonas del municipio anteriormente relegados. Pero el apoyo de las autoridades indigenistas estatales permitió a los caciques tradicionales recuperar el poder en las elecciones municipales siguientes. Desde ese momento, con el fin de acabar con la oposición política en su contra, los caciques procedieron a expulsar violentamente a los catequistas católicos, a los evangélicos y a los afiliados al Partido de Acción Nacional (Viqueira 1998). Algunos datos más concretos se pueden encontrar en un documento popular recogido por Manguen, García de León e Ichín (1980), donde se relata que el sábado 14 de agosto de 1976, por “motivo religioso” y de “defensa de la religión tradicional”, se persigue a 250 adventistas “que enseñan la abstención del alcohol”, y a 630 familias presbiterianas y 50 católicos por “ofender a San Juan” y poner en duda que dicho santo “tenga sangre”. Se mencionan como delitos el saqueo de casas, golpes, dos violaciones a mujeres e invasión de la comunidad “La Cañada” y una colonia de Zinacantán para capturar a los nuevos conversos. Las autoridades de Chamula respaldaron la acción y el gobernador y subgobernador regionales decidieron no intervenir por considerar que se trataba de un “asunto religioso”. La Iglesia, por su parte, condenó la violencia acontecida en nombre de la religión.

¹² La situación marginal compartida por los disidentes después de las expulsiones, posibilitó que las confesiones católicas y protestantes se unieran en una misma lucha por el retorno a sus tierras o en defensa de sus hermanos forzados al exilio. El Comité de Refugiados Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH) los aglutinó con este fin.

exiliados de sus lugares de origen, entre migraciones forzosas y expulsiones (Pérez 1998), y hacia finales de la década aumentan hasta 20.000 (Cantón 1997a).

Los destierros se han ido sucediendo casi sin interrupción hasta la actualidad, y han afectado no solamente a protestantes o fieles de otras confesiones no católicas. Muchos catequistas de la teología de la liberación y autoridades de partidos de la oposición municipales han sufrido igual suerte.

3. La construcción de la identidad étnica: Movimientos sociales y recomposiciones comunitarias

Cuando hablamos de transformaciones políticas y sociales en el medio indígena chiapaneco no podemos olvidar la aparición progresiva —y decisiva— de organizaciones estimuladas por militantes de izquierda o de extrema izquierda, que han coexistido con las diferentes misiones religiosas en las comunidades. Los indígenas mayas de Las Cañadas, en concreto, mencionan cuatro caminos en su experiencia de movilización social: La concienciación procedente de la tarea evangelizadora de los teólogos de la liberación a partir de la década de los sesenta; la fuerte organización socio-política que surgió de dicho proceso y de varios movimientos de izquierda desde la década de los setenta; el impulso del EZLN a partir de los años ochenta, y, desde luego, la propia identidad étnica preservada y estimulada por los pueblos indígenas (De Vos, 1997).

En el ámbito de la implantación de nuevas formas organizativas y de lide-

razgo en las comunidades indígenas, la pastoral dirigida desde la Diócesis de San Cristóbal de las Casas ha tenido un papel muy importante. Como apunta Yvon Le Bot, “aún cuando desde la perspectiva de la ‘teología indígena’ se considera que los catequistas se deben al servicio de la comunidad, y no al contrario, éstos se convierten en líderes sociales y políticos, tanto como religiosos, y conforman una jerarquía que llena en vacío heredado de la descomposición o el rechazo del añejo sistema de autoridades políticas y religiosas. Su inserción en las estructuras de la Iglesia y su conocimiento del español los hacen intermediarios obligados con el exterior” (1997: 47).

El 14 de diciembre de 1975, bajo el amparo de los teólogos de la liberación, surge la primera organización campesina, “Unidos para el progreso” (Quiptic ta Lecubtesel), con el objetivo inicial de buscar la mejora económica, social y cultural de la población indígena. Pero a finales del 79, según nos explica Jan De Vos (1997), el movimiento adquirió un rumbo diferente, mucho más politizado, reivindicativo y resistente. Fue entonces cuando los agentes de pastoral se desentendieron del mismo, pensando que no les correspondía encabezar directamente y de forma abierta un movimiento popular. Así, una vez encendida la mecha de la conciencia, la iniciativa socio-política y la responsabilidad para afrontar los problemas y los conflictos étnicos se retornó a las manos del pueblo, de los propios indígenas, muchos de ellos ya por entonces

integrados en las organizaciones maoístas Unión del Pueblo y Política Popular.

Así pues, a partir de la pastoral liberacionista, las conversiones religiosas y las luchas sociales es como mejor puede comprenderse la génesis del zapatismo. Unas y otras habrían preparado el terreno para su surgimiento. El origen e impulso del movimiento zapatista (como movimiento social y político) se localizaría en las conversiones, las disidencias y las divisiones comunitarias que se han ido apuntando. Nació y creció en el seno de los sectores enfrentados a los tradicionalistas posteriormente, como hemos visto, exiliados de sus municipios o comunidades.

Con el paso de los años, esta población desplazada y expulsada ha ido constituyendo sus propias comunidades y dando forma a nuevas recomposiciones culturales e identitarias, ya sea en las zonas de colonización de la selva, en su misma comunidad o cerca de ella, o bien en la periferia de algunas ciudades. Prueba de ello, por ejemplo, es el considerable reasentamiento evangélico en los alrededores de San Cristóbal de las Casas, con la fundación de

diversas comunidades: “Betania”, “Nueva Jerusalén”, “Vistahermosa” o “Galilea”, entre otras¹³. Tales procesos de reconstrucción —con un fuerte contenido de supervivencia— no han dejado de estimular, además, la creación de un liderazgo alternativo al tradicional, así como la fundación y dinamización de nuevas organizaciones intercomunitarias (organizaciones étnicas modernas) (Le Bot 1997).

Tras asentarse en el terreno de la diferenciación social creciente, con la consiguiente formación de grupos sociales que se oponen a cumplir con las normas comunitarias, los grupos religiosos protestantes y milenaristas habrían edificado algo nuevo. Habrían ofrecido a los desplazados la posibilidad de recuperar un espacio simbólico y político propio, reorganizado la vida comunitaria entorno a indígenas conversos y con sus propias autoridades civiles y religiosas. La religión compartida, además de ofrecer atractivas promesas de salvación y renovación colectivas, reforzaría anteriores lazos de parentesco y de vecindad y contribuiría a buscar la solidaridad en las nuevas realidades comunitarias.

¹³ Al parecer, con el paso de los años, los nuevos asentamientos en torno a San Cristóbal de las Casas se han vuelto cada vez más estables, en gran medida debido a la nueva identidad religiosa adquirida y a su refuerzo del sentido comunitario. Esta situación, según se nos comunicó personalmente, habría ido atenuando poco a poco la voluntad de regreso a las comunidades originales, o al menos, el ímpetu inicial de protesta y reclamaciones hacia las autoridades estatales y federales en este sentido. Con todo, la solución a los problemas de las expulsiones concretamente de San Juan Chamula se explica, según García (1997), gracias a la importancia económica, capacidad organizativa y presión política crecientes de los exiliados. Esto habría tendido a equilibrar la correlación de fuerzas en la localidad, obligando a las autoridades municipales a detener momentáneamente las expulsiones y a declarar, por ejemplo, que aceptan la construcción de un templo evangélico en Chamula.

Sin embargo, también se ha señalado que la fuerte competencia por este nuevo liderazgo comunitario habría acentuado en cierto sentido el faccionalismo político. Muchos de estos líderes y militantes tratarán, como es lógico, de participar en la dirección de los asuntos públicos municipales o regionales. Aunque en ocasiones sus afiliaciones ideológicas y políticas serán bastante divergentes: desde abrazar la causa zapatista con todas las consecuencias, hasta integrarse en los cuadros de poder más conservadores.¹⁴ Otros, según Bastian (1997a), incluso habrían “retomado” pautas de control social similares a las de los caciques —si bien desplazadas desde la “oligarquía” al “pluralismo”— para manifestar su carisma y autoridad dentro de las organizaciones religiosas.

Este autor sugiere, asimismo, que los dirigentes indígenas utilizan los nuevos grupos religiosos como instrumento para imponer una diversidad religiosa que a largo plazo puede estimular la “modernización” de las comunidades indígenas. En dicho papel modernizador, los nuevos movimientos religiosos se distinguirían, no obstante, del catolicismo progresista de la teología de la liberación, que —según Bastian— tam-

bién pretende una modernización (católica) y combate a los caciques, pero guiada por un clero no indígena y de acuerdo a estrategias pastorales mucho más globales, aparentemente ajenas a la idiosincrasia étnica.

Resumiendo, en Chiapas, los cambios religiosos han repercutido y repercuten directamente en los cambios políticos, con la creación de nuevas élites, participación en movimientos sociales, surgimiento de organizaciones campesinas, luchas contra los caciques, etc. De la misma manera, las dinámicas políticas dependen en buena medida de las identidades moduladas por la diversidad religiosa en el seno de las comunidades y municipios. Y en este contexto, los procesos de reconstrucción y creación de los nuevos espacios comunitarios desembocarán en la reconstrucción y reinvención de la propia identidad étnica como construcción cultural (Hernández 1989; 1994).

A lo largo de estas páginas se ha tratado de poner de manifiesto, una vez más, las estrechas relaciones entre política y religión. En el marco de los conflictos y las conductas violentas ligadas a las relaciones de poder y los mecanismos de control social, los diversos discursos y símbolos religiosos sirven

¹⁴ En este ámbito, se ha señalado el posicionamiento “progresista” o “izquierdista” de ciertas iglesias protestantes históricas (como las metodistas y presbiterianas), o el hecho de que algunos de sus pastores hayan sido presidentes municipales o se hayan convertido en destacados dirigentes de movimientos sociales independientes (Viqueira 1998). El elemento aglutinador de las expulsiones ha permitido incluso la “insólita” aproximación entre protestantes y zapatistas (Cantón 1997a), para rebelarse, junto con los catequistas católicos, contra una misma situación de marginación y privación de derechos. Al parecer, en la misma zona zapatista muchos miembros de confesiones presbiterianas y pentecostales forman parte de las filas insurgentes, contrariamente a lo que proponen los discursos de sus pastores (García 1997).

para legitimar o para negar una situación determinada (que en lo referente al mundo indígena chiapaneco, se expresa fundamentalmente en términos de desigualdad social y marginación acentuadas); y lo hacen básicamente en función de sus intereses y mediante las estrategias oportunas, para mantener o aumentar su prestigio e influencia en los diferentes ámbitos y espacios sociales donde operan.

Finalmente, la situación de Chiapas,

analizada en el contexto del cambio religioso como respuesta a las estructuras de dominación políticas tradicionales, vuelve a hacer patente la importancia de la religión como instrumento de resistencia y apoyo para el cambio social, como factor utilitario al servicio de los intereses simbólicos y materiales de quienes la representan institucionalmente o comparten sus creencias y como elemento clave en la construcción social de la identidad étnica.

Bibliografía

- BASTIAN, Jean-Pierre (1983), *Protestantismo y sociedad en México*, México, Casa Unida de Publicaciones.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1994), *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1997a), *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1997b): "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México". *Eslabones*, núm. 14, México, pp. 16-27.
- BERRYMAN, Phillip (1987), *Teología de la Liberación*, México, Siglo XXI.
- BONFIL, Guillermo (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/CIESAS/Foro 2000.
- BOUDEWIJNSE, Bárbara; DROOGERS, André y KAMSTEEG, Frans (1991), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, DEI.
- CANTÓN, Manuela (1994): "Protestantismo y violencia en tierras mayas. Los casos de Guatemala y Chiapas (México)", *Antropología*, núm. 8, octubre, España, pp. 31-58.
- CANTÓN, Manuela (1997a): "Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: Algo más que un problema de cambio religioso", *Mesoamérica*, núm. 33, junio, Guatemala, pp. 147-169.
- CANTÓN, Manuela (1997b): "Los trabajos históricos y socio-antropológicos sobre el protestantismo en Latinoamérica", *Mesoamérica*, núm. 33, junio, Guatemala, pp. 171-194.
- CASILLAS, Rodolfo (1996): "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes", en G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 67-101.
- CRUZ, Jorge (1989): "Tziscaco", en VVAA, *Religión y sociedad en el sureste de México*, México, SEP / CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, pp. 37-122.
- DE BRICKER, Victoria (1979): "Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas", *América Indígena*, Vol. 1, núm. 39, enero-mayo, México, pp. 17-45.
- DE VOS, Jan (1997): "El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la Liberación", *Eslabones*, núm. 14, México, pp. 88-101.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1995): "La rebelión de los indios zapatistas y la autonomía", en VVAA, *Chiapas insurgente. Cinco ensayos sobre la realidad mexicana*, Nafarroa, Txalaparta, pp. 81-105.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.

- DUSSEL, Enrique (1995), *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos.
- FERRARO, José (1992), *Teología de la Liberación: ¿Revolucionaria o reformista?*, México, Quinto Sol / UAM-Iztapalapa.
- FORTUNY, Patricia (1994): "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", *Nueva Antropología*, núm. 45, México, pp. 49-63.
- GARCÍA, José Andrés (1997): "Entre la apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas", *Eslabones*, núm. 14, México, pp. 102-119.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1995), *Resistencia y utopía* (2 vol.), México, Era.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1998): "Los bordes críticos del sistema", *Fractal*, núm. 8, México, pp. 47-64.
- GARMA, Carlos (1984): "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", *América Indígena*, Vol. 1, núm. 44, México, pp. 127-141.
- GARMA, Carlos (1987), *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- GARMA, Carlos (1992): "Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas", *Alteridades*, Año 2, núm. 3, México, pp. 31-38.
- GARMA, Carlos (1995): "Presbiterianos en Yajalón, Chiapas", *Alteridades*, Año 5, núm. 9, pp. 95-97.
- GARMA, Carlos (1998): "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", *Iztapalapa*, núm. 15, México, pp. 53-66.
- GARRAND-BURNETT, Virginia y STOLL, David (eds.) (1993), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press.
- GIMÉNEZ, Gilberto (ed.) (1996), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- HERNÁNDEZ, Luis (1998): "La esperanza de lo incierto", *Fractal*, núm. 8, México, pp. 65-76.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (1989): "Del Tzolkin a la Atalaya: Los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-kanjobal de Chiapas", en AAVV, *Religión y sociedad en el sudeste de México*, México, SEP / CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, pp. 125-224.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (1994): "Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y rebeliones", en D. Moctezuma (coord.), *Chiapas. Los problemas de fondo*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, pp. 45-52.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (1998): "De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en J. P. Viqueira y H. M. Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara, pp. 407-423.
- JUÁREZ, Elizabeth (1990), *¿De la secta*

- a la denominación? El caso de los Presbiterianos en Yajalón, Chiapas, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, UAM-Iztapalapa.
- JUÁREZ, Elizabeth (1995), *De la secta a la denominación: el caso de los Presbiterianos den Yajalón, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LE BOT, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Barcelona, Plaza y Janés.
- LEGORRETA, María del Carmen (1998), *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.
- LOIS, Julio (1986), *Teología de la Liberación: Opción por los pobres*, Madrid, Iepala / Fundamentos.
- MANGUEN, Juan Jaime; GARCÍA DE LEÓN, Antonio e ICHÍN, Oliverio (1980), *Violencia en Chamula*, México, UNACH.
- MARROQUÍN, Enrique (1995): "Los disidentes religiosos: ¿Intolerancia o resistencia cultural?", en E. Marroquín (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, pp. 71-121.
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (1997): "¿Existe la diversidad religiosa en México?", *Eslabones*, núm. 14, México, pp. 4-15.
- MEDINA, Andrés (1986): "El ILV y el espacio político del protestantismo en México", *Anthropos*, núm. 1, abril-junio, México, pp. 17-23.
- MOGUEL, Julio (1998): "Claves del zapatismo", *Fractal*, núm. 8, México, pp. 77-94.
- MONSIVÁIS, Carlos (1998): "La Teología sólo puede ser de liberación, no de esclavitud ni de violencia, a menos que sea paramilitar: Obispo Samuel Ruiz", *Proceso*, núm. 1127, México, pp. 6-14.
- MONTEMAYOR, Carlos (1998): "El EZLN y Chiapas", *Fractal*, núm. 8, México, pp. 95-104.
- MORQUECHO, Gaspar (1992), *Conflicto político religioso en los Altos de Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, UNACH.
- PÉREZ, María Isabel (1998), *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas*, México, UNACH.
- RAMÍREZ, Alfredo (1991): "Protestantismo y conflicto social en una comunidad indígena", *Etnia y Sociedad en Oaxaca*, UAM-Iztapalapa / ENAH, México, pp. 91-98.
- ROBLEDO, Gabriela (1997), *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, México, UNACH.
- RUIZ, Samuel (1974): "Teología bíblica de la Liberación", *Estudios Indígenas*, Vol. 3, núm. 4, México, pp. 433-459.
- RUIZ, Samuel (1996): "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral", en G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 217-226.
- RUS, Jan y Robert WASSESTROM

- (1979), *Evangelización y control político*, México, UNAM.
- SEMO, Enrique (1998): "Chiapas: el peso insoportable", *Fractal*, núm. 8, México, pp. 105-118.
- SMITH, Christian (1994), *La teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, México, Paidós.
- STOLL, David (1984): "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?: La polémica entorno al Instituto Lingüístico de Verano", *América Indígena*, Vol. 1, núm. 44, enero-marzo, México, pp. 9-24.
- STOLL, David (1988): "Antropólogos versus evangelistas. Las controversias del Instituto Lingüístico de Verano y las nuevas Tribus Misioneras en América Latina", *Iglesias, pueblos y culturas*, Vol. 3, núm. 8, enero-mayo, México, pp. 149-181.
- STOLL, David (1990), *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*, California, University of California Press.
- TELLO, Carlos (1998), *La rebelión de las Cañadas*, México, Cal y Arena.
- TICKELL, O (1991): "Expulsiones indígenas en las tierras de Chiapas", *Boletín del grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas*, núm. 2, México, pp. 9-16.
- TRIGÜERA, Sebastiao (1995): "El zapatismo y la democracia popular en Nuestra América", en VVAA, *Chiapas insurgente. Cinco ensayos sobre la realidad mexicana*, Nafarroa, Txalaparta, pp. 19-80.
- VIQUEIRA, Juan Pedro (1998): "Los altos de Chiapas: una introducción general", en J. P. Viqueira y H. M. Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara, pp. 219-236.
- VVAA (1989), *Religión y sociedad en el sureste de México*, México, SEP / CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161-167.

LLEVAR LOS TACONES POR DENTRO.

IDENTIDAD, IRONÍA Y RESISTENCIA

FERNANDO VILLAAMIL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN

ESTE ARTÍCULO SE PROPONE UNA REFLEXIÓN EN TORNO A LA POSIBILIDAD DE CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD SOCIAL A PARTIR DE LA INVITACIÓN A LA NO-EXISTENCIA DEL MASCULINISMO. LA PLUMA, VISTA COMO FORMA DE RESISTENCIA, DESACTIVA EL ESTIGMA AL EXPRESAR PERFORMATIVAMENTE LA ARTIFICIOSIDAD DE LA NORM(ALIDAD), PERMITIENDO AL SUJETO REAPROPIARSE DE LOS SENTIDOS QUE LE DEFINEN. PERO AL MISMO TIEMPO, POR SER PURA NEGATIVIDAD, RESULTA POLÍTICAMENTE IMPOTENTE, Y FINALMENTE REPRODUCE ESTEREOTIPOS. ADEMÁS, COMO PRÁCTICA ARTICULA RELACIONES DE PODER Y EXCLUSIÓN AL SENO DEL COLECTIVO GAY. EL ANÁLISIS DEBE RECOGER ESTA COMPLEJIDAD SIN TRATAR DE REDUCIRLA NI A UNA MERA REPRODUCCIÓN DE RELACIONES DE PODER NI A UNA SUBJETIVIDAD PRÍSTINA.

Introducción

En el presente texto vamos a tratar las ambigüedades inherentes a ciertas prácticas de resistencia desde el estudio de uno de los rasgos más característicos de las interacciones entre gays: una modalidad de comunicación basada en el empleo de un tipo de humor peculiar, la “pluma” o el “petardeo”, caracterizada por el uso amplio del doble sentido, el sobreentendido y sobre todo, los enunciados irónicos.

La “pluma” o “petardeo” ofrecen una perspectiva interesante para acercar-

se al fenómeno relativamente novedoso de la consolidación de una identidad gay y, más en general, a la temática de las identidades estigmatizadas como procesos de resistencia. En este sentido, la identidad gay no es algo ni mucho menos dado, sino construido a través de una serie de prácticas cuyo resultado o efecto de conjunto son la subjetividad gay y el imaginario dominante de la comunidad, con sus exclusiones y exigencias. Se trata de comprender a través de qué prácticas concretas se crea una identidad a partir de la total desva-

lorización del ‘maricón’ del masculinismo, y después, qué exclusiones genera este, como cualquier otro, proceso de construcción grupal. Desde este enfoque, la “pluma” y la ironía pueden ser una clave para comprender algunos aspectos fundamentales de los modos en que la posición de sujeto gay, inexistente o abyecta desde la construcción normativa, se reapropia para construir una identidad social viable. Pero puede indicar también el camino para una mirada compleja y políticamente informada acerca de las relaciones de poder.

Conviene aclarar la distinción entre la “pluma” como modalidad comunicativa gay, y la representación del homosexual desde y para la mirada heteronormativa como “mariquita”, hombre afeminado, disminuido por tanto; su existencia se justifica ante todo desde la propia economía masculinista, como límite y otro fantasmal de la masculinidad. El “mariquita” es una pieza central del masculinismo. Se trata de un mecanismo de vigilancia y control de los límites de la sexualidad legítima que, aunque tiene efectos fundamentales sobre la relación entre sociedad general y minoría homosexual, sitúa su mayor virtualidad funcional en la producción y control de la masculinidad normativa¹.

Entendemos entonces la “pluma”, en primer lugar, como un modo de relación con la norma. A la vez, es un modo fundamental para muchos gays de señalar una interacción y su contexto como gay, como implica el empleo de verbos como “petardear”, “viborear”, pero especialmente “mariconear”, exclusivamente para referir un modo de actuar y de crear performativamente contextos y sujetos gays. Por último, es excluyente para quienes se sitúan en una posición de doble marginalidad respecto a la norma masculinista y la comunidad gay. El presente análisis sigue esta triple determinación a través de su consideración desde el punto de vista de la ironía.

Pluma y subjetividad gay

En concreto la “pluma” es una categoría emic que podemos caracterizar como reutilización de los códigos de todo tipo que significan en su contexto habitual normalidad (lingüísticos, estilísticos, gestuales, verbales y vestimentarios, así como en general, los códigos que prescriben un comportamiento adecuado (Goffman 1974) en situaciones, especialmente con relación a la correspondencia entre los roles de género y la orientación sexual. Esta reutilización que tiene sus propios fines², como en-

¹ La relación entre heteronormatividad y minoría de HSH (hombres que tienen sexo con hombres) va desde la figura del mariquita, que contiene una activa desaprobación de una posible expresión gay autónoma, a la del armario, o secreto a voces, que es una especiosa invitación a la no existencia en el espacio de lo público.

² En el grado mínimo, para atribuir algún grado de intencionalidad a la ironía, basta con tomar en consideración que (1) es contextual, es decir, es apropiado su empleo sólo en determinados contextos, y (2), los sujetos son conscientes de utilizar un registro especial de comunicación, como se expone a continuación. La intencionalidad viene a marcar la diferencia con la reproducción sin más de los signos de género Butler (1993).

seguida veremos. Su producción se rige por los principios de la parodia y la bufonada. Es en definitiva un estilo ligado a una forma de mirar cuya estructura básica es la ironía.

En términos más generales, se propone, con Abu Lughod (1990) y Ortner (1995, 1999), que la categoría de resistencia es imprescindible para comprender los procesos culturales en términos de relaciones de poder y marcados por el conflicto tanto como por el consenso (Comaroff y Comaroff 1991). Si asumimos además que los fenómenos de resistencia nos ofrecen una atalaya privilegiada desde la que establecer un diagnóstico de las relaciones de poder vigentes (Ortner 1995, Abu-Lughod 1990, Comaroff 1985, Scott 1990, Keesing 1992, Gledhill 2000), los contextos relevantes se caracterizarían no sólo por su ambigüedad, sino también por su carácter complejo: reflejarían la creatividad de un grupo humano desde una posición de subalternidad, los gays con relación a la norma heterosexual, pero también la consolidación de una norma gay, una definición moral y pragmática de lo que es ser gay que, como toda construcción de identidad, produce sus propios otros y sus propias exclusiones en una dialéctica que le es constitutiva.

En 1998, en Carnavales, en la esquina en la que se sitúa uno de los cafés de mayor tradición en la zona gay de Madrid, Chueca, observamos la siguiente escena: Un hombre maduro espectacularmente disfrazado de estrella femenina del espectáculo o de diva en traje de fiesta, se aleja repentinamente de su

grupo y se dirige hacia un coche que acierta a pasar, deteniéndolo, al grito de: “¡A ver qué tal está este macho!” [entre los homosexuales, especialmente los de cierta edad, ‘macho’ es aproximadamente sinónimo de heterosexual]. El conductor es un señor de edad, no especialmente agraciado. “¡Uy, qué feo! Lo siento, bonita, pero contigo, no me lo hacía yo ¡ni gratis!”, exclama, girándose y volviendo a su grupo entre las carcajadas generales de decenas de mirones. Obsérvese que ‘ni gratis’ es una transformación irónica de la frase ‘ni por todo el oro del mundo’, con efectos grotescos, autoperódicos. Lo normal, implica este homosexual de unos cincuenta años, es pagar; el dinero establece, por tanto, una escala de equivalencias respecto a la deseabilidad sexual: si cuanto más deseable, más caro, gratis equivale a nada deseable.

La “pluma” es performativa, sus efectos sobre los implícitos de sentido común en torno al sexo y el género no son el fruto de una intencionalidad política, ni de una reflexión, sino en acto. Es “hacer las cosas maricas” (como adverbio): una expresión de Jesús, uno de nuestros informantes, al observar que, *en Chueca, las maricas hasta para sacar a pasear al perro lo hacen marica*. Es a lo que se refiere Antonio cuando dice, a la pregunta de qué es petardear, “¿Es la típica loca imposible, divina de los pies a la cabeza, discutiendo con la de los huevos en el mercado, ... o algo así, no? O... no se, gente superarreglada, regia, yendo a comprar el periódico por la mañana ahí, al estanco de la travesti

de la esquina de la plaza (de Chueca). [...] Es como llevar los tacones por dentro. Eso es petardear". La incongruencia, la yuxtaposición de opuestos que señala Newton o la estilización que la caracteriza según Sontag (1996) forma parte de su carácter centralmente irónico: La "pluma", como la ironía es siempre "mención"³, esto es, inclusión en el discurso propio de discursos ajenos y marcados como tales por la estilización o la incongruencia.

Existe una amplia tradición de análisis de la ironía como objeto de la retórica (Ballart 1994, Ducrot 1987, Booth 1986). Peña Marín (1989) señala como característica central de la ironía el invertir "...los mecanismos y hábitos de que nos servimos normalmente para usar e interpretar las expresiones significativas. Así toda pirueta expresiva que obligue a alterar la perspectiva habitual en la interpretación puede ser calificada de irónica. Es una suerte de anomalía difusa que, como todo comportamiento desviado pone de manifiesto los presupuestos y mecanismos insertos en los usos conformes con la norma, en este caso, los caracteres básicos del intercambio comunicativo" (Peña Marín, 1989:26). Existe entonces 'algo' que es blanco de la ironía (el sentido literal, tomado en serio, del enunciado irónico y en definitiva los mecanismos de producción de normalidad que sustentan esa seriedad), y debe darse también un conjunto de sentidos alternativo entre el ironista y su cómplice. Además,

para que un enunciado o un acto de comunicación en general pueda ser interpretado como irónico, el ironista debe ofrecer a su audiencia privilegiada, cómplice, indicios que permitan comprender que se toma distancia respecto del mismo enunciado en los contextos en que es producido seriamente. Newton (1979, p. 106) en su interesantísima aproximación etnográfica, señala tres temas en el *camp*, expresión inglesa que viene a coincidir con la española de petardear: incongruencia, teatralidad y humor. Son desde esta perspectiva, otros tantos índices de la presencia del fenómeno irónico.

En este sentido, la entonación afectada y el empleo del femenino característicos de la "pluma" son en este primer nivel de análisis, indicios de la intención paródica. Si bien es cierto que sin la presencia de un índice, la ironía no es tal, la inversión del género es un índice más de la presencia de la ironía, pero basta con el establecimiento de una incongruencia que suspenda las expectativas de rol normales para conseguir el efecto chocante de "una buen pluma". Por eso es que cualquier cosa o casi puede ser *petarda* una vez pasada por la maquinaria de sentido apropiada. Entre la feminidad afectada y el "petardeo" puede existir una relación privilegiada, pero no necesaria. De hecho, la masculinidad misma puede obtener una representación paródica y "petarda". Por el contrario, Tyler (en Fuss 1991) argumenta que la hipermasculini-

³ La exposición clásica de la ironía como mención se encuentra en Sperber y Wilson (1981).

dad es más bien una defensa del estigma del afeminamiento que viene a subrayar la identidad de género, reproduciendo la misoginia implícita en las dicotomías de género.

Recientemente, una exposición en un bar de Chueca reunía cuadros de un pintor que retrataban deportistas abrazándose a partir de fotografías obtenidas en los periódicos deportivos. Al ser el gesto del abrazo recontextualizado, se revela una mirada distinta sobre el mismo objeto, que es la excluida - incluida en el contexto original. Es ese contexto que marca el abrazo como heterosexual, el que se convierte en el blanco de la ironía. Buena parte de la iconografía de la pornografía gay se estructura sobre el eje de la explicitación de los contenidos homoeróticos de figuras de masculinidad que en contextos normales están sólo implicados. Otra vuelta de tuerca es la representación de un icono gay muy conocido como es un cuerpo bello que sirve de anuncio de una marca de ropa, simplemente al trasladarlo a un cuadro con dimensiones alteradas, agigantadas: la mera descontextualización marca la mención, la teatralidad de su tamaño y el estar meramente puesto en otro contexto lanza una mirada irónica sobre un objeto que habitualmente se toma a sí mismo en serio, desviando la mirada desde el objeto de deseo hacia el acto mismo de mirar y desear. Los clicks de Famóbil son recontextualizados como gays y lesbianas en el cartel del Orgullo gay 2001. En el mismo sentido, Barbie no se lía con Ken, sino con... otra

Barbie, como el propio Ken, cuya teatral masculinidad (¿o feminidad?) queda así expuesta. El petardeo es suspensión de lo auténtico y, de rebote, la mostración de lo auténtico como un artificio más: resulta por ejemplo extraordinario comprobar cómo se escucha en ciertos locales a Mónica Naranjo (antes de que se convirtiera en *mainstream*), con su gestualidad extrema y teatral, destacando su carácter inauténtico. La "música chochi" (categoría emic de difícil delimitación, que incluye desde Rafaela Carrá a Montserrat Caballé, desde Concha Piquer a las Grecas, cantantes contemporáneos como el grupo Azúcar Moreno y de épocas pasadas, como Manolo Escobar, y que comparten esa falta de voluntad de autenticidad), es rescatada precisamente por su falta de autenticidad, su total falta de pretensión de reflejar realidades psicológicas profundas, su plena superficialidad. Artificiosidad y superposición de elementos incongruentes que define también el fenómeno de las *drag queens*. Impostura, tramoya y escenario son nociones que están presentes en muchas de estas interacciones en las que se activa el petardeo. A Antonio, por ejemplo, le encanta "recibir. Soy una persona que soy muy social, siempre estoy preocupado de dar un aspecto, de producir una sensación. Agradable. Atractiva, o inquietante. Siempre me preocupo por eso".

La "pluma" es en este sentido mucho más la descontextualización y reemplazo irónico de discursos 'reales', enteramente al modo de la citación, que

a través de la conformación de un vocabulario específico, que en Madrid al menos y en la población a la que se hace referencia es limitado y no creemos que sea característico del petardeo. La “pluma” tiende a ser idiosincrásica más allá del empleo de unas pocas palabras y giros, que juegan un papel más bien indexicalizador. La buena “pluma” se asemeja más a la ocurrencia que al empleo deliberado de un cierto vocabulario. Por ejemplo, Federico construye su “pluma” a partir del empleo en contextos triviales de expresiones de un lenguaje superculto y algo pasado de moda. El empleo del femenino no está excluido, pero no es más que un recurso más, como la entonación afectada.

El sentido del disfraz es definidor: se habla así de “pluma machirula” para referirse al gay extravagantemente masculino, o “pluma lederona”, que hace lo mismo respecto al gay identificado con la subcultura sadomasoquista, y tienen sentido frases como “vamos a vestirnos muy maricas”. El sentido del disfraz no sólo afecta a roles y situaciones. Puede apoderarse asimismo del cuerpo lo que se refleja en expresiones como *hacer*, *trabajar el cuerpo* o alguna de sus partes (hacer piernas/pectorales, etc.), siendo la frecuentación del gimnasio una actividad muy identificada con la identidad gay central: el cuerpo como pro-

ducto de la intencionalidad, objeto de deseo. Un informante preguntaba en una ocasión a un chico con músculos desarrollados: es “natural” o de “gimnasio”; contrapone natural a “pluma”, como muchos gays.

Por otra parte, el ironista no afirma nada, no se compromete, sino que se limita a dejar en suspenso; sólo implica que existe un sistema de valores alternativos, pero no los formula, sino que tan sólo los apunta. No se hace un discurso sobre la relación adecuada entre roles de género y sexualidad, sino que se limita a indicar el carácter de repetición compulsiva y obligatoria (Butler 1993) de los existentes cuando son incorporados seriamente. En este gesto, afirmado e insinuado a la vez, reside la fuerza y la profunda ambigüedad política de la ironía⁴.

Pluma y comunidad gay

“Cuando están un grupo de amigos, pues ¿qué haces? Pues petardeas, pues sueltas pluma, y te ríes y tal” (David).

Parece preciso, a partir de esta interpretación en paralelo a la retórica, centrarnos en sus aspectos más sociales, a los que habitualmente se presta menos atención (Kulick 2000). Con Bajtin, el lenguaje es el terreno de luchas sociales. En un nivel, la “pluma” es la reapropiación y resignificación del estigma, de forma que es hecho habita-

⁴ La ambigüedad de la ironía es identificada por de Man en la imposibilidad de detener el flujo de negatividad que la figuración irónica pone en marcha, porque cuando la ironía es compleja y conseguida, no existe modo de saber cuándo hay que detener la interpretación: serio o irónico, lo único auténtico que afirma el ironista es su propia inautenticidad (De Man 1998[1996], cif. Ballart 1994)

ble como posición de sujeto. Es sin duda un modo peculiar de dar expresión discursiva a la comunidad gay, una forma de articular performativamente a la comunidad y ejecutar las exclusiones que marcan sus límites. Por eso mismo no tiene el mismo sentido para todos los que desde diferentes posiciones comparten el “ambiente”⁵, y sólo desde una comprensión de cómo se articula en la lucha por la definición de la legitimidad de una posición de sujeto gay podemos obtener nuevas claves que permitan su interpretación en términos de prácticas sociales de construcción de la comunidad.

En primer lugar, es útil distinguir, con los propios gays, la “pluma petarda”, “petardeo”, “petardear”, del “amaneramiento”: Mientras que el amaneramiento va ligado a un rol social, un modo identitario ‘pre gay’, la “pluma”, tal como es delimitada desde el punto de vista de los sujetos se liga a la identidad gay. La diferencia estriba en que la “pluma”, a diferencia del amaneramiento, es contextual y depende de una audiencia aprobatoria o cuando menos receptiva. Requiere la construcción de la sexualidad y la identidad sexual desde la valoración de la diferencia frente a la heterosexualidad, mientras que el amaneramiento va mucho más estrechamente ligado a los roles de género. Por decirlo de una forma breve, el amanerado es un rol social, construido des-

de el paradigma masculinista como un hombre incompleto o una mujer insuficiente, mientras que el gay, cuando saca “pluma”, representa al maricón, la figura diferente y hasta un cierto punto disidente de los roles tradicionales de hombre tanto como de mujer del discurso masculinista.

Básicamente, la “pluma”, a diferencia del amaneramiento, se controla, como refleja las expresiones “sacar pluma”, “soltar una pluma”, “tirar pluma”. Ello no es necesariamente una visión emic para los gays en general, sin embargo sí lo es para los que dominan el “petardeo”. Por ejemplo, una conversación observada entre un abogado y alguien que quiera realizar una consulta profesional, ambos gays, sigue un patrón típico en el que el petardeo puede preceder o suceder al momento serio de la consulta. La transición la marcará precisamente el cesar o retomar de la gestualidad y las expresiones de ironía. La conversación sobre el tema de la consulta sin embargo adoptará un tono serio. Un segundo ejemplo: Al llamar por teléfono a Federico a su lugar de trabajo, me encuentro con una voz muy masculina. Le hago ver que estoy sorprendido, a lo que responde, sardónicamente, que no soy el primero que se lo hago ver, y se refiere a la cuestión en términos de sacar “la voz de macha”.

A veces, es incontrolable, pero entonces puede ser motivo de preocupa-

⁵ “El ambiente” es una categoría emic que se refiere no sólo a lugares y momentos en los que se producen interacciones gays, sino también a un manejo estratégico y contextual de la identidad.

ción, distanciada pero cierta, acerca de la posibilidad de “tener pluma” o ser amanerado. Cuando preguntaba a los entrevistados por la “pluma”, la pregunta a menudo era devuelta en el sentido de si yo creía que se le notaba: “Yo no se si tengo pluma, tu crees que tengo pluma?” Otro ejemplo: en el gimnasio, veo que Leo está en la cinta fija caminando a buen ritmo en lugar de correr; le pregunto por qué no corre, y dice que es porque le “sale con pluma, de verdad, de lo más escandaloso. ¡Y no lo puedo evitar!” -enfatisa. Me cuenta que un día se lo comentó a un amigo mutuo, y le dijo que no se preocupara, que se fijase en cómo lo hacía el y le imitase. Le miro con asombro y le pregunto si no cree que a nuestro amigo común “se le van cayendo las plumas” cada vez que corre. Me mira con malicia y me responde que sí, que “yo también me quedé muerta, si P. es una señora de los pies a la cabeza”, que por eso sigue él caminando. La “pluma” puede ser incontrolable, pero es desde luego siempre consciente.

Por lo mismo que se desactiva o activa contextualmente, podemos concluir que este aspecto de la “pluma” es esencial a la misma. La “pluma” es intersticial: crea espacios sociales y culturales en los que el estigma es hecho vivible a través de la estilización, la mención irónica de aquello que resulta opresivo⁶. En primer lugar, porque como se viene insistiendo, el sacar “pluma”

marca en sí mismo, performativamente, al locutor y a la concurrencia como gay. Además, porque es una actitud lúdica y distanciadora ante la imposibilidad de construir un mundo de sentido para y desde la experiencia de la subordinación a partir de sentidos de abyección y tampoco completamente fuera de ellos: toda una política de gestión de la vergüenza. La “pluma” encarna, da corporeidad a la experiencia de ese poder lo mismo que hace palpable la imposibilidad de revertirlo.

En efecto, el ser capaz de petardear, de estar cómodo en situaciones en las que el sujeto ve a sus iguales como “marica” y es tratado como tal por ellos constituye una auténtica graduación de la pertenencia al “ambiente”: en este tipo de interacciones, la expresión ‘mari’, que a la vez es el diminutivo de María y de maricón, ‘las maris’, genérico para homosexuales, y maricón como interjección muy similar en cuanto a los contextos y el modo en que es insertada en la oración a la interjección “macho” de la “pluma heterosexual” (“Pero maricón, qué dices, si ... Maricón, tu sabrás lo que vas a hacer, pero...”) son modos de nombrar y explicitar, de superar la vergüenza en dosis cada vez más fuertes, al menos al seno del grupo de iguales. Por ello mismo, es marcador de los límites del grupo.

En cierto modo, ello es una forma de conseguir que los sujetos que están en proceso de conformación de su iden-

⁶ “... The camp ideology ministers to the needs for dealing with an identity that is well defined but loaded with contempt” (La ideología del petardeo (*camp*) atiende a la necesidad de manejar una identidad a un tiempo bien definida y marcada por el desprecio) (Newton 1972:105).

tividad muestren conformidad con la norma gay. No hay que olvidar que la “pluma” requiere un proceso de aprendizaje, de enculturación. Es un talento aprendido, enseñado y cultivado para la ironía. He podido observar que a menudo se trata de un auténtico proceso de aprendizaje por ensayo y error. Al principio, se admite al novicio por así decirlo como mero espectador, porque la “pluma” exige una audiencia. Poco a poco se irá soltando, aprendiendo a distinguir una buena de una mala “pluma” y los contextos en que es bienvenida o no, cuándo una “pluma” es bien recibida y cuándo está de más, cuándo provoca una carcajada generalizada, y cuándo un silencio embarazoso. Después irá intentando hacer sus propios intentos.

Pero también exige una separación y ruptura de la normalidad, en la medida en que un efecto claro del petardeo es la evidenciación de la norma como tal norma, la norma como una forma más de la desviación, tanto como la representación de la desviación. No sólo exige la adopción de modos de expresión o vestido: la incorporación de la “pluma” implica una identificación desde un posicionamiento distinto al normativo heterosexual:

“Es que con los heterosexuales me aburro mucho. Les interesan otras cosas, hablan de otras cosas, tienen otro tipo de humor... yo no creo que sean ni mejor, ni peor, pero desde luego es diferente. Su tipo de humor, las cosas que hacen, y sobre las

cosas que hablan a mí no me interesan nada. Que se jodan” (risas). (Emilio)

Delimita también por último comportamientos aceptables y no aceptables en el seno del grupo: la censura interna y explícita es parte central del petardeo, aspecto este que tiene su propia palabra: “vivorear”, o “lorear”, “marujear”... que es percibido como quintaesencia de la “pluma” por los informantes críticos. Por ejemplo, *petarda* o *reina*, son calificativos claramente derogativos.

“Discrepancias”: La pluma como demarcador de grupo

Ya se ha advertido que esta práctica del petardeo no es incorporada por todos los sujetos, sino que más bien resulta de una concreta vivencia de la identidad. Para Fernando, que pone el énfasis en el manejo de una apariencia “normal”, la “pluma” no es distinguible del amaneramiento, se relaciona directamente con roles de género como comportamientos *femeninos*, y para él la cuestión se establece en términos de si es o no innata:

“Creo que todos en el fondo todos tenemos algo de pluma, porque todos tenemos una parte femenina bastante (risas) importante, nos gustan los chicos. Yo creo que eso... y se tiene que notar, y tiene que salir por algún lado. Unos más, otros menos, no sé por qué tienen unos más que otros, no me voy a parar a

pensar si es por razones fisiológicas... tampoco me importa”.

En el caso de Ernesto, es identificada como vivoreo, superficialidad, cotilleo y crítica por la crítica por quien no se siente partícipe de la comunidad. La suya es una estrategia a partir del desmarque de la comunidad, de no ir “dando el cantazo”, que contrapone a la actitud de “ir proclamándolo a los cuatro vientos”, con la de los que reivindican “el gay por el gay, a mí evidentemente me jode el que actúe diferente y me jode todo ese tipo de cosas, las mariquitas hablando de lo que se ha comprado no sé quien, que se ha comprado no sé cual y criticando a fulanito porque se han enterado que y... entonces ese tipo de rollos no me gustan. Y no lo aguanto vamos”.

Por el contrario, para Federico es el fruto de un aprendizaje, parte de la enculturación en el mundo gay:

“La pluma es una vacuna que te tienes que poner, por lo menos en nuestro caso [con su grupo de amigos con el que se socializó como gay]. O sea, fueron tantos años de intentar tapar, disimular, hacer vida B, que la pluma es un manifiesto de que tú realmente no eres... un reprimido. Tú tienes unas maneras de ser muy específicas y las puedes decir. Entonces el poder soltarlas, el poder soltarlas, porque todo cansa, efectivamente, al principio la pluma es una sensación de ‘soy libre...’, y tal. Luego se te va bajando evidente-

mente y luego la pluma la utilizas a voluntad, como quieres, cuando quieres. La pluma es esa expresión oral y gestual que denota que tú eres gay, denota al exterior”. (Federico)

Contrástese la visión de Federico con la de Enrique, desde una posición mucho más excéntrica respecto a la *comunidad*:

“Sí, muy pose, la gente muy... o sea una vida muy absurda, de a lo mejor por ejemplo que no puedan vivirse ellos mismos en el resto de su vida, y vienen a Chueca y entonces viven como un personaje porque ellos en su vida privada no son así y tampoco a lo mejor quieren mezclar la vida, su vida laboral o su vida familiar con la vida de Chueca. Y luego también me he relacionado con gente demasiado joven que están en esa explosión del asumirse en un grupo. Porque a lo mejor siempre han sido gente muy asocial, y al encontrarse aquí, pues ese contagio de pluma de dar gritos, que yo nunca ni lo he necesitado, ni me he sentido muy cercano a eso, o sea, me produce un poco de rechazo. Quiero decir yo llamo la atención porque llamo la atención porque me apetece llamar la atención pero no porque me ponga a gritar en un bar, es una falta de respeto y la verdad es que molesta a casi todo el mundo que yo conozco, y por eso no sé, la gente que tiene ahora 18, 19, 20, 21, 22,

cuando tenga 25 se haya centrado ya un poquito y se le haya pasao ese momento y esté un poquito más...”

El petardear es conformador en acto de grupo, en más de un sentido. No sólo es que es posible sólo en ciertos contextos de interacción, sino que los señala como tales, distingue una interacción como gay: mariconear, petardear, y excluye al “reprimido”. Ello forma parte de la estructura básica de la ironía, como se señaló: para que se entienda como tal, como mención y no literalmente, es preciso, tanto más cuanto más perfecta es la actuación, que el ironista y su audiencia compartan un universo de valores dentro del cual un determinado acto comunicativo no puede ser más que irónico. Cuando la ironía no es interpretada como tal, cuando no se reconocen los valores y modos de ver desde los que un acto comunicativo debe ser irónico, surge el efecto cómico: el destinatario que es puesto en evidencia porque no comparte una forma de ver considerada necesariamente superior en algún aspecto. Este tercer personaje, el que se tomaría la ironía de forma literal, aunque ausente, es tan necesario para que la ironía tenga éxito como el propio ironista y su interlocutor.

El petardeo es, para quien lo incorpora por tanto, ante todo contextual: la “pluma”, sacada en un contexto erróneo, puede ser payasada, conseguir justamente el efecto contrario al que se consigue entre iguales. Cuando se trata de una audiencia heterosexual, la cues-

tion adquiere otras dimensiones y entra en dinámicas de poder y representación que no se controlan en ningún caso por completo, y que ponen en primer plano la impotencia política de la ironía. Parece claro que la estructura de poder, la dirección de los vectores de fuerza, no son creados por la ironía salvo en contadas ocasiones. Los gays poniendo en solfa el carácter compulsivo y ficticio de los roles de género no pueden incidir en la jerarquía que articula la diferencia sexual. Si el ironista tiene una capacidad menor para imponer su propia definición de la situación y de los valores superiores, entonces la ironía es una ‘representación seria’, esto es, no es un gay petardeando, sino un mariquita haciendo bufonadas para una audiencia heterosexual. Ello que puede estar enteramente en las antípodas de la intención del ironista, en este caso fallido, pero eso es, verdaderamente, irrelevante. Los ejemplos de personajes públicos que *sacan* “pluma” en un espacio de representación o interacción no gay son múltiples y a la mano: la “pluma” puede pasar de petardeo a afe-minamiento, según el contexto, confirmando estereotipos. “La ironía es un arma de débiles entre débiles”.

Pero además de demarcar y vigilar los límites en los que la interacción gay es segura, la “pluma” es también un modo de controlar y legitimar, al interior del grupo, la conformación de una norma gay. Así, el petardeo también puede ser extraordinariamente clasista. De hecho en cierta medida es estructuralmente clasista. Una buena

“pluma” requiere un conocimiento extenso de la posición de sujeto que se menciona y parodia en el discurso. Como afirma Peña Marín, “la mayor fidelidad sirve a la máxima traición” (Peña Marín, 1989:31). Antonio, como muchos otros gays de clase media alta, reproduce irónicamente o parodia los roles y posiciones de sujeto que le son necesariamente más familiares: la señora burguesa. Así, hace fiestas de Celebración del Santo en lugar de cumpleaños, invita a *soirées* en lugar de a meriendas cuando la convocatoria es a primera hora de la tarde, se refiere a *la pamea* y *el echarpe* por el gorro de invierno y la bufanda; por otro lado parodia el acento y el vocabulario y el modo de ver el mundo de una sirvienta prototípica de la zona de Andalucía donde su familia posee tierras. Son otras tantas instancias de mostración de la posición social mientras se distancia irónicamente de ella. Juan parodia a una *maruja* de su ciudad natal de Andalucía, con acento, giros y expresiones características. En otra ocasión la parodia es la de una presentadora de televisión de un reality show, Isabel Gemio, un personaje esencialmente parodiado. Antonio narra la siguiente interacción:

“Una vez le dije a Juan, que me dijo: ‘anda que no eres petarda -, le dije ‘estoy muerto, estoy harto de la vida que llevo, todo el día liado’. Y me dice Juan ‘¿Sí? Yo también’. Le digo ‘sí, pero la diferencia entre tú

y yo es que tú has llegado al lugar donde yo he nacido, y para ti es un gran logro, y yo tengo que llegar a un lugar y no sé cuál es, porque tengo que dejar el sitio donde tú has llegado, porque no quiero ser como tú. Y Juan me dijo eres mala, maricón. Petarda y mala. Y yo le dije Juan reconócelo, salir de un barrio marginal y llegar donde has llegado exige mucho trabajo y tesón, pero no es el lugar donde yo he nacido”.

No hay que olvidar que, al mismo tiempo, el petardeo es con todo una *lingua franca* para los iniciados en él. En alguna medida, el mundo gay es interclasista, como lo es la propia orientación homosexual, y si hago referencia a conflictos de clase que se explicitan en situaciones que he podido observar o que me han sido relatadas por los sujetos más críticos, es porque el encuentro social y la interacción son, primeramente, posibles e incluso frecuentes⁷. En este nivel, las cuestiones de clase se hacen presentes en la medida en que las ocasiones para la confrontación fuera de contextos institucionales concretos ‘clásicos’, como el medio laboral, se dan no en menor, probablemente, sino en mayor medida que en la “sociedad normal”. En una ocasión, Antonio en una de sus reuniones sociales a las que acudió Juan, se enfrasca en una parodia del hundimiento del *Titanic*. Los asistentes se transforman en un momen-

⁷ Salvo, quizás, en el caso de la pareja.

to en marquesas, madames y ladies. Al grito de ‘esto se hunde, todos a babor’, realiza una pequeña representación que incluye a los presentes, que deben ir de un lado a otro de la habitación. ‘Bajad los botes, dejadme a mí primero, que tengo billete de primera’. Juan me comenta: “mira que es petarda, siempre sacando a marquesas y a señoras, qué obsesión. Pero le queremos mucho”. Siendo consciente de las connotaciones clasistas de la actuación, no dejó de celebrar la gracia, y Antonio no deja de considerarle uno de sus mejores amigos.

Enrique tiene una postura fuertemente ambigua y más explícitamente crítica. Él mismo afirma que sacar “pluma” fue parte de su proceso de “asumirse”, pero percibe claramente que el grupo que construye performativamente el petardeo le deja fuera. La “pluma”, para él es a menudo clasista, *snob*.

[Le pido que me ponga un ejemplo de situaciones en las que no está a gusto]: “Conversaciones absurdas, yo que sé. Uno es licenciado en Bellas Artes y el otro en Historia [dos amigos suyos] y de repente se ponían a hablar de, ‘ah, al final de la noche ligué con uno, tan majo que parecía. Pues subió a mi coche y dijo ‘soy peluquero, vivo en Aluche’, y dije, ‘ay, bájate, yo no me relaciono con peluqueros’, ‘qué poca clase’, ‘que no se qué’. Y lo más increíble es que era verdad. Era de Aluche y peluquero, y le bajó del coche. Sabes, ese esnobismo, absurdo y ridículo”.

Por otra parte, la “pluma” es a menudo contundentemente misógina, re-

cordándonos que posiblemente no es preciso ser heterosexual para construirse a sí mismo desde la superioridad masculinista sobre las mujeres. Jesús, que se identifica rotundamente como gay pero se distancia de la norma gay de Chueca, se distancia de lo que considera un modo estereotipado y machista de expresión, reproduciendo una enjundiosa discusión del activismo gay (Tyler, en Fuss 1991, Escoffier 1998, Kullick, 2000). Por el contrario, David petardea con sus amigos en Chueca, pero se distancia enteramente de los comportamientos afeminados. Distingue muy claramente actuar como marica de actuar como una mujer, sobre la dicotomía contextual-controlado permanente-incontrolable. Lo primero es petardear, lo segundo, tener “pluma”. Lo primero es aceptable, lo segundo, inaceptable.

“Me encanta el petardeo, eso sí. Yo en Chueca petardeo como el que más. Tu me conoces en Chueca y dices, joé vaya locaza. Yo voy petardeando cuando voy con mis amigos, vamos de risa, ‘chipichusqui, que te voy a coger’, ‘ay, mari, no seas tonta’ y cosas de esas. Bobadas, lo típico. El petardeo que nos gusta a todos. Petardear. Pero pluma y historias de esas no. A lo mejor sí se me nota un poco en la forma de vestir. No sé. La pluma no la soporto. Con todo el asco que me da una mujer. Encima la mujer folla, la loca no”. (David, 25)

Además, desea una apariencia muy masculina ante otras audiencias, en es-

pecial heterosexuales, como en el caso de la marcha del orgullo lésbico y gay.

“...mientras pasábamos, la gente decía qué asco, míralos, qué degenerados pobrecitos, qué pena dan. Acabas como diciendo, uf, te da como asco. Me molestó el royo circo. Comparsas fiesta, cachondeo, y la gente vestida de mamarracha. Ponerse un tanga, o en cueros, y hala, soy la más marica y la más tonta”. (David, 25)

La “pluma” juega un papel ambiguo en las estrategias identitarias de los gays, como refleja David. A él, le encanta petardear, pero ello no es incompatible con el desprecio por aquéllos que incorporan roles ‘femeninos’ siendo ‘hombres’. Ser hombre, incluso francamente misógino, como expresamente manifiesta en otro momento, no es incompatible con las manifestaciones contextuales y lúdicas de las transgresiones de la normatividad masculina. Ya no es percibida tanto como ‘comportamiento femenino’ como ‘comportamiento marica’. Los roles de género son importantes ante otras audiencias

“No tengo por qué colgarme ningún cartelito. No lo oculto, pero tampoco se me nota, no voy por la calle con la mano así (gesto ‘mariquita’). La gente cuando me conoce me dice, pero ¿tú eres gay? Digo, Sí. Pues no se te nota. Pues tampoco voy a ir en plan de o sea tía te lo juro qué gay soy” (impostado, afeminado).

En este mismo sentido, es importante destacar también que excluye el deseo, aunque puede tener contenidos groseramente sexuales. Esto se expresa con especial fuerza en los lugares de encuentro sexual, en los que la identidad social está explícitamente puesta aparte, suspendida. En saunas, de modo evidente, en cuanto el sujeto deja los signos externos de su identidad social en el vestuario, zona liminal, de tránsito. Pude observar que personas que al vestirse o en su gestualidad resultaban fuera “muy gays”, en la sauna o cuarto oscuro procuraban mantener una actitud “más viril”, y que como relatan algunos informantes frecuentadores de estas instituciones, se puede acudir a ellas con amigos y entre sí petardear, pero, y esto es lo significativo, a la hora de la verdad el grupo se disgregará y se abandonará todo “plumerío”. Un bar conocido como lugar en el que se practica un sexo ‘duro’ mantuvo durante años en su puerta un cartel que rezaba: “prohibido el paso a reinas, petardas y rebaños”.

“Mis amigos pueden ser chicos con pluma, (risas) como yo digo plumerío, que uno que no la tenga, me da igual, es algo que no me... Hombre, voy a ser sincero, no quiero mentir tampoco, tener una pareja que tuviera muchísima pluma creo que no la tendría, creo. Soy muy sincero, lo siento: creo que no la tendría, porque... pero bueno, es un gusto particular, me gusta la gente que sea un poco masculina”. (Fernando)

“Nunca saldría con hombres más altos que yo, qué horror, hacer de mujer. Ni con pluma. Yo soy un hombre, y me gusta estar con hombres” (David)

Conclusión: la ambigüedad de la resistencia

La “pluma” es por tanto un fenómeno de una profunda ambivalencia política y moral. Si la interpretación ofrecida es correcta, contiene verdades profundas acerca de la identidad como estrategia y como resistencia. Es a la vez representación del estigma compartido, y desactivación de tal estigma entre personas que comparten una concepción de la identidad gay y el sexo entre hombres más allá de la vergüenza —al menos dentro de los límites del ambiente.

Es práctica de resistencia, práctica intersticial en la que los elementos del discurso normalizador, sus valores y sentidos centrales, son puestos en evidencia, a la vez que representan la forma de comunicación de una comunidad que se dota a sí misma de un modo

de ver la vida y modos de interacción alternativos, a partir de la experiencia compartida de la profunda arbitrariedad de lo normal⁸. De Man, desde la perspectiva de la retórica, viene a coincidir con Newton o Butler cuando le otorga un valor epistemológico extraordinario: “lo que está en juego en lo tocante a la ironía es la posibilidad de la comprensión, la posibilidad de la lectura, la legibilidad de los textos, la posibilidad de decidir sobre un significado, sobre un conjunto múltiple de significados, o sobre una polisemia controlada de significados. La ironía puede ser, en efecto, muy peligrosa” (De Man, [1996] 1998:236). Pero para De Man, la ironía es pura negatividad, pura distancia⁹, un modo de discurso que no permite la estabilización del sentido, y por ello, cabe añadir, políticamente impotente. Con todo, como expresión de la experiencia compartida y como rebeldía en potencia, puede ser el sustrato de la articulación política de los gays, por el elemento de comprensión inmediata y no agresiva que puede comportar¹⁰. La ironía crea de una forma muy cargada

⁸ Es por ello que tanto Newton como Sontag sugieren un paralelismo entre el humor gay y el de otras minorías, como la judía o la afroamericana. Ver también Goffman, in passim, al referirse al ‘upkeying’, p. 367, Bronski, 1998. Peña Marín afirma que la ironía “tiene en cuenta la perspectiva del adversario y la introduce en el propio enunciado. Implica por tanto una conciencia de la diversidad de los modos de concebir, valorar y hablar” (...). Si bien la conciencia de la polifonía y dialogicidad de todo discurso puede ser parte de la experiencia moderna en general, no hay duda de que existen posiciones de sujeto más expuestas a ello, y que deben hacer recurso a la capacidad de la ironía para la ‘conexión humana’ que señala Gramsci (ver más arriba).

⁹ En una tradición de estudio de la ironía que se remonta a Kierkegaard y Schlegel. Ver Ballart, 1994 y Booth, 1986.

¹⁰ Por otra parte, puede formar parte de estrategias discursivas de clara confrontación y acerbamente críticas, como ocurre en la obra de Mendicutti, especialmente *Siete contra Georgia*, 1987, ed. Tusquets, y recientemente, en la obra de Vidarte y Llamas.

de afecto una complicidad de sentidos compartidos. Resulta interesante recordar que, por su parte, Gramsci opone a la ironía, entendida como ejercicio de estilo puramente negativo, el “sarcasmo apasionado”, que “intenta dar al núcleo vivo de las aspiraciones contenidas en aquellas creencias [de las clases subalternas, ilusiones] una forma nueva – de innovar, pues, de determinar mejor aquellas aspiraciones y no de destruirlas”, porque mantiene” el contacto con las expresiones humanas subalternas” (Gramsci 1977:307-309). La “pluma”, como manifestación subalterna, escapa a un modelo teórico general.

La “pluma” es en definitiva una forma de resistencia colectiva a la estigmatización, un modo de trabajar la invitación a la no-existencia del masculinismo a través de la resignificación del estigma y hacia la construcción de una identidad social viable. Es por ello que podemos considerarla como práctica de resistencia al carácter excluyente y obligatorio de la norma sexual: contiene una afirmación acerca del valor de la diferencia y de las alternativas a la norma. Pero a la vez, genera sus propias exclusiones sobre las líneas de fractura de la configuración de las relaciones de poder al interior de un colectivo, el gay, a menudo tratado desde los medios de comunicación, desde el discurso político y a veces desde la academia, como colectivo homogéneo, ignorando sus fuertes divisiones internas. Es así que hemos argumentado una doble ambigüedad, que probablemente es inherente a todo fenómeno de resistencia: por

un lado, la ambigüedad que resulta de un modo de transacción con la norma que, como la ironía, ratifica y reproduce su legitimidad en el mismo gesto que la pone en cuestión. El gay que lanza una “pluma” parece decirnos: todo es pura apariencia, un hombre/una mujer no es otra cosa que lo que hace un hombre/una mujer, detrás del envoltorio, no hay nada. Recordemos que no son sólo se ironizan los roles de género, sino cualquier comportamiento ‘normal’. Si la naturalización de los sentidos culturalmente construidos es un mecanismo fundamental de construcción de hegemonías, entonces no podemos minusvalorar los efectos liberadores y transgresores de la “pluma”/la ironía. Pero tampoco es conveniente romantizarlos. Caben pocas glorificaciones más extremas de la feminidad más rancia, que la de una *drag queen*, o desde el plumerío divino de Antonio. Es el propio Foucault el que en un memorable pasaje nos recuerda que poder y resistencia son mutuamente indisolubles, de modo que no deja de ser una fantasía liberal el considerar que los fenómenos de resistencia pueden ser una manifestación pura de la agencia subjetiva, constituida desde algún punto fuera de las relaciones de poder. Las cosas suelen ser bastante más complejas y políticamente menos claras cuando se las examina de cerca.

Una segunda ambigüedad, a la que hemos venido haciendo referencia, deriva de la toma en consideración de las diferencias internas del grupo. El analista olvida sólo a costa de la profundidad

de su análisis el hecho de que el grupo del que se predicán las prácticas de resistencia, desarrolla su propia agenda política, su propio sistema de exclusiones, sus propias prácticas de construcción de hegemonía, a través de precisamente las mismas prácticas que desde otro punto de vista son articulaciones de resistencia. Es por ello que las mismas prácticas que capacitan a un sector enajenan y excluyen a otros sectores.

En definitiva, es preciso insistir en que la “pluma” es más un símbolo concentrador de lo gay. Señala que la imposible posición del hombre que desea a otros hombres, del hombre que disfruta siendo deseado por otros hombres, es, en acto, de hecho; en cierto modo, el petardeo es una imitación del mariquita de la economía masculinista. Pero al mismo tiempo, marca esa posición como imposible, como abyecta. Para Newton, el petardeo (camp) es proto o pre-político, porque “The camp says I am not like the oppressors. But in so saying he agrees with the oppressors definition of who he is”¹¹. Bien puede ser, sin embargo, que la “pluma” sea la condición previa de la noción de per-

tenencia, y el expediente de las minorías desempoderizadas de alcanzar una suerte de conciencia acerca de las condiciones culturales y sociales de su posición. Ello no deja de resonar con la crítica de Gutmann (1993) al influyente trabajo de Scott (1990), en la medida en que señala que, sin negar la importancia de los actos de resistencia encubierta, el desenfatar los componentes de articulación de los movimientos abiertamente políticos puede tener consecuencias desmobilizadoras y al fin y a la postre, conservadoras. El argumento de Gutmann, según creo, es convincente. Viene a coincidir con el análisis antropológico de los rituales de inversión (Augé, Balandier) y de lo carnavalesco (Bajtín), que identifican tanto la representación de otras realidades potenciales como la final confirmación del Statu Quo. En la bufonada hay un trasfondo de resignación ante lo que, de manera profunda, es concebido como necesidad. De la misma manera, en la misma elección de la diana de la “pluma” hay un reconocimiento derrotado del carácter necesario de las relaciones de poder tal como son.

¹¹ El petardeo dice ‘yo no soy como los opresores’. Pero al decirlo, está de acuerdo con la definición del opresor de lo que es (Newton 1979:111,n21).

Bibliografía

- ABU LUGHOD, L. (1990), "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, 17(1):41-55.
- BALANDIER, G. (1994), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa.
- BALLART, Pere (1994), *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*. Barcelona, Quaderns Crema.
- BUTLER, J. (1993), "Imitation and Gender Insubordination", en Ablove, Barale y Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Londres, Nueva York, Routledge.
- COMAROFF, Jean (1985), *Bodies of Power, Spirits of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago, University of Chicago Press.
- COMAROFF, J. y John COMAROFF (1991), *Of Revelation and Revolution, vol. 1: Christianity, colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
- ESCOFFIER Jeffrey (1998), *American Homo. Community and Perversity*. Berkeley, los Ángeles, Londres, University of California Press.
- GLEDHILL, J. (2000), *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona, Bellaterra.
- GOFFMAN, E. (1993), *Estigma*; Buenos Aires, Amorrotu, 5ª ed.
- GRAMSCI, A. (1977), *Antología. Selección de Manuel Sacristán*. Madrid, México, Siglo XXI.
- GUTMANN, M.C. (1993): "Rituals of Resistance. A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance", *Latin American Perspectives*, 20(2):74-92.
- KEESING, R. (1992), *The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- KULICK Don (2000): "Gay and Lesbian Language". *Annual Review of Anthropology* 29:243-285.
- de MAN, P. (1998): "El concepto de ironía", en *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.
- NEWTON, E. (1979), *Mother Camp. Female Impersonators in America*. Chicago y Londres, Chicago University Press.
- ORTNER; S. (1995): "Resistance and the Problem of ethnographic Refusal", *Society for Comparative Study of Society and History* 57(1).
- (1999): "Thick resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering", en S. Ortner (ed.), *The Fate of "Culture". Geertz and Beyond*. Berkeley, University of California Press.
- PEÑA MARÍN, C. (1989): "Ironía y violencia". *La Balsa de la medusa*, 10-11:23-51.
- SCOTT James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*. New Haven y Londres, Yale University Press.

SONTAG, S. (1996): "Notas sobre el Camp", en *Contra la interpretación*. Madrid, Alfaguara.

SPERBER Dan, Deidre WILSON (1981): "Irony and the use mention distinction", en P. Cole, *Radical Pragmatics*, Nueva York, Academic Press.

TYLER, Carole-Anne (1991): "Boys Will Be Girls: The Politics of Gay Drag". En D. Fuss, ed.: *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*. Londres y Nueva York, Routledge.

PERSPECTIVAS Y DESAFÍOS DEL DESARROLLO SOCIAL

MIRTHA YORDI GARCÍA
CÁTEDRA UNESCO 2002, UNIVERSIDAD DE VALENCIA
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES, UNIVERSIDAD DE CAMAGÜEY, CUBA

RESUMEN

EL ARTÍCULO HACE REFERENCIA A ALGUNAS PARTICULARIDADES DE LO SOCIAL COMO FORMA DE EXISTENCIA DE LO REAL Y FUNDAMENTA LA NECESIDAD DEL ANÁLISIS DE LAS CARACTERÍSTICAS UNIVERSALES DEL DESARROLLO SOCIAL. MEDIANTE UN ANÁLISIS DE LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL DESARROLLO, ESBOZA SUS REGULARIDADES, RECURSOS TEÓRICOS Y MOMENTOS ESENCIALES. SE RECONOCE QUE EL DESARROLLO SOCIAL SE MANIFIESTA COMO FORMA DE LA ACTIVIDAD HUMANA LO QUE ENRIQUECE EL CONTENIDO DE SU CONCEPCIÓN Y LO HACE MÁS COMPLEJO, COMO PROCESO. POR ELLO SE ADMITE QUE EL PROCESO DE DESARROLLO SOCIAL PUEDE SER CONSCIENTEMENTE ESTUDIADO SOBRE LA BASE DE LOS COMPONENTES ESTRUCTURALES DE LA ACTIVIDAD HUMANA. ADEMÁS DE OTROS, SE DESTACAN ENTRE ELLOS: SUJETO, OBJETO, META, OBJETIVOS, MÉTODOS Y RESULTADOS. EN EL ARTÍCULO SE EXPRESAN TAMBIÉN ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS PERSPECTIVAS Y DESAFÍOS QUE LAS ACTUALES CONDICIONES DE LA ECONOMÍA MUNDIAL IMPONEN A LOS PAÍSES EN VÍAS DE DESARROLLO, QUE INFLUYEN Y CONDICIONAN SUS PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL.

La incursión en el desarrollo social se hace necesaria en aras de esclarecer algunas particularidades de lo social como forma de existencia de lo real. La historia de la humanidad es el resultado de las múltiples voluntades, aspiraciones y motivaciones que se expresan en diferentes direcciones. En la historia de la sociedad nada se realiza por los hombres de manera inconsciente, sin determinados fines u objetivos.

Los hombres producen, crean medios de vida, disfrute y desarrollo que jamás habría llegado a producir la naturaleza por sí sola. En la actualidad se ha llegado a un nivel tal de producción de medios de vida, disfrute y desarrollo que las sociedades mismas ya no pueden consumir por varias razones, entre ellas: se produce sin concebir las necesidades básicas de los hombres y en segundo lugar a la gran masa de pro-

ductores que constituyen la mayoría de las poblaciones de las sociedades modernas se les cierra violentamente el acceso a esos medios.

Todos los sistemas de producción conocidos hasta ahora han tratado exclusivamente de obtener un rendimiento directo e inmediato del trabajo humano, desdeñando los efectos causados por este proceso unilateral. Ahora bien, en la actualidad la acumulación gradual de estos efectos obliga a considerar muy en serio y enseña a ver con claridad las consecuencias sociales y naturales de los actos humanos, las consecuencias de la actividad productiva de los hombres.

Los capitalistas dueños de la producción y el mercado solo se preocupan en un inicio de la utilidad que rinden los artículos producidos y comercializados, para luego convertir en preocupación de primer orden la ganancia que el mercado produce. En absoluto interesa a este régimen social lo que pueda en el futuro ocurrir con la mercancía o el comprador. De igual modo ocurre con las consecuencias naturales de los actos capitalistas de producción.

Los programas de ayuda y modelos de desarrollo social propuestos y practicados en los países en “vías de desarrollo”, diseñados por los teóricos de las “economías” capitalistas hacen énfasis en el efecto inmediato y tangible de la producción mercantil —ganancia inmediata— y les produce extrañeza el que las repercusiones tardías de los actos dirigidos a conseguir más ganancias sean otras y a veces opuestas, por ejem-

plo el que la armonía entre oferta y demanda se trueque en su reverso; el que la propiedad privada basada en el trabajo propio se trueque con su desarrollo histórico necesariamente en carencia de propiedad de los que producen para convertirse en propiedad de los que no producen, pero sí pueden disfrutar de las ganancias por ser sus dueños; o el que les tenga sin cuidado el que las condiciones naturales del planeta hayan cambiado enormemente (los suelos, el aire, el agua, la fauna, la flora y los hombres mismos), como resultado de la actividad productiva-mercantil con fines exclusivos de ganancia. Se extrañan de los niveles de pobres, pobreza y marginación de las poblaciones actuales conquistadas en el pasado por ellos, resistiéndose a reconocer que ese régimen de producción mercantil más que ningún otro concentró la riqueza en manos de la minoría y la miseria del lado de la inmensa mayoría. También se resisten a admitir que con sus conquistas y aspiraciones de expansión territorial han hecho resucitar en los países conquistados por ellos problemas ya superados en sus países metrópolis y han alterado el equilibrio sociocultural y la identidad de las poblaciones sometidas a modelos foráneos de desarrollo.

La dura y traumática experiencia vivida enseña a ver con nitidez las consecuencias sociales indirectas y a largo plazo de la actividad productiva, el análisis y la investigación de esta experiencia permite, sin lugar a dudas, la búsqueda de alternativas para poder enfrentar e interactuar con esos efectos. Para

ello es preciso en primer lugar conocer esas consecuencias y valorar sus causas.

No es posible hablar en la actualidad de desarrollo social sin conocer lo que este concepto engloba y la complejidad teórica del mismo. Para entender al desarrollo social es preciso partir de las características universales del desarrollo entendido como proceso de la realidad existente. Esas características universales han sido analizadas en las diversas concepciones filosóficas.

A pesar de la reacción que pudiera producir hoy el hacer mención a clásicos del pensamiento filosófico resulta necesario destacar que en las obras de Hegel se nos ofrece un compendio de lo que es la dialéctica. El mérito de haber destacado en otra etapa posterior a Hegel el relegado método dialéctico corresponde a Marx, quién supo aplicar este método a los hechos de una ciencia, la Economía Política. "El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento". (Engels 1990:28). La dialéctica despojada de todo misticismo se convierte en una necesidad para las investigaciones sociales y en particular en una necesidad para el análisis de la teoría del desarrollo social.

La interpretación dialéctica objetiva del desarrollo lo define como un proceso sistémico, real, objetivo de autotransformación de todo lo existente y en correspondencia con la naturaleza de los fenómenos y procesos rea-

les, de carácter gradual y dirigido al surgimiento de nuevas y superiores cualidades en la realidad.

Fundamentos filosóficos del desarrollo

- a) Proceso real, objetivo y universal, inherente a toda la vida natural, social y espiritual.
- b) Autocambio como manifestación de las contradicciones reales.
- c) Proceso de despliegue de esas contradicciones.
- d) Procesos de revelación de nuevos aspectos y relaciones de la realidad.
- e) Paso de una forma de existencia y de interdependencia de lo real a otra forma más profunda.
- f) Proceso de repetición en las etapas superiores de ciertos rasgos y propiedades de lo anterior.

De los fundamentos que se acaban de exponer, se concluye que realmente el desarrollo es un proceso complejo y sujeto a determinadas regularidades que expresan sus rasgos esenciales. Entre estas regularidades se resaltan aquellas que se refieren al por qué, (a la causa del desarrollo), al cómo, (a la forma en que este proceso transcurre, a su mecanismo); al hacia dónde (a la dirección, sentido y orientación del proceso).

El desarrollo es un proceso que transcurre como consecuencia de la contrariedad interna, implícita a todos los fenómenos y procesos de la vida real y, por ello, es también un proceso de autocambio y autotransformación que ocurre mediante saltos graduales que

conlleven a la destrucción de cualidades existentes y a la aparición de otras nuevas que superan por su nivel de organización las antes existentes.

Varios momentos aparentemente contrarios caracterizan al proceso del desarrollo. Cada uno de ellos resulta necesario e imprescindible para que el proceso se realice, de tal modo que conforman una integración sistémica muy compleja.

Los momentos esenciales del desarrollo como proceso

- A. Destrucción: desaparición, eliminación de la cualidad existente en proceso de autotransformación. Se debe precisar que esa destrucción, esa desaparición no es la destrucción de la nada sino de un algo concreto, con un determinado contenido que esta dejando de ser para ser otro.
- B. Conservación: preservación de elementos, momentos del determinado contenido que se este auto transformando y que pasaran a conformar la nueva cualidad resultante.
- C. Transformación: adaptación de lo conservado del anterior contenido en proceso de autocambio.
- D. Surgimiento: aparición de lo nuevo, no existente anteriormente y que aparece como resultado del automovimiento de transformación del anterior contenido.

Por tanto, el desarrollo es un proceso de auto negación de los fenómenos y procesos reales.

Es preciso aclarar que aunque el desarrollo es un proceso endógeno, determinado por las características de la naturaleza interna de los fenómenos y procesos reales, condiciones externas a esa naturaleza endógena ejercen su influencia en los procesos de autotransformación, tales como condiciones medioambientales que han variado significativamente de una época histórica a otra, o las influencias de las acciones del hombre en el mundo real, entre otras.

Sin los elementos anteriormente descritos y brevemente comentados sería incompleta cualquier interpretación del proceso de desarrollo social, entendido este como el proceso específico de autotransformación de la vida social mediante la actividad consciente de los hombres en determinados contextos socioculturales.

Precisamente la Dialéctica Social debe ser reconocida como la rama de la Filosofía que se encarga del estudio de la teoría del funcionamiento específico de las leyes universales del proceso de desarrollo en su manifestación a través de la actividad consciente de los hombres en la vida real. Es la dialéctica objetiva del desarrollo social.

En la sociedad al igual que en la naturaleza y el pensamiento se comprueba a cada paso el carácter dialéctico de las transformaciones de los fenómenos y procesos de la vida social a través de sus propias contradicciones. El progreso se presenta como la negación de lo existente.

Para la comprensión del desarrollo social es necesario partir del reconoci-

miento de algunos postulados teóricos importantes:

- 1) Carácter consciente de la vida humana.
- 2) La vida social no es otra cosa que el resultado de las múltiples y complejas interacciones de los hombres entre sí y con la naturaleza con fines predeterminados por sus propias condiciones reales y concretas de vida.
- 3) Multiplicidad y diversidad de esferas componentes de la vida social.
- 4) El hombre actúa conscientemente sobre la naturaleza, la transforma y se crea con ello nuevas condiciones de existencia. Muy poco queda hoy en pie de la naturaleza de América en los tiempos de la conquista.
- 5) Carácter activo y creador de la actividad humana, lo que se evidencia en la existencia de una "segunda naturaleza" creada por el hombre, como resultado de su actividad con fines preestablecidos. El hombre de hoy es más dependiente de esta segunda naturaleza.
- 6) Todo en la vida social se manifiesta mediante y a través de la actividad humana. Por esta razón el proceso de desarrollo social se manifiesta a través de esa actividad. En este sentido es posible hablar de un sujeto activo y consciente del desarrollo social, de un objeto, de instrumentos y medios, de métodos y de resultados sin dejar de admitir que las condiciones históricas concretas en las que el proceso transcurre mati-

zan, cualifican e influyen en dicho proceso.

Toda actividad humana independientemente de su forma (cognoscitiva, valorativa, comunicativa, productiva, científico-investigativa, etc.) integra una serie de elementos en su estructura sujeto, objeto, medios, métodos, y resultados

Para el desarrollo social entonces se admite la existencia de un sujeto creador capaz de llevar a determinados resultados el proceso real de autotransformación de la vida social. Este sujeto puede seleccionar los medios y el método más conveniente al proceso en relación con la naturaleza del fenómeno en particular y con las condiciones externas propias del momento en el que transcurre el proceso. En otras palabras en la vida social el hombre, sujeto y a la vez objeto de transformación participa, interviene activamente en ese proceso, es capaz de determinar el curso de su influencia en el mismo. El desarrollo social resulta entonces, el conjunto de múltiples acciones de los hombres en la sociedad con el fin de transformarla para garantizar con esa transformación mejores condiciones de vida, más bienestar y una calidad de vida superior en correspondencia con sus necesidades básicas reales.

Ningún hombre actúa en la vida social sin determinados móviles, entiéndase sin determinados fines, intereses, objetivos o aspiraciones. Cada resultado de la acción humana esta en cierta correspondencia con sus móviles idea-

les que facilitan una imagen previa del resultado deseado en la cabeza de los hombres.

Es posible entonces admitir que el proceso de desarrollo social puede ser conscientemente estudiado sobre la base de los componentes estructurales de la actividad humana.

Componentes esenciales del proceso de desarrollo social

- a. Sujeto del desarrollo (¿quiénes participan responsablemente en el proceso transformador?).
- b. Metas del desarrollo (¿Para qué?, ¿qué se quiere lograr?).
- c. Objeto del desarrollo (¿qué será transformado?).
- d. Medios del desarrollo (¿Con qué se transformará?).
- e. Método de desarrollo (¿Cómo?, lógica del proceso).
- f. Resultados del desarrollo (aparición de lo nuevo, que puede ser parecido o diferente a lo esperado).

Diversas han sido las interpretaciones del desarrollo social que han dado lugar a múltiples propuestas y modelos entre ellas las más comunes han sido las de corte "economicistas" que absolutizan el componente económico y reducen el desarrollo a indicadores económicos. El factor económico es importante y necesario pero no suficiente para el desarrollo social. El desarrollo social por su carácter múltiple en esferas no puede ser medido exclusivamente en lo económico. Estas interpre-

taciones han permitido la conformación de diversos mitos acerca del desarrollo social:

- a. Los modelos de desarrollo aplicados en los países más desarrollados muestran la meta el camino a seguir por los países en vía de desarrollo.
- b. Desarrollo implica una correlación directa entre crecimiento cuantitativo del producto bruto y la disposición de bienes por parte de la población, y entre esta disposición y bienestar social. Sin embargo la realidad cotidiana muestra que esta correlación no es directa, solo una parte de la población puede y tiene el privilegio de acceder a los bienes producidos.
- c. A mayor industrialización más desarrollo. O sea, la industrialización es un criterio importante de desarrollo tal y como ocurre en los países considerados de mayor desarrollo en la actualidad.
- d. La urbanización de la vida social es otro indicador importante de progreso social, condicionado por lo anterior.
- e. El desarrollo nada tiene que ver con la disposición de los recursos naturales estos son infinitos, solo hay que adecuar sus proporciones.
- f. El saber tecnológico y la tecnología misma son medios, instrumentos de desarrollo, sin importar sus implicaciones o consecuencias sociales. A más tecnologías más progreso.

Existen además, otras concepciones que han tratado de dar una imagen inte-

gral del desarrollo social, refiriéndose a las diversas esferas que componen la vida social y que funcionan en sistema. Se ha hablado de aspectos del desarrollo (biológico, económico, político y cultural) y el criterio ha sido las esferas de la vida social. El desarrollo se ha concebido por separado haciendo énfasis solo en uno de esos aspectos, pero también se ha hablado de la necesidad de integrar esos aspectos del desarrollo social y buscar un indicador que lo refleje.

Un elemento importante del desarrollo social que debe ser incorporado a esos aspectos lo es la actividad científico-tecnológica. La ciencia y la tecnología se han convertido en elementos esenciales del desarrollo social, incluso son valorados como indicadores importantes del nivel de desarrollo de los países. Y en realidad son elementos tan determinantes en la vida moderna que los países con poca o nula producción científico-tecnológica son realmente dependientes de los países productores de nuevas tecnologías. La independencia de las naciones hoy no significa tener himno, bandera y gobierno propios, aún con esas cosas son tan dependientes del mundo altamente desarrollado como lo fueron un siglo atrás cuando eran colonias y neocolonias. Un nuevo colonialismo está presente en el colonialismo científico-tecnológico.

Los años ochenta del pasado siglo se caracterizan por un conjunto de acontecimientos que no son otra cosa que respuestas a múltiples cambios y problemas, manifiestos en los años cincuenta. Entre estos se destacan:

- 1) Revolución científico-tecnológica, (nueva tendencia en el proceso científico-tecnológico, aparición de las tecnociencias, etc.).
- 2) Repercusión social de la segunda guerra mundial (la ciencia, la tecnología y el saber humano son instrumentos de poder y hegemonía política).
- 3) Repercusión social amplia por los daños ocasionados al medio ambiente natural y social de la vida
- 4) Se agotan algunos recursos naturales y otros están en serios peligros de extinción
- 5) Crecen aceleradamente los niveles de pobreza, marginación, violencia, drogadicción, etc.
- 6) Los modelos de desarrollo aplicados se tornan insostenibles en los aspectos económico, ambiental, cultural, y social. No es posible mantener los ritmos y niveles actuales de crecimiento económico y derroche social.

La realidad actual impone a los países en vías de desarrollo profundos y variados desafíos.

Desafíos a los países de economía emergente

- 1) Buscar modelos alternativos de desarrollo social que reduzcan los niveles de consumo y derroche que caracterizan al Norte desarrollado y que fueron impuestos como la meta a seguir.
- 2) Cuidar y preservar al medio ambiente mientras que los que más consu-

- men y derrochan siguen destruyéndolo.
- 3) Ajustar el crecimiento económico (si es que se puede lograr en los países en vía de desarrollo) a la satisfacción de las necesidades básicas, mientras los que ya se desarrollaron continúan produciendo satisfactores para las necesidades (básicas y aquellas no tan básicas, producidas por el consumismo mercantilista) con los recursos que se necesitan en el sur para crecer económicamente y poder satisfacer las necesidades básicas humanas de sus habitantes.
 - 4) Lograr sistemas de producción y distribución de los bienes equitativos mientras los más desarrollados derrochan y producen a ciegas sin interesarles el carácter equitativo del proceso productivo, sino exclusivamente la demanda del mercado.
 - 5) Los modelos de desarrollo social aplicados en los países desarrollados y exportados en numerosas variantes y formulas al sur han transformado al hombre y lo han convertido en hombres más dependientes y defensores del mercado que de la naturaleza que nos rodea y nos provee de recursos para el bienestar humano. Mucho costaría reeducar al hombre moderno para enseñarle a convivir, respetar y preservar el ambiente socio natural, para ayudarlo a rescatar las habilidades necesarias para una vida en la que el ambiente natural es parte y no-recurso.
 - 6) Romper con los mitos del desarrollo. Las interpretaciones “economi-

- cistas” del desarrollo social han dado lugar a diversos mitos, alimentados e ilustrados por las economías de los países desarrollados, difíciles de modificar en la conciencia de los hombres y que han contribuido a conformar una imagen refleja falsa del desarrollo social.
- 7) No cambiar el sistema capitalista económico de libre mercado. Los modelos alternativos de desarrollo que se diseñen tienen que mantener las estructuras sociopolíticas y económicas que caracterizan al Norte desarrollado, o sea, se debe lograr un desarrollo con las mismas características económicas sociales del Norte pero no por el camino ni con los mecanismos que ellos utilizaron. Sin apoderarnos de otros territorios (entiéndase sin colonias ni neo colonias), sin explotar los recursos naturales ajenos, sin afectar o causar daños a otros.

No obstante, es preciso destacar que las perspectivas de desarrollo dependen del nivel de análisis y razonamiento que los desafíos provoquen en los hombres de pensamiento y en los gobiernos de los países en vías de desarrollo para encontrar caminos propios y auténticos, que respondan a lo que sus poblaciones necesitan y demandan y no a los requerimientos de copias foráneas importadas desde otras realidades y ajustadas a demandas ajenas.

Sin embargo, es posible aún hablar de perspectivas de desarrollo social para los países en vía de ello; entre estas se señalan las siguientes:

- 1) Diseñar modelos de desarrollo social donde el centro sea el hombre ente activo y creador de su propia realidad y de sus medios de vida y disfrute.
- 2) Los modelos deben considerar como criterio esencial del desarrollo económico la producción de bienes para satisfacer de manera integral las necesidades humanas fundamentales, entiéndase aquellas de ser, tener, hacer, estar, subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad. Estas necesidades humanas conforman un sistema en el que todas se interrelacionan e interactúan.
- 3) Los modelos de desarrollo deben ser contruidos desde las realidades mismas o sea, deben ser diseñados, por los sujetos implicados en los procesos de transformación, considerando las condiciones endógenas y externas en el momento del cambio.
- 4) La participación de los implicados y los beneficiarios del proceso de desarrollo debe ser real y responsable. Esto se logra cuando ellos modelan el proceso, seleccionan los recursos, determinan prioridades, y emprenden las acciones de cambio, o sea se sienten partes activas y decisivas del proceso.
- 5) Los modelos deben considerar las posibilidades reales de los ecosistemas para el desarrollo. Dejar de considerar este elemento sería una utopía en el mundo de hoy.
- 6) Los modelos de desarrollo (que consideren al hombre, sus necesidades básicas esenciales, su calidad de vida y el bienestar humano) exigen revolucionar el orden social del mundo actual.

En el mundo actual se hace necesaria una organización consciente de la producción social, en la que se produzca y se distribuya con arreglo a un plan, en función de las necesidades básicas de los humanos y no de las demandas del mercado capitalizado. El desarrollo de la historia humana hace que semejante organización sea cada día más inexcusable y, al mismo tiempo, más posible. Hace falta una nueva época de la historia en la que los hombres mismos, y con ellos todas las ramas de sus actividades, alcancen un nivel tal de gestión y participación que permita reinvertir, modificar y reemplazar partiendo de las realidades concretas de cada región lo que en materia de desarrollo social se ha venido haciendo.

Bibliografía

- ENGELS F. (1990): *Dialéctica de la naturaleza*. La Habana, Editora Política.
- FERNÁNDEZ, Oscar (1998): «Lo social y la política social. en *Política social y descentralización en Costa Rica*. San José, Editorial UNICEF y Universidad de Costa Rica.
- MAX-NEEF, Elizalde A y HOPENHAYN, M. (2001): *Desarrollo a escala humana*. Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad.
- PRESTON, P.W. (1999): *Una introducción a la teoría del desarrollo social*. México, Siglo XXI editores.
- REINOLD, E. Thiel (ed.) (2001): *Teoría del desarrollo. Nuevos enfoques y problemas*. Caracas, Goethe-Institut Inter. Nations/ Nueva Sociedad.
- SAGASTI, F., IGUÍÑIZ, J. y SCHULDT, J. (1999): *Equidad, integración social y desarrollo: hacia un nuevo enfoque para la política social en América Latina*. Lima AGENDA: Perú, Centro de investigación de la Universidad del Pacífico.
- SEN, Amartya y NUSSBAUM, Martha C. (2000): *La calidad de vida*. México, Siglo XXI.
- YORDI, G.M. (2001), «Reflexiones sobre el desarrollo comunitario». *Boletín de Desarrollo Social*. México, Departamento de Desarrollo Social del CUCSH de la Universidad de Guadalajara, Noviembre 2001.
- YORDI, G. M. (2001), «Desarrollo y participación en el ámbito turístico». *Boletín de Desarrollo Social*. México, Departamento de Desarrollo Social del CUCSH de la Universidad de Guadalajara, México. Diciembre 2001.
- YORDI, G. M (2002), «El siglo XXI: un reto para las Ciencias Sociales». *Boletín de Desarrollo Social*. México, Departamento de Desarrollo Social del CUCSH de la Universidad de Guadalajara, Marzo 2002.



FINESTRA OBERTA

EL PORTER DAVANT DE L'ABISME*

GERARD HORTA

R E S U M

EN AQUEST ARTICLE ES VOLEN POSAR EN RELLEU ALGUNES DE LES MANERES COM ES PODEN ANALITZAR ELS PORTERS I LES PORTERIES, EN QUALITAT D'INSTITUCIÓ I D'ESPAI A TRAVÉS DELS QUALS ÉS POSSIBLE COPRAR UN CONJUNT DE CONTRADICCIONS I TENSIONS DE LA MODERNITAT. ÉS A DIR, ES PRETÉN FER VEURE COM AQUESTS ESPAIS I AQUESTES PERSONES MORALES SE SITUEN EN EL CENTRE D'UNA SÈRIE D'OPOSICIONS CLÀSSIQUES A LA MODERNITAT. EL QUE S'ANALITZA A CONTINUACIÓ ÉS LA MANERA COM ELS PORTERS I LES PORTERIES SORGEIXEN HISTÒRICAMENT COM A INSTITUCIONS DINTRE DE LA CIUTAT I SE SITUEN EN EL LLINDAR DE LES OPOSICIONS SEGÜENTS: PÚBLIC / PRIVAT; COMUNITAT / CONTRACTE; FORMAL / INFORMAL; I ORDRE / DESORDRE.

Henry Maine plantejà el 1861 dins *Ancient Law* que moltes institucions de la societat moderna es van establir mitjançant contracte, mentre que la societat antiga es basava en l'estatus. L'estatus s'adquiria per naixement —la posició de la família i el lloc que cada persona hi ocupava— i determinava els drets i les obligacions de la persona. És a dir, l'estatus derivava del sistema de parentiu —inserir en el procés del feudalisme—. Ara bé, gradualment l'estatus fou

reemplaçat pel sistema de contracte, o sigui, pel sistema de drets i obligacions establerts mitjançant transaccions individuals o contractes —Maine estudià el dret romà i algunes comunitats d'economia sense mercat de l'Índia oriental: no féu treball de camp, es fonamentà en etnografies d'altres autors—. La seva influència sobre el pensament europeu s'expressà indirectament a través del sociòleg alemany Ferdinand Tönnies, qui el 1887, dins *Gemeinschaft und*

* Text elaborat en el marc de la recerca "Les porteries a Barcelona: entre espai públic i espai privat", dirigida pel professor de la Universitat de Barcelona Joan Bestard al bienni 2002-2003, junt amb Nadja Monnet, Flora Muñoz, Pili Díaz, Mar Margall, Gastón Bosio, Gabriela de la Peña, Pablo Romero, Laura Núñez i Julie Rouault, per a l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya.

Gesellschaft (comunitat i societat), es referí a “societat d’estatus” quan deia comunitat (o comunitat de vida), i a “societat de contracte” quan deia societat (Tönnies 1984[1887]). Maine havia situat el tribalisme com una edat fosca de la humanitat, ja que segons ell en aquesta condició es trobava en un estat precontractual. Per ell, la introducció del contracte significava un alliberament de la submissió de l’individu a la tribu (entesa com a grup homogeni). Tönnies, per contra, considerava més acollidors per a les persones els llaços de les persones amb la comunitat que no els llaços establerts amb la societat a través de contractes. Idealitzava la comunitat com una situació en què els éssers humans estan units pel fil de l’experiència comuna, en la mesura que la societat de contracte no s’aparta mai de la impersonalitat del mercat, en la qual les persones estan connectades només per relacions de tipus mercantil. L’ideal de Tönnies consistia a restablir la comunitat, però no pas retornant a una etapa preindustrial, sinó avançant cap a una forma superior de comunitat que millorés la civilització, tot reflectint en certa manera l’ideal col·lectivista del segle XIX. Per ell, la comunitat seria una mena de fase cooperativa de civilització que tindria tots els avantatges del progrés tecnològic i que, al mateix temps, respectaria la llibertat individual de les persones a fi de restablir la integritat de la vida, la vida de les persones amb elles mateixes i amb les altres, on el potencial dels humans se situa més enllà de viure per poder satisfer les necessi-

tats de subsistència. A fi d’entendre l’evolució històrica de la societat moderna, les idees de Maine i de Tönnies van ser especialment preses en consideració en el context antropològic del seu temps (Polanyi 1994[1977]). En realitat, la postulació de l’ordre social contemporani com a conflictiu —o, més exactament, la percepció de la història en qualitat de conflicte— s’inscriu en l’arrel de l’obra de Karl Marx i Friedrich Engels.

Reprement, tanmateix, l’oposició entre estatus i contracte i entre comunitat i associació cal remetre a Émile Durkheim. En el context del XIX, a diferència de Comte —que interpretà l’especialització laboral i del coneixement com una amenaça contra el sistema ordenat a causa dels efectes divisoris que genera sobre el consens moral de la comunitat—, l’any 1893 Durkheim maldà per demostrar que, en canvi, la divisió del treball implica una forma més complexa d’organització social, que anomenà “solidaritat orgànica” (Durkheim 1995[1983]). Junt amb el terme “solidaritat mecànica”, el francès utilitzà aquesta parella conceptual per comprendre les dinàmiques evolutives de la societat moderna. Així confrontà, des de la distinció d’una oposició binària, la solidaritat mecànica amb la solidaritat orgànica. La mecànica és pròpia d’associacions humanes amb una divisió del treball força baixa —si no nul·la—, amb una estructura social en aparença no gaire complexa, en què la societat i l’individu es relacionen sense grups intermediaris pel mig, i on l’ho-

mogeneïtat social s'expressa basant-se en una reglamentació rigorosa per part de la consciència col·lectiva sobre les emocions i els pensaments de cada persona, i on tota transgressió individual es concep com una violació del consens social, allí on una divisió inexistente del treball provoca la realització generalitzada de tasques idèntiques i, per tant, una uniformització social de la manera com cada persona es representa el món i hi interactua, la qual manera manifestaria, en definitiva, l'hegemonia d'aquesta consciència col·lectiva.

Altrament, el model de solidaritat orgànica es distingeix del primer, segons Durkheim, per la diferenciació de les diverses tasques que les persones hi duen a terme. Xarxes de cooperació interrelacionen les funcions diverses de la vida social i grups secundaris intermedien entre la persona i la societat global: el sistema normatiu es basa en aquesta diferenciació entre l'individual i el col·lectiu, i en els moviments establerts en les relacions que mantenen —entre ells i des d'una categoria amb les altres— individus, grups professionals i col·lectivitat. Com que els elements socials no són de la mateixa naturalesa, ni estan constituïts per mera repetició i de la mateixa manera, Durkheim oposà els òrgans diferents i les seves funcions diferents, trets característics de la solidaritat orgànica, a la repetició de segments semblants i homogenis pròpia i distintiva de la solidaritat mecànica. Per Durkheim, l'especialització creixent de la societat moderna crea al seu torn major divisió del tre-

ball, més transformacions, i l'aparició de noves funcions. Alhora que s'allibera l'autonomia individual enmig d'un procés constant de diferenciació i innovació, la connexió i l'equilibri entre els individus, els grups professionals i l'"òrgan central" —"que exerceix sobre la resta de l'organisme una acció moderatriu" (Durkheim 1995[1893]: 216) —esdevé més sofisticada, igual que el desenvolupament de les diferències és més alt, llavors la interdependència entre els diversos òrgans del social resulta, com més va, més elevada. Si la societat i la moral són per Durkheim el fruit de la necessària interdependència d'uns individus sobre uns altres, llavors el desenvolupament del model que encarna la solidaritat orgànica representaria en la societat moderna una afirmació del procés de racionalització i innovació (Durkheim 1995[1893]: 468) —d'acord amb el postulat que recull Weber el 1922 i més endavant Elias (Weber 1993[1922]; Elias 1977)—, i al mateix temps comportaria l'afirmació dels drets del ciutadà. Si bé la proposta explicativa durkheimiana de la modernització des de l'oposició entre solidaritat mecànica i solidaritat orgànica ha estat llargament superada per l'antropologia —igual que la divisió inicial lévi-straussiana entre societats "fredes" i "calentes", que ell mateix aclarí i rectificà amb el temps—, per tal com és impossible fer-ne una aplicació universal atesa la complexitat distintiva de les societats extraoccidentals no industrialitzades, sí que és cert que resulta viable utilitzar aquestes categories per "pensar"

el procés de complexificació de la societat occidental en el seu procés de modernització, entenent-hi que tota cèl·lula modernitzadora neix de l'univers que classifiquem com a tradició.

En aquest sentit, doncs, i malgrat totes les relativitzacions possibles, la investigació sobre els porters a Barcelona duria a copsar-hi el conjunt de processos descrits: des de la transmissió de la tasca de porter pels vincles de parentiu fins a relacions socials unides pel fil de l'experiència humana —inevitablement unides, d'una manera o una altra (també, doncs, a través del conflicte), perquè justament les societats humanes són això: el lligam entre persones i societats a partir d'experiències compartides—, passant per la divisió mateixa del treball, les transformacions que s'hi produeixen i l'aparició històrica de noves funcions que s'encomanen al porter.

A més, el desenvolupament d'una teorització possible entorn de la figura del porter i les categories que encarna podria donar-se atenent-hi la seva condició paradoxal com a manifestació d'un esquinçament social profund. D'una banda, el porter encarnaria, efectivament, el procés social envers l'especialització de les funcions. Amb tot, en primer terme, no és pas en un context d'integració social ni de cura col·lectiva pel seu benestar laboral que això té lloc, sinó en un context històric de precarització i manca de garanties respecte a la seva estabilitat material, per exemple la lligada a l'esfera del futur (deslligat de l'habitatge un cop es jubila, expulsat a

l'exterior de l'edifici on ha treballat i viscut, llençat al riu tumultuós de la supervivència).

El canvi social que es reflecteix en el trànsit històric a través del qual es confereixen al porter diverses feines específiques, centrades genèricament en la vigilància, la neteja, el control de les entrades i les sortides de l'edifici i la distribució dels transeünts al seu interior, és interpretat sovint com la consagració del seu paper en qualitat d'intermediador entre l'edifici, l'interior, la comunitat de veïns, i el carrer, l'exterior, els visitants transeünts. Podria suposar-se, però, que aquesta intermediació no és del tot homogeneïtzable en la mesura que, més enllà de les connotacions sobre l'estatus simbòlic superior que un edifici i la seva comunitat de veïns instrumentalitzen pel fet que disposi de porter, s'hi donaria la condició conflictiva del porter arran del paper que exerceix com a receptor de demandes distintes per part d'uns veïns que ni de bon tros manifesten ells mateixos un caràcter homogeni. És a dir, fora de les tasques instituïdes per la comunitat de veïns mitjançant les quals s'expressa l'assignació de funcions que ha de dur a terme el porter, podria entreveure's que el porter apareixeria, més que com a intermediador amb l'exterior, com l'objecte central de les tensions que s'esdevenen entre els veïns. Com assenyalava un dels porters entrevistats en el marc de la recerca duta a terme: "no tens un cap, en tens 12".

Així, la figura del porter com a subordinat d'un agrupament humà

freqüentment heterogeni en la multiplicat de divergències que s'hi comprenen —distant, tremendament distant, de la comunitat d'emocions i d'accions (allà on l'únic vincle mínimament permanent consisteix a viure dins el mateix edifici [de vegades, durant lapses de temps relativament curts; d'altres, al llarg d'amplis períodes vitals])— esdevé factualment la dipositària de l'arbitrarietat, l'autoritarisme, el caprici, la volubilitat i les situacions de brega, implícita o explícita, entre els mateixos veïns.

Si la societat moderna occidental normativitza simbòlicament i per mitjà de la coerció física la "normalitat" desitjable enfront de la "anormalitat" a estigmatitzar —vigilar i castigar (Foucault 1976) (en el cas del porter, negant entrades de transeünts, renyant els suposats propiciadors o causants de desordre, atribuint vies de circulació o bé curtcircuitant trànsits—, el porter, com a parallamps dels processos socials enclosos en una comunitat de veïns —lluïtes, estranyaments, insolidaritats, competències, rivalitats, hostilitats, agressions¹— es converteix en el blanc de la projecció de la banda ombrívola de la societat sobre ella mateixa.

El porter, per tant, significaria l'ordre social observant i alhora participant del ritu de pas que representa per a tot transeünt penetrar un edifici amb porter per

la porta principal. Potser Arnold Van Gennep, el 1909, s'hauria avançant una cinquantena d'anys a la teoria processualista amb el desenvolupament teòric dels ritus de pas com a transicions i processos (Van Gennep 1986[1909]). En el context de què es tracta aquí, el transeünt, "miserable" per la seva condició circumstancial de "persona sense edifici" s'endinsa en la primera fase, la separació del carrer, la qual cosa implica la suposada purificació del transeünt. L'acte de la purificació és en realitat molt simple: el porter li obre la porta o bé permet que el transeünt obri la porta d'entrada de l'edifici. Aquesta obertura des del carrer a un món nou és en si mateix el pas figurat de la foscor a la llum. Amb tot, no està clar que el visitant sigui acceptat com a habitant temporal de la llum: prové de l'exterior, de l'espai brut, obscur, de l'univers social. Ha de ser descontaminat sobre la base de la constatació que qui entra en l'edifici no és impur: això remet a les categories de control visual, control gestual i de rigor analític per part de l'examinador. Aquí, els mecanismes psíquics per part del porter i així mateix del transeünt hi tenen un paper destacat.

La segona fase, de transició o llin-dar, assenjala inqüestionablement la liminaritat paradigmàtica del transeünt entre dos móns. El llin-dar es palesa espacialment al rebedor, dins l'edifici.

¹ Aquesta idea la suggereix una lectura de Ballard (1983). Es tracta d'una novel·la de ciència-ficció en què els processos d'agressions i perversions inherents a la societat contemporània prenen cos en un modern gratacel —refugi teòric del caos urbà: la guerra establerta entre tres grups antagonics de veïns condueix a la degradació física i moral, absoluta, de l'edifici i els seus habitants.

Entre un tresillo plastificat, o per ventura una planta artificial il·luminada per llum de neó, o un taulell potser, hi tenen lloc certs tabús relacionats amb la mort simbòlica: fora de la societat, per bé que al mateix temps fora de l'edifici malgrat ser-hi a dins, el transeünt —en un medi en què les normes del món exterior han quedat suspeses— és interrogat per confirmar-ne o bé per conèixer-ne el nom i també el del destinatari de la visita, i de vegades fins i tot per saber els motius d'aquest endinsament a l'univers de l'edifici.

Si el transeünt-visitant no es pot justificar enfront del porter —que aquí encarnaria el que se'n podria dir, en paraules de Joan Bestard, un "sacerdoti secular"—, aleshores no solament haurà mort simbòlicament, a més serà expulsat de l'edifici, la qual cosa determinaria la seva mort literalment física en qualitat de visitant a l'espai dels estants de la llum —l'edifici—.

Per contra, si el transeünt involucrat en la mort simbòlica ha observat correctament les prescripcions —el seguit de tabús vinculats amb el control de la impuresa que perpètuament assetja l'edifici—, és en aquest moment i no en cap altre que les restriccions són aixecades i que experimenta un nou naixement, a partir, és clar, de la incorporació a les entranyes de l'edifici (ascensors, passadissos, apartaments, escales, sales redistribuïdores). La glòria que hom li guarda té a veure tant amb la realització de la trobada desitjada, com amb l'honor de compartir amb els veïns un espai, o, pel seu nou estatus adquirit en el renéi-

xer a un altre món, l'honor de fruit de la possibilitat de dir "hola", "bon dia", "bona nit" en encreuar-se amb algun veí, sense deixar de ser percebut mai del tot com si ell fos fins a cert grau l'índex d'una sospita, el rastre d'una supervivència, o, més ben dit, l'adaptació del món exterior a un nou ordre —el de l'interior de l'edifici— seguint estratègies fosques lligades a l'ocultació.

Si mitjançant la figura del porter la comunitat de veïns pretén apaivagar el caos de l'exterior social, atorgant-li el poder de pacificar l'ordre convuls de la societat negant l'entrada del tremolor social a l'espai comunal de l'edifici, la condició de la mateixa comunitat com a esclatxa a través de la qual el conflicte social penetra l'edifici acaba constituint el porter, ell mateix, en un transeünt condemnat a autorepresentar-se enmig del procés d'anomia generalitzada, en què ha de mantenir un equilibri aparent com a víctima estructural adequada, per la seva posició social, per part dels veïns.

No seria menystenible ni del tot agosarat acudir a Durkheim per suggerir un paral·lelisme entre l'oposició binària que encarnen els dos models de modernitat en conflicte al XIX —el col·lectivista i el liberal— i la relació que el sociòleg francès estableix entre progrés i anomia. Durkheim, el 1897, pren aquest terme de l'obra de Jean-Marie Guyau «L'esbós d'una moral» (1885) (Duvignaud 1990: 78). Segons Jean Duvignaud, el sentit que Guyau dona a aquest concepte està lligat a la creació de noves formes de relacions huma-

nes, obertes no pas a les normes constituïdes, sinó a una creativitat possible (Duvignaud 1990: 81).

Si el progrés entès no com el planteja Durkheim, sinó com a expressió del col·lectivisme, implicaria estructuració, consistència, estabilitat, integració i afirmació de la satisfacció de les necessitats de la majoria, l'anomia en termes durkheimians remetria a la mena d'estat social en què la confusió i la contradicció de les normes que hi prevalen provoquen una desorientació greu en les persones, la qual cosa afecta integralment el seu codi de conducta. En fases d'acceleració social, l'anomia n'és consubstancial: la societat capitalista contemporània comportaria un desbordament, un aflujament de les contencions. L'anhel il·limitat de l'economia de mercat es convertiria en finalitat per si mateix, l'objectiu no seria ja el mercat veí, sinó el món (Durkheim 1995 [1897]: 274-275). Per això seria raonable qualificar el liberalisme com a anòmic: força desestructuradora de la societat mateixa que certs àmbits de les societats encarnen i que des de la Revolució Industrial del XIX revela una potencialitat disgregadora, destructiva, desreguladora i desestabilitzadora sense precedents, fent-ne un període crític, de canvis paorosos i formidables més accelerats que no ràpids, de tremendes convulsions socials. És aquí que s'ha d'insistir en la capacitat clarivident de Durkheim i Weber com a pensadors immergits en la realitat que estan vivint i que avui dia es pot reconèixer en el present, des del qual s'albira un futur tan

incert com el que s'albirava a l'inici del segle XX.

Seguint Duvignaud, "el concepte d'anomia designa precisament els fets irregulars que no corresponen a cap violació de la regla perquè, en aquest cas, la mateixa regla es posa en entredit. Aquests fets irregulars corresponen a una situació global (econòmica o social) caracteritzada per l'esfondrament dels sistema d'organització dels valors i, més àmpliament, de la societat mateixa, afectada per una 'mutació' lenta o sobtada" (Duvignaud 1990: 42-43). O sigui, quan la coherència social es debilita pels efectes d'una crisi s'assisteix a l'aflorament d'esdeveniments o fets incompatibles amb els sistemes de control o regulació admesos comunament fins aleshores: es tracta de fets individuals distribuïts discontinuament en la societat, però que són de la mateixa naturalesa, tant si la crisi és de degradació o de progrés.

Segonament, hom constata que dins les societats organitzades i més o menys consolidades el sistema social o el sistema de valors controlen i defineixen la satisfacció que els desigs col·lectius i individuals troben en els objectes i les conductes familiars i establertes. Tot període de mutació és alhora un període de desorganització dels conjunts que componen la totalitat orgànica, per consegüent dins una societat desintegrada o en vies de descomposició les necessitats socials ja no troben els objectes sobre els quals es projecten i se sadollen. En el context del liberalisme a ultrança del XIX, Durkheim qualificava aquestes necessi-

tats de “infinites”. És això, doncs, el que porta a la multiplicat extrema de la fragmentació, innombrables actes i esdeveniments “anòmics” que cap regla, llei o categoria racional pot comprendre o esgotar-ne el contingut (a propòsit d'això recordem, en català, el terme “consergeriada”, documentat el 1905 (Aladern 1905-1909), per definir “el fet inoportú d'un conserge”). El succés anòmic neix de la desigualtat extrema que es dona entre el grau de necessitat (en el cas de la societat occidental contemporània, infinita, a causa de “la destrucció dels sistemes establerts per les mutacions”) i allò que la societat traumatitzada pel canvi pot oferir per apaivagar-la. Fora dels termes un pèl vagues de “necessitat” i “desig” —però alhora tant concrets en l'amplitud de camps de la vida social que abracen— com a elements de pertorbació social, Duvignaud assenyalava la importància veritablement central del fet que “Durkheim, ‘sense saber-ho’, present que al moment en què les institucions d'una societat es desestructuren i donen pas a l'efervescència dels individus, de les agrupacions i de les classes dinàmiques i orientades en múltiples sentits per intencionalitats igualment múltiples, es revela o es manifesta una necessitat ‘infinita’ que cap satisfacció admesa fins aleshores pot sadollar o apaivagar. L'anomia resultaria, en conseqüència, del punt d'imputació estadísticament reconeixible d'aquesta infinitat de desig sobre una personalitat que ha esdevingut, per aquesta mateixa raó, individual i malferida” (Duvignaud 1990: 44-45).

D'aquesta manera, una comunitat de veïns adolorida, emmalaltida, desorientada, superada pel vertigen social del que es percep com una aglomeració inacabable de necessitats infinites, mira d'articular inconscientment l'anhel d'una pràctica integradora, que la cohesioni enfront de la fragmentarietat del procés social, i que sovint es donaria en termes simbòlics encomanant al porter l'atribució d'aquelles tasques que, en comptes d'esdevenir el resultat de possibilitar la materialització del camí que condueix a la superació del conflicte mitjançant la resolució consensuada dels antagonismes i les divergències —tornem-hi: una unió ideal pel fil de l'experiència humana—, resol el vertigen col·lectiu en cerca d'un ordre, d'una neteja i d'una vigilància que al capdavant serien l'expressió de la jerarquia i la imposició.

La jerarquia social es transfereix en la jerarquia autoritària dels veïns sobre el porter: heus ací, sovint, l'única efervescència materialitzada de la comunitat de veïns, la mesquina exigència de “més vigilància”, a la fi quasi l'única *communitas* possible en els termes en què la societat actual es produeix. El control de la propietat privada i la monopolització de la violència per part de l'estat es transmeten al porter, al qual es confereix la capacitat, l'obligació, de sotmetre els transeünts a l'ordre social/ordre veïnal establert.

I així la societat sencera, revelada en la comunitat de veïns, escup la seva condició de liminaritat estructural —de conjunt social al caire de l'abisme—

sobre el porter, el qual és obligat a exercir en si mateix, des del seu cos, un paper paradigmàticament liminar a causa de la seva inestabilitat estructural. La seva tasca pot ser revocada per l'administrador o pel grup de veïns, pot ser doncs desprestigiada, qüestionada, de vegades desplaçant-lo al límit de l'univers exterior. Sens dubte, en un procés simultani, el porter apareix com un personatge fins a cert punt "estrany" a la resta de la societat, atès que reflecteix la liminaritat de la societat mateixa: ni és veí, ni és transeünt.

En termes simbòlics el porter, com el mèdiu —però també com tot actor social—, no seria plenament i contínuament "conscient" del seu discurs: el seu cos és ocupat, investit, penetrat per un "ens invisible" que l'utilitza per pagar un missatge. Aquest ens és, en definitiva, la comunitat de veïns, o, encara més: la societat. Cal insistir que el porter, en si mateix i al llarg de la jornada laboral, no és ni un habitant de l'edifici ni un habitant del carrer: abolix fronteres entre dos plans distints, les sintetitza, per bé que justament el fet que cara "enfora" no recordi ni sàpiga ni sigui conscient del seu discurs, això el col·loca al llindar. Seguint Marcel Mauss i Henri Hubert (1903), i aplicant-ho a la figura del porter, aquest semblaria "sempre com transportat a regions no humanes. Des dels jocs malabars preliminars fins al despertar, el públic l'observa, atent i ansiós" (Mauss i Hubert 1991[1902]: 58). El porter que en comptes d'assajar jocs malabars llegia el diari —distret o fastiguejat, endormis-

cat o perdut als confins de la galàxia més llunyana—, desperta de sobte i prefigura la condició terrenal dels humans, els humans sotmesos, subordinats, alienats: i a continuació el porter barra el pas al visitant transeünt, recull un paquet del carter o d'un missatger, escombra el terra del rebedor. És llavors que tot és possible, és a dir, és llavors que l'extraordinari es mostra des de la seva condició perenne d'imprevisibilitat —igual que el místic, el porter és incapaç de preveure els viaranys pels quals rodarà en el seu viatge social amb els transeünts de l'espai exterior i amb els veïns de l'espai interior—. Es pot establir, aleshores, un paral·lelisme entre els estats psíquics del porter i del mag. Com indiquen Mauss i Hubert, "és un error creure que el mag d'ocasió es troba sempre, al moment en què executa el seu ritu, en el seu estat normal; sovint, precisament perquè ha deixat d'estar-ho, és per això que actua amb èxit" (Mauss i Hubert 1991[1902]: 56).

Aplicat al porter, no és la persona en què s'encarna aquesta funció, aquesta estructura i aquest procés qui veiem, sinó la funció, l'estructura i el procés mateixos, convertits en pont amb "l'altra banda", una altra banda doblement clarscura: la de la societat, i la de la comunitat de veïns. El porter n'és el pont, i la liminaritat es generalitza per raó del reconeixement dels assistents d'aquesta capacitat de la persona que fa de porter d'autorepresentar-se.

Certament, el reconeixement fàctic —més actiu o més passiu— dels veïns respecte de la missió personal del por-

ter s'origina en la consagració a l'extraordinari i inaudit que encarna la seva figura: en un home es corporifica el control social total, fins i tot la caiguda lliure de l'experiència humana sota les formes de la catàstrofe contemporània. Si Mauss i Hubert ens en donen una nova clau en explicitar l'atribució dels poders màgics no a persones, sinó a "corporacions" (metges, barbers, ferrers, pastors, actors o enterramorts) (Mauss i Hubert 1991[1902]: 59), podríem concebre igualment que els poders de coerció física i simbòlica s'atribueixen a militars, policies, soldats, legisladors, administradors, «serenos», polítics, mestres, metges, vigilants —a la ciutadania mateixa, representant-se col·lectivament com el que no és, com el que mai no hauria hagut de ser, com el que tristament és— i, entre tantes altres corporacions... a porters. El porter esdevé aleshores pou negre del social, dipòsit de la fal·làcia, consagració de la vida quotidiana a la supervivència de la impostura.

El representa la negació de la comunitat d'organitzar-se per ella mateixa —l'autogestió—, la seva manca de voluntat, de consciència o bé de necessitat de repartir-se entre tothom la neteja de l'escala, el manteniment dels serveis, la interacció amb els transeünts: la integritat de la vida com a rerafons implícit. Quin serà el reclam del porter, vella cantarella gastada, sinó verbalitzar la demanda que hi hagi "més policia al barri"? El porter, llavors, apareix com el cos de la derrota, pres veritablement pel seu paper, incapaç d'espolsar-se la societat de les seves espatlles.

Victor Turner es refereix a la *communitas* com un fet de l'experiència de cada persona —i, alhora, com la perspectiva ideal de cada cultura, un moment dins i fora del temps— i, a continuació, estableix els tres aspectes culturals —liminaritat, intrusisme i inferioritat cultural— que li permeten cabussar-se en el desenvolupament comprensiu d'aquell terme (Turner 1988: 517). Turner distingeix "el model d'un tot diferenciat, les unitats del qual són éssers humans, [que] s'oposa al sistema diferenciat, les unitats del qual són estatus i papers, i on la persona social se segmenta en posicions dins d'una estructura". Justament aleshores Turner remet a "aquestes nocions gnòstiques d'una 'caiguda' no terrenal en què una 'Forma Humana Divina' originàriament no dividida, es dividí en funcions contràries, cada una incompletament humana i dominada per una sola tendència, 'intel·lecte', 'desig', 'habilitat', etc., sense cap balanç harmònic amb les altres" (Turner 1988: 519). Amb tot, és la capacitat autotranscendent de cada individu allò a què apel·la, de vegades sense saber-ho, el porter mateix.

El porter autotranscendent-se perquè, com assenyala Jakob Böhme al començament del XVII, arrenjerant-se en l'antic corrent de pensament gnòstic, en ell hi rauen el cel i l'infern: altrament, el porter canviant de feina. Somni d'un altre món, anhel de realitzar una altra vida, un altre paisatge, un viatge nou. En el porter, en definitiva, afloraria la condemna —i al mateix temps única possibilitat de salvació— eterna de la

humanitat a la necessitat del moviment: una civilització empresonada, aturada, engarjolada rere el taulell de la recepció, llençada a les dinàmiques transformadores de la naturalesa i la cultura.

¿Què fa el porter quan s'escapa de la seva feina deu minuts per fer un tomb sinó atansar-se, recuperar, donar curs, alliberar el seu espai intern per afirmar la seva condició eterna d'ésser humà capaç de desafiar l'ordre social i afrontar la gran tempesta de l'univers, personificada ara i aquí en la trobada amb aquell veí de la cantonada, amb el porter company del carrer del costat, amb els infants que juguen a futbol sobre la vorera, amb el gos que sempre marca el seu territori a la mateixa porta tot

expulsant-hi residus orgànics de caire bé sòlid bé líquid?

¿Què fa el porter efectuant una incursió al bar proper per fer un tallat, a mig matí, sinó assenyalar que ell, com tothom qui l'ha perduda, també va somiar un dia l'existència practicada, sagrada i col·lectiva de la llibertat feta amiga de tots els temps i tots els espais? La fugida del porter, així, apareix com la imatge de l'home de qui ell mateix ha de defensar la comunitat de veïns: milers de transeünts entrant i sortint, o intentant-ho, caminant cap endavant i cap endarrere sobre una espasa de doble fulla: la de l'amor i la mort. I, a l'extrem de la fulla, el porter davant de l'abisme.

Bibliografia

- ALADERN, Josep (1905-1909), *Diccionari popular de la llengua catalana*. Barcelona, Francisco Baxarias.
- BALLARD, J.G. (1983), *Rascacielos*. Barcelona, Minotauro.
- DURKHEIM, Emile (1995 [1893]) *La división del trabajo social*. Madrid, Akal.
- DURKHEIM, Emile (1995 [1897]), *El suicidio*. Madrid, Akal.
- DUVIGNAUD, Jean (1990), *Herejía y subversión*. Barcelona, Icaria.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- MAUSS, Marcel i HUBERT, Henri (1991 [1902]): "Esbozo de una teoría general de la magia", dins *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- POLANYI, Karl (1994 [1977]), *El sustento del hombre*. Madrid, Mondadori.
- TÖNNIES, Ferdinand (1984 [1887]), *Comunitat i associació*. Barcelona, Edicions 62..
- TURNER, Victor (1988): "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas", a Bohannan, P. i Glazer, M. (eds) *Antropología*, Barcelona, McGraw Hill.
- VAN GENNEP, Arnold (1986 [1909]), *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- WEBER, Max (1993 [1922]), *Economía y sociedad*. Mèxic, FCE
- ELIAS, Norbert (1977), *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Mèxic, FCE.

UNA ANTROPÓLOGA ENTRE NATIVOS.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

BEATRIZ SANTAMARINA CAMPOS
DEPARTAMENT DE SOCIOLOGIA I ANTROPOLOGIA SOCIAL
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

R E S U M E N

ESTE TEXTO ESTÁ PENSADO PARA LOS ESTUDIANTES QUE SE ACERCAN POR PRIMERA VEZ A LA DISCIPLINA ANTROPOLÓGICA. EN ÉL SE INTENTA PRESENTAR LO COTIDIANO COMO EXÓTICO Y LO EXÓTICO COMO COTIDIANO A PARTIR DEL TRABAJO DE CAMPO REALIZADO EN UN PEQUEÑO GRUPO. EL ARTÍCULO PERSIGUE ROMPER CON LOS VIEJOS TÓPICOS QUE RODEAN LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA. EN CLAVE DE HUMOR Y CON CIERTA DOSIS DE IRONÍA, LA AUTORA PROPONE A LOS LECTORES QUE DESCUBRAN DE QUÉ COMUNIDAD SE ESTÁ HABLANDO. AL FINAL SE DESVELAN LAS INCÓGNITAS QUE HAN IDO APARECIENDO A LO LARGO DEL RELATO.

1. Introducción. Propuesta de un acertijo

Este texto está pensado especialmente para mis alumnos y alumnas que se encuentran por primera vez frente a una disciplina de la que sólo tienen alguna idea vaga y a veces desacertada, más que algún otro estereotipo y expectativas muchas veces frustradas. El trabajo de la antropología, o de los antropólogos, suele ser desconocido por la

mayoría, un problema que puede estar ocasionado por la falta de fluidez en la comunicación entre la práctica antropológica y la sociedad. Los estudios culturales no suelen tener la resonancia pública de otras disciplinas afines. Las investigaciones sociológicas, e incluso los sociólogos, son más populares. En cierta medida, esto se debe a la burocratización¹ de esta disciplina que ha he-

¹ Desde la década de los cincuenta comenzaron a realizarse, en Estados Unidos, estudios sobre las actitudes de la población que responden a lo que Mills denominó el 'empirismo abstracto' ([1959]1986:68). Bajo esa denominación Mills denunciaba los distintos peligros de los procedimientos estadísticos, que empezaban a consolidarse, afirmando que con dicha perspecti-

cho de la opinión pública un objeto de estudio no sólo cuantificable sino también rentable. De hecho, los medios de comunicación han contribuido a su normalización e institucionalización, con esa afición, no inocente, a publicar las encuestas como vehículos de conformación de la realidad². El interés por medir las respuestas sociales, los valores y las actitudes ante distintos acontecimientos ha permitido sacar a la luz el trabajo de algunos sociólogos a través de las encuestas estadísticas. Además, la mayoría de los espectadores ya se han acostumbrado a tener a un sociólogo como contertuliano en los famosos debates que surgen después de algún acontecimiento considerado de interés social (por no decir de interés nacional).

Pero, la verdad, es difícil encontrar a alguien que sepa, de forma más o menos certera, lo que es la antropología social o cultural. Sirvan como ejemplo algunas anécdotas que creo habre-

mos experimentado más de uno. Cuando era estudiante y salía, lo más común era hacerlo en el círculo propio de la comunidad universitaria, en más de una ocasión me preguntaron sobre mi carrera (al igual que se habla del tiempo en el ascensor, toda presentación va unida a la retórica formulación del 'trabajas o estudias') y cuando les decía lo que hacía, la mayoría de gente me imaginaba con bermudas, botas y sombrero de exploradora, situándome en el futuro en algún punto perdido de África, al más puro estilo livingstoniano. Más allá de ese cuadro romántico desconocían en realidad el trabajo de los antropólogos, más parecido en sus cabezas a la de los misioneros o a la de los grandes exploradores de la época victoriana. Por otra parte, no sólo el trabajo sino la forma de llevarlo a cabo suscitan anécdotas, en mi casa cuando decía que me iba de 'trabajo de campo' más de una risa y más de un chiste caían: 'Mamá dile a Bea que traiga tomates y alguna lechu-

va "la teoría social en conjunto se convierte en una recolección sistemática de tales conceptos, es decir, de variables útiles en las interpretaciones de los datos estadísticos" ([1959]1986:80). De hecho, para él, el empirismo abstracto no era más que la representación de la burocratización del estudio social ([1959]1986:132). Por su parte, Ortí (1998) considera que la encuesta estadística se consolida a mitad de siglo XX, 'en el marco del reformismo neocapitalista occidental' como herramienta para el control social. De tal forma que "la investigación social tiende a pasar de todas las dimensiones subjetivas y simbólicas profundas, no formalizables unívocamente y no cuantificables" (Ortí 1998:399).

² Desde un punto de vista ideológico, podemos decir que la encuesta estadística se ha convertido en el motor para operativizar la llamada 'opinión pública'. En este sentido, tienen un marcado carácter autoevidente, es decir, existe un sentido sobredeterminado que normaliza el fenómeno a tratar. Así, podríamos decir, que las encuestas forman, in-forman y con-forman y al mismo tiempo de-forman y des-informan. Además configuran lo que se perfila y presenta como la opinión pública. Una opinión pública, que siguiendo a Bourdieu (1986), sencillamente no existe, sino que se construye, performa y alimenta a través de las investigaciones. Con ello no pretendemos negar el valor de éstas, porque por otra parte permiten obtener datos descriptivos muy pertinentes para diferentes objetos de estudio.

ga' o 'No te canses mucho ya se sabe que el *trabajo del campo* es muy duro'. Por poner un último ejemplo y más cercano, antes de partir hacia la comunidad que quería estudiar, a la que me referiré en este artículo, me acerqué a la carnicería del mercado donde suelo comprar, al comentarle a la carnicera que me iba durante unos meses me preguntó a qué me dedicaba y cuál era el motivo del viaje (una práctica muy común en los mercados tradicionales, un lugar donde se establecen relaciones de proximidad amigables creando un trato personalizado, frente al espacio del supermercado donde se priorizan las relaciones comerciales y prevalece la economía del tiempo, de la eficiencia y del cliente). Tras contestarle, un dependiente me dijo: 'Oye, si eres antropóloga sabrás que tipo de homínido tengo aquí al lado (referido a su compañero de trabajo), si quieres te lo presto, seguro que es un buen ejemplar para estudiar, debe ser muy primitivo por lo menos del neandertal'. La verdad es que el comentario me sorprendió, pero dada la enorme publicidad que están recibiendo los estudios de Atapuerca di por sentado que la antropología física, en estos momentos, es más popular que la antropología cultural (que, por otra parte, creo, nunca lo ha sido).

El caso es que cuando mis estudiantes acuden al aula no saben bien qué se van a encontrar. No me refiero a mi persona, pues la práctica totalidad de ellos ya han hecho labor de investigación y se han informado debidamente sobre las cualidades del profesorado, una tarea que consiste mayoritariamente en conocer cual es el grado de facilidad de la asignatura y el tanto por cien de aprobados. Ya se sabe que el alumno aprueba pero el profesor suspende: 'he aprobado, me han suspendido'. Muchos esperan, al igual que en el estilo livingstoniano arriba comentado, una lista geográfica de tribus y pueblos primitivos. En el mejor de los casos, confían en conocer sus costumbres, a ser posible lo más exóticas y excéntricas que se pueda. La magia, la superstición, el canibalismo o la brujería son temas que despiertan gran interés, sobre todo en lo que se consideran culturas ancestrales (he de reconocer que el paternalismo y naturalismo que despiertan los procesos culturales lejanos, en el tiempo y el espacio, son dignos de estudio). Creo que en cuanto empiezo el curso los defraudó en gran medida: los esperados pueblos primitivos los sustituyo por la burguesía catalana³, las elites valencianas⁴ o los conflictos ecológicos en la Albufera⁵. La superstición

³ Mcdonogh, G., (1991): "Una noche en la ópera" en Fernández-Martorell, M.(Ed.): *Leer la ciudad*. Icaria. Barcelona.

⁴ Cucó, J., (1996): "Los jornaleros y el molt honorable (sobre redes informales y equipos de trabajo)". Actas del VII Congreso de Antropología. IV Simposio. Zaragoza.

⁵ García, E. y Cabrejas, M., (1996): "Medio ambiente y conflicto social: El caso de la Albufera de Valencia". *Política y Sociedad*. N°23. Univ. Complutense

la transformo en creencia (como por arte de magia) y los rituales más rocambolescos los sitúo en su propia práctica cotidiana. Es cierto, que también leen sobre las peleas de gallos⁶ o la sociedad de la opulencia⁷, pero siempre con un contrapunto buscado en procesos culturales cercanos. Así, que al final no sé si la otredad la sufren con los 'otros tradicionales antropologizados' o con la práctica antropológica que les muestro. El caso es que pese a todo, me da la sensación de que mis alumnos y alumnas siguen teniendo una imagen estática y anacrónica de la práctica antropológica (*mea culpa*).

Muchas veces hemos hablado de esto en el grupo de antropólogas y antropólogos que formamos una pequeña isla en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Valencia (aproximadamente tres, sin contar, por supuesto, con todos nuestros admiradores que nos denominan graciosamente los antropófagos, no sé que hay de verdad y de mito en esto último). Nos preocupa la imagen que nuestros estudiantes tienen de la disciplina así como del trabajo que desarrollamos. Un día, tomando café, a mi vuelta de haber realizado trabajo de campo, comentaba las pequeñas historias ocurridas con mis informantes. A veces esas historias se convierten en una parte importante del análisis y otras veces se transforman en parte de la leyenda que siempre acompaña al antropólogo, esa es-

pecie de chistera recurrente y ocurrente de la memoria etnográfica que a todos gusta tener. Después de haber transmitido mi entusiasmo y mi sorpresa ante alguna de las reacciones de los informantes, mi 'jefa' me pidió que escribiera un texto dirigido a los estudiantes en el que narrara todo lo ocurrido al estilo de Barley en el antropólogo inocente. Me sugirió cómo hacerlo: la clave estaría en no decir hasta el final cual era el objeto de mi estudio.

Las buenas novelas policíacas mantienen en vilo al lector hasta el final, la lógica es simple: el asesino nunca ha de ser quien esperamos. Desde mi perspectiva y dadas mis limitaciones literarias, es evidente que pretender crear una trama emulando al género negro me es, a todas luces, imposible. Y pese a que no voy a crear un ambiente de suspense tipo Hitchcock, tampoco voy a desvelar hasta el final el misterio que aquí se sugiere. Así que pido a los lectores una alta dosis de paciencia y, porqué no, algo de confianza para ir descubriendo las claves de este trabajo. En realidad lo que aquí se propone es un juego y los juegos siempre tienen un carácter didáctico, al final se sabrá el por qué del mismo, aunque desde el principio se haya dejado caer más de una evidencia.

El viaje, la primera ruptura

Tal y como es sabido, todo antropólogo que se precie debe realizar traba-

⁶ Geertz, C., (1987): *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Madrid.

⁷ Sahlins, M., (1983) : *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid.

jo de campo para consagrarse. Así comienza, por ejemplo, el relato de Barley, que asumiendo su carrera futura en la materia, parte hacia el Camerún con el fin de estudiar a los dowayos. En mi caso, sospechando que había algo de verdad en dicho enunciado me convencí a mi misma de la necesidad de realizar una investigación en una pequeña comunidad, a la manera tradicional malinoswkiana, algo tan legendario y folklórico en nuestra disciplina, como consagrado y mitificado.

Para mi tesis doctoral no había realizado una monografía de corte clásico, e incluso lo que yo consideré trabajo de campo podía ser para otros una suerte de sacrilegio. Lo cierto es que para el objeto de estudio que yo había propuesto, la construcción del fenómeno medio ambiental, era fácil comprender que las técnicas e instrumentos a utilizar tenían que ser cuanto menos heterodoxas. En aquel momento partí de lo que creí una etnografía abierta, que permitiera múltiples lecturas, a partir de una flexibilidad metodológica (combinación de técnicas y de tipos de datos) que pudiera ofrecer la posibilidad de observar cómo se construía el discurso ambiental en diferentes espacios. Entonces consideré, y sigo considerándolo, que la reestructuración del capitalismo, con todas sus implicaciones (políticas, económicas, morales y teóricas), nos fuerza a la práctica de una etnografía imaginativa. De tal manera que el discurso antropológico “pueda usarse como un instrumento para la reflexión crítica y como una herramienta para la libera-

ción humana” (Scheper-Hughes 1997: 39).

Desde esta perspectiva, entendí que el medio ambiente era un fenómeno que nos permitía hablar de muchas cosas a la vez, que se caracteriza por su producción mestiza e híbrida, que escenifica la heterogeneidad práctica y discursiva y que estaba lleno de voces referidas no sólo a distintos actores, sino también a las múltiples facetas de nuestra vida social. El hecho de prestar atención al fenómeno medio ambiental en nuestro contexto, tuvo un doble objeto: por un lado, comprender los mecanismos que imponen una racionalidad político-económica única y un discurso ecológico homogéneo y universalista y, por otro, atender a otros discursos marginales que contienen otras lógicas posibles. Mi idea de todo ello era seguir reclamando lo que la antropóloga Scheper-Hughes había expresado de forma clara, “la práctica de una etnografía ‘moralmente responsable’ ” (1997:38).

Ahora mi trabajo iba a ser otro. Ya no iba a investigar sobre un fenómeno sino sobre una comunidad y eso en cierta medida me pedía un cambio de *chip*, aunque las ideas y el planteamiento de fondo no cambiaran radicalmente. En este sentido, mi viaje se transformó en más de una ruptura. Pero, bien, por partes, volvamos al relato. Salí de Valencia dirección Barcelona cargada de maletas y buenos propósitos (el aeropuerto de nuestra ciudad es una especie de miniatura de coleccionista y los vuelos internacionales brillan por su ausencia). Tenía una doble elección ir vía Madrid

o vía Barcelona, a esta última ciudad me unen fuertes vínculos familiares, así que opte por ella y disfrutar del tiempo de espera entre el tren y el avión en familia, como Dios manda). Al día siguiente cogí el avión hacia mi destino final, sólo me preocupaban las maletas, ya que generalmente con las líneas aéreas tienes más papeletas para extraviarlas que para encontrarlas. Esta sociedad de la tecnociencia, de la información, de la mal llamada globalización no deja de ser paradójica: es capaz de haber conquistado el espacio y es al mismo tiempo incapaz de almacenar y distribuir unas maletas con un cierto orden, ironías del destino. La verdad es que, contra todo pronóstico, llegué puntual y con mis maletas. El vuelo había sido espectacular gracias al tiempo. Desde el avión era posible observar las inmensas cadenas montañosas con sus picos nevados, la grandiosidad del paisaje me hacía pensar más en mi trabajo anterior que en mi nueva aventura etnográfica. Sólo cuando empezamos a descender entre aquellos extraordinarios riscos me di cuenta de que empezaba a aterrizar en otro lugar tan exótico para mí como fascinante. Dos días de viaje por fin me trasladaban a un nuevo escenario.

Mi comunidad se situaba en la frontera, justo en el límite entre dos países, dividida en dos, con una parte en cada uno de ellos. Así que desde el princi-

pio me di cuenta de que iba a poder trabajar sobre diversos aspectos que siempre han interesado a los antropólogos, como los estudios sobre las fronteras o los límites⁸. Las buenas perspectivas se confirmaban, algunas ideas se agolpaban en mi cabeza nada más llegar.

Inmersión en la comunidad. El informante clave: Daq

A diferencia del antropólogo inocente, a mí no me costó decidirme por la comunidad que quería estudiar. La idea me rondaba en la cabeza desde hacia varios años. En la vida, a veces, te encuentras con un cúmulo de circunstancias que hacen que te propongas retos que de otro modo nunca llegarías ni a plantearte. En una ocasión, una amiga de la infancia me presentó a una compañera suya de trabajo, nada de especial por otra parte, las redes informales se van tejiendo con estos encuentros fortuitos. Pero esta última me presentó a su vez a un amigo, convencida de que me iba a interesar conocerlo desde mi condición de profesora de antropología de la universidad. El hecho es que no me defraudó y gracias a este encuentro, empecé a tomarme muy en serio la posibilidad de irme con él a conocer mejor a su comunidad.

De todos modos, antes tenía que resolver problemas urgentes como era la finalización de mi doctorado. Ese

⁸ Este interés se encuentra, por ejemplo, en los trabajos de Turner (1990) o Douglas (1973). Más recientemente, y con un enfoque más centrado en fronteras culturales y políticas están, por ejemplo, los trabajos de Donnan y Wilson (1999), Rosaldo (1991) o Michaelsen y Johnson (2003).

tiempo de demora me fue muy útil para estudiar las posibilidades de marcharme y, sobre todo, para preparar el terreno en dos sentidos. Por una parte, se hacía necesario realizar una búsqueda básica de bibliografía al respecto, así como elaborar un pequeño esquema de mi proyecto y mis objetivos a llevar a cabo. Por otra, esto más sutil, debía intentar convencer a mi nuevo amigo de mi interés como antropóloga por conocer su pequeña tribu. Para ello le expliqué someramente el tipo de trabajo que realizábamos, mi compromiso de interferir lo menos posible en su labor cotidiana y mis buenas intenciones académicas. Además, utilicé una técnica persuasiva infalible: apelé a la necesidad de mi formación y la consolidación en mi carrera universitaria, algo oscura gracias a la última reforma emprendida por nuestro gobierno en el marco de un conjunto de reformas de corte neoliberal. Del nuevo imperialismo, bautizado como globalización, parece que no se escapa nadie.

Francamente, Daq, como así se hacía llamar, no entendía qué interés podía tener yo en su grupo. Según él, eran normales, no hacían nada extraño, no tenían creencias, ni rituales ni nada que pudiera interesar especialmente a una antropóloga. Desde su perspectiva, no practicaban canibalismo, ni real ni ritual; decían cumplir las reglas de la prohibición del incesto a rajatabla; no tenían mitos de origen ni de ningún otro tipo y convivían en una sociedad pretendidamente igualitaria y exogámica. Daq, muy serio, me decía, quizá pue-

das encontrar otra comunidad próxima donde saborear de cerca esas ceremonias de las que tanto gusta hablar a los antropólogos.

Mi insistencia a lo largo del tiempo tuvo al fin su recompensa. Después de haber entablado diversas conversaciones con Daq acordamos que iría después del verano del 2003 a pasar unos meses con ellos. El otoño era una buena estación ya que me permitía asistir a dos grandes rituales colectivos. Daq se me presentaba como un informante clave, era serio, formal y trabajador, estaba dispuesto a dispensarme todo la ayuda necesaria, a cambio, eso sí, de insinuarme que quería pasar un verano en España en una vieja casa de campo que hacia poco yo había adquirido. El trato me pareció a todas luces razonable y fue así como poco a poco fuimos sentando las bases de nuestro intercambio. La reciprocidad es clave en los asuntos etnográficos.

La verdad es que como informante era ejemplar, paciente, buen observador y excelente conversador. Sí, le gustaba hablar, hacer de traductor (traidor), introducirme en los aspectos que se me habían escapado, aconsejarme sobre donde tenía que ir... De hecho, muchas veces por las noches me preguntaba sobre lo que había visto y me reprendía si no había observado o comentado algo que él considera fundamental. Y, sobre todo, estaba vivamente convencido de las virtudes, casi innatas para él, de su grupo, lo que le hacía enorgullecerse del mismo y corregirme cuando consideraba que estaba haciendo un

juicio inoportuno de su comunidad. Nada más lejos de mi intención, porque si algo debe hacer la práctica antropológica es evitar los juicios y prejuicios.

En cuanto llegué, Daq ejerció las funciones de introductor y guía en el grupo. La verdad es que uno se siente más observado que observador. De repente descubres que en realidad eres tú la que está siendo investigada, quien está en boca de todos, quien, en definitiva se ha convertido en el 'otro exótico, curioso y lejano'. Y esa incómoda sensación se va perdiendo conforme uno se sitúa en un nuevo espacio, va conociendo las claves del lugar y va siendo admitido por el grupo. Al fin y al cabo, la extrañeza es un proceso compartido, tanto para el que llega como para él que recibe la visita. Además, no fue fácil explicar a todos los miembros de la comunidad mi presencia allí, la mayoría no la entendía y desconocía por completo por qué me interesaba por ellos. Eso, como es lógico, levantó enseguida suspicacias y un cierto miedo hacia lo extraño. En este caso, hacia la extraña.

En este sentido, la labor de Daq fue fundamental. Él se encargó de ir despejando las dudas hacia mi persona y con cierta habilidad fue internándome en sus costumbres y usos particulares. En realidad, yo iba a estar conviviendo en una tribu, el Tracker, dentro de un clan, el Trigger, y era necesario empezar a familiarizarme con todos sus miembros. Ese fue mi primer trabajo, una aproximación a través de sus redes informales.

La perplejidad mutua

Como he señalado más arriba, mi llegada levantó más de un recelo, cosa totalmente comprensible si pensamos que no sólo llegaba una extranjera sino que además aparecía con intención de estudiar a un grupo, su grupo. De hecho, mi presencia supuso una auténtica revolución, especialmente, entre los miembros más jóvenes del clan, los neófitos. De la perplejidad inicial se pasó al interés por saber qué hacía y cómo lo hacía. Así, una vez habían transcurrido los primeros días y los miembros ya empezaban a aceptar mi presencia, me encontré ante un continuo interrogatorio sobre lo que me había parecido una cosa u otra. Pero quizás lo que más me sorprendió era que todos demostraban un gran interés por saber lo que pensaba de unos y otros, en especial, de los que no estaban presentes.

Era curioso que todos se sintieran en el punto de mira y que todos creyeran que en el fondo estaba haciendo una especie de radiografía personal de cada uno de ellos. Hasta tal punto que un miembro del grupo, que no había tenido ocasión de hablar conmigo hasta tres semanas después de serme presentado, se disculpó por haber hablado demasiado el día en que yo lo había conocido, razón por la que suponía que quizás me había forjado una imagen no del todo correcta de él. O, por explicar otra historia más, un día alguien vino a preguntarme sobre lo que pensaba de cierta persona, ya que ésta última parecía muy afectada, en sus palabras: le había cos-

tado mucho conciliar el sueño la noche anterior por lo que yo pudiera pensar de ella tras haberla visto intervenir en una reunión. Mi sorpresa fue mayor cuando descubrí que la razón de las dudas 'sobre lo que yo pudiera pensar' surgió porque mientras esa persona intervenía yo tomaba notas en mi libreta de campo. Simplemente había sido una coincidencia, en el momento en que yo me había puesto mis mejores galas para ejercer de etnógrafa, o sea me había puesto a anotar como una loca todo lo que allí acontecía para no olvidarlo, esa persona había tomado la palabra y esa simple casualidad levantó todo tipo de sospechas acerca de lo que yo anotaba, dibujaba o escribía en el cuaderno. ¿Quizás no me había gustado su intervención? ¿Apuntaba lo que creía o veía mal? En definitiva, mientras avanzaba mi estancia lo que más intrigaba ya no era mi persona sino mis notas ¿Qué apuntaba en esa libreta maldita que llevaba a todas partes y que nunca soltaba?

Pronto descubrí que algunos miembros del grupo querían hacerse con mis anotaciones para salir de dudas y saber qué tipo de cosas apuntaba. Algo así como 'En busca del cuadernillo perdido' se había convertido en una suerte de misión imposible y en una cuestión prioritaria entre varios individuos del clan. Además, Daq, entre bromas, me había comentado que los interesados en llevar la acción estaban dispuestos a compensarle si conseguían la libreta y les traducían lo que allí pusiera (Daq era el único del clan que conocía mi len-

gua). El caso es que a partir de ese momento no pude dejar de echarle el ojo a mis papeles todo el día. Mi intención no era ocultarles información ni crear falsas expectativas sobre mi trabajo, pero estaba convencida que dejarles leer mis registros hubiera condicionado de modo inexorable sus respuestas y actuaciones.

En cualquier caso me acostumbré pronto a sus interrogatorios, porque el caso es que cada vez que asistía a algún ritual o alguna asamblea sabía que enseguida tendría preguntas al respecto: ¿Qué me había parecido? ¿Qué pensaba? ¿Era diferente en mi tribu? ¿Iba a escribir algo sobre aquello? ¿Cuándo lo iba a escribir? ¿Para qué y para quién lo iba a escribir? Al fin y al cabo, si se piensa bien, yo no hacía otra cosa que preguntar, por lo que podría decirse que estábamos empatados. Además, una vez pasado cierto tiempo, los interrogantes fueron evolucionando en una proporción inversa: cuanto menos preguntaban ellos más lo hacía yo. Ya se sabe, cosas del oficio.

El tracker, mi pequeña tribu

La comunidad que quería estudiar era demasiado grande, así que decidí integrarme en un clan para, a partir de él, empezar a conocer sus particularidades. En este caso, dentro del Tracker, el clan del Trigger, se me hacía accesible gracias a Daq. De todas formas apuntaré que en la tribu había dos clanes dominantes, el Trigger y el Ladder, con buenas relaciones entre ellos que se traducían en el intercambio de do-

nes y en una endogamia que practicaban desde hacia años y que contribuía, en gran medida, a reforzar los lazos entre ellos. En cada clan, existía una jefatura que ostentaba un individuo que era reconocido por el grupo y que mantenía su poder gracias a la legitimidad obtenida por su grado de sabiduría. Sus conocimientos sobre los sacra de la comunidad y su capacidad de relacionarse con otras tribus vecinas, le convertían en líder indiscutible de su clan. Además, el jefe era de los que más edad tenían dentro del grupo y, por lo que pude observar, este cargo recaía, desde los referentes ancestrales, exclusivamente en los varones del grupo. De hecho, pronto descubrí que aquí, al igual que en otros lugares, el rol, la posición y la presencia de las mujeres era socialmente insignificante. Pese a existir una larga tradición en la comunidad que excluía a las mujeres de las tareas con más prestigio social, su discurso enfatizaba que nada justificaba, en ese momento, la invisibilidad que de hecho seguían padeciendo. Muchas veces me encontré con un discurso muy parecido al que yo conocía en mi sociedad de origen: los varones me indicaban que las mujeres no tenían mucha presencia porque ellas mismas renunciaban tanto al espacio como a las tareas que los varones desempeñaban.

El clan Trigger estaba formado por un grupo de individuos altamente jerarquizado y con funciones bien delimitadas. La jerarquía estaba establecida según los grupos de edad, género y conocimientos. La labor del jefe era fun-

damental en el desarrollo del clan, su papel no sólo consistía en la transmisión cuidadosa de todo lo referente a su práctica cultural sino también en conseguir la armonía del grupo a través de una clara definición de sus roles. Era una comunidad básicamente cazadora, formada por hábiles tramperos y grandes artesanos que permitían con sus instrumentos realizar incursiones en espacios desconocidos con grandes posibilidades de éxito. Los artesanos estaban orgullosos de los artefactos que iban ideando y destinaban la práctica totalidad del día a la realización de dicha actividad. Según ellos, su trabajo requería mucha destreza y conocimiento: había que conocer bien las técnicas, el saber acumulado durante decenios y la propia experiencia en el campo. Se consideraban, a sí mismos, como auténticos 'manitas', capaces de construir las herramientas más preciosas y eficaces. Además, según sus palabras, construían objetos únicos, muchas veces irrepetibles, en los que invertían incluso meses de laboriosa dedicación. Y, desde su óptica, eso les confería un valor especial, casi sagrado. Todo con una idea muy clara de lo que pretendían alcanzar, ya que tenían una concepción especial de la cinegética: el ideal de la misma pasaba por encontrar y dar presa a algo desconocido. Y esperaban, siguiendo esta particular concepción, conseguir algún día cazar algo que fuera vivido como único y como una nueva conquista.

Después del jefe, los miembros que se dedicaban a la elaboración de los

útiles y a la caza eran los que más prestigio tenían en el grupo, eran los llamados maestros, por traducirlo de algún modo. Tras ellos estaban, los neófitos⁹, pendientes de todo, a la espera de aprender todas las claves y misterios de su grupo a través de un peculiar rito de paso. Van Gennep (1986)¹⁰ puso de manifiesto que en todo rito de paso los aspirantes pasan por tres fases: separación, margen y agregación. En este caso, a los neófitos los solían tener aislados en una especie de habitaciones separadas del resto; las había de dos tipos: las denominadas blancas y las grises. Los que estaban en periodo de iniciación accedían a la habitación gris para más tarde, una vez adquiridas ciertas destrezas, pasar a la blanca. Su aislamiento se rompía cuando acudían a los consejos convocados por el jefe, porque el clan consideraba necesario establecer una comunicación fluida con todos sus miembros. Donde no asistían era a las asambleas de las tribus, se consideraba que no estaban preparados, y estos eventos se reservaban para los jefes y maestros. La aceptación de casa neófito como miembro adulto del grupo y como posible candidato a maestro pasaba por una prueba, en la que tenían que demostrar todo la sabiduría aprendida.

⁹ Turner nos ofrece una definición de los neófitos como los que: “no tienen ni status, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango ...” “...puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, ‘entre y en mitad de’ todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural” (1990:108,109).

¹⁰ Fue el primero que los definió como los “ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad”.

Las grandes ceremonias del otoño

El clan Trigger, como ya hemos dicho, pertenecía a la tribu del Tracker y ésta a su vez formaba con otras la pequeña comunidad del Ams. Los miembros del Tracker mantenían de forma especial muchas relaciones con otras dos tribus, el Rich y el Tof. Pero pese a que los conocí en varios encuentros esporádicos y, sobre todo, en los dos grandes rituales celebrados a finales de octubre, apenas tuve oportunidad de entablar relaciones con ellos, aunque sí los pude observar de cerca, sobre todo en el ritual que describiré a continuación.

El primer ritual al que asistí consistió en una gran caza que duró diez días. Todos los miembros de los diferentes clanes tenían repartidos sus papeles de forma bien definida. Los que más poder ostentaban se encargaban de las estrategias y de trazar los caminos a seguir, mientras que los miembros ya consagrados del grupo se responsabilizaban de que los instrumentos para la batida estuvieran listos y a punto, realizando comprobaciones hasta última hora para que los mismos no fallaran. En juego estaba el prestigio y la habilidad de los artesanos y cazadores de las diferentes tribus. De hecho, instantes antes de darse por iniciada la cacería se

vivieron momentos de tensión con las últimas pruebas de los distintos artilugios y su puesta en marcha. Por último, los neófitos del grupo, siguiendo estrictamente las instrucciones y los consejos recibidos, realizaban la tarea más dura: el rastreo de huellas a lo largo de todo el día, en tres turnos que permitían cubrir todas las horas del día y de la noche para no perder ningún rastro del camino.

Durante todo el ritual los jefes de las distintas tribus sólo aparecieron en los primeros compases para dar el visto bueno a sus distintos clanes. Fue como una pequeña ceremonia de bendición, luego se retiraron y no se mostraron más, esperando que al final les llevaran los resultados de la caza. Por su parte, los que he denominado maestros se turnaban para seguir de cerca de los neófitos, la falta de experiencia de éstos requería una supervisión permanente para evitar que perdieran alguna presa. El resultado final de la cacería fue espectacular para el Tracker: habían batido sus propias marcas y estaban a todas luces satisfechos consigo mismos y frente a las demás tribus. Los componentes de la Rich habían cometido algún error y eso les había hecho perder tiempo, pero aún con todo también salieron airoso de la prueba. Y, por último, la tribu del Tof fue la que más debilidad demostró frente a las otras. Tuvieron problemas desde el principio, les costó adaptarse al terreno y no montaron sus instrumentos hasta el último momento lo que provocó que se retrasaran al menos dos días con respecto a

las otras tribus. En cualquier caso, el ritual me sirvió para conocer de cerca cómo estas tribus se interrelacionan, cómo construyen sus mitos y manejan sus símbolos y cómo trabajan jerárquicamente desde una lógica de la eficacia.

El segundo ritual consistió en una reunión de los jefes y maestros más destacados de todas las tribus y clanes que formaban la zona geográfica del Ams. Dichas reuniones se suelen celebrar tres veces al año y sirven para abordar sus distintos problemas y para proponer soluciones, sobre todo en lo referido a la caza y a las técnicas empleadas en las mismas. Pero no sólo son cónclaves para hablar de sus actividades por excelencia, estos encuentros también sirven, al menos, para cubrir otras dos funciones. En primer lugar, ayudan a crear lazos afectivos y de colaboración, a reafirmar su identidad y a proponer intercambios materiales y técnicos entre las distintas tribus. Y en segundo lugar, son utilizados como una demostración de fuerza y poder por parte de los que controlan, en mayor medida, los distintos recursos del Ams. Por encima de todas las tribus existe una figura que detenta el poder y la autoridad máxima de todas las tribus, el gran jefe. El gran jefe fue el encargado de abrir y cerrar la asamblea, además fue él el que presentó a los distintos jefes locales, a quienes fue cediendo la palabra. Dada su condición, era el único que tenía el privilegio de levantarse e ir de un sitio a otro, de moverse por el lugar sin restricciones, de hablar con quien quisie-

ra y de actuar según su criterio. El resto de los asistentes tenían que cumplir rigurosamente con las normas y valores tradicionales propios de este tipo de ceremonias, las cuales pese a que no estaban escritas en ninguna parte, se iban transmitiendo de generación en generación. Los principios establecían el orden de intervención, la distribución de los miembros en el espacio sinodal y los comportamientos propios en el lugar. Cualquier violación de las normas suponía cuanto menos una reprimenda del gran jefe.

La disposición del espacio donde tuvo lugar el encuentro era semicircular. En el centro estaba situado el gran jefe y frente a él, ocupando las primeras filas, se situaban los jefes más importantes de las distintas tribus. Era fácil distinguirlos porque iban ataviados con las vestimentas ceremoniales. A partir de ahí se colocaban aleatoriamente los distintos miembros invitados. Los que acudían iban sentándose y ya no podían levantarse hasta que el gran jefe lo ordenara. No estaba permitido hablar, ni hacer ruido, ni cualquier otra cosa que rompiera el orden impuesto. La ceremonia duró cuatro días y finalizó con las palabras del gran jefe. En ese momento, todos volvieron a sus tribus, algunos tenían más de un día de viaje, pero parecían contentos del encuentro. Desde mi perspectiva, esta asamblea me sirvió para comprender mejor las relaciones de dominación. Es cierto que en

ambas celebraciones quedó patente el grado de autoridad de los distintos jefes locales y la distribución piramidal del poder. Pero, sobre todo, fue en esta última donde mejor pude observar los primeros escalones de la pirámide, o lo que es lo mismo, su vértice. En la cabeza de este poliedro simbólico estaba situado el gran jefe, con un prestigio reconocido más allá de las fronteras de su propia comunidad y con un halo de gloria propio de los que ejercen el poder y se creen superiores por el mismo hecho de detentarlo. Su posición sobre los demás, no solo quedó patente en su forma de conducir el evento sino también fue palpable en el ambiente porque un gesto suyo hacía movilizar a su corte¹¹.

La solución al enigma. El viaje de vuelta

Como dije al principio el propósito de este artículo era orientar o desorientar a mis alumnos y alumnas, que ubicaban la práctica antropológica como siempre situada más allá, en un tiempo y espacio que podríamos denominar cuasi-mítico. La propuesta de partida era conocer o reconocer de quién estaba hablando a partir de mi narración. Ahora ha llegado la hora de desvelar el misterio.

Hacía años que me rondaba por la cabeza realizar algún trabajo de antropología de la ciencia, cuando conocí a Daq, el nombre ficticio que eligió él mismo para este texto (porque su trabajo

¹¹ Es interesante ver cómo la práctica del poder se realiza en distintos lugares y es necesario atender a cómo se distribuye y legitima. Y digo que es necesario e interesante porque en el mundo de hoy es urgente invertir las fórmulas asimétricas de dominación.

consiste en gran medida en el diseño electrónico para la adquisición de datos), se me abrió la posibilidad de aproximarme a dicho campo. En aquel entonces Daq desarrollaba su trabajo en CERN, el Laboratorio Europeo de Física de Partículas¹². Así que como ya he contado, puse todo mi empeño en poder desplazarme hasta allí. En realidad, podríamos decir que el CERN es una pequeña ciudad formada por una comunidad relativamente grande de físicos, ingenieros y mecánicos. Aproximadamente se calcula que unos seis mil quinientos investigadores, de más de quinientas universidades y de ochenta nacionalidades diferentes, hacen uso de sus instalaciones. El laboratorio está situado en la frontera entre dos países, Francia y Suiza, y se define por los dos grandes instrumentos que utiliza: los aceleradores y los detectores de partículas. De hecho, si el CERN es conocido internacionalmente se debe a que posee el acelerador circular más grande del mundo, con 27 kilómetros de circunferencia y situado a cien metros bajo tierra.

Durante todo el relato he utilizado las experiencias que acumulé a partir del trabajo de campo realizado en el Departamento de Física Nuclear de la Universidad de Ginebra¹³ y en el CERN dentro de un experimento, el AMS (*A-*

pha Magnetic Spectrometer) que se viene realizando desde el año 1995 y que está dirigido por Samuel C.C. Ting, premio Nobel de Física. El experimento tiene como objetivo último, simplificando en exceso, instalar en abril del 2007 un espectrómetro en la Estación Espacial Internacional (ISS) para estudiar la composición de los rayos cósmicos. En mi caso, asistí a los preparativos y la realización de un *test beam* en el CERN. Asimismo, tuve la oportunidad de presenciar el *meeting* del AMS que reunió a más de doscientas personas vinculadas al proyecto, y procedentes de diferentes universidades, laboratorios e institutos de distintas partes del mundo.

Así pues, la comunidad a la que hemos estado haciendo referencia la componen los físicos de partículas de altas energías. Concretamente, los que he denominado el clan Trigger, son el equipo de físicos que, desde el departamento de física nuclear de la universidad de Ginebra, colaboran en la construcción del Tracker. Les he denominado Trigger, nombre buscado también con Daq, porque el Trigger es la condición necesaria para tomar un suceso y ellos trabajan para conseguir este fin. El clan Ladder son el grupo de gente que se ocupa en la universidad de Perugia de este mismo detector y que, codo con codo con sus colegas ginebrinos, están

¹² El CERN fue creado en 1954. En su origen contó con 12 miembros, pero el número de Estados miembros ha aumentado a lo largo de su corta historia y hoy cuenta con la participación de 19. España se incorporó en 1961.

¹³ Agradezco a todos los miembros del grupo de investigación del Tracker del departamento de Física Nuclear de la Universidad de Ginebra su disposición a tenerme como una incómoda intrusa. En especial a Edu, Martín, Divic, Catherine, Daniel, Sonia, Mercedes, Philippe, Ruud y Hayk.

desarrollando el Tracker. La palabra Ladder hace referencia a una parte de la estructura interna del detector que ellos diseñan en gran medida. Junto a ellos, dentro del proyecto del Tracker, hay un sinfín de colaboraciones entre ellas universidades e institutos de muchas nacionalidades (como la de la universidad de Montpellier, a los que tuve también ocasión de conocer en alguna reunión).

Les he llamado cazadores, ellos mismos utilizan la expresión 'cazar' y existen incluso guías para la caza¹⁴, porque su trabajo está destinado a la detección de partículas a través de la construcción de detectores. La física de partículas elementales es una subdivisión relativamente joven de la física, que nace a partir de la física nuclear, con apenas algo más de cien años de existencia. Su investigación se basa en que toda la materia puede estudiarse como agregados de unas limitadas entidades fundamentales, las partículas elementales, que no tienen estructura ni pueden ser divisibles. Para la investigación de dichas partículas son necesarias altas energías, de millones de electrón-voltios, que permitan acceder al mundo subatómico. Los aceleradores de partículas son el instrumento que utilizan los físicos experimentales para explorar este mundo microcósmico, porque es necesario tener bajo control un haz y someterlo a las condiciones de un laborato-

rio (Ynduráin 2000). En este sentido, el Laboratorio Europeo de Físicas de Partículas es un importante referente en este campo y allí se realizó el *test beam*¹⁵, al que hemos hecho alusión, utilizando para el mismo el acelerador SPS (*Super-Proton-Synchrotron*). El test tenía como finalidad comprobar parte de la electrónica de tres de los detectores¹⁶ que conforman el AMS: el RICH (*Ring Imaging Cherenkov*), el TOF (*Time of Flight*) y el Tracker (Ahora ya sabe el porqué de los apodos utilizados a lo largo del relato). Los detectores son los que permiten captar los sucesos, cazar las partículas, los que las identifican y miden. En este caso, el Tracker, como su nombre indica, es un detector de trazas. Por eso nos hemos referido a ellos como cazadores, porque están construyendo un instrumento que les permita cazar partículas en el espacio.

Asimismo, también hemos aludido a su condición de artesanos, en la medida en que para salir a cazar deben fabricar ellos mismos sus herramientas. De hecho, están ahora en ese proceso, y se prevé que para finales del 2004 todo el detector del AMS esté montado para poder probar en la tierra, a través de más *tests beam*, su viabilidad antes de ser instalado en la Estación Espacial Internacional. Por último, me queda aclarar el trabajo de los 'neófitos' en las salas gris y blanca. Dichas salas llevan esos nombres por el grado de limpieza

¹⁴ Grunion, J.F., (Ed.)(2000): *The Higgs Hunter's Guide*. Perseus Publishing.

¹⁵ Entre el 22 y el 31 de octubre del 2003, en la zona experimental Área Norte (North Area), en el sector H 8, con un beam T 4.

¹⁶ En realidad el AMS está formado por cinco detectores y dos imanes.

que tienen: la sala blanca tiene menos de 100.000 partículas de polvo por metro cúbico y la sala gris tiene menos de 500.000 partículas de polvo por metro cúbico. Los detectores son muy sensibles a la suciedad y por eso se utilizan estos espacios, libres de polvo, para la construcción de los mismos. Los becarios, junto con los técnicos y mecánicos, son los que trabajan fundamentalmente en ellas.

Antes de finalizar, me gustaría apuntar que, como para cualquier trabajo, en éste partí de ciertas premisas que me parece importante señalar. En primer lugar, que el antropólogo/a puede a través de su trabajo de campo estudiar desde una perspectiva sociocultural la comunidad científica tratándola como cualquier otra comunidad, sin que ello suponga banalizar ni trivializar a lo científico, cosa que algunos temen. El hecho de poner una comunidad que se autodenomina científica bajo la mirada antropológica implica lógicamente hacerlo desde las categorías y distinciones de la práctica antropológica, pero eso no desmerece el esfuerzo, ni desvirtúa el objeto. En segundo lugar, que cuando hablamos de la ciencia o de las ciencias, o más concretamente del trabajo científico, estamos refiriéndonos a un

conjunto de prácticas, discursos e instituciones que conforman la categoría y el mundo de lo científico. Y en tercer lugar, consideramos que la ciencia es constitutivamente social y que cualquier división o polarización entre el 'mundo social' y el 'mundo científico' es el resultado de un proceso sociohistórico que ha derivado en la hegemonía de ciertos discursos.

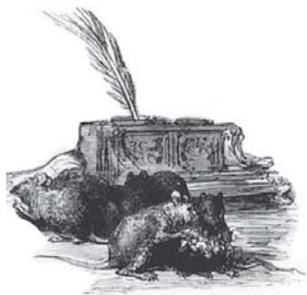
A partir de esas premisas inicié un viaje y en estos momentos me encuentro ordenando ideas y papeles y planteándome cuándo volver de nuevo. En clave de humor y con cierta dosis de ironía hemos querido abarcar al menos dos objetivos: por un lado, desdramatizar un mundo, el mundo científico, que se nos presenta a menudo como oscuro, la caja negra. Y por otro, como se ha reiterado, descontextualizar los tópicos etnográficos o mejor dicho contextualizar la práctica antropológica. En este sentido, no hemos pretendido hacer un relato a la manera de Barley, porque en nuestro caso no pretendíamos hacer un ejercicio de autoreflexibilidad sino más bien entablar un nuevo diálogo con los estudiantes. Ojalá que nuestro jeroglífico haya valido la pena para despertar más de un interrogante. Ahí queda.

Bibliografía

- BARLEY, N., (1990), *El antropólogo inocente*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P., (1986): "La opinión pública no existe" en *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.
- BUSINO, G., (1998), *Sociologie des sciences et des techniques*. Que sais-je?. Francia.
- Chalmers, A., [1976](2000), *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Tercera edición corregida y aumentada. Madrid, Siglo XXI.
- DONNAN, Hastings y Thomas WILSON (1999), *Borders: Frontiers of identity, Nation and State*. Berg, Oxford.
- DOUGLAS, M. (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- GRUNION, J.F., (Ed.)(2000), *The Higgs Hunter's Guide*. Perseus Publishing.
- HABERMAS, J., (1984), *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.
- KUHN, T., [1962](1997), *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE.
- LATOUR, B., (1992), *Ciencia en acción*. Barcelona, Labor.
- LATOUR, B., (1993), *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid, Debate.
- LATOUR, B., (1993), *Petites leçons de sociologie des sciences*. Points. Francia.
- LATOUR, B., (2001), *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona, Gedisa.
- LATOUR, B., y WOOLGAR, S., (1995), *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza.
- MAFFESOLI, M., (1993), *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, FCE.
- MAFFESOLI, M., (1997), *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.
- MATALON, B., (1996), *La construction de la science. De l'épistémologie à la sociologie de la connaissance scientifique*. Delachaux et Niestlé. Suiza.
- MICHAELSEN, Scott y David E. JOHNSON (eds) (2003), *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*. Barcelona, Gedisa.
- MILLS, C. W., [1959](1986), *La imaginación sociológica*. México, FCE.
- NOTHNAGEL, D., (1996): "The reproduction of nature in contemporary high-energy physics" en Descola, P. y Pálsson, G., (ed.): *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London, Routledge.
- ORTI, A., (1998): "Investigación social" en Giner, S., y otros (ed): *Diccionario de Sociología*. Madrid, Alianza.
- PETRAS, J., y VELTMEYER, H., (2002), *El imperialismo en el siglo XXI. La globalización desenmascarada*. Madrid, Popular.
- ROSALDO, Renato (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.

- SCHEPPER-HUGHES, N. (1997), *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel.
- STENGERS, I., (1995), *L'invention des sciences modernes*. Paris, Flammarion.
- TURNER, V., [1968](1990), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- VAN GENNEP, Arnold (1986[1909]), *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- WOOLGAR, S., (1991), *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona, Anthropos.

RE C E N S I O N S



BLEDA GARCÍA, José María (2002).
EL ESTADO DE BIENESTAR
EN LA COMUNIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA.
Cortes de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002, 174 págs.

MERCEDES ÁVILA

Existen muchas y muy variadas publicaciones sobre el Estado del Bienestar en el ámbito estatal e incluso supra-estatal, pero en el ámbito autonómico son aún escasas, sobre todo en algunas Comunidades. Y eso en un momento en el que se han transferido gran parte de las competencias relacionadas con dicho Estado del Bienestar. Por eso creo que esta investigación de José María Bleda, solicitada y publicada por las Cortes de Castilla-La Mancha y realizada desde el área de Sociología de la Universidad de Castilla-La Mancha, era necesaria, pues no sólo permite profundizar en el estudio de esta Comunidad, sino también comparar con otras Comunidades, contribuyendo así a un conocimiento más pormenorizado de la realidad nacional.

José María Bleda se centra en tres de las áreas más básicas y fundamentales

del Estado del Bienestar: salud-sanidad, educación y servicios sociales, si bien para el autor, el Estado del Bienestar incluye todos los siguientes aspectos: el pleno empleo, la prestación de servicios universales (sanidad, educación, vivienda, rentas y servicios sociales) y el sistema de atención social. Los objetivos que se plantea en esta obra son: 1) Describir el Estado del Bienestar en la Comunidad de Castilla-La Mancha teniendo en cuenta el contexto nacional e internacional; 2) Analizar la evolución de los sectores sanitario, educativo y social; 3) Identificar las necesidades y problemas más importantes; y 4) Prever las tendencias y líneas de desarrollo futuras. En resumen: analizar la situación actual, valorar los resultados obtenidos de las políticas sociales realizadas y prever tendencias futuras.

El libro comienza con un breve re-

corrido histórico por la conceptualización y teorías del Estado del Bienestar. En segundo lugar describe el marco legislativo regional, recopilando de forma exhaustiva la normativa elaborada sobre las distintas materias que se integran en la administración sanitaria (consumo, salud laboral, farmacias, etc.), de educación y cultura (universidad, educación, archivos, bibliotecas, deporte, etc.) y de bienestar social (accesibilidad, integración social, mayores, menores, mujer, etc.).

En el tercer capítulo se describe la evolución y situación actual del Estado del Bienestar en Castilla-La Mancha. Dicho capítulo se halla dividido en dos partes. En la primera se analizan los indicadores con los que se pretenden medir el estado de la salud-sanidad, la educación y los servicios sociales. Para el área de salud-sanidad los indicadores elegidos son: esperanza de vida, mortalidad infantil, mortalidad materna, mortalidad por causas, morbilidad y conductas relacionadas con la salud (como consumo de tabaco, alcohol, etc.). Para educación: tasas de alumnao, tasas de profesorado, recursos físicos e indicadores económicos. Por último, los servicios sociales se han dividido en servicios sociales básicos y servicios sociales especializados. Los primeros se analizan a través de los dos planes que elaboró la Junta de Comu-

nidades en relación con esos servicios sociales básicos: el Plan Regional de Acción Social y el Plan Concertado de Acción Social. Mientras que en los segundos están las actuaciones dirigidas a colectivos específicos: menores, mayores, mujeres, discapacitados, inmigrantes, emigrantes, minorías étnicas y grupos con problemas de integración social. La segunda parte del capítulo tercero se dedica a la "identificación de necesidades y problemas" en las tres áreas de siempre: salud-sanidad, educación y servicios sociales.

En el cuarto y último capítulo se analizan posibles tendencias para los próximos quince años (2000-2015). Para ello se envió un cuestionario a una muestra de expertos seleccionados y clasificados en tres paneles: a) representantes políticos, sindicalistas y empresarios; b) responsables de organizaciones sociales (asociaciones de vecinos, de padres de alumnos, de vecinos, de mujeres, de la tercera edad, Cruz Roja y Cáritas); y c) profesionales de los tres sectores analizados (salud-sanidad, educación y servicios sociales).

Creo que José María Bleda alcanza los objetivos que se propone al inicio de la obra, la cual, además, está expuesta con gran claridad y concisión, ofreciendo gran cantidad de datos pero sin que esto reste fluidez a la lectura, algo que es de agradecer.

A B S T R A C T S

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS

La educación en la perspectiva Kantiana de la Ilustración

EDUCATION IN THE KANTIAN PERSPECTIVE OF THE ENLIGHTENMENT

This article deals with the relationship between Education and Illustration in Kant. According to Kant's concept of Illustration, Education is considered from the perspective of Mankind's progress towards moral perfection. From this point of view, we shall be looking at the following aspects: the need for Education for Mankind's progress; the aim of Education (which is to achieve universal well-being for Mankind); the critique formulated by Kant against public powers and authorities; the dimensions of Education and, in particular, its moral dimension (whose ultimate expression is the composition of individual character, according to the concepts of Duty and Rights). All these aspects are studied articulating them and basing them on the anthropological, philosophical-historical, ethical-judicial and ethical thought of Kant.

José Ramón BUENO ABAD y Francisco José MESTRE LUJÁN

Representaciones sociales e interacción social. Una perspectiva crítica sobre el efecto de los Mass Media

SOCIAL REPRESENTATIONS AND SOCIAL INTERVENTION A CRITIC VIEW ON THE EFFECTS OF THE MASS MEDIA

Considering the Investigations on the Social Representations developed by the Community Psychology Investigation Unit of the University of Valencia, the authors provide a theoretical approach where social groups acquire an active nature toward the construction of a social reality. The article also describes the Communication Media as a characteristic element in the shaping of the thought of common sense, as this Media exercises an accumulative influence over group interaction. As result of the "agenda" negotiation in different reflexive groups, Media and Institutions; attitudes, conducts and opinions of the individuals are surrounded by a series of shared representations which transform social facts into everyday life practices, auto-

generated social reality. The authors remark that the Media's long-term influence is fundamentally over the cultural and social values, and we need to understand it from a methodical point of view, by means of the approach and articulation of the Communication Theories and the Social Representations. They also remark the Theoretical problems of a multi-discipline plan execution like the one.

Gerard HORTA

El porter davant de l'abisme

THE DOORMAN IN FRONT OF THE CHASM

This report is about analysing porters and porter's lodges as institutions and spaces where tensions and contradictions of modernity can be shown. I would like to point out how these intermediate spaces and moral persons are situated in the middle of a classical oppositions serie of modernity. The main purpose of this work is analyse how porters and porter's lodges appear historically like institutions of the city, and how they are positioned within the following oppositions of modernity: public / private; community / contract; formal / informal; and order / disorder.

Luis Amador IRANZO MONTÉS

La relación entre medios de comunicación y poder en el Perú durante la última etapa de la presidencia de Alberto Fujimori

RELATIONSHIP BETWEEN MASS MEDIA AND POWER IN PERU DURING THE LAST STAGE OF ALBERTO FUJIMORI'S PRESIDENCE

Elected president of Peru in 1990, Alberto Fujimori broke the rules of democracy with the self-organized coup to take extra powers in 1992. After that, his mandate was characterized by a lack of media pluralism. Fujimori's policy with regard to the mass media can be summarized by two points: control of the media with the highest audience ratings and sales -television and tabloid press, called 'chicha' (literally, alcoholic maize drink)- and harassment of the quality press. Fujimori used diverse economic mechanisms to control the mass media, which became ideal victims - especially the open signal television channels- due to the weakness of their managerial structure. For example, the Peruvian Government used the media tax debt to pressure them. The intelligence service also secretly funded tabloids that defended Fujimori's policies. Nevertheless, of all the economic mechanisms used by the Fujimori Government, the most important was the use of the state advertising. The Government distributed state advertising in a completely arbitrary way, without considering audience or media sales, but rather according to how closely they adhered to Fujimori's policy. In the second half of the nineties, the economic crisis affecting Peru caused a significant reduction in private sector advertising investment. This made the media increasingly dependent on public sector advertising. In fact, the Peruvian State progressively increased me-

dia advertising expenditures, becoming the largest advertiser in 1999, just before the presidential elections of 2000, when Fujimori was up for reelection

Albert MONCUSÍ FERRÉ

Investigació antropològica i patrimonialització

ANTHROPOLOGICAL RESEARCH AND PATRIMONIALISATION

This paper gives some suggestions about anthropological research and ethnological heritage, departing from two research projects. In the first part the author outline some key concepts: culture, Ethnology and Ethnological heritage. In the second part, the author analyses the convergence between historical processes of patrimonialisation and research in anthropology. Departing from different cases, and especially from two specific research projects, he pays attention on the relationship between those processes and the socio-political construction of heritage, territory and identity. One of the main conclusions is that for patrimonialisation there must be the agency of different actors: Social anthropologists, centers of studies, museums, associations and political institutions. Another conclusion is that indefinitions in processes of patrimonialisation in some cases are related with problematic projects of constrution of identity and political community.

Víctor OLTRA COMORERA

Sistemas de recursos humanos de alto compromiso, aprendizaje organizativo y gestión del conocimiento: hacia un modelo integrador

HIGH COMMITMENT HUMAN RESOURCES SYSTEMS, ORGANIZATIONAL LEARNING AND KNOWLEDGE MANAGEMENT: TOWARDS AN INTEGRATIVE MODEL

Under high environmental turbulence, learning is an essential source of competitive advantage in 21st century organizations —people and knowledge playing a key role as strategic resources. This paper focuses on the relevance of linking Organizational Learning (OL) and Knowledge Management (KM) with the effective implementation of high commitment Human Resource Management (HRM) practices, so that HRM is truly translated into an improvement of organizational performance. Hence, a system based on of four specific HRM practices is proposed, namely: selective recruitment, knowledge and skill-based rewards, advanced communication, and empowerment. A model based on effective organizational behaviour change is eventually presented to integrate HRM with OL and KM.

Beatriz SANTAMARINA CAMPOS

Una antropóloga entre nativos. Encuentros y desencuentros

AN ANTHROPOLOGIST AMONG NATIVES. ENCOUNTERS AND MIX-UPS

This text has been thought for students who approach to anthropologic discipline for the first time. The article attempts to present like something exotic what is daily,

and vice versa from a fieldwork carried out in a small group. It tries to break with old topics that surround anthropologic practice. In a humorous tone and with a certain proportion of irony, the author proposes to the readers the discovery of which community is she speaking about. Finally, the question-marks that appeared through the text are revealed.

Jaume VALLVERDÚ

Religión, política y construcción étnica en Chiapas, México

RELIGION, POLICY AND ETHNIC CONSTRUCTION IN CHIAPAS, MEXICO

Ever since the middle of the 1970s, the main protagonists in the processes of political conflict and religious violence in Chiapas (Mexico) have been traditionalist Catholics, neocatholics in favor of the theology of liberation, protestants or evangelicals, and members of parachristian creeds. Their discourses and practices have led to a considerable reworking of the symbols and identity of indigenous communities and have decisively reshaped daily life and sociopolitical organization. The protestant and millenarian faiths in particular have been a constant source of conflicts, migrations and expulsions, not only for reasons of religious dissidence but also because they challenge traditional structures of political and economic control.

Fernando VILLAAMIL

Llevar los tacones por dentro. Identidad, ironía y resistencia

WEARING HEELS INSIDE ONESELF. IDENTITY, IRONY AND RESISTANCE

This article discusses the possibility of a viable social identity considering the invitation to non-existence that masculinism implies for gays. The focus is on camp (*pluma*), a form of communication among gays based on an extensive use of irony. Camp as a form of resistance deactivates stigma by performatively expressing the contrived character of the norm/al, empowering the subject as it allows a reappropriation of stigmatising meanings. Being pure negativity, irony is politically disempowering and finally contributes to the reproduction of oppressive stereotypes. Moreover, considered as a practice, it conveys power relations and exclusions internal to the gay community. Analysis should embrace this complexity without trying to reduce it neither to a mere reproduction of power relations nor to a fictitious pristine subjectivity.

Mirtha YORDI GARCÍA

Perspectivas y desafíos del desarrollo social

PERSPECTIVES AND CHALLENGES OF SOCIAL DEVELOPMENT

This article deals with some particularities of social elements like a kind of existence of real elements, and shows the need for an analysis of the universal char-

acteristics of the social development. It drafts the regularities, theoretical resources and essential moments of that development, through an analysis of the philosophical conception of development. The author recognizes that social development is manifest like a kind of human activity. This manifestation enriches the content of the conception of social development and makes it more complex, as a process. So, the author says that social development can be conscientiously studied on the basis of the structural components of human activity. She makes stand out, in addition to others, subject, object, goal, objectives, methods and results. She also expresses some considerations about perspectives and challenges that current conditions in world economy impose to developing countries, influencing and conditioning their processes of social transformation.

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS es Catedrática de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca. Autora de diversos estudios de filósofos modernos (especialmente Descartes y Kant) en obras colectivas y revistas especializadas. Entre sus libros destacan: «Historia de la Filosofía a partir de los textos (1987)», «La finalidad de la naturaleza en Kant», «Un estudio sobre la crítica del juicio (1990) y «La Filosofía contra la pretensión monopolística de la ciencia moderna (1995).

José Ramón BUENO ABAD es Catedrático de Escuela Universitaria en el Área de Psicología Social de la Universidad de Valencia (UV). Es diplomado en Psicología Social por la Universidad de París y diplomado por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha sido galardonado con diversos premios. Es Director de la Unidad de Investigación de Psicología Comunitaria de la UV y ha sido profesor invitado de varias Universidades extranjeras entre las que citamos: L'École des Hautes Etudes Sciences Sociales de París, L'École des Services Sociales de Toulon, Université de Montreal, Quebec. y Universidad Centroamericana de Managua, Nicaragua. Es profesor de distintos programas de doctorado en las Universidades de Castilla la Mancha, Granada e Internacional del Mar. Entre sus publicaciones destacan: *Hacia un modelo de Servicios Sociales de Acción Comunitaria* (Ed. Popular 1991), *Los Servicios Sociales como Sistemas de protección Social* (Ed. Nau 1992) o *Psicología para Trabajadores Sociales* (Ed. Gules 2001).

Gerard HORTA (Barcelona, 1962) és doctor en Antropologia Social per la Universitat de Barcelona, poeta i articulista. Ha publicat els llibres *De la mística a les barricades*, que obtingué el XXII Premi Carles Rahola d'Assaig (Proa, 2001); *Carrer, festa i revolta, Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona* (1951-2000), junt amb Manuel Delgado i altres (Departament de Cultura de La Generalitat de Catalunya, 2003) i *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat* (Edicions de 1984, gener de 2004). Com a poeta, ha publicat *Queda't a Macau i aprèn-ne!* (L'Aixernador, 1991); *L'erecció de l'instint espiritual* (o l'amor

dels trobadors) (*L'Aixernador*, 1995); i *Nit a Chiapas* (Empúries, 2000). Col·labora assíduament al suplement setmanal de Cultura del diari AVUI.

L. Amador IRANZO MONTÉS (València, 1968), es Licenciado en Ciencias de la Información, sección Periodismo, por el CEU San Pablo-Universidad Politécnica de Valencia (1986-1991). Trabajó como redactor en el diario *Levante-El Mercantil Valenciano* (1988-1998), donde pasó por diferentes secciones del periódico. En 1993 recibió el primer premio a la difusión de la labor investigadora de la Universitat de València. Realizó un proyecto de investigación en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) con una beca del Programa de Cooperación Interuniversitaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) en el año 2000. Ha trabajado como profesor de enseñanza secundaria para el Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya (2001-2002). En la actualidad, es profesor adjunto de Comunicación en la Escola Superior de Disseny (ESDI) de Sabadell, centro adscrito a la Universitat Ramon Llull. Realiza el doctorado en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Francisco MESTRE LUJÁN es Doctor en Psicología por la Universitat de València (2002), colaborador de la Unidad de Investigación de Psicología Comunitaria, Psicólogo de la Asociación de Enfermos Mentales de la provincia de Valencia y Director del CRIS de Afem Valencia. Es coautor, junto con J.R Bueno, del libro *Prensa y Enfermedad Mental: más que noticias* (Cuadernos de Investigación Psicología Comunitaria 2003). En la actualidad ejerce de Psicólogo en los Servicios Sociales Municipales del Ayuntamiento de Valencia.

Albert MONCUSÍ FERRÉ (Reus, 1972) és llicenciat (1995) i doctor (2002) en Antropologia Social i Cultural per la Universitat Rovira i Virgili. És professor ajudant a l'Àrea d'Antropologia Social del Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València, des d'octubre de 2000. Ha estat investigador convidat a la Queen's University of Belfast (2003). Com a investigador s'ha interessat principalment en les fronteres i els processos de construcció i reproducció d'identitats nacionals. La seva tesi es basa en un treball de camp a la Cerdanya (Pirineu Català, 1997-2002) sobre aquest tema. Ha investigat també sobre Immigració i Inserció Residencial (País Valencià, 2002-03) i actualment codirigeix el projecte "Arxiu de la Memòria Oral Valenciana. Museu de la Paraula", fruit d'un conveni entre la Diputació de València i la Universitat de València.

Víctor OLTRA COMORERA és professor d'organització d'empreses al departament de Direcció d'Empreses "Juan José Renau Piqueras" de la Universitat de València. Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials per aquesta mateixa

Universitat, imparteix docència a les titulacions de Relacions Laborals, Ciències Empresarials i Administració i Direcció d'Empreses. En la vessant investigadora, Víctor Oltra se centra als àmbits dels recursos humans i el comportament humà a les organitzacions. Més concretament, li interessen especialment els aspectes estratègics de la gestió dels recursos humans i la connexió d'aquests temes amb la gestió del coneixement i l'aprenentatge en el context organitzatiu. El professor Oltra ha participat activament a projectes de recerca d'alt nivell, ha realitzat estades d'investigació a institucions de prestigi, tant a Espanya com a l'estranger (per exemple a l'*Aston Business School* del Regne Unit) i és un assidu participant de congressos científics nacionals i internacionals.

Beatriz SANTAMARINA CAMPOS es licenciada en Ciencias Políticas y Sociología y Geografía e Historia y doctora en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense. Actualmente desarrolla su actividad docente e investigadora como profesora ayudante en el área de Antropología del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia. Sus intereses se centran en antropología del medio ambiente y antropología de la ciencia. Recientemente ha sido investigadora invitada en la Universidad de Ginebra.

Jaume VALLVERDÚ i VALLVERDÚ, nascut a Tarragona el 15 d'octubre de 1965. És doctor en Antropologia Social i Cultural per la Universitat Rovira i Vigili (URV) (1997). Actualment és professor d'Antropologia Social de la mateixa Universitat i de la Universitat Oberta de Catalunya. Està especialitzat en l'àmbit de l'Antropologia simbòlica i de la religió. El seu treball de recerca s'ha centrat fonamentalment en l'estudi dels moviments religiosos contemporanis a Espanya i a Mèxic.

Fernando VILLAAMIL PÉREZ (Las Palmas, 1967) es doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid, donde es profesor del Departamento de Antropología Social desde 1999. Ha realizado una etnografía de la comunidad gay madrileña que verá próximamente la luz en forma de libro. Además es activista en el campo de los derechos gays y trabaja en la prevención del SIDA y la lucha contra el estigma en ese colectivo.

Mirtha YORDI GARCÍA es doctora en Filosofía y Master of Arts por la Universidad Estatal de Minsk, Bielorrusia. Ocupa el puesto de Profesora Auxiliar de la Universidad de Camagüey (Cuba) y es profesora investigadora del Centro de Estudios de Trabajo Comunitario de la misma universidad. Durante el curso 2002-2003 ha sido profesora de la Cátedra UNESCO-Bancaixa en la Universitat de València, donde impartió el "Curso sobre Desarrollo, desarrollo social y sostenibilidad".

