

Problemas de la cultura y los valores culturales en el mundo contemporáneo

**Problemas de la cultura
y los valores culturales
en el mundo
contemporáneo**

Unesco

PROBLEMAS DE LA CULTURA Y LOS VALORES
CULTURALES EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

INDICE

	<u>Página</u>
INTRODUCCION	1
CAPITULO I Valores culturales, tradición y modernidad por Fr. D. MBUNDA	4
CAPITULO II Valores culturales y nuevos modos de vida por Philip BOSSERMAN	18
CAPITULO III Valores culturales y progreso científico por René HABACHI	32
CAPITULO IV Cultura y comunicación en América Latina por Oswaldo CAPRILES	46
CAPITULO V La creatividad individual y colectiva por Kazimierz ZYGULSKI	53
CAPITULO VI Valores culturales, diálogo de las culturas y cooperación internacional por Prem KIRPAL	62

INTRODUCCION

Desde hace un decenio, se ha dedicado renovada atención, tanto en los países industrializados como en los países en desarrollo, a los problemas de la preservación y desarrollo de las culturas y de los valores que ellas expresan.

La cuestión de los "valores" y de los "valores culturales" es a la vez muy vasta y compleja. Se designan como "valores culturales" las "relaciones simbólicas que sostienen unida una determinada sociedad o grupo, mantienen y acrecientan el sentido de pertenencia de sus miembros, perpetúan la riqueza de su herencia social y espiritual, asegurando un sentimiento de plenitud y de vida y dando sentido a la vida individual"¹).

Según el señor Makagiansar, Subdirector General de la Unesco para la Cultura, los valores, y por extensión los valores culturales, son "las pautas más vastas de un sistema simbólico compartido de orientaciones y expresiones relativas al comportamiento. Dentro de un concepto tal, el término "valores" sirve no sólo para integrar sino también para guiar y canalizar las actividades organizadas de los miembros de la sociedad"²).

Por su parte, el señor Kluckhohn ve en los valores culturales "símbolos afectivos o cognitivos en la medida en que, formalmente, traducen una concepción de lo deseable que influye los modos, medios y fines de la acción"³).

Los valores culturales, así definidos, son objeto de un interés particular por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas y de la Unesco, dada la importancia que se concede desde hace un decenio a los problemas del desarrollo global en las sociedades contemporáneas y a su carácter endógeno.

Es por ello que en los últimos años los trabajos de la Unesco en el campo de los valores culturales han abordado las relaciones de éstos con el proceso de desarrollo global, la educación, la ciencia y la tecnología, la comunicación, la calidad de la vida, la creatividad artística y, en fin, la cooperación internacional⁴). Estos trabajos muestran cómo y en qué medida los valores culturales determinan las actividades mantenidas en esos campos o, por el contrario, se determinan por ellas en el período de mutación que atraviesan hoy en día, tanto las sociedades en desarrollo como las sociedades industriales avanzadas.

Establecen que la conservación y el desarrollo de los valores culturales merecen por más de una razón figurar, de ahora en adelante, en el primer plano de las preocupaciones de las instancias que tienen como tarea organizar los esfuerzos de la comunidad internacional encaminados a promover una vida más armoniosa.

LA DIMENSION CULTURAL DE DESARROLLO

Preguntarse sobre el papel que desempeñan los valores culturales en las sociedades contemporáneas es plantear el problema de la estructura del desarrollo cultural y de su relación con el proceso del desarrollo global.

El concepto de un desarrollo que favorece los valores culturales proviene de la toma de conciencia de los límites de las acciones puramente económicas. Los vicios de una concepción del desarrollo centrada en la economía, aparecen cada día más en las incoherencias estructurales, las desigualdades y los conflictos que se evidencian en la vida y relaciones de las naciones. La pérdida de la credibilidad de esta concepción ha estimulado el surgimiento de nuevas teorías y de múltiples vías de desarrollo que permiten la integración de la cultura y la historia de un pueblo en el proceso de desarrollo global, y, en consecuencia, ha puesto de relieve la importancia de la cultura en el crecimiento económico y las transferencias tecnológicas.

De ello se desprende que toda voluntad de realizar un desarrollo endógeno pasa por la toma de conciencia de los valores culturales distintivos y por nuevas iniciativas que se arraigan en la afirmación de la identidad cultural.

En este contexto, donde los valores culturales se reconocen como componentes indispensables del desarrollo integral de los individuos y de las comunidades, adquiere todo su sentido el concepto de política cultural. Lo esencial de una política cultural es, en efecto, apoyarse en la experiencia colectiva acumulada por los diferentes grupos sociales reunidos en el seno de una comunidad, para exaltar lo que, en este legado, puede dar confianza a los hombres de hoy para que puedan asumir mejor su destino común y preparar su porvenir.

Todo cambio es en principio un pasaje de la tradición a la modernidad. Pero esta última sólo puede dar origen a una mejor cualidad de la vida si es el producto de la dinámica interna de una cultura y no el resultado de la aplicación de modelos "importados" y "padecidos". No debe verse la modernidad desde el ángulo de una simple transferencia del modelo de desarrollo de un país occidental a un país del Tercer Mundo. La modernización no debe convertirse en una repetición histórica del modelo occidental ni conducir "a la reproducción, en los países en desarrollo, de un mismo sistema tecnológico, de una forma análoga de organización del espacio y de formas idénticas de organización de la producción y del trabajo"⁵).

Se ve ahora que el desarrollo es un proceso total, multirrelacional, que incluye todos los aspectos de la vida de una colectividad, de sus relaciones con el exterior y de su propia conciencia. Según el Director General de la Unesco, "por último, el beneficio del desarrollo debe corresponder al hombre en todas sus dimensiones. Se trata, en primer lugar, de la elevación del nivel de vida, lo cual es por supuesto fundamental. Pero la mejora de las condiciones materiales no basta... el desarrollo debe apuntar a la promoción del ser humano total en su inserción social y en su pleno desarrollo individual, en el plano tanto espiritual y moral como material... lejos de someter a los hombres a una disciplina exterior, o de alinearlos debido a la seducción de unos modelos de vida ajenos a ellos, ha de contribuir a emanciparlos, a ayudarles a buscar ellos mismos su camino, y a darles su dignidad de seres libres y responsables"⁶).

En el mundo actual, donde el concepto cuantitativo de desarrollo económico cede gradualmente su lugar al más amplio del desarrollo integrado, los valores culturales adquieren toda su importancia. Desde este punto de vista el desarrollo se presenta como un "proceso orgánico que involucra un número de factores económicos, científicos, técnicos, sociales, y culturales que constantemente se interrelacionan e interpenetran"⁷).

De ahí ha surgido la idea de que cada país debe prever un desarrollo en consonancia con sus propios valores culturales, es decir un desarrollo endógeno. Si el desarrollo no tiene en cuenta los valores extraeconómicos, y sobre todo los valores culturales, no logrará jamás alcanzar sus objetivos. "Si bien el crecimiento económico es un factor fundamental del desarrollo, son precisamente las opciones de orden esencialmente cultural las que determinan su orientación y utilización al servicio de los individuos y de las sociedades, con miras a la satisfacción de sus necesidades y sus aspiraciones más legítimas"⁸).

VALORES CULTURALES Y EDUCACION

En todas las sociedades, la cultura y la educación, cuyos primeros elementos son aportados por el medio familiar, contribuyen a la inserción armónica de los individuos y grupos en la colectividad. Estos factores de socialización son fundamentalmente complementarios. El desarrollo

económico y social está de hecho condicionado en gran medida por la concepción del mundo que prevalece en cada sociedad, concepción que recibe la influencia de los valores que transmiten los sistemas educacionales y las sensibilidades que contribuyen a forjar. Por vocación, la educación debería ser depositaria del patrimonio cultural.

Con demasiada frecuencia, los sistemas educacionales están todavía mal adaptados a la situación, las aspiraciones y las necesidades reales de los individuos y grupos. El punto de partida de una educación renovada es una concepción totalmente diferente de la vida económica y social, de la cultura y del porvenir del Estado. Se trata de arraigar la educación en las realidades locales y reorientar los sistemas educacionales para que integren los valores más significativos de las culturas y civilizaciones nacionales.

Aunque conserva su papel privilegiado en la transmisión de los conocimientos y la formación de la personalidad, la escuela no se considera ya como el único medio de educación. Esta aparece cada vez más como un proceso permanente que ofrece a cada uno, durante toda su existencia, posibilidades constantes de actualización de los conocimientos y enriquecimiento personal, y que hace, pues, participar el conjunto de los medios educacionales de una sociedad. De esta forma, la educación contemporánea debe estar en estrecha relación con las características y las necesidades de la sociedad en la cual se imparte. Por consiguiente, es necesario que los responsables velen cada vez más por que los contenidos de la educación correspondan a las necesidades y aspiraciones de las comunidades locales y de la colectividad nacional.

Para que la enseñanza tenga en cuenta los valores más importantes de las culturas nacionales, debe prestarse atención especial a las técnicas tradicionales, que presentan gran interés desde el punto de vista de la renovación de los sistemas culturales y la afirmación de la identidad cultural. Los programas de estudio han integrado ya algunos elementos del medio ambiente en la enseñanza de la historia y la geografía, pero es preciso ampliar su contenido e incluir la enseñanza del arte, la artesanía y la literatura oral.

De ahí la importancia de estudiar los contenidos culturales de la educación ancestral, que pueden ayudar a remodelar los sistemas educacionales y culturales, y examinar a la luz de la evolución socioeconómica y cultural, las tendencias actuales en materia de educación para hacer ver los vínculos que existen entre la acción cultural y la acción educacional por una parte, y por otra, entre la política cultural y la política de la educación en la perspectiva de la educación permanente.

Otra tarea deberá ser la aclaración de las funciones socializadoras de la educación y la reflexión sobre las posibilidades de apertura del sistema educacional a las realidades socioculturales y socioeconómicas de las comunidades populares, adecuando sus valores culturales a los imperativos del desarrollo global de la sociedad.

Teniendo en cuenta que los valores familiares contribuyen poderosamente a la socialización de los individuos, los sistemas educacionales deberían estar reorientados de manera de integrar lo que esos valores tienen de más significativo en el ámbito cultural.

Abrir la enseñanza a la realidad social reduciría el abismo que separa la cultura elitista de la cultura de masas. El concepto de formación continua está orgánicamente vinculado al concepto de una educación global, gracias a la cual el hombre "total" participaría de una manera activa en la vida política, económica, social, cultural y artística del Estado y llegaría a comprender mejor la diversidad de las costumbres y las culturas.

VALORES CULTURALES, CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Se ha reconocido que la ciencia y la tecnología ya no pueden desarrollarse independientemente de los valores culturales, ya que la influencia que éstos ejercen en una sociedad dada constituye probablemente el elemento más importante a considerar, aunque también el más difícil de discernir.

Con este espíritu, la Unesco ha realizado importantes trabajos relativos a la repercusión de la ciencia y la tecnología en los valores éticos y estéticos, los modos de vida y el medio ambiente social y cultural de las sociedades, a fin de contribuir a la promoción del desarrollo científico y tecnológico endógeno. Toda implantación tecnológica es un fenómeno cultural que afecta directa o indirectamente el marco de vida, los comportamientos y los valores culturales de las sociedades.

"La relación entre valores culturales y tecnología suele presentarse como un vínculo de interacción directa. Por una parte, se considera a los valores culturales como un factor determinante en la selección y en el impacto de la tecnología; por la otra, se concibe a la tecnología como un elemento que puede transformar los valores culturales. Este proceso resulta particularmente evidente cuando se analizan las relaciones entre los valores y la tecnología en las sociedades tradicionales. En este tipo de análisis se parte a menudo de los siguientes supuestos: que los valores determinan el comportamiento social (suposición de causalidad); que los valores forman un sistema coherente compartido por la totalidad de una sociedad determinada (suposición de homogeneidad), y que los valores constituyen el núcleo de la cultura y le confieren creatividad y capacidad de resistencia. Este tipo simplista de análisis, estrechamente vinculado con el determinismo social, considera el orden como rasgo principal de la sociedad (tradicional) y el cambio social como un fenómeno esencialmente evolutivo. Por el contrario, el determinismo tecnológico supone que las innovaciones tecnológicas constituyen la fuerza motriz del cambio social, y que impone su propia lógica a los actores sociales y a sus relaciones. En el debate sobre el desarrollo se refleja esta oposición de opiniones"⁹).

Cada vez se admite de una manera más general que la transferencia de una tecnología procedente de los países industrializados no puede, de por sí, servir de base al desarrollo si la adaptación

avental de esta tecnología no se apoya en la realidad sociocultural de los países en desarrollo. La transferencia de la tecnología se convierte así en una cuestión de dosis racional, de equilibrio entre lo exterior y lo interior, entre la cultura universal y el patrimonio nacional.

Hay que subrayar también la necesidad que tienen los países en desarrollo de diversificar los tipos de tecnología -moderna y tradicional, de nivel alto, medio y bajo- a fin de que ésta se adapte a los recursos locales, a las necesidades de la población y al medio ambiente sociocultural. Es también indispensable analizar las consecuencias específicas que puede tener la introducción de tecnologías nuevas en el comportamiento y los valores de los actores sociales de que se trate.

"En este contexto, sería útil distinguir el efecto de dos tipos de cambios tecnológicos: por una parte, los que tienen consecuencias más bien limitadas desde el punto de vista geográfico y social (que no obstante pueden afectar mucho el trabajo y la vida de los que están implicados directamente, por ejemplo, la mecanización de las operaciones mineras, la construcción de una represa en un sector rural, etc.). Por otra parte, existe una cantidad mucho mayor de innovaciones tecnológicas difusas que afectan a toda la sociedad. . .

Trataremos primero de caracterizar estos dos tipos de tecnología. La tecnología específica se puede definir como una serie de operaciones introducidas deliberadamente en un contexto delimitado, a menudo con el propósito de resolver un problema (por ejemplo, escasa producción en agricultura o minería) o de producir un nuevo servicio o artículo de consumo que algún agente, público o privado, ha tomado la decisión de introducir. La tecnología difusa es más bien un artículo de consumo o un servicio ofrecido en el mercado para el uso del público en general. Por supuesto, una tecnología que hoy parece difusa y omnipresente puede haber sido introducida deliberadamente en una etapa anterior. Dos ejemplos típicos de tecnologías actualmente difusas, pero vinculadas con antiguos proyectos específicos, de desarrollo, son el transporte público y el sistema de desagüe. . . La distinción entre tecnología difusa y específica es importante cuando se han de analizar sus consecuencias. La tecnología específica, por ejemplo, el tratamiento electrónico de las operaciones bancarias, afecta directamente a un grupo determinado de personas, en este caso a ciertas categorías de empleados bancarios cuyo número puede ser elevado. Además, la tecnología específica suele imponerse a un grupo, cuyos miembros no pueden sino adoptarla de una u otra manera. En cambio, el acceso a la tecnología difusa, en principio, está abierto a un número ilimitado de personas a pasar de que en la práctica su uso esté restringido por el mecanismo de los precios, la discriminación social, etc. Por otra parte, los que tienen acceso a ella pueden decidir usarla o no, en la medida de sus deseos.

En resumen, la tecnología específica provoca una transformación más bien inmediata de las relaciones sociales a las que ella afecta, sobre todo en lo que atañe a la organización social del trabajo; la tecnología difusa, en cambio, da lugar a la adopción de conductas sociales alternativas"¹⁰).

Pero el verdadero problema sigue siendo el conocimiento autóctono. Cada vez se conviene más en reconocer la importancia y el valor de ese conocimiento, que es propio a cada cultura, y su adecuación funcional al medio ambiente sociocultural y económico de las sociedades, frente al conocimiento científico y técnico moderno, que impone su poder uniformador y despersonaliza las culturas. Al respecto, el señor M^r Bow, Director General de la Unesco ha señalado:

"En cuanto se lo concibe globalmente, el desarrollo no puede ser ya la extensión directa al mundo entero de los conocimientos, modalidades de pensamiento, modos de vida o experiencias propios de una sola región del mundo; es preciso que cada desarrollo local esté en relación con sus valores y con su cultura propios. No basta con transferir a los países en desarrollo el caudal de conocimientos disponibles en los países desarrollados; semejante proceso excluye toda auténtica implantación de la ciencia y tecnología en aquellos países, facilita el éxodo de personal capacitado y hace más lento incluso el progreso general de los conocimientos, al privar a la imaginación inventiva de todo acceso a unas fuentes menos variadas que las que han alimentado el sistema actual"¹¹).

La transferencia de conocimientos debería proponerse realizar una síntesis armoniosa del conocimiento técnico moderno y de las características propias de los pueblos, con el objetivo de favorecer el desarrollo científico y tecnológico endógeno. Esto está directamente vinculado a la afirmación de la identidad cultural de toda sociedad, puesto que no puede seguir pasándose por alto la influencia de la ciencia y de la tecnología sobre los valores éticos y estéticos.

VALORES CULTURALES Y COMUNICACION

La multiplicidad de los intercambios facilita actualmente el juego de las influencias recíprocas de las diferentes civilizaciones. No obstante, el volumen total de las informaciones provenientes de la parte industrializada del mundo (que agrupa un tercio de la población mundial) es al menos cien veces más importante que el de las informaciones que circulan en sentido inverso. Las industrias de comunicación y sus redes se encaminan hacia una transnacionalización cada vez más pujante, llevando aparejada la exportación de ideologías que transmiten valores, modelos y formas de comportamiento foráneos. El peso de las influencias extranjeras nos lleva a preguntarnos en qué va a convertirse la identidad y la soberanía cultural de los pueblos.

Los medios de comunicación de masas ejercen una influencia en las aspiraciones, las necesidades y los comportamientos de todas las capas sociales. Las técnicas modernas han trastornado tanto a las sociedades industriales como a las sociedades en desarrollo, y confieren una dimensión nueva a las posibilidades de intercambio y de comunicación que determinan la evolución de estas sociedades. En estos últimos años, el informe McBride¹²) ha aclarado muchas de estas

cuestiones. Se han elaborado políticas nacionales o internacionales de comunicación que algunos quisieran vincular a las políticas culturales, teniendo en cuenta sus efectos en el marco del desarrollo integrado de los individuos y las sociedades.

A pesar de los esfuerzos recientes por explicar y analizar la cuestión, las relaciones entre el sistema de comunicación y los valores culturales siguen siendo bastante ambiguas y exigen aclaración.

Es necesario destacar la relación entre las formas y contenidos de la comunicación y la información, y los contextos en los que éstos se producen y difunden, e identificar los factores que podrían favorecer la "democratización" (y la desconcentración) de la comunicación, o agravar las desigualdades y la dependencia en este campo.

Debe concederse una atención especial a los problemas de la comunicación en sus diferentes aspectos (sociales, culturales, económicos, políticos, ideológicos, etc.) y es necesario definir el nuevo papel que desempeñan o podrían desempeñar los medios de comunicación en favor del desarrollo de los valores culturales y su mayor utilización al servicio de la educación colectiva, de la creatividad y la expresión, del mejoramiento de las relaciones internacionales, la difusión científica y la información de las "masas" (en particular con relación a los efectos de las nuevas tecnologías, como por ejemplo, la nuclear y la informática).

Examinar el problema del significado, de las limitaciones y del alcance de la información y la comunicación, es precisar los efectos positivos y negativos que tienen o podrían tener la normalización de las opiniones y los gustos, las propagandas publicitarias, la manipulación de las conciencias en los modos de vida, los valores culturales y la especificidad cultural de los individuos y los grupos. Es también mostrar el peligro (si lo hay) que suscitan la desaparición progresiva de las formas tradicionales de comunicación y la adopción de formas modernas de la técnica sin que se haya previsto sus consecuencias eventuales en las relaciones sociales y los valores culturales.

A partir de los resultados de este análisis, sería interesante indicar los elementos significativos que podrían ayudar a concebir y elaborar políticas de comunicación fundamentalmente vinculadas a las políticas culturales en general y a los valores culturales en particular.

VALORES CULTURALES Y CREATIVIDAD

El problema de las relaciones entre la creatividad (sobre todo artística e intelectual), la vida social y los valores culturales, suscita cada vez más el interés de los investigadores y los hombres de acción.

El hombre aspira hoy a garantizar el enriquecimiento y el progreso de los valores vivos mediante la libre actividad creativa. Todo hombre, en cierta forma, es un creador y quiere ser

reconocido como tal. Se trata de que todos, grupos e individuos, tengan conciencia de sus aptitudes y de sus posibilidades de participar en la creación, de encontrar una solución a los problemas de la época en la transformación del ser humano interior y social.

Para ello sería conveniente volverse hacia el creador, el artista, a quien hay que dirigirse siempre, dada la función tan valiosa que desempeña en la transformación del mundo. Se ha dicho que de todas las actividades humanas la creación artística es la que mejor expresa una civilización. Los creadores son los portadores de los lenguajes y las visiones que hacen de ellos, a la vez, los depositarios de los valores culturales y los inspiradores de nuevos valores, los mensajeros de un futuro que presienten y preparan. En lugar de perderse en un universalismo destructor, el artista de hoy trata de ser reconocido a través de la identidad. Es importante, por lo tanto, estudiar la condición del artista en la sociedad contemporánea, e interrogarse sobre las responsabilidades de su función, así como sobre los derechos que se le deben reconocer.

La Unesco ha tratado de desarrollar su programa encaminado a estimular la creatividad artística e intelectual, proceso complejo que depende a la vez de la creatividad latente del medio sociocultural y de la acción concertada de los artistas, la población, las instituciones y poderes públicos, así como de los intercambios internacionales. Las actividades que lleva a cabo la Organización están dirigidas a las diferentes esferas del arte y comprenden investigaciones interdisciplinarias en materia de creación, incluidos los medios audiovisuales, cuyo objetivo es proteger y promover los valores artísticos, y favorecer mediante diferentes medios la investigación creadora y el encuentro del artista con la sociedad.

Pero aún queda mucho por hacer en este ámbito:

- Insistir en la definición conceptual y epistemológica del concepto de creatividad (artística e intelectual) desde el punto de vista de la filosofía y las ciencias sociales, y precisar las dificultades que ello entraña.

- Definir el lugar y las funciones del arte en la vida contemporánea, realizando, sobre todo, su influencia en los valores culturales y estéticos, y en el desarrollo de la personalidad y la sociedad.

- Estudiar los principales aspectos de la "creatividad latente" del medio social y cultural, y precisar la condición de los creadores y sus posibilidades de participar en la vida social (ante la población y las instituciones). La Recomendación relativa a la condición del artista aprobada por la Conferencia General en su 21a. reunión, celebrada en Belgrado, constituye un paso esencial en esta dirección¹³).

- Elucidar la ambigüedad y la complementariedad dialécticas que caracterizan la relación entre la creatividad artística y la tecnología.

CALIDAD DEL MEDIO AMBIENTE, MARCO DE VIDA Y VALORES CULTURALES

Muchos son los individuos, grupos y movimientos sociales que se organizan hoy para la defensa del medio ambiente y del marco de vida, y que se dedican activamente a salvaguardar sus valores culturales y morales y su patrimonio cultural y natural. En el plano teórico y en el de la investigación, se observan acciones y estudios que, en esencia, tienen el mismo objetivo.

En términos generales, el concepto de medio ambiente postula que es imposible separar marco de vida y modo de vida, modo de vida y concepción de la vida. Pero las decisiones de orden social referentes al medio ambiente humano no se toman, con demasiada frecuencia, sin conocimiento suficiente de la interacción de los múltiples elementos de la vida social en los diferentes contextos, las necesidades profundas de los seres humanos que pertenecen a culturas determinadas, las interacciones entre las actitudes y los comportamientos específicos de los grupos humanos y los cambios que afectan su medio; en resumen, de la capacidad de adaptación o de creación de las culturas. Aún no se conoce bien la naturaleza y los efectos de las numerosas tensiones a que está sometido el hombre actualmente, en particular, en las grandes aglomeraciones urbanas, que no logran siempre garantizarle el mínimo de salubridad y seguridad, aunque en el año 2000 el 51% de la población mundial estará urbanizada.

Se carece de criterios para la creación de medios humanos en los cuales individuos y grupos puedan elaborar e investigar nuevos valores sin correr el riesgo de la desintegración cultural. ¿Cómo lograr, por ejemplo, una concepción de la calidad de la vida que no refuerce la división en ricos y pobres, y que sea lo suficientemente amplia como para satisfacer las necesidades fundamentales de los grupos desfavorecidos y a menudo desarraigados?

Para garantizar una mejor calidad del medio ambiente, sería preciso:

- Mejorar el comportamiento individual y colectivo, respecto al medio ambiente humano y el patrimonio cultural que representa el legado de un pueblo y de una sociedad: monumentos, tradiciones orales, musicales, coreográficas, folklóricas, artísticas, etc.

- Elaborar hipótesis referentes a la relación dinámica entre el hombre (y sus valores) y el medio ambiente en las sociedades contemporáneas, y poner de relieve las bases ecológicas del marco de vida como soporte de los valores culturales.

- Definir normas para la creación de medios propicios para la plena expansión de los seres humanos.

LA COOPERACION CULTURAL INTERNACIONAL Y EL DIALOGO DE LAS CULTURAS

La cooperación internacional, como producto de nuestra época de mutaciones profundas, acerca a los grupos sociales, a los pueblos y a las naciones. La cultura desempeña una función fundamental en estas mutaciones, en la misma medida en que los cambios que influyen en el desarrollo económico afectan igualmente el desarrollo sociocultural. Por esa razón, se puede prever hoy el futuro de las sociedades en su dimensión cultural y considerar los valores culturales como un bien universalmente consagrado.

El medio de garantizar el desarrollo cultural y la cooperación internacional es en el reconocimiento de la soberanía cultural de los pueblos, prueba de su identidad y autenticidad. Toda violación de ese principio genera una forma de agresión o una tentativa de dominación. La paz en el mundo y la coexistencia pacífica están directamente vinculadas al respeto de la soberanía cultural y la política de los pueblos.

Huelga decir que la afirmación de la especificidad cultural no niega el pluralismo cultural. Por ello, la cultura universal debe enriquecerse con las culturas nacionales y los valores culturales regionales, mediante relaciones duraderas basadas en la igualdad.

Las culturas vivas están unidas entre sí por el conocimiento, y es posible actualmente evaluar la diversidad de culturas que existen en el mundo. De ello resulta una relativización de las culturas y el rechazo de toda pretensión a lo absoluto. La interacción de las culturas se realiza a través de la apropiación universal de los lenguajes, ya se trate del escrito o de los más nuevos medios de masas, y esta interacción es indispensable, puesto que una cultura cerrada, rebelde a las influencias externas, termina esclerosándose. El impacto de la diferencia da todo su sentido al fenómeno complementario de la profundización de cada cultura. Sin embargo, algunas culturas, sin estar esclerosadas, no son lo suficientemente fuertes como para resistir las influencias externas.

En el estudio de las relaciones internacionales, sólo se ha atribuido hasta ahora un lugar muy limitado al concepto de cultura, aunque la diversidad cultural es uno de los aspectos más evidentes del desarrollo humano. La comprensión intercultural depende tanto de la ideología del grupo como del carácter propio del individuo, pues en las culturas más diversas los hombres imaginan el mundo como se lo transmiten las imágenes obtenidas en el interior de su grupo.

Sostener el pluralismo cultural es pretender que, a través del diálogo de las culturas, los pueblos puedan conservar su identidad y rechazar modelos que los detentores del evolucionismo cultural consideran habitualmente como los únicos posibles.

Éstos son los temas que se someten a la consideración del lector y que dan prueba de los esfuerzos que ha realizado la Unesco para definir un nuevo enfoque del desarrollo, indicando a la

vez su objetivo final: obrar en favor de un desarrollo integrado y armonioso, a la vez justo y verdaderamente humano.

LA ACCION DE LA UNESCO

Resumamos brevemente los trabajos realizados por la Unesco durante el último decenio en favor de la conservación y expansión de los valores culturales.

En 1973, el Director General de la Organización se pronunció por primera vez sobre esta cuestión, en respuesta a la demanda formulada en la resolución 3026 A, intitulada "Derechos humanos y progresos científicos y tecnológicos", aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su vigésimo séptimo periodo de sesiones.

Ulteriormente, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en sus resoluciones 3026 A (XXVII) de 18 de diciembre de 1972, 3148 (XXIII) de 14 de diciembre de 1973, 31/39 de 30 de noviembre de 1976 y 33/49 de 14 de diciembre de 1978, llamó nuevamente la atención sobre el problema de la conservación y el desarrollo de las culturas y los valores que ellas expresan, y escuchó al Director General de la Unesco, quien se refirió en su alocución a estas cuestiones y presentó los informes que daban un resumen de los trabajos realizados por la Organización así como de los proyectos relativos a esta esfera.

De conformidad con las decisiones adoptadas por la Conferencia General de la Unesco durante sus 18a. y 19a. reuniones (París, 1974, y Nairobi, 1976), la Organización convocó una reunión de expertos sobre la conservación y la expansión de los valores culturales, celebrada en Varsovia en octubre de 1977. Esta reunión, que tuvo por mandato contribuir a la elaboración del informe que el Director General de la Unesco presentaría en el trigésimo tercer periodo de sesiones (1978) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, fue organizada en colaboración con el Ministerio de Cultura y de Bellas Artes de Polonia, y la Comisión Nacional Polaca para la Unesco y agrupó a expertos invitados a título personal, procedentes de diferentes regiones geoculturales y pertenecientes a diferentes disciplinas socioculturales.

La resolución 4.131 aprobada por la Conferencia General de la Unesco, en Nairobi, durante su 19a. reunión, insistió en la necesidad de poner en práctica un programa relativo al desarrollo cultural integrado de los Estados Miembros con miras a contribuir a la afirmación de la identidad cultural y favorecer el desenvolvimiento de los valores culturales como factor del desarrollo endógeno de las naciones.

El Plan a Plazo Medio de la Unesco (1977-1982) subrayaba que el desarrollo no podría concretarse ni tener sentido si no se tiene en cuenta el contexto social en el que tiene lugar y, en particular, los valores culturales de la sociedad de que se trate, que son los únicos que permiten conocer la importancia de los factores humanos en

el desarrollo. Este Plan ha puesto de relieve la dimensión cultural del desarrollo, al situar la acción económica en su contexto social y mostrar los vínculos existentes entre el cambio tecnológico y el comportamiento de los hombres. En realidad, los objetivos del Plan a Plazo Medio de la Unesco y sus actividades en la esfera de la conservación y la expansión de los valores culturales, han permitido determinar la significación del proceso global de desarrollo, identificar sus resortes profundos y darle una orientación.

En su 20a. reunión, celebrada en 1978, la Conferencia General aprobó la resolución 4/1.2/5 en que se reconoce, una vez más, el papel excepcional que desempeñan los valores culturales en el desarrollo de las naciones y la cooperación internacional.

En 1978, el Comité Especial del Consejo Ejecutivo de la Unesco examinó un estudio detallado sobre "El fortalecimiento de los valores culturales y la formulación de las políticas culturales" presentado por Eugenia Krassowska, de Polonia¹⁴). En ese estudio, la autora indicaba que "si los valores culturales son parte integrante de la vida social, sería necesario considerar la política cultural en el marco más amplio de la política general de los Estados"¹⁵). Asimismo demostraba que esa concepción se había precisado a partir de la Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales que tuvo lugar

en Venecia en 1970, a la que siguieron las Conferencias Intergubernamentales sobre las Políticas Culturales que se organizaron en Helsinki, en 1972, para Europa; en Yogyakarta, en 1975, para Asia; en Acra, en 1975, para Africa; y en Bogotá, en 1978, para América Latina y el Caribe¹⁶). La autora concluía que las cuestiones relativas a los valores culturales ocupaban un lugar importante en los programas de la Unesco.

En la misma resolución 4/1.2/5, la Conferencia General de la Unesco, en su 20a. reunión, celebrada en 1978, invitó al Director General a que preparase, con vista a la segunda Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, 1982, una publicación que contuviese informaciones sobre los estudios, las experiencias, los resultados y las propuestas en la esfera de la conservación y el desarrollo de los valores culturales en todas las regiones del mundo.

Desde enero de 1980 se ha emprendido un proyecto de investigación con miras a esa publicación en que figuran seis estudios elaborados por autores de los Estados Unidos de América, la India, el Líbano, Polonia, Tanzania y Venezuela. En su conjunto, estos estudios constituyen un análisis pluridisciplinario del lugar y la función de los valores culturales en las sociedades contemporáneas, y demuestran que las sociedades han de encontrar las mejores posibilidades de afirmarse en el plano de los valores y de la expresión culturales, en la armoniosa cooperación con el resto del mundo.

NOTAS

- 1) Tesaurus Internacional de Desarrollo Cultural, París, Unesco, 1980, pág. 32.
- 2) MAKAGIANSAR, M., "Protección y desarrollo de los valores culturales" en Culturas, vol. VI, n° 1, Unesco, pág. 11.
- 3) KLUCKHOHN, C., "Values and value - Orientation in the theory of action. . ." en Toward a general theory of Action, Parsons and Shils Ed. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1962.
- 4) Al redactar esta introducción nos hemos inspirado en los documentos siguientes de las Naciones Unidas: A/31/111, agosto de 1976 - A/33/157, sept. de 1978 - A/35/349, sept. de 1980 - CC-614/2, agosto de 1977.
- 5) Naciones Unidas, doc. A/35/349, pág. 18.
- 6) Ideas para la acción (París, Unesco, 1977, pág. 89).
- 7) Tesaurus Internacional de Desarrollo Cultural, op. cit., pág. 35.
- 8) Unesco, Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en Africa, Informe final, pág. 62.
- 9) ACKERMAN, W., "Valeurs culturelles et choix social de la technologie", en Revue Internationale des Sciences Sociales, Vol. 33, n° 3, 1981, pág. 489.
- 10) ACKERMAN, W., Ibid págs. 503-504.
- 11) El mundo en devenir, Unesco, París 1976, Anexo parr. 15.
- 12) Un solo mundo, voces múltiples, Informe de la Comisión Internacional sobre problemas de la Comunicación, Unesco/Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- 13) Recomendación relativa a la condición del artista, Actas de la Conferencia General de la Unesco en su 21a. reunión (Belgrado, 1960), Vol. 1, Resoluciones, págs. 157-164.
- 14) Eugenia Krassowska, documento 105 EX/SP/RAP/2, Unesco, 16 de agosto de 1978 (en francés).
- 15) Ibid.
- 16) Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales, Venecia, 24 de agosto - 2 de septiembre de 1970; Informe final (París, Unesco, 1970). Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en Europa, Helsinki, 10-28 de junio de 1972; Informe final (París, Unesco, 1972). Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en Asia, Yogyakarta, 10-19 de diciembre de 1973; Informe final (París, Unesco, 1974). Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en Africa, organizada por la Unesco con la cooperación de la Organización de la Unidad Africana (OUA), Accra, 27 de octubre - 6 de noviembre de 1975; Informe final (París, Unesco, 1975). Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en América Latina y el Caribe, Bogotá, 10-20 de enero de 1978; Informe final (París, Unesco, 1978).

CAPITULO I

VALORES CULTURALES, TRADICION Y MODERNIDAD

por Fr. D. MBUNDA

"De todos los crímenes del colonialismo, ninguno peor que el de tratar de hacernos creer que carecíamos de cultura propia, o que la que teníamos era algo sin valor de lo que debíamos avergonzarnos, en lugar de considerarlo como fuente de orgullo" (Nyerere, 1973, 186).

La opinión de que Africa es un continente de culturas variadas, fortalecida por los resultados de una búsqueda más científica y objetiva de la realidad, contradice la famosa teoría de la olla vacía que fuera aplicada a la cultura africana durante el periodo colonial.

El lector no puede menos que fascinarse con la lectura de la descripción de Evans-Pritchard del complejo social Nuer (Evans-Pritchard, 1967); o de "African Societies", de Lucy Mair (Mair, 1974), donde se analizan dieciocho culturas africanas en una forma que revela la riqueza y el ingenio de las sociedades africanas (Bascom y Herskovits, 1975). Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por científicos como el doctor Leaky señalan hacia la contribución cultural ya irrefutable hecha por Africa desde sus más remotos inicios al progreso humano (Cole, 1964). Estos estudios en pequeña escala aunque circunstanciados sobre las comunidades africanas, han destacado la complejidad de las llamadas sencillas comunidades de cultura oral, y han despertado enorme interés en el "arte de la supervivencia" de estas sociedades en medio de ásperos entornos naturales y de la rapacidad humana durante la trata de esclavos y la subsiguiente dominación colonial.

La diversidad de los esquemas culturales africanos dificulta, si no imposibilita, cualquier intento por analizar adecuadamente el fenómeno africano en pocas páginas, como es nuestra intención en este Capítulo. Por lo tanto, el análisis se circunscribirá a una esfera lo suficientemente limitada como para destacar algunos de los logros culturales específicos de las comunidades africanas tradicionales, con referencia particular a Tanzania. La ventaja de este enfoque es que el autor tratará una esfera que le es familiar. Dicho análisis puede también llevar a algunas conclusiones generales de posible aplicabilidad universal (Hughes, 1976, 128).

Dadas las diferenciaciones étnicas africanas, existen muchas similitudes entre estas comunidades y otros grupos humanos de diversos lugares del mundo, como lo muestran los estudios etnográficos (Mair, 1968).

La obra de Fortes acerca de los Ashantis y los Tallensi en Ghana o la descripción de Beidelman sobre los Kaguru de Tanzania tienen puntos de contacto generales con la descripción de Malinowski de los isleños de Trobriand, o con la obra de Benedict acerca de los indios de la costa del noroeste de los Estados Unidos y México. Estas similitudes "globales" de las sociedades sencillas tienden a aumentar entre las instituciones africanas, en particular las que dicen tener el mismo origen ancestral o que habitan la misma región geográfica. De ahí que algunos esquemas de las unidades sociales del Africa al norte del Sahara guarden mayor similitud entre sí que con los de las comunidades subsaharianas.

Observemos más de cerca, por lo tanto, las instituciones de las comunidades tradicionales, analizando sus estructuras, sistemas y las creencias y valores que se entretajan en la urdimbre social y le dan significación. Analizaremos los valores culturales ancestrales así como sus vínculos con el proceso ancestral de educación.

Mediante una evaluación de naturaleza socio-económica y cultural de las épocas colonial y posterior a la independencia, se intentará mostrar hasta qué grado ha interactuado el sistema educacional en favor o en contra de estos valores tradicionales. Igualmente, será objeto de análisis la educación a nivel popular en la situación rural y urbana de las sociedades contemporáneas. También se tratarán los factores que favorecen o estorban la conservación de las comunidades populares y que afectan la ampliación de los experimentos educacionales. Finalmente, el presente capítulo sugerirá de qué forma puede contribuir la educación de adultos a la plena participación de todos en la vida sociocultural, y señalará posibles innovaciones educacionales basadas en las experiencias tradicionales africanas a fin de enriquecer la evolución de la personalidad africana.

I. LOS VALORES CULTURALES EN LAS SOCIEDADES AFRICANAS

1. Metodología - enfoque en pequeña escala

El primer paso consiste en investigar el contenido de la cultura en las comunidades africanas con referencia particular a Tanzania, y cómo ello afecta el proceso de reproducción social. Pero encontramos aquí una dificultad metodológica. No existe actualmente en Tanzania ni un solo grupo étnico tradicional genuino que no haya estado en contacto con influencias modernizantes. Todos se encuentran en proceso de transformación. ¿Cómo reconstruir la situación tal como prevalecía antes del establecimiento del régimen colonial? Este problema se agudiza, ya que dichos grupos étnicos carecen de literatura documental. Sin embargo, el problema no es totalmente insoluble.

No resulta fuera de lo común encontrar en una comunidad un cristiano converso que lleve una vida doble: miembro devoto de su iglesia y creyente en los credos ancestrales. Bascom y Herskovits hacen la misma observación acerca de la estabilidad y el cambio en la cultura africana. "A pesar de la intensidad de los esfuerzos misioneros cristianos y del milenio de proselitismo musulmán que dejó su huella en la historia de diversas partes de África, las religiones africanas continúan manifestando vitalidad en todas partes". Más adelante observan que la tenacidad con que se ha mantenido el aspecto religioso de la vida africana puede aplicarse igualmente a otros aspectos culturales (Bascom y Herskovits, 1975, 3).

A pesar de la influencia moderna y occidental en las sociedades africanas en lo profundo del "ego" africano, es posible que éste sólo haya sido rozado superficialmente. A condición de contar con el estudio y el enfoque apropiado, puede llevarse a cabo una reconstrucción aceptable de lo que era la sociedad tradicional.

Otro problema que surge al investigar los fenómenos culturales africanos es el del idioma de comunicación. Las personas ven e interpretan el mundo exterior a través del prisma de su cultura. Los códigos que empleamos para describir un fenómeno son definidos subjetivamente por nuestra cultura. Surge el problema, especialmente, cuando el observador tiene que enfrentar una situación desconocida que implica actividades humanas e instituciones. Estas se complican aún más porque el hombre actúa a impulsos de ciertas motivaciones que pueden ser manifiestas o latentes (Morton, 1957, 51). A fin de descubrir el significado real de un conjunto de normas de conducta humana, es menester, por decirlo así, adentrarse en las ideas, percepciones e interpretaciones del actor y ver el fenómeno de la manera en que éste lo ve y lo expresa.

En resumen, estamos tratando de reconstruir la vida comunitaria del África tradicional. Por consiguiente, comenzaremos con la organización social, luego pasaremos a la organización económica y finalmente identificaremos los contenidos culturales que constituyen el patrimonio

a transmitir mediante el proceso social que denominamos educación.

Pero antes de entrar en el análisis propiamente dicho con referencia al caso tanzaniano en particular, echemos una ojeada al problema teórico con que se relaciona nuestro estudio.

Cuando un pueblo poderoso llega a una localidad y conquista a la población autóctona, por lo general la cultura del pueblo conquistado desaparece, y la cultura del grupo dominante pasa a ser la de la nueva entidad social. Según Bourdieu, existe una especie de "violencia simbólica" en el hecho de que la clase dominante (los conquistadores) se impone sobre la otra. Su modo de vida se presenta como la única forma válida, universal y razonable de encarar la vida. Al grupo subordinado no se le presenta otra alternativa "razonable" que la de interiorizar esos valores y legitimar el nuevo modo de vida aceptándolo como "cultura propia". No obstante, incluso la cultura dominante que resulta debe continuar tratando de establecer su legitimidad frente a puntos de vista concurrentes que buscan instalarse a su vez.

De acuerdo con la teoría del conflicto estructural, las sociedades están en constante cambio, lo que hace posible su desarrollo; por otra parte, el enfoque funcionalista estructural tiende a describir a las sociedades como estáticas y conservadoras.

Estas dos escuelas de pensamiento son útiles en nuestro análisis de la educación en las sociedades tradicionales. Muchos antropólogos sociales han definido injustamente las sociedades africanas tradicionales como conservadoras y carentes de dinamismo, en las que la costumbre y la tradición ahogaban toda la creatividad personal de los individuos.

Intentemos ahora vincular nuestro análisis de la cultura con las comunidades africanas tradicionales. Nuestro debate sobre la organización de las sociedades tradicionales refuta las alegaciones de que África no tiene cultura propia. De hecho, nos ha sido posible demostrar todo lo contrario. Las sociedades africanas tradicionales han desarrollado su propia organización política y religiosa. Administraban justicia mediante sistemas bien definidos de controles, recompensas y castigos sociales.

Las sociedades africanas intentaron asimismo darle sentido al mundo circundante. Se aplicó el principio de causa y efecto en la magia, la adivinación y en todo el sistema del mundo, y de la vida más allá de la visible.

Las sociedades africanas también desarrollaron sus propios conocimientos técnicos para hacer frente a las fuerzas naturales. Algunas de estas habilidades, por ejemplo, la herrería, eran bastante elaboradas e iban acompañadas de gran cantidad de ritos.

Los médicos conocían de memoria todas las hierbas que curaban las enfermedades que las gentes les consultaban. Los cazadores poseían un enorme bagaje de conocimientos acerca de la fauna salvaje.

Ninguna sociedad es capaz de subsistir sin un sistema que le asegure su continuidad. Su existencia física se fundamenta en la procreación; su cultura, en la socialización del proceso educativo, cuyas funciones primordiales son la protección y reproducción de la ideología del grupo dominante, que debe contar con la aquiescencia y aceptación de todos los sectores de la sociedad, convenientemente acondicionados para ello.

No es empresa fácil tratar de explicar cómo surge la conciencia social y cómo un pueblo adopta eventualmente la ideología del grupo dominante en una comunidad. Los sociólogos de la escuela funcionalista estructural (Coulson y Riddell, 1979, c. 3) arguyen que las sociedades funcionan, hasta cierto punto, como una máquina.

El propósito de los individuos en la sociedad es el de mantener el orden, requisito para el avance hacia la meta deseada. Desde luego, sería la clase dominante la que determinaría ideológicamente esa meta. La norma de conducta de los individuos se explica mediante el análisis de sus funciones. Este punto de vista tiende a destacar el poder de la "SOCIEDAD", en mayúsculas, sobre los individuos -que son de hecho la única realidad- en la sociedad. Reifica la sociedad.

El funcionalismo estructural no puede explicar cómo dentro de una cultura surgen subculturas que tratan de acordar la coexistencia con la cultura dominante.

De ahí que exista otra escuela de pensamiento que intenta explicar el cambio social de una forma diferente a la de la escuela funcional estructural. Esta teoría se conoce como la del conflicto estructural. Según dicha teoría, la cultura y el cambio social no pueden explicarse cabalmente en función de la imposición obligada y abrumadora de las ideas de un grupo dominante a sus subordinados; constituye más bien un producto complejo de la interacción de grupos e individuos que compiten en el seno de las sociedades tratando de lograr la identidad grupal en la interacción social. De acuerdo con estos teóricos, la hegemonía cultural del grupo dominante nunca es completa.

2. La organización social de las sociedades africanas tradicionales

El concepto fundamental por excelencia para organizar las sociedades tradicionales es el de parentesco. El parentesco es una relación social en idioma biológico, según la atinada expresión de Rivers. Establece una red de miembros relacionados socialmente, que descienden de un predecesor común en una sociedad patrilineal o de una predecesora común en una comunidad matrilineal. El antepasado común puede ser real o mítico. Aunque las relaciones humanas, desde el punto de vista del parentesco, se basan en la "consanguinidad", lo importante es su significación sociológica. ¿Qué piensan las propias personas de estas redes de parentesco? ¿Qué significado tienen para ellas estos términos? Debe entenderse este concepto de las posiciones de parentesco no como las ve el observador desde afuera, sino como las percibe el propio participante en el drama

de la vida real de una comunidad específica (Beattie, 1976, cap. 7, 75). Las categorías de parentesco no son simples palabras huecas para los miembros del grupo. Determinan unidades colectivas como base para el apoyo mutuo, la defensa y el derecho a los recursos productivos del grupo, ya sea en cuanto a tierras de labranza, pastos o caza, ganado, redes o embarcaciones de pesca. Determinan la condición social de un miembro, sus normas de conducta, sus deberes y derechos, su rango, y el papel que le toca desempeñar en los rituales que regulan su relación con las fuerzas sobrenaturales y el bienestar social. Confiere a cada miembro el derecho a la herencia de los recursos de su estirpe. Es importante observar que la misma palabra parentesco puede tener distinta significación social en sociedades diferentes. La "carga" de significado que acompaña a la palabra "padre" entre los Makonde en Tanzania es muy diferente de la que le atribuyen los Matengo. Los Makonde son matrilineales y los Matengo patrilineales. Para abundar más en este tema, en las sociedades africanas, a diferencia de las occidentales, la palabra "padre" o "madre" implica mucho más que el padre o la madre simplemente desde el punto de vista biológico.

Este concepto es la base de la importancia de la solidaridad social en la sociedad tradicional. Se asume un papel social en nombre del grupo de parentesco. Cuando un miembro masculino muere sin descendencia, los miembros de su mismo grupo pueden engendrarle hijos y continuar su estirpe sin que ello implique diferencia alguna. Este sentimiento de pertenencia a la familia, estirpe o clan es una característica acendrada de la tradición africana. El grupo tiende a tener más peso en la vida social que el individuo. Esto también se destaca en la red de cooperación característica a fin de mantener el bien social y no el individual.

En su raíz, el sistema de parentesco vincula a los miembros en una familia. Estas familias se unen para formar una estirpe y las estirpes se reúnen en clanes con un antepasado común. Tanzania denomina esta vinculación social Ujamaa -conciencia social de pertenencia común.

El parentesco es un código importante. Los miembros de un clan desarrollan fuertes sentimientos de solidaridad hacia su grupo. Sobre esto descansa su sentido de responsabilidad social mutua (Gobierno de Kenya, 1965, 3-4) y el sentido de participación y cooperación en aras del bien del clan o la estirpe. El individuo adquiere plena importancia sólo en tanto y en cuanto recíproque adecuadamente en la constante interacción de deberes y derechos atribuidos a su papel social.

Un aspecto muy significativo de los papeles sociales es su perspectiva igualitaria. Un miembro puede aspirar y alcanzar a desempeñar muchos papeles sociales complejos, de los cuales algunos podrían parecer poco razonables a la mentalidad lógica occidental. Entre los Chaggas del norte de Tanzania, el primer hijo varón se considera y se nombra como el abuelo paterno. En su vida diaria, el padre del niño desarrolla

una actitud dual hacia él -en un sentido el niño es su hijo, pero en otro es su "padre". Por lo tanto, socialmente se le rodea de respeto por ser el "alter ego del abuelo". Este concepto es de utilidad pedagógica en la formación del carácter de los niños en los hogares africanos tradicionales. Los padres acuden a estos "papeles sociales supuestos" cuando desean que los niños lleven a cabo algunas tareas relativamente difíciles.

¿Quién es el miembro exitoso en una sociedad así? La longevidad, de por sí, no equivale al éxito en la vida. El factor decisivo es el número de funciones sociales que uno pueda desempeñar competentemente durante su existencia.

Por ejemplo, como hermano, luego tío, esposo, padre, abuelo, cada uno asume un conglomerado de títulos a medida que envejece. El reconocimiento social que se deriva de la actuación del individuo en sus funciones personales, le confiere condición, significación, rango y prestigio sociales. El rechazo social es la sanción más temida que puede infligir la sociedad tradicional a cualquier miembro. La aprobación social, más que la riqueza o el poder político, eran el "bien social" al que ávidamente aspiraban los miembros en la sociedad tradicional. El hombre más rico del poblado no era necesariamente el más respetado (Nyerere, 1973, 165).

Diversos mecanismos mantienen la unidad del sistema de parentesco. Uno de ellos es el tótem, animal o planta que merece a los miembros del clan una consideración particular como símbolo de su unidad, mediante rituales especiales que cimentan y refuerzan simbólicamente la solidaridad del grupo.

El grupo de parentesco también puede recibir el nombre de la especie totémica. Entre los Matengo, el clan Mbunda recibe su nombre del tótem -Mbundamilia-, la cebra. De esta manera, el patronímico lo identifica como miembro del clan y lo separa de otros clanes (Freud, 1960, 2-3).

A los miembros de un clan se les puede imponer ciertos tabúes: el matrimonio dentro del clan es tabú en muchas sociedades tradicionales; comer de la especie del tótem es también tabú en algunos casos.

Además, existen rituales del clan relacionados con los acontecimientos más importantes en el ciclo vital de sus miembros, como el nacimiento, el matrimonio, los funerales y el culto a los antepasados, rituales para la siembra y la cosecha. ¿Qué valores representan estos rituales en la visión africana de la sociedad? En primer lugar, ciertas tareas, por ejemplo, la defensa contra los forasteros, los animales salvajes o las catástrofes naturales, requieren los esfuerzos del clan. La unidad de los miembros se fortalece simbólicamente a través del tótem, los tabúes y los rituales del clan.

La afinidad como mecanismo de organización social está estrechamente vinculada al parentesco. La relación de afinidad se basa en el matrimonio. Los miembros de la mayoría de las sociedades africanas contraen matrimonio fuera de su clan. De esta forma no sólo se refuerza su propia unidad, al reducir al mínimo los orígenes de posibles rivalidades y los consiguientes conflictos entre parientes cercanos,

sino que asimismo se expanden sus relaciones sociales más allá de sus propios parientes. Los feudos entre grupos y las deudas colectivas se zanjaban a menudo pacíficamente mediante el matrimonio de las partes interesadas.

El matrimonio era la más alta aspiración de los miembros de una sociedad tradicional, fundamentalmente porque era símbolo de madurez personal y de confianza en sí mismo, así como fuente de descendencia. Detrás de él existía también una razón social y cosmológica. Al hombre soltero, cualquiera que fuera su edad, se lo consideraba como un "niño", y el que moría sin hijos debía recibir "ayuda" para fertilizar su "simiente". De no ser así, no sería venerado entre los espíritus ancestrales -lo que es el más alto honor social (Mair, 1968, 84-85).

La poligamia era el modelo matrimonial aceptado. La función de la madre en la crianza de los hijos es de una importancia incalculable. El matrimonio en gran medida se contraía como empresa social; constituía la piedra angular de la familia, que a su vez era la unidad básica económica y social de una comunidad.

Una tercera forma de organización social es por grupos de edad. Esta institución está aún más enraizada en las comunidades pastorales. En general se considera que su papel funcional es la distribución de poder y la defensa social.

Los Masai del norte de Tanzania, como muchos otros pastores, viven de las constantes incursiones en busca de ganado y de los escasos recursos de agua y pastos. Su sociedad se divide en jóvenes para el pastoreo y la defensa, adultos para guerrear y ancianos en quienes residen la autoridad y la sabiduría. En sus observaciones acerca de los Karamojong de Uganda, que viven en una situación similar, Davidson afirma que la utilidad del sistema de grupos de edad determina la posición del individuo, que su respuesta a las diversas situaciones en cualquier lugar y en cualquier momento están prefijadas (Davidson, 1969, 87). A cada edad le corresponden condiciones, reglas y deberes específicos. Normalmente, los jóvenes se gradúan de adultos mediante un ritual riguroso que simboliza de forma dramática la muerte de la vida juvenil y la resurrección a la nueva vida de adulto (Beattie, 1976, 145-147).

La posición de los ancianos requiere algunas observaciones especiales. En la mayoría de las sociedades africanas, los ancianos ostentan sitials altamente respetados, muy superiores a su capacidad de producción económica. Existen diversas razones para ello. En primer lugar, en una sociedad de cultura oral, cuanto más envejece una persona, más se convierte en depositaria principal de conocimientos, habilidades y experiencias útiles para el quehacer diario del grupo. Pasa a ser fuente viviente de información que valoran altamente tanto los jóvenes como los adultos.

En segundo lugar, el derecho a disponer de la riqueza comunitaria del clan está investido en los ancianos, que contribuyeron enormemente a la riqueza pública en sus años mozos. El

Presidente Julius Nyerere, al referirse al lugar que ocupan los ancianos en las sociedades tradicionales en relación con la obligación de trabajar, dijo: "Hasta el anciano que parece estar solazándose sin trabajar... de hecho trabajó arduamente durante su juventud. La riqueza que ahora parece poseer no era suya personalmente... Era su guardián... El respeto que le muestran los jóvenes le corresponde porque es mayor que ellos y sirvió a su comunidad por más tiempo" (Nyerere, 1974, 4-5).

En tercer lugar, se considera a los ancianos como vínculos con el mundo de los espíritus ancestrales. Adivinan para la comunidad y ejercen derechos rituales sobre ésta. En tal sentido, el concepto bíblico acerca de los ancianos no difiere del punto de vista característicamente africano. "Honra a tu padre y a tu madre, por que tus días se alarguen en la tierra". (Exodo, 20:12).

Por último, una edad proveya rodeada de nietos y bisnietos es la culminación de las aspiraciones juveniles, el último paso en este mundo antes de convertirse uno mismo en espíritu ancestral, a quien se dirigirán los rituales del clan.

Estos imponentes títulos de los ancianos ante la sociedad les garantizan el respeto, la autoridad y la seguridad final en el ocaso de su vida.

Todos los miembros tenían acceso a los diversos niveles de los grupos de edad, lo que caracterizaba el espíritu igualitario de la sociedad tradicional.

Un factor esencial del sistema de parentesco es su unidad e identidad.

El "trato en broma" es otra forma interesante de asimilar a los extraños o hasta a los antiguos enemigos en el grupo social propio, como forma de apoyo a la comunidad. La relación de la broma (utani en kiswahili) persigue también un propósito educativo muy importante. Los Ngoni y los Hehe del sur de Tanzania habían estado comprometidos en una guerra incierta durante largo tiempo. En lugar de continuar peleando indefinidamente, interpusieron el utani entre sus clanes: ahora se burlan, alardean y se ridiculizan unos a otros con palabras en vez de lidiar en el destructivo campo de batalla. De hecho, muchas tribus de Tanzania alegan ese trato utani para conseguir que una comunidad, que en lo demás les es ajena, les brinde el apoyo necesario en épocas de funerales o de catástrofe. Los Nyamwezi de Tanzania occidental son Watani afamados de muchas tribus tanzanianas. Históricamente han sido grandes viajeros en caravana, en muchas partes de Tanzania. Esos viajes eran largos, agotadores y riesgosos. La manera de obtener paso libre a través de esas zonas era sentar relaciones utani con las comunidades locales.

El utani es también un método pedagógico sutil: cuando una madre es desordenada, el Mtani (una de las partes en el trato en broma) habla al hijo en forma jocosa, ridiculizando esa deficiencia y es seguro que la madre aprenderá la lección; también se presupone que no lo tomará a mal.

Así, las comunidades tradicionales estaban socialmente organizadas mediante el parentesco, la afinidad, la edad, la adopción, la relación

consanguínea y el utani. Eran éstas las maneras esenciales de organizar su vida diaria, para vivir seguros y felices.

3. La organización cosmológica de la sociedad tradicional

Debemos también tratar de explicar una de las esferas más incomprendidas de la tradición y la cultura africanas, a saber, el punto de vista religioso africano. Tanto los científicos como los aventureros y los misioneros occidentales han tenido que ver en gran medida con la "mitificación" de las creencias religiosas del hombre primitivo. Evans-Pritchard esgrime argumentos convincentes contra las concepciones equivocadas de esas personas en su libro Theories of Primitive Religions (Evans-Pritchard, 1965).

El mundo religioso africano no es ni infantil ni ilógico, como han querido hacernos creer hombres como Sir James Frazer. La religión es un fenómeno social tan universal que no puede ser tratado de manera tan superficial. Sin embargo, ya que el mundo africano "visible" había sido tan equivocadamente interpretado, ¿qué otra cosa podía esperarse de estas mentes ingenuas en su intento por penetrar el mundo africano no visible? El contacto de los africanos con el mundo "metafísico" ha sido descrito en lenguaje peyorativo y se lo ha denominado cándidamente "animismo", "culto a los antepasados", "totemismo", "fetichismo". De acuerdo con el punto de vista de los misioneros, los intentos africanos por llegar a un entendimiento con el mundo invisible han sido condenados rotundamente como "supersticiones satánicas, demoníacas e infernales", según la expresión utilizada por Mbiti (Mbiti, 1971:10).

La interacción humana es llevada a un sistema de simbolismos encaminado a transmitir un mensaje y a establecer un diálogo entre las partes interesadas. La acción simbólica más evidente tiene lugar a través del lenguaje. Mediante el lenguaje el hombre puede comunicarse con sus congéneres a fin de compartir lo que tienen e inducir a la acción.

En el sistema de parentesco, las personas interactúan mediante su lenguaje en busca de apoyo para sus actividades. Pero a través de la experiencia, el hombre se percata gradualmente de que sus congéneres no pueden satisfacer algunas de sus necesidades y aspiraciones.

Una religión africana tradicional no implica sólo la hermandad con los antepasados muertos; es un deseo por entrar en una comunión social con todos los espíritus, y en última instancia con el Ser Supremo. Este encuentro supremo se centra esencialmente en el hombre, y se expresa necesariamente en términos mundanos a través del éxito, el bienestar, la abundancia, la prole numerosa y saludable, etc.

La condición más importante para sostener relaciones amigables con el mundo espiritual es la observancia de los nexos de parentesco y sus deberes consiguientes. Se estima que los miembros del clan fallecidos continúan "su unión" con los miembros vivos (Mbiti, 1971, 9). El africano

tiende a unificar sus experiencias, aun aquellas que son aparentemente contradictorias. Ve al mundo como una fuerza que se manifiesta en formas diversas.

El concepto y la práctica de la religión es el elemento más unificador en las tradiciones africanas. Los rituales religiosos marcan las etapas esenciales del ciclo vital del hombre: en tiempos de crisis y emergencia se observa que hasta el africano supuestamente occidentalizado retorna a su "religiosidad autóctona". No debe sorprendernos ya que la religión era una de las fuerzas morales más eficaces para el mantenimiento del orden social. "Otra fuerza fundamental en la vida tradicional africana era la religión, que proporcionaba un código moral estricto a la comunidad" (Gobierno de Kenya, 1965, 4). El propio documento oficial hace hincapié en el papel de la religión como freno para impedir que los ancianos en el poder abusaran de su autoridad (Gobierno de Kenya, 1965, 3). De ahí que muchos nacionalistas africanos argumenten enérgicamente que el socialismo africano no es marxismo, dado su carácter fundamentalmente religioso.

4. Las actividades económicas humanas como parte integrante de la vida social

La sociedad tradicional tenía un enfoque singular en materia de producción. La economía tiene que ver con el equilibrio entre los escasos recursos y las exigencias humanas básicas. A diferencia de la sociedad moderna, las comunidades africanas tradicionales tienen una visión holística de la vida. El trabajo es la base del derecho de acceso de un miembro a los servicios de la comunidad. "Ningún hombre puede vivir sólo para sí, y mucho menos en las arduas condiciones de muchas de las sociedades más elementales, por cuanto los lazos de cooperación económica son la piedra angular de la vida social" (Beattie, 1976, 186).

De hecho, la cooperación económica era una manifestación de la naturaleza recíproca de la relación de parentesco. Servía como seguro de vida durante las épocas malas. En caso de enfermedad de una familia, sus tierras serían cultivadas por otros grupos en compensación por su cooperación anterior.

El trabajo era parte esencial de la vida tradicional. Contenía un elemento profundamente humano. Los cantos de los grupos de labradores, de los remeros o de los jóvenes que reunían el ganado, iban encaminados a aliviar el tedio del trabajo, estimular la interacción personal y dar al grupo sentido de unidad.

Existía un sentimiento de orgullo y significación en el trabajo. Los poblados y asentamientos subvenían por sí solos sus necesidades básicas. Lo que producían era lo que consumían. No había necesidad de contar con un excedente comerciable, ya que existía poco intercambio entre la mayoría de las comunidades africanas de subsistencia. Esto no quiere decir que no había comercio alguno entre algunas de las comunidades africanas; existía entre los Estados africanos occidentales, y las tribus de tierra dentro de África oriental comerciaban con los asentamientos

costeros. La demanda originada por la comunicación humana estimulaba el comercio. La mayoría de las comunidades africanas estaban físicamente aisladas y el transporte entre ellas era muy limitado.

Dentro de una comunidad, la división del trabajo también era limitada. Hasta los especialistas como los médicos, los que suscitaban la lluvia, los sacerdotes y los herreros, no vivían solamente de su oficio. En una comunidad agrícola, toda persona físicamente apta debía cultivar sus propios alimentos, construir su casa y asegurarse con qué cubrirse (vestimenta). Las habilidades para satisfacer estas necesidades básicas eran requisitos indispensables para todo hombre adulto. Desde luego, existía la división del trabajo sobre la base del sexo.

Así como los valores sociales eran primordiales en la actividad productiva de la sociedad tradicional, lo eran también en la distribución y el consumo del trabajo. La sociedad pensaba que la riqueza acumulada colectivamente debía ser consumida también colectivamente. Sus normas de distribución se basaban primordialmente en el principio de las normas de parentesco en el principio de reciprocidad y en la hospitalidad más que en el análisis exclusivo de costos y beneficios. Mediante este mecanismo nivelador se evitaba constantemente la acumulación de capital en manos individuales.

II. EL PROCESO EDUCACIONAL Y LOS OBJETIVOS COMUNES

Al educar a sus miembros, la sociedad tradicional tenía por objetivos generales su propia reproducción y continuidad. Los filósofos metafísicos dicen que todo ser tiende esencialmente a la conservación de su unidad e identidad. Más que dedicarnos a todos los aspectos de la educación, trataremos aquí de las esferas en que la educación tradicional parece ofrecer innovaciones en medio de nuestra crisis actual de contenidos y métodos educacionales.

Los objetivos básicos eran comunes, ya que la propia sociedad no se hallaba estratificada sobre la base del poder económico o político. La naturaleza igualitaria de la sociedad y el carácter comunitario de la posesión de los recursos productivos básicos requerían un mismo currículum a fin de promover la igualdad y la cooperación. Todos los jóvenes Masai recibían el mismo adiestramiento acerca del ganado, la vecindad, la guerra y el matrimonio. A todas las muchachas de una comunidad Matengo se les enseñaban las mismas lecciones sobre cómo llevar la casa. Todos los adultos Makonde aprendían, entre otras cosas, a cooperar en los festivales, funerales, rituales religiosos y otros de la comunidad.

La sociedad tradicional tenía un currículum amplio, ya que comprendía a todos los grupos de edad, y su alcance incluía todas las esferas de conocimientos necesarios para el desempeño de las funciones sociales. No era preelaborado como los de las escuelas modernas. Young establece una distinción útil entre el currículum escolar centrado en las asignaturas, al que denomina

"currículum factual", y el tradicional, al que llama "currículum práctico", en el que se acentúa la necesidad de que el educando domine una situación viva que origina el proceso de aprendizaje. Sus intentos por encontrar el sentido del currículum están vinculados con la vida y considera el aprendizaje como una actividad vital integrada en la productividad.

La autosuficiencia era una cualidad vital para un miembro de estas comunidades en pequeña escala. Ello implicaba el desarrollo de las actitudes sociales básicas para poder enfrentar las situaciones sociales según el nivel social de cada cual, y el desarrollo de habilidades técnicas para satisfacer las necesidades elementales como requisito necesario para todos los miembros, a excepción de los ancianos, los minusválidos y los niños.

La única condición para que un individuo tuviera acceso a la cultura de la comunidad era su nacimiento en la comunidad. Era interés del grupo dotar y ayudar a todos los miembros a desarrollar todas sus potencialidades, puesto que la capacidad de supervivencia de la unidad social residía en que sus miembros recibieran la educación adecuada según su caudal de conocimientos, habilidades y valores.

Dicho de otro modo, no existe dicotomía en el educando entre aprender y vivir, entre vivir y trabajar. Cuando Nyerere declaró el año 1970 como Año de la Educación de Adultos en Tanzania, hizo este llamamiento a los futuros educandos adultos: "... Ese es, por lo tanto, el mensaje para 1970... Vivir es aprender; y aprender es tratar de vivir mejor" (Nyerere, 1973, 141).

1. La educación como actividad permanente no es una idea nueva para la comunidad tradicional...

"... se verá que la educación comienza con la vida y termina con la muerte. El niño ha de pasar por diversas etapas de agrupamiento por edad con un sistema educacional definido para cada condición en la vida" (Kenyatta, 1938, 96). Vista en esta perspectiva, la educación tradicional era pertinente, encaminada a hacer frente a tareas de desarrollo específicas en el ciclo vital, y por ende, intrínsecamente automotivadora. Por ser altamente individualizada, la interacción entre el educando, la realidad y el maestro resultaba inmediata y estimulante. Bastaba con observar a una niña acompañando a su madre al río a buscar agua. La niña lleva una vasija relativamente pequeña acorde con su capacidad física; es no obstante una vasija real; la niña realmente trae agua a la casa y va a sentirse más importante cuando su padre tome un poco del agua que ella ha acarreado. ¡No estaba jugando! Su aprendizaje, equivalente al trabajo, nacido de la necesidad real de agua, satisface una necesidad genuina. Cada etapa se adapta a la capacidad del educando: Según Faure, la educación tradicional era un proceso de aprender a ser.

Las instituciones u organismos de la educación tradicional gozaban de la más amplia difusión

a fin de asegurar la mayor accesibilidad al educando. En general, se hacía menos hincapié en el profesionalismo. La responsabilidad recaía en la familia como unidad; los miembros masculinos mayores enseñaban a los niños, mientras que las mujeres se encargaban de las niñas.

2. La experiencia de la vida y la educación para la autosuficiencia y el socialismo africano

La autosuficiencia era el objetivo de la sociedad tradicional al formar y educar a sus miembros. La educación estaba destinada fundamentalmente a actualizar las potencialidades del educando para que pudiera desempeñar su función existencial. Los niños aprendían mediante la adquisición de las habilidades adecuadas a su edad. La educación era considerada no tanto como una preparación. No estaba primordialmente orientada hacia el futuro; tenía una "orientación nunc". Al consolidar su habilidad para el desarrollo existencial, se presupone que el educando echaba simultáneamente las bases para las habilidades, los conocimientos y la actitud mental que exigían las funciones que habría de asumir más tarde en la vida.

Como hemos visto, la mayoría de los requisitos educacionales eran de naturaleza práctica, pertinente y acorde con cada miembro de la comunidad. No debe sorprendernos que los fracasos, de haberlos, fueran pocos. Existía una intensa motivación de todas partes -la supervivencia del educando dependía del dominio de los requisitos básicos en cada etapa de su vida. Cuando un joven de una tribu Masai deseaba casarse, tenía que probar que poseía los indicadores de suficiencia requeridos. ¿Era capaz de defender exitosamente el ganado contra un león? ¿Que matara uno a manos limpias! ¿Quiere casarse un joven Matengo? ¿Ya construyó su choza? ¿Ya labró su propia tierra? ¿Tiene estera su choza? ¿Se sabe comportar respetuosamente en la vida social?

Esto nos lleva a una pregunta pedagógica fundamental: ¿cuál era la filosofía subyacente que informaba todo el currículum? Es la pregunta acerca del currículum oculto de la educación tradicional, como lo denominan los profesionales en la materia.

Los valores básicos que destacaban y permeaban todo el proceso educacional eran la solidaridad, el sentimiento de cooperación, la responsabilidad mutua, la reciprocidad y la democracia mediante consenso. Todo ello se expresa en el término tanzaniano Ujamaa.

III. DEL SAQUEO AL RENACIMIENTO DE LOS VALORES CULTURALES AFRICANOS

El saqueo de la cultura africana comenzó con el establecimiento sistemático de la trata de esclavos en ultramar. La brutal falta de humanidad caracterizó la trata de esclavos en África y las

guerras entre las tribus devastaron las comunidades aldeanas, despoblaron extensas zonas destruyendo así en sus raíces los valores culturales africanos.

El segundo saqueo sobrevino con el período colonial.

El modo de producción occidental y sus relaciones sociales concomitantes se convirtieron en el modelo para la transformación africana. La vida económica tradicional se convirtió a la producción capitalista, lo que trajo aparejada la introducción de la alta tecnología, la organización social y los modos de vida y gustos occidentales.

Se crearon grandes ciudades administrativas, así como grandes centros comerciales, desvinculados de las zonas circundantes. Estas grandes empresas poseían enormes recursos de capital, tecnología relativamente alta y estaban dominadas por un número relativamente pequeño de trabajadores extranjeros y nacionales que disfrutaban de ingresos elevados, servicios sociales modernos y lujos de una sociedad de consumo moderna que el resto de la comunidad no podía sufragar. La educación era el factor socializante que afectaba a los trabajadores nacionales y que les inculcaba el gusto por el modo de vida occidental, su filosofía y su cultura.

Vemos así cómo surge en la escena africana un fenómeno social muy inquietante: la estratificación y la diferenciación sociales asentadas sobre los logros y la base económica y no en la afiliación y el parentesco.

Los focos administrativos, los centros comerciales o industriales dan origen a la urbanización, y lo que es más, a la sobreurbanización. Las masas de las zonas rurales circundantes acuden en tropel a estos centros con la esperanza de hallar una vida fácil y empleo, para verse luego viviendo en barrios marginales caracterizados por inmigrantes desarraigados y sin tierra, jóvenes desempleados, violencia, corrupción y desesperación.

Otra característica que surge en las comunidades tradicionales africanas ha sido la aparición del proletariado que vende su trabajo por dinero. En la escena africana, el trabajo y la mano de obra humana se han convertido en mercancías.

La educación de la élite occidentalizada en materia de tecnología, administración, gustos y valores los aparta de los demás "nativos". Al parecer, este sector de la comunidad africana ha asimilado los valores culturales de la sociedad de consumo occidental, pero en su fondo subsiste la realidad africana (Hoogvelt, 1978, 113).

Mientras que el impacto del modo de producción capitalista iba transformando las estructuras sociales y económicas africanas en las zonas urbanas e industriales, el sector rural no permaneció ajeno a la transformación social y la discontinuidad cultural. Mientras que tradicionalmente se obtenía el prestigio social, en especial, a través de la condición de parentesco, ahora podía alcanzarse una amplia gama de cargos influyentes a través de la calificación educacional. La importancia tradicional del clan, la estirpe y el parentesco como fuente de unidad y de supervivencia económica de los individuos; la importancia

especial de los ancianos como fuente de conocimientos, de los rituales relacionados con las creencias y la vida religiosa, todo esto era considerado negativo bajo el influjo de las ideas y valores nuevos. La educación formal pasó a ser entonces la clave del éxito en la vida.

El espíritu prevaleciente en la nueva generación de africanos dejó de ser el de cooperación y reciprocidad para convertirse en el de la competencia de vida o muerte por las escasas oportunidades educacionales que conducían al poder económico sobre otras personas.

Lamentablemente, el mecanismo de socialización para estos cambios radicales era equivocado tanto en su concepción como en su aplicación. Los valores del nuevo orden se oponían a la cultura tradicional que creía en el igualitarismo y en la solidaridad.

Aunque la educación tradicional no fuera quizás el instrumento adecuado para resolver los nuevos problemas, el sistema de educación recién implantado distorsionaba la personalidad africana. La educación colonial estaba encaminada a satisfacer las necesidades del mundo industrial más que a desarrollar la población autóctona. Eran los intereses de Europa occidental y no los de África los que decidían el tipo de educación que debía brindarse, primero en las escuelas elementales y más tarde, en las escuelas secundarias y universidades africanas.

Por su propia naturaleza, la educación formal tenía que reducirse a unos pocos individuos, primordialmente en los alrededores de los centros urbanos. Estos pocos africanos con ingresos monetarios regulares y con un barniz del modo de vida occidental, constituyeron una de las importantes estratificaciones sociales originadas por las oportunidades educacionales desiguales que se brindaban a los africanos.

De acuerdo con el concepto colonial de educación, sólo la educación escolar podía ser considerada como tal, a diferencia de la sociedad tradicional, en que la educación era un proceso social de adaptación que duraba toda la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. La pleitesía inmerecida que se rendía a la educación formal sólo podía equipararse con el desdén que se manifestaba hacia la educación tradicional informal. "La legitimación de la educación mediante la escolarización tiende a convertir a la educación no escolar en un accidente, sino en una flagrante transgresión" (Illich, 1971:109).

A pesar de su capacidad limitada en cuanto a la admisión y los valores y aspiraciones que fomentaba, la educación escolar tuvo un efecto contagioso no sólo en las zonas urbanizadas sino también en las rurales. El efecto paralelo de la educación escolar sobre los adultos no ha cambiado considerablemente en los países en desarrollo, según se observa en el Informe sobre el Desarrollo Mundial, 1980: "Sin embargo, ellos (los adultos) conocen de la posibilidad de una vida mejor a través de la observación directa, de amigos y parientes, y tal vez por pequeñas mejoras en sus condiciones de vida; y esperan que sus hijos puedan de alguna manera salir de la pobreza" (World Development Report, 1980: 33).

En la educación colonial no había lugar para el respeto y la apreciación de la cultura africana. Las danzas y la música nacionales y los cultos a los antepasados eran condenados abiertamente como indignos de un africano "educado". Illich resumió el sentimiento de inferioridad resultante de la siguiente forma: "En las colonias, la escuela inculcaba a las clases dominantes los valores del poderío imperial y ratificaba en las masas el sentimiento de inferioridad hacia esta élite escolarizada" (Illich, 1971:119).

Esta actitud de la educación colonial nos retrotrae a la cita tomada del Presidente Nyerere al comenzar el presente capítulo. Negar a una comunidad humana su patrimonio cultural equivale a negarle su capacidad humana para el desarrollo -es en sí un crimen de lesa humanidad.

La descripción anterior del encuentro catastrófico entre el Occidente y África ensombra algunos de los efectos saludables a los que dio lugar este fenómeno histórico en nuestro continente. Los africanos se han visto beneficiados con algunos cultivos útiles, artículos para el comercio e ideas. Se introdujo el alfabeto y la numeración; los sistemas de transporte y comunicaciones han mejorado la difusión de la información. En otras palabras, a pesar de que los indicadores en África muestran las características de una sociedad de consumo, la superestructura ideológica se debate entre dos sistemas incompatibles: la orientación capitalista y la igualitaria.

La mayoría de los africanos nacionalistas rechaza una situación tan absurda. Para ellos, el capitalismo es un modelo que glorifica las normas económicas de conducta que echan por tierra los valores más apreciados por las sociedades africanas.

Los promotores del socialismo africano creían firmemente que había tres preceptos de la vida tradicional africana que servían para regular, enriquecer y organizar exitosamente el desarrollo africano en la sociedad moderna, tal como habían logrado sustentar la vida comunitaria en las sociedades precoloniales y de pequeña escala.

Los tres principios que subrayaba el socialismo africano eran:

- 1) la propiedad mancomunada sobre los principales medios de subsistencia. Los Estados africanos posteriores a la independencia debían asegurar la distribución equitativa de la renta nacional, para que el desarrollo estuviese, en gran medida, en manos del gobierno y del sector público;
- 2) el carácter igualitario de la sociedad: la importancia de construir una nueva sociedad con un bajo nivel de estratificación, sociedad

en que las diferencias de ingresos sean razonablemente tolerables como para asegurar la igualdad y dignidad humanas;

- 3) una extensa red de responsabilidades sociales que lleve a un compromiso en cuanto a cooperación y obligaciones mutuas.

Además, las organizaciones socialistas son de la opinión de que el interés del Estado es superior al de los individuos, criterio que puede ser fácilmente explotado por los grupos poderosos pero sin escrúpulos que pueden hacer creer que "su" propio interés es el interés "nacional".

El enfoque socialista del desarrollo encara además algunos problemas prácticos, ya que esas "simples" comunidades africanas no estaban totalmente exentas de estratificaciones sociales rudimentarias. En algunas zonas se practicaba la esclavitud doméstica, mientras que en otras existía la propiedad de la tierra "comunal" en manos de los ancianos de los clanes originarios, lo que traía por resultado una relación casi feudal entre los clanes originarios y los demás. También las mujeres ocupaban una posición inferior en la vida social de las comunidades.

Los africanos que habían probado la "dulzura" de la sociedad de consumo no se mostraron muy ansiosos por dejar de lado sus ambiciones personales y su afán de progreso en aras de los intereses de las masas atrasadas de desempleados en los poblados y de los agricultores de subsistencia o pastores de las zonas rurales. Hasta los africanos que no eran ricos desde el punto de vista material, desarrollaron, a través de los contactos y la educación occidentales, un gusto bastante acendrado por el estilo de vida occidental, así como ambiciones individualistas.

El modelo europeo de desarrollo que alienaba al hombre de su propia actividad resultó ser una solución inadecuada para los problemas africanos; de ahí la necesidad de un modelo de desarrollo alternativo en que el hombre fuera el iniciador, el agente y el objetivo. El progreso económico y tecnológico debe promover la realización y la dignidad humanas, y los valores humanos han de desempeñar el papel principal en la adopción de decisiones acerca de los planes para el desarrollo. El desarrollo ha de servir al hombre y a los valores humanos (Nyerere, ICAE, 1976).

Así como las sociedades tradicionales africanas sobrevivieron a muchos desafíos sociales y físicos a través de la cohesión nacida de su ideología igualitaria, de igual modo los Estados africanos modernos pueden arrostrar los riesgos de la modernidad en el marco de los valores tradicionales africanos, que les sirven de guía en la aplicación de la tecnología para el mejoramiento de la calidad de la vida humana.

REFERENCIAS

- Banco Mundial: Informe sobre el Desarrollo Mundial, agosto de 1980.
- Beattie, J.: Other Cultures, Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- Cole, Sonia: The Prehistory of East Africa, Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- Coulson, Margaret and Riddell Carol: Approaching Sociology, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979, cap. 3.
- Davidson, Basil:
- Evans-Pritchard, E. E.: Theories of Primitive Religion, Oxford University Press, 1965.
- Freud, Sigmund: Totem and Taboo, Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Hoogvelt, Ankie M. M.: The Sociology of Developing Societies, Macmillan Press, 1978.
- Hughes, John A.: Sociological Analysis: Methods of Discovery, Nelson, 1976.
- Illich, Ivan D.: Celebration of Awareness, Anchor Books, Nueva York 1971, pág. 109.
- Kenya Government: "African Socialism Sessional White Paper n° 10", 1965 - African Centre, 1965.
- Mair, Lucy: An Introduction to social anthropology, Oxford University Press, 1968.
- Mair, Lucy: African Societies, Cambridge University Press, 1974.
- Mbiti, John S.: African Religions and Philosophy, Heineman, Londres, 1971.
- Nyerere, J. K.: Ujamaa, Oxford University Press, 1974.

CAPITULO II

VALORES CULTURALES Y NUEVOS MODOS DE VIDA

por Philip BOSSERMAN

En los Estados Unidos la preocupación por la calidad del medio ambiente data de hace mucho tiempo. A mediados del siglo XIX Henry David Thoreau escribió con sensibilidad sobre los acontecimientos que tenían lugar en el mundo natural de su época ante la industrialización. Thoreau describió el tipo de ciudadano que estaba surgiendo de la sociedad industrial urbana. Es cierto que estas características sólo estaban perfilándose, pero él ya veía el daño potencial que se infligiría al medio ambiente tanto natural como social. Hubo otros, como John Muir, a principios del siglo XX, que influyeron en el Presidente Theodore Roosevelt en su lucha por la conservación de las zonas selváticas. Thorstein Veblen hizo observaciones irónicas y proféticas sobre la interacción de la tecnología con el carácter humano. Rachel Carson, en su famoso libro *The Silent Spring* escrito a principios de la década de los años 1950, puso en guardia contra los venenos destructivos que, a través de los desechos industriales, se vertían en la naturaleza. Estas voces fueron desoídas en la mayoría de los casos. Eran voces solitarias que clamaban en el vacío por la protección de las zonas selváticas y las libertades individuales.

No obstante, algunos segmentos de la sociedad escucharon sus advertencias. Entre los movimientos sociales de finales del decenio de los 1950 y del de los 1960 hubo algunas personas que exhortaron a la protección del medio ambiente. Este tema fue de particular importancia para la generación más joven, que instó a un modo de vida muy diferente del que predominó en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Algunos de sus modos de vida experimentales hacían hincapié en la simplicidad, en un modo de vida de pequeña escala, en la integridad de la persona, en la importancia de la intimidad y el "re-encanto del mundo", utilizando la elocuente frase de Serge Moscovici. La acometida de la contracultura juvenil constituyó un ataque global a la sociedad de la tecnocracia que arrasa el paisaje en nombre del progreso económico, científico y tecnológico, daña el espíritu y la voluntad humanos y destruye la frágil interdependencia de los ecosistemas de los mundos natural y social. En la primera parte de este documento se esbozarán las consideraciones que se tienen en la esfera de las ciencias

sociales sobre el modo de vida, la clase social y la condición social, y su relación con los valores. A continuación, veremos su repercusión y los efectos de los modos de vida modernos en la calidad del medio ambiente. Por último, analizaremos a modo de resumen algunas tendencias y su posible significación para el futuro de la sociedad.

I. SIGNIFICADO Y METAMORFOSIS DE LOS MODOS DE VIDA

1. Los modos de vida y la clase social. La condición social

Fue probablemente Max Weber (Gerth y Mills, 1958) quien utilizó por primera vez el concepto de modo de vida para describir la norma de vida que caracteriza a un grupo de condición social. Weber diferenció cuidadosamente el "grupo de condición social" y la "clase económica". El criterio de Weber sobre las clases se aproxima al de Marx, aunque difiere en el sentido de no considerar a las clases como grupos reales, sino simplemente como conglomerados de personas que comparten la misma situación económica. No se tiene conciencia de pertenecer a una clase social.

Para Weber, el grupo de condición social es algo más. Este se centra en la idea del honor. El honor es un recurso escaso y, por tanto, se comparte y distintamente entre las personas que viven en situaciones económicas diferentes y entre las que viven en unas mismas circunstancias económicas. Los grupos de condición social en términos generales constituyen comunidades y, como tales, son conscientes del honor que comparten con los demás, o de lo que no tienen y que otros de diferente condición social sí poseen. Son conscientes de los que se hallan por encima o por debajo de ellos en función del honor delegado o conferido. La condición social es la que conforma el modo de vida; por otra parte, dicho modo de vida denota la composición de un grupo de condición social o comunidad.

En su contenido, el honor de la condición social se expresa comúnmente por el hecho de que por, encima de todo lo demás, se puede

esperar que todos los que desean pertenecer al medio tengan un modo de vida determinado. Además de esta expectativa están las restricciones al intercambio 'social' (es decir, el intercambio que no depende de fines económicos ni de ningún otro tipo de propósito "funcional" de índole comercial). Las restricciones pueden confinar el matrimonio normal dentro de un medio determinado por la condición social y pueden desembocar en una endógama total clausura (Gerth y Mills, 1958, 187-188).

Weber observa a manera de resumen que las "clases" están estratificadas con arreglo a la correlación que tengan con la producción y la adquisición de mercancías, mientras que los 'grupos de condición social' lo estarán de acuerdo con los principios en que se basan para el consumo de mercancías, representados por 'modos de vida especiales' (Ibid., 193).

Las repercusiones tecnológicas y las transformaciones económicas amenazan la organización relativa a la condición social. Las épocas de transformación radical de la economía se caracterizan por situaciones de clase bien netas. La estructura de la condición social sólo se desarrolla en periodos de calma, cuando la función del honor social se convierte en algo fundamental (Ibid., 194).

No obstante, podríamos pensar que las clases y la condición social han llegado a confundirse a medida que la fuerza laboral se ha desviado cada vez más de la producción al consumo. Cada vez es mayor el número de personas que disponen de más "títulos de consumo" (renta, salarios, bienestar, interés devengado, ingreso y réditos, etc.) en las naciones industriales avanzadas, con lo que es posible satisfacer el requisito económico de consumir. Asimismo, el tiempo disponible para ese consumo se ha ampliado extraordinariamente.

Reiteramos que las clases y la condición social se han entremezclado. En consecuencia, los sociólogos, psicólogos sociales, economistas contemporáneos y otros, al utilizar el término de modo de vida, ya no hacen la clara distinción que empleó Weber al separar las clases y el grupo de condición social.

Actualmente el término 'modo de vida' implica simultáneamente varios aspectos. En la mayoría de los casos, el término connota diferencias de clase entre las actitudes y las conductas de las personas. Es evidente que forma parte de una jerga popular que aparece frecuentemente en la publicidad y los medios de comunicación de masas. Daniel Bell y otros utilizaron el término 'modo de vida' de forma peyorativa.

La cuestión central es que -en un principio para los grupos sociales avanzados, la intelectualidad y las clases sociales cultas, y más tarde para la propia clase media- las legitimaciones de la conducta social pasaron de la religión a la cultura modernista. Y con ello el propósito disciplinado pasó a poner el acento en la "personalidad", o sea, el realce del ego mediante la búsqueda compulsiva de la diferenciación individual. En resumen, no fue el trabajo, sino el "modo de vida" lo que pasó a ser fuente de satisfacción y criterio para medir

la conducta deseable de la sociedad (Bell, 1976; xxiv).

En lo expuesto por Bell está implícita la posibilidad práctica de que cada persona puede buscar la expresión individual que constituya su modo de vida, su razón de ser, la norma de conducta que lo separe de los demás. Los elementos esenciales de dicha exploración son la prosperidad, el tiempo libre y una diversidad de opciones.

A medida que avanzó la modernización en el siglo pasado en una sociedad como la de Estados Unidos, disminuyó la lealtad a grupos como la familia y el interés se centró más en la felicidad personal y la satisfacción de la vida. Sin embargo, las pérdidas han sido significativas, puesto que la alienación, destrucción del sentimiento de sociedad y el desorden afectan profundamente el centro vital de estos individuos recién liberados. Hace muchos años que se oye hablar del equilibrio entre comunidad y libertad (Zablocki, 1971).

Bell considera que el modernismo (el culto de la satisfacción personal) ha terminado su curso y que hay algo más en perspectiva. Esta crítica sumamente negativa de Bell no reconoce el hecho de que la experimentación del modo de vida sea el resultado previsible de una sociedad carente de coherencia y significado en cuanto a sus valores (Zablocki y Kanter, 1976; Berger, 1967).

Joseph Berman y Arthur Vidich (1971) llegan esencialmente al mismo análisis respecto del significado del modo de vida en la sociedad moderna y establecen una diferencia entre la cultura de clases 'genuína' y el modo de vida falso. "En nuestra opinión, un modo de vida 'genuíno' es aquel que existe como parte del entorno 'natural' e 'inevitable' del individuo. El individuo supone sin reflexionar que ha estado destinado para el modo de vida que lleva en realidad. Da por sentado su modo de vida y lo hace sin inhibiciones, defensa o ironía" (121). Los autores llegan a la conclusión de que los actuales "modos de vida" norteamericanos son creaciones autoconscientes de las que impregnan casi todos los aspectos de la vida norteamericana... " (122).

Es más que probable que la creación proceda de los medios de comunicación y que el individuo se adapte a ella dando la impresión de que se trata de un logro personal.

La combinación de la prosperidad relativa, el tiempo libre fuera del trabajo y el conocimiento de un plétora de opciones de modos de vida hace menos evidente el sistema de estratificación. En lugar de nacer con un modo de vida, propio de una condición social determinada, la persona tiene la libertad de adoptar y adaptar otros modos que están presentes en el mundo social, e inventa con frecuencia el que será suyo. Este proceso no es duradero y sospechamos que sea la fuente de mucho malestar y alienación, puesto que acrecienta la ansiedad respecto de la condición social. Es indudable que en esa circunstancia fluida y cambiante se halla implícita una inconsistencia considerablemente mayor en lo que respecta a la condición social.

Así, las minorías han pasado a ser una subclase de residentes pobres de las ciudades, quienes

en realidad se hallan aislados de los ghettos blancos suburbanos y, a su vez, adoptan modos de vida que les permitirán enfrentarse a sus condiciones de vida. Finestone manifiesta que entre los negros existe una "cultura felina". Bensman y Vidich (1971, 120) resumen los hallazgos de Finestone:

La cultura felina artificial perduró debido al esfuerzo consciente de quienes participaban en ella. Los jóvenes negros que practicaban esta cultura cultivaron deliberadamente un modo de vida que cambiaron y remodelaron, elaboraron y ampliaron con un gran sentido del humor.

Estos jóvenes negros son muy conscientes de que este modo de vida que han creado es artificial, ya que no pueden vivirlo plenamente dentro de la cultura dominante del hombre blanco. Finestone observa: "En su esquema de la vida tienen que hacer un sitio para la policía, los encierros, las prisiones y las penitenciarías, por no hablar de las aflicciones de la angustia de la separación". (Ibid). Están obligados a retirarse de los juegos, a contemplarse a sí mismos y a conocer con irónica perplejidad a las fuerzas sociales que limitan su juego. En otras palabras, sus recursos se ven seriamente restringidos. A medida que salimos de este ghetto y avanzamos hacia los suburbios que los rodean, las oportunidades de vida se amplían, pero podríamos decir que el juego sigue siendo el mismo. Los modos de vida parecen ser falsos y artificiales. En estudios de la vida suburbana como Crestwood Heights, de Seely, Sim y Loosely (1958), se describe cómo la población de los suburbios se ve a sí misma con imparcialidad, analizando lo que debe hacer para "arreglárselas" en un lugar como Crestwood. Se familiariza cuidadosamente con lo que constituye una conducta apropiada a la vez que se evalúa la posibilidad de las alternativas. "Los recién llegados a la comunidad muestran una facilidad para captar las señales y se ajustan rápidamente al modo de vida de Crestwood Heights" (Bensman y Vidich, *op. cit.*; 122). Por muy artificiales y falsos que parezcan, quisiéramos destacar una vez más que son inevitables para una sociedad que experimenta una transformación concial, en la que las viejas normas de vida ya no parecen adecuadas.

2. Los modos de vida como norma de consumo que entraña preferencias, gustos y valores

"Las formas experimentales de organización social ya no provienen de las fábricas y las oficinas como durante el período de la mecanización y la sindicalización. En su lugar surgen actualmente nuevas formas de organización a partir de un marco de actividades de recreación de amplia base: grupos T, nuevos tipos de participación política, arreglos de vida comunitaria, deserciones organizadas, etc. "El modo de vida", término genérico que se aplica a determinadas combinaciones de trabajo y ocio, está reemplazando la ocupación" como base de formación de las relaciones, la condición y la acción sociales (el subrayado es del autor). Dean Mac Cannel (1976, 6).

Esta formulación encierra una idea novedosa. El modo de vida abarca tanto el ocio como el trabajo en tanto que base para diferenciar los distintos grupos de condición social. Los modos de vida que combinan el ocio y el trabajo están pasando a ser una medida competitiva de los miembros de la sociedad según su clase y condición social.

El consumo es la principal actividad económica del pueblo trabajador de la era moderna. Muchas personas tienen cantidad suficiente de títulos de consumo (renta) y tiempo para adquirirlos. Como hemos señalado, los cambios dinámicos de la economía en los últimos 125 años han reducido el horario laboral a la vez que han aumentado los ingresos, de manera que cada vez es mayor el número de los consumidores.

El hecho de que el consumo haya llegado a constituir el modo de conducta de los habitantes de la sociedad industrial avanzada nos hace abordar directamente el concepto de modo de vida. El modo de vida es una norma de consumo que entraña preferencias, gustos y valores.

En la actualidad existe lo que parece ser una plétora de alternativas, modos de vida inventados que funcionan en lugar de los tradicionales modos de vida subculturales que se hallan firmemente arraigados en las clases y condiciones sociales.

El horario de trabajo ha sido fijado de forma diferente, suministrando una nueva pauta rítmica para estos nuevos "trabajadores de los servicios" en cuanto a su trabajo diario, semanal, anual y todo su ciclo vital. El ocio se ha transformado en un factor fundamental del consumo, conjuntamente con otros artículos de la sociedad de consumo. Ha llegado el momento de que esta nueva clase media haga meramente hincapié en la prosecución del tiempo libre y el ocio con lo que sus normas de consumo y de ocio se convertirán en los modelos de las clases inferiores.

3. Cultura naciente y modos de vida alternativos

James Schuster (1978) ha observado que el modo de vida constituye una base prometedora del análisis de la conducta social. "Es una combinación de funciones basadas en las características del status socioeconómico (el sitio en que se está), el ciclo vital de la familia, y distribuidas de manera representativa por edades, sexos y razas. No existe una definición práctica generalmente aceptada, aunque pueden mencionarse los dos elementos integrantes: actividades e interacciones" (el subrayado es del autor). El propio Schuster añade un tercer elemento, la ubicación. Qué hace la gente, cómo se interrelaciona y dónde de esto tiene lugar son las características del modo de vida. William Michaelson (1971, 1075) escribe que "algunos estudios han demostrado gráficamente que los ocupantes de distintas zonas de las ciudades revelan normas de actividad y relaciones interpersonales marcadamente diferentes. Estas variaciones, que reflejan una ponderación diferencial de las funciones, con sus propios elementos de actividad e interacción, se denominan frecuentemente 'modos de vida'".

El marco de ubicación que interesa en especial a Schuster sugiere una tipología de modo de vida organizada en torno a los conceptos localismo-cosmopolitismo, concepto que toma de Merton (1957) pero que adapta a sus anchas para hacerle coincidir con sus propósitos. "La importancia de esta diferenciación en cuanto al modo de vida radica en los distintos tipos de redes que abarca". (Schuster, 1978, 21).

En el primer ejemplo, el personal autóctono mantiene vínculos estrechos, personales y a largo plazo dentro de una zona geográfica limitada. Estas relaciones son complejas e intrincadas. "En ellas se destaca la actividad familiar basada en el hogar; gran parte de su conducta en cuanto a movimiento se circunscribe a una serie de viajes cortos y frecuentes que comienzan y terminan en el hogar. Su mayor participación en las actividades opcionales se desarrolla en las fiestas y cenas hogareñas. Aunque se participa en otras formas de actividad, se hace con poca frecuencia: asociaciones formales, cine, acontecimientos culturales y educativos". (Ibid., 21 y 22).

En el otro extremo de esta tipología polarizada se halla el cosmopolitismo. Los cosmopolitas son, por definición, "más móviles, con contactos y experiencia en lugares más distantes... Muchos de los vínculos de su sistema están basados en intereses determinados, y las organizaciones a las que pertenecen son predominantemente específicas desde el punto de vista funcional en cuanto a intereses y capacidades especializados". (Ibid.). Sus sistemas de interacciones y organizaciones trascienden los confines de la localidad. Muchas de las actividades e interacciones están vinculadas a la participación profesional y no al lugar de residencia ni tampoco a una ubicación espacial de ningún tipo. "Los cosmopolitas son las personas cuyo modo de vida raya en la "interacción desubicada". Toda actividad debe desarrollarse en un lugar, entendiéndose que estas actividades suceden a lo largo y ancho de una zona o incluso de varias zonas metropolitanas". (Ibid.).

Las tres dimensiones de Schuster -la actividad, la interacción y la ubicación- parecerían ser adiciones arbitrarias a la obra inicial de Weber sobre el concepto de modo de vida, aunque sí se analizan el verdadero significado e implicación del concepto de modo de vida con respecto a su relación con el honor de la condición social, estas tres dimensiones tienen sentido. Las normas de consumo entrañan una interacción social, algún tipo de actividad y una ubicación en algún lugar. Dichas dimensiones contribuyen a precisar el término, algo por lo que sabemos de qué carece el concepto.

El segundo enfoque de la noción modo de vida es el de Zablocki y Kanter (1976), quienes consideran que hay diferenciaciones culturales en lo que respecta a gustos y preferencias. Estos gustos no están determinados completamente por la condición económica ni son totalmente una cuestión individual. "Los gustos están determinados en parte por la situación relativa en los mercados de riqueza y prestigio, por la elección individual con arreglo a la educación y la experiencia y por las normas que determinan los modos de vida que

el colectivo se propone y cumple. La diferenciación del modo de vida tiene lugar tanto dentro como fuera de los mercados de riqueza y prestigio y, por ende, constituye una sección representativa de los mismos" (269). Los autores asumen una interesante posición teórica al postular que el gusto es la variable dependiente en la que influyen tanto la condición socioeconómica como el modo de vida o una interacción entre estas variables. Consideramos que este concepto es confuso puesto que resultaría más claro si se llegara a la conclusión de que el modo de vida es una norma de consumo que entraña gustos, preferencias y valores.

Los autores señalan también que la cultura y la subcultura se diferencian del modo de vida. La cultura presupone "un grado de consenso respecto a significados que no siempre abordan quienes siguen un modo de vida. No obstante, durante un período de transición cultural, los modos de vida proliferan con más rapidez que los sistemas de valores culturales. De tal suerte resulta conveniente estudiar los modos de vida difundidos y duraderos para hallar indicios en cuanto a la dirección de la nueva cultura" (Ibid., 271).

Esta idea que ya hemos mencionado nos resulta atractiva y la analizaremos más tarde al abordar la influencia que podrían ejercer algunos de estos modos de vida alternativos en las normas de vida de las sociedades industriales avanzadas que se enfrentan con serias amenazas al medio ambiente social, cultural y físico. Basta decir que reconocemos la presencia de modos de vida alternativos que no están asociados a las situaciones de clase y condición social tradicionales. En su mayor parte son inventados, transitorios, no permanentes y orientados hacia la actividad básica de consumo. Son esferas de la condición social, según Wolfe. Dado que esto es cierto, cabría preguntarnos sobre las diferencias reales que existen entre los modos de vida alternativos. Quizás estén muy próximos unos de otros o muy circunscritos a los dictados del mercado. A esta altura de nuestro análisis, esta idea resulta una conjetura. Antes de abordarla es menester examinar las formas en que se han categorizado por tipos los distintos modos de vida.

II. TIPOLOGIAS DE MODOS DE VIDA

1. Las nuevas clases medias, su vida y sus valores

La primera tipología se centra en los suburbios, el entorno en que se desarrollaron las nuevas clases medias del período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Describamos ese medio suburbano antes de proceder a la descripción de los distintos tipos de modos de vida.

Somos conscientes de que existe cierto mito con respecto a los suburbios, mito que se desarrolló al mismo tiempo que iban adquiriendo importancia. En la imagen estereotipada se presentaban todos como iguales, mostrando así

"una conformidad frustrante, homogénea... ciudades dormitorio, avanzadas residenciales de la clase media blanca, culta y rica, para la que Scarsdale se convirtió en el símbolo nacional" (Fava, 1977, 109). Reconocemos que no hay un solo suburbio, sino muchos, que una sociología pop nada desdeñable ha estereotipado las costumbres y la moral de los residentes de los suburbios desde su primera aparición en la década de los años 1920. En consecuencia, nuestras observaciones son en extremo simplificadas.

Históricamente, los suburbios fueron en los Estados Unidos el resultado directo de al menos tres factores:

a) El crecimiento de las ciudades centrales

Aunque la inmigración procedente de ultramar se había reducido enormemente en el decenio de 1920, los cambios tecnológicos que tenían lugar en la industria y la manufactura alentaron una migración interna. Esa migración del campo a la ciudad había estado produciéndose desde que cobró auge la revolución industrial a finales del siglo XIX, pero las demandas que ocasionó a la producción la Primera Guerra Mundial la estimularon extraordinariamente. Estos inmigrantes provenían de las zonas rurales del sur, el oeste medio y el oeste. Los emigrantes se dirigían a las ciudades atraídos por las promesas de empleos bien remunerados y un nuevo comienzo. Este gran éxodo rural se mantuvo a través de los decenios de 1930 y 1940.

b) La reubicación de la clase media

La nueva clase media naciente, al hacerse más opulenta durante y después de la Segunda Guerra Mundial, buscó otros lugares para vivir. Sentía las presiones de la inmigración y no le agradaban estos advenedizos. Los consideraba ásperos y toscos e indignos de relacionarse con sus hijos. La permanente animosidad racial fue también una fuerza poderosa que estimuló la salida de los blancos a medida que se establecieron los negros y otras minorías.

c) Desarrollo a gran escala de los suburbios

Después de la Segunda Guerra Mundial las zonas suburbanas se expandieron rápidamente bajo el ímpetu de los urbanizadores y los agentes de bienes raíces. Estas zonas habitacionales se anunciaban ampliamente a fin de alentar a los empleados ricos y algunos obreros que residían en el centro y en los edificios de apartamentos, y obligaron al distrito comercial a trasladarse al "campo".

El suburbio representa una continuación de la división del trabajo en las sociedades modernas. En el siglo XIX el lugar de trabajo industrial se separó del hogar. Esta "división del trabajo" se produjo paralelamente al crecimiento del sistema fabril, así como la suburbanización tuvo lugar al mismo tiempo que el dominio del automóvil sobre la cultura norteamericana a partir de los años 1920. El periodo de postguerra

de finales de los decenios de 1940 y 1950 aseguró la permanencia del automóvil en el núcleo de la vida norteamericana. El culto del automóvil se adecuó especialmente a las nuevas clases medias nacientes. Sus modos de vida suburbanos dependían de que se mantuviera intacta la cultura del automóvil, y la nueva integración suburbana sólo fue posible con él.

Describamos ahora los tipos de modos de vida suburbanos. Wendell Bell (1958) trata de dar sentido a las transformaciones que han tenido lugar en el modo de vida de las sociedades urbanas modernas. La población tiene ahora lo que Bell denomina opciones sociales, que no se dieron en las sociedades preindustriales y tampoco se dan en las sociedades subdesarrolladas. Estas opciones sociales las ilustra mejor el ejemplo de una pareja cuando elige el número de hijos que tendrá. La tecnología moderna, la urbanización de grandes partes de la población, la posibilidad de seleccionar otras muchas cosas que tener y hacer, todo ello hace que el tener hijos sea una opción entre muchas. Como señala Dennis Wrong, "la transición de un modo de vida en que se imponían pocas restricciones a una nueva y fecunda era del control de la natalidad en que el tener hijos ha pasado a ser una cuestión de elección voluntaria es trascendental..." (1956, 63).

Surge así una gama de normas de preferencia que Bell denomina familismo, movilidad vertical ascendente (o carrerismo) y consumismo (1958, 227). Estas normas constituyen tres tipos de modos de vida:

- Familismo. Las nuevas sociedades industriales poseen mayor riqueza, ocio y energía que gastar en otras cosas y no sólo en constituir una familia. De hecho, la vida familiar ha llegado a ser un fin en sí mismo, no sólo una preocupación utilitaria por producir la futura generación. "Por familismo entendemos una alta valoración de la familia; el matrimonio, la atención centrada en los hijos y otras características son indicadores del familismo. Empero, más importantes que esto son las normas de consumo -el conjunto de actividades y posesiones estrechamente entrelazadas- que se correlacionan y se convierten en símbolos de lo que representará el modelo del familismo. Hay un "modo de vida" inherente al familismo y que lo simboliza" (Ibid., 227-228).

- Carrerismo. Este modo de vida implica el dedicar tiempo, dinero y energía a una carrera. Este énfasis se traduce con frecuencia en la persona que persigue las situaciones reales de mayor poder, prestigio y propiedad. El fondo del problema consiste en que se trata de personas que escogen unas actividades importantes para su carrera a expensas de otros tipos de participación. Su modo de vida se ve marcado por estas opciones sociales.

Los modos de vida del familismo y el carrerismo son característicos. Una persona que elige emplear el tiempo con su familia sacrifica a menudo la oportunidad de ascender en su propia carrera. Y una persona que emplea el tiempo, la energía y los recursos en su carrera se aparta de la vida familiar demorando el matrimonio, posponiendo los hijos, separándose de su cónyuge, etc.

- **Consumismo.** El consumismo tiene amplias repercusiones para las opciones familia y carrera. "No se puede nadar y guardar la ropa". En consecuencia, optar por el consumismo como modo de vida es apartarse del familismo y el carrerismo, o de ambos.

Es indudable que hay personas que pueden combinar estos tres tipos de modos de vida y disfrutar de algunos elementos de cada uno, por contar con los recursos necesarios para ello. Otras no tienen opciones como tales por ser pobres, carecer de educación, salud, etc. Sin embargo, la mayoría de las personas que residen en sociedades urbano-industriales eligen una u otra de estas normas.

Bell (*Ibid.*, 229) sugiere los siguientes tipos de modos de vida hipotéticos y generales:

1. Familismo -gran énfasis en el familismo, poco énfasis en la carrera o el consumismo.
2. Carrerismo -gran énfasis en la carrera, poco énfasis en el familismo o el consumismo.
3. Consumismo -gran énfasis en el consumismo, poco énfasis en el familismo o la carrera.
4. Familismo-carrerismo -énfasis en el familismo y la carrera casi por igual, pero poco énfasis en el consumismo.
5. Familismo-consumismo -énfasis en el familismo y el consumismo casi por igual, pero poco énfasis en la carrera.
6. Carrerismo-consumismo -énfasis en la carrera y el consumismo casi por igual, pero poco énfasis en el familismo.
7. Familismo-carrerismo-consumismo -énfasis en el familismo, la carrera y el consumismo casi por igual. Intento por tener "algo de todo" y no "todo de uno".

El tiempo del consumo, es decir, el del tiempo libre, se convierte en periodos dedicados al disfrute de actividades más sencillas relacionadas con la amistad, las visitas, el entretenimiento, la compra de regalos, ejercicios como caminatas y trote, la participación en grupos de desarrollo humano y actividades creadoras implícitas en la solución de problemas difíciles como la energía, la contaminación ambiental y el cuidado de niños y ancianos (Starr, 1980; Yankelovich y Lefkowitz, 1980; Malenfant, 1980). Irónicamente, este tiempo del consumo también se dedica a actividades menos diligentes como observar la televisión, dormir (Robinson, 1979).

Bell contempla acertadamente la característica del modelo de modo de vida como la del consumo basado en opciones voluntarias y relacionado con el hecho nuevo de disponer de "grandes parcelas de tiempo libre". Más adelante sugeriremos una prolongación de esta tipología en lo que respecta a su relación con los cambios demográficos que se han producido en Estados Unidos a partir del decenio de 1960.

Por otra parte, un sociólogo japonés, Toshiaki Izeki, desarrolló una tipología de modos de vida a partir de sus estudios de Tokio, que abarca

desde los innovadores liberales hasta los descontentos que se oponen al sistema imperante.

El término de 'modo de vida' significa (Izeki, 1975; 7-4):

- A. Normas de vida diaria que el actor ubica y desarrolla de manera voluntaria y deliberada, diaria, semanal, mensual y anualmente y a lo largo de toda la vida,
 - i. al solventar algunas tareas y necesidades funcionales de supervivencia y desarrollo,
 - ii. motivado y controlado por sus propias necesidades y disposiciones,
 - iii. guiado por sus valores, convicciones, objetivos en la vida y concepción de la misma,
 - iv. al seleccionar y utilizar los recursos, facilidades y oportunidades que brindan la cultura y la sociedad,
 - v. limitado o circunscrito a un marco cultural más amplio.
- B. No es una forma de vida pasiva que se aprende y se forma de manera voluntaria y automática.
- C. Es un todo organizado que abarca el presupuesto familiar, la vivienda y los hábitos vestimentarios, asignación de tiempo para factores psicológicos como los intereses centrales en la vida, las expectativas y aspiraciones, preocupaciones e interés.
- D. Puede describirse y medirse a través de ciertas variables cuidadosamente elegidas.

La magnitud de los esfuerzos de Izeki es de por sí admirable. El concepto de 'modo de vida' llegó a representar en su opinión un nuevo orden de estratificación que combinaba las variables clase, condición social y cultura. El concepto se aproxima más a la investigación que se realiza actualmente en los países socialistas bajo el rubro general de "modo de vida". Tal utilización no lo diferencia de la cultura o subcultura en que se centra la próxima tipología que proponemos examinar.

Zablocki y Kanter (1976) analizan en primer lugar las formas clásicas de diferenciar el modo de vida en función de los factores que determinan la situación socioeconómica. Según Zablocki y Kanter, hay tres tipos básicos de modos de vida: "a) los dominados por la propiedad, b) los dominados por el empleo y c) los dominados por las rentas o por la pobreza. Corresponden, aproximadamente, aunque no por completo, a designaciones convencionales de clase alta tradicional, clase media superior hasta clase obrera, y clase baja o de los pobres" (272). Las normas de gusto de la élite de la clase alta se determinan en gran medida por la propiedad y el control de la propiedad "material, institucional y simbólica" (*Ibid.*). El modo de consumo de la clase media superior hasta la clase obrera está conformado por su empleo, su horario de trabajo y las gratificaciones del empleo. Las diferencias en los modos de consumo surgen de las

CUADRO III: SIETE TIPOS DE MODOS DE VIDA DE LCS TOKIOTAS Y SUS PERFILES

Modos de vida 1970: individuos		Tipos de modos de de vida (1973: amas de casa)	Perfiles de modos de vida (valores básicos) (Resultado variable - alto)		Características demográficas y socioeconómicas
Innovadores liberales (13%)	→	Personas que buscan mejorar la vida ac- tivamente (14%)	Autorrealización; creatividad; superioridad; novedad; modernidad	Orientación a la recreación; innova- ción; fuerte motivación por la vida boyante; amplio círculo de amigos; orgullo por atender la casa y cocinar; alto grado de exposición a los medios; de comunicación de masas; partici- pación activa en todas las esferas de la vida; gusto en entregar y recibir regalos; búsqueda positiva de infor- mación	Amas de casa de aproxi- madamente 30 y 40 años; nivel de ingresos y educa- ción más alto; índice más alto de propietarios de automóviles y casas; jefes -ejecutivos, administra- dores, propietarios, gerentes, profesionales
Conservadores esta- blecidos (12%)	→	Conservadores conscientes (14%)	Estabilidad; modestia; tradi- ción; autoridad; conformidad	Vida diaria sencilla pero agradable; sociables dentro de un círculo limi- tado; débil motivación por innovar la vida; buenos compradores aunque aceptan poco los nuevos productos; estables, buenas condiciones para el hogar	Amas de casa de aproxi- madamente 40 y 50 años; jefes -administradores de tiendas u otros negocios familiares; alto índice de propietarios de casas
Conformistas resueltos (29%)	→	Realistas ahorristas (16%)	Seguridad; fruga- lidad; diligencia	Gustan del trabajo doméstico; ne- gativa a actividades del ocio; alta propensión al ahorro; manicortos; amas de casa diligentes; típicas personas "formales"	De mediana edad en su mayoría
Jóvenes que buscan placer (13%)	→	Personas que salen en busca de nove- dades (13%)	Placer; novedad; nuevas experien- cias; sensibilidad y sentimiento	Típicos buscadores de placer; tro- tacalles; paseadores; orientación al ocio; conocimiento de la moda; alta aceptación de nuevos produc- tos; derrochadores; compradores impulsivos; cuidado de la aparien- cia personal	Recién casados de aproxi- madamente 20 años o jóve- nes esposas con hijos en edad preescolar; jefes -oficinistas

<p>Personas retraídas y de mente estrecha (12%)</p>		<p>Planificadores de la vida independientes (14%)</p>	<p>Realización; firmeza; autonomía; singularidad de propósito</p>	<p>Con un objetivo definido en la vida, pero con poca perspectiva; no conformistas; vida planificada y bien regulada; no sociables; bastante desinterés en las nuevas informaciones; miran poco la televisión; poca exposición a los medios de comunicación de masas; no se preocupan mucho por los demás y en sus esfuerzos constantes no dan cabida a los demás</p>	<p>Trabajadoras casadas de aproximadamente 30 años; alto nivel de educación, aunque con nivel medio de ingresos</p>
<p>Indiferentes apáticos (8%)</p>		<p>Misántropos hogareños (14%)</p>	<p>Vida pacífica y tranquila</p>	<p>Centrados en el hogar; no sociables; carentes de objetivos; mente estrecha; descontentos por todo; pasan la mayor parte del tiempo observando la televisión</p>	<p>Amas de casa de aproximadamente 20 y 30 años; jefes -obreros o artesanos</p>
<p>Descontentos con el sistema imperante (13%)</p>		<p>Hoigazanes flemáticos (15%)</p>	<p>Libres de todas las tareas y obligaciones</p>	<p>Evitan las obligaciones domésticas; pierden ociosamente el tiempo; no se interesan por el entretenimiento y la apariencia personal; negativos y apáticos a todo</p>	<p>Con familia numerosa; sin ninguna otra característica sobresaliente</p>

"diferencias en las situaciones laborales: las oportunidades y los criterios del mundo que presentan las distintas relaciones con los medios de producción, las limitaciones de tiempo y la presión de trabajo, la incidencia en la vida privada del exceso de demanda laboral y los niveles de consumo que hace posible el ingreso que genera un empleo".

El modo de vida aislado que lleva la familia de la era nuclear domina más que los demás este nivel clase-condición social, lo que concuerda más explícitamente con la tipología de Bell antes mencionada. La ampliación de las relaciones de parentesco no es tan importante para este estrato. Aunque los niños heredan la situación de clase de sus padres, no heredan sus ocupaciones.

Kanter (1976) aduce que el empleo privado es un elemento que conforma el modo de vida, argumento con el que concuerda Wilensky (1961). Las variables que parecen más importantes son: "absorción de un empleo (en la medida en que exige directamente un modo de vida, entraña que se le consagre tiempo privado al empleo e implica una relación estrecha entre uno y otro); gratificaciones y recursos (el tipo de recursos que proporciona el empleo); criterio del mundo (cultura profesional en tanto que socializadores y maestros de valores), y clima emocional (la experiencia personal del ego y el mundo hecha posible gracias al medio ambiente laboral" (Zablocki y Kanter, 1976, 276).

Zablocki y Kanter observan que la variable absorción es especialmente poderosa como conformadora del modo de vida. Las profesiones muy absorbentes influyen en la vida familiar, el tiempo libre y otras normas de consumo "de manera directa, inmediata y rutinaria". Se desconoce hasta qué punto y en qué grado se superponen lugar de trabajo y hogar, etc. Aún no se ha realizado ninguna investigación sobre este problema que pueda ayudar a determinar una política social para el futuro.

Al considerar los modos de vida dominados por la pobreza, Zablocki y Kanter hacen hincapié en un factor interesante que habían pasado por alto en sus análisis previos de las clases alta y media: la importancia del voluntarismo. Las personas que ocupan una posición marginal en el sistema económico no tienen ingresos ni tampoco una seguridad en el empleo que les permitan una gama de opciones en cuanto al consumo. La selección es la base del consumo y, por ende, de las normas de preferencia y apreciación, es decir, del modo de vida.

Dentro de este modo de vida dominado por la pobreza, si es que puede llamarse modo de vida, observamos "la dependencia de una red de parentesco y la ampliación modificada de la familia para enfrentarse con las necesidades domésticas" (Zablocki y Kanter, 1976, 278). Las líneas de descendencia se hacen difusas para ampliar la red de parentesco tanto como sea posible y así lograr la supervivencia. El matrimonio no tiene la misma importancia que para los otros estratos, la segregación sexual de las actividades y redes sociales es un hecho común. "La castidad

premarital y la fidelidad marital quizás no se valoren en el mismo grado que en otras clases en que cumplen funciones necesarias" (Ibid., 279). Las tasas de fecundidad son altas y el número de menores es relativamente elevado en relación con los adultos. Los niños con frecuencia son importantes fuentes de ayuda para el hogar y fuera de él en lo que atañe a aportar ingresos. Las diferencias generacionales no son muy importantes. El niño tiende a repetir la vida de sus padres a menos que el ciclo de pobreza se interrumpa de alguna forma.

Los pobres se orientan hacia el presente y tienen un sentido de la mala y buena suerte. En su situación hay pocos estímulos para mirar al futuro. De ahí que se valore considerablemente la etapa de la adolescencia en la juventud. En esa época están relativamente libres de responsabilidades y tienen el mayor atractivo y vigor físico. La vida parece muy excitante. Incluso pueden tener su potencial más alto de salarios durante este período "que va de par con las pocas responsabilidades, y la sociedad de sus semejantes puede ser la más importante y accesible" (Ibid.). Las pandillas de grupos afines y las familias son las redes más importantes para los individuos, aunque también hay otros factores que pueden influir significativamente como, por ejemplo, el mayor número de parientes, la escuela, la policía y los organismos de bienestar social. Guillemín (1975) subraya el amplio marco de funcionarios burocráticos que se consideran con derecho a decidir la vida de los pobres. Así, pues, sus modos de vida se ven limitados aún más como resultado de la situación de pobreza.

2. Los modos de vida alternativos como tipo

Zablocki y Kanter analizan seguidamente los modos de vida alternativos como una dimensión de la escena actual en Estados Unidos. Consideran que estos modos de vida conforman las preferencias de consumo en materia de gustos. Pasemos por alto este aspecto de su teoría y aceptemos en su lugar que los modos de vida alternativos son normas de consumo. La cuestión importante en su análisis es cómo y por qué han surgido las normas alternativas.

Zablocki y Kanter aducen que la plétora de modos de vida alternativos presentes en la sociedad norteamericana contemporánea es el resultado de la incoherencia del valor. Convienen con sociólogos como Wilensky en que las normas de integración social y de consumo ya no proceden del rango profesional ni de la situación económica. Es indudable que las personas muy pobres y las más ricas consideran aún que la situación económica delimita sus modos de vida. Pero existe la "masa media", tal como la denomina Wilensky (1961), para la que el consumo es relativamente independiente de la función de una persona en el sistema productivo y para la que la función de la carrera es menos probable que proporcione automáticamente un lugar en el sistema de integración social. "La contracultura y la experimentación del modo de vida han surgido entre las personas para quienes las funciones

profesionales y económicas ya no proporcionan un conjunto coherente de valores y para quienes la identidad ha llegado a generarse en el consumo y no en la esfera de la producción, y a quienes la opulencia ha permitido seleccionar mercancías con las cuales conformar un modo de vida mixto" (Zablocki y Kanter, 1976, 280).

Las personas que componen la masa media tratan de hallar una nueva coherencia del valor, es decir, una identidad y un lugar importantes en la sociedad con los que poder lograr un sentido de pertenencia y seguridad. Cuando las orientaciones caducas de valor ya no funcionan se siente el terror ciego de estar en un mar de anomalía o anomía. Entonces estas personas tratan de construir con las demás un mundo nómico que tenga sentido y significado (Berger, 1967). Zablocki y Kanter lo expresan de esta forma: "los nuevos modos de vida surgen en una sociedad cuando sus miembros dejan de convenir en el valor monetario mercantil como productos y prestigio o cuando llegan como mínimo a reconocer otras fuentes de valor independientes" (1976, 281).

La sociedad actual atraviesa una rápida transición. En períodos semejantes se quebrantan las tradiciones culturales. Una de las señales más evidentes de esta era de transición es la proliferación de los modos de vida. Estudiar estos modos de vida alternativos consiste esencialmente en el estudio de la disminución del poder de las zonas económicas y de las condiciones sociales tradicionales con el fin de colocar a los actores sociales en jerarquías por categorías de gustos y gratificaciones de modo que encuentren aceptable y comprensible su posición social. Estos órdenes jerarquizados se quebrantan en los períodos de transición, a los que siguen la experimentación y la invención. Zablocki y Kanter citan a Etzioni respecto de sus cuatro tipos de respuesta a la incoherencia del valor (Etzioni, 1972).

1. Regresión -regreso a etapas de socialización y cultura anteriores y menos diferenciadas.
2. Eterealización -sustitución de los símbolos por las cosas reales como objetos importantes de valor.
3. Comunidad -intento por crear de nuevo o redescubrir una comunidad de valores mediante inversiones emocionales.
4. Conducta colectiva -respuesta directa a estímulos carismáticos para hacer que fragüen los estados efímeros de la coherencia del valor (Zablocki y Kanter, 1976, 823).

Estos cuatro tipos de respuesta corresponden con los requisitos funcionales de una cultura integrada que a su vez son: "funciones bien definidas, marco simbólico, sentido de la comunidad y legitimación de la autoridad" (Ibid.). La regresión constituye el intento por hallar una definición sencilla, concreta, de las funciones en un mundo que se ha vuelto demasiado complejo; la eterealización es el esfuerzo por recuperar un sistema de significados compartidos, fundamento de cualquier cultura; la comunidad es la búsqueda de una red de relaciones directas y primarias que proporcionen seguridad y equilibrio, y, por último, la

conducta colectiva es la apertura a una figura o grupo carismático que proporcione un nuevo sentido del orden, lo que de por sí representa el quebrantamiento de los anteriores órdenes jurídicos de autoridad, tradicionales y racionales, o de ambos (Weber, 1958).

III. MODOS DE VIDA, VALORES Y MEDIO AMBIENTE

Hemos llegado al fin de nuestro estudio sobre el significado y la aplicación de los conceptos de modo de vida y de valores culturales. El viaje ha sido inseguro e indudablemente sin rumbo fijo. Hemos tenido la intención de dar un sentido a estos conceptos tal como se utilizan actualmente y preparar así las condiciones de un examen de los modos de vida actuales y su relación con el entorno. Podemos resumir los principales puntos de nuestro razonamiento de la manera siguiente:

El modo de vida es una norma de consumo.

El consumo es la expectativa que predomina en los actores económicos y sociales de una sociedad avanzada como la de Estados Unidos. A la mayoría de los ciudadanos se les pide que consuman tanto como puedan y se les asigna una función cada vez menor en la empresa productiva real de la economía. El aumento del tiempo libre fuera del trabajo constituye más tiempo para el consumo; el tiempo libre, no el trabajo, es el que delimita y conforma los modos de vida.

El modo de vida se halla cada vez menos asociado a las funciones profesionales o a las situaciones económicas, lo que es válido sobre todo respecto de lo que denominamos la masa media o las nuevas clases medias.

Atravesamos un período de transición provocado por las rápidas transformaciones sociales.

En consecuencia, se ha producido un descalabro de la coherencia del valor que a su vez estimula la experimentación y la invención de nuevos modos de vida y esferas de condición social. Esta inventiva ha sido posible gracias a la prosperidad y a la utilización del tiempo a discreción.

1. La falta de coherencia del valor

El análisis del modo de vida es importante, por cuanto nos permite comprender las formas actuales en que el hombre contemporáneo experimenta las normas institucionales y busca combinaciones que tengan sentido, que formen un todo coherente.

Persiste la pregunta de si existen tipos de modos de vida, es decir, normas distintivas de gustos y preferencias que tengan tanta importancia como los niveles de clase para predecir la conducta social.

El estudio anterior reveló al menos tres tipologías que parecen mostrar una variación entre distintos modos de vida. Es menester continuar investigando a fin de reelaborar y perfeccionar estas categorías.

¿Cómo puede ayudarnos este estudio de los modos de vida para comprender la cuestión

central de la calidad del medio ambiente? Para tratar de encontrar las raíces de este problema es preciso analizar la naturaleza de las fuerzas que conforman los modos de vida contemporáneos.

Según nuestras observaciones, el principal elemento que conforma los modos de vida en la actualidad es la economía industrial avanzada. Como dijimos anteriormente, es la publicidad la que fomenta el consumo.

La tecnestructura de la economía industrial de gran escala necesita de la publicidad para conseguir que los consumidores compren los productos que fabrican las grandes empresas o los servicios que prestan (Galbraith, 1979). Los gastos inherentes a la investigación y desarrollo de un nuevo producto o servicio son tan enormes que las firmas gigantes que controlan el mercado deben tener garantías de que obtendrán una ganancia. Esas garantías se las ofrece la publicidad, que es una forma de administrar lo que compra la población y de determinar el momento en que debe hacerlo. El resultado final es una economía que estimula el despilfarro, la dilapidación y el consumo desenfrenado de muchas cosas innecesarias. La economía debe seguir creciendo.

Esa misma economía estimula a todos los trabajadores (consumidores) a producir todo cuanto son capaces de hacer en serie con un perfeccionamiento tecnológico cada vez mayor, lo que en realidad impide que ese mismo trabajador dedique tanto tiempo a su trabajo o gaste tanta energía física como antes. En consecuencia, el trabajador-productor cuenta con más tiempo libre y mayor energía, lo que le permite desempeñar el papel de consumidor. Este ciclo de producción y consumo es un círculo vicioso que lleva al deterioro de la calidad del medio ambiente. Es menester interrumpir el ciclo de producción y consumo si se ha de mejorar la calidad del entorno.

Los trabajadores están abandonando deliberadamente el trabajo. Esto se debe a que gran parte del trabajo en la economía moderna es temporal, tedioso, poco creativo, monótono y fatigoso. Es algo que ponen cada vez más de manifiesto los estudios realizados sobre el desempleo y que indican que muchas personas dejan de buscar trabajo de manera deliberada, así como los estudios sobre los desempleados voluntarios (Yankelovich y Lefkowitz, 1980; Chantal Malenfant, 1980). Se trata de una respuesta negativa al ciclo consumo-producción. Ese abandono del trabajo priva a la sociedad de la actividad potencialmente creadora en que se sustenta.

Hay otra forma de interrumpir el ciclo. La economía tiene poder para decidir si convierte al consumidor en un consumidor-productor insaciable. Todas las pruebas parecen apuntar ahora hacia una frontera o límite que los consumidores no deberán franquear en el futuro. Los seres humanos son actores prometeicos, es decir, actores con un sentido de la historia. Tienen la facultad de recordar y pueden avizorar el futuro. La propia existencia de cualquier civilización es testimonio de este hecho. Los seres humanos son quienes hacen la historia y en ese sentido, planifican, por muy inciertos y tentativos que sean sus planes en algunos momentos. Cuando se producen etapas de viraje como la que estamos

experimentando en la actualidad, se observan algunas características: incoherencia del valor, discontinuidad de las formas institucionales, sentido de desarraigo, quebrantamiento del orden significativo de las cosas, pavoroso sentido de crisis. Cuando esto se produce, como hemos tratado de señalar anteriormente, surgen modos de vida alternativos mediante los cuales el hombre moderno experimenta e inventa nuevos sistemas institucionales u órdenes de significación que puedan hacerles rebasar la crisis de valores culturales. Buscan coherencia y solidez. Se aferrarían a todas aquellas cosas que parecen disgregarse. Harían frente a lo que parece un peligro inminente adoptando distintas medidas.

2. La aparición de modos de vida en torno a la idea del comunitarismo

Hay indicadores (Tiryakian, 1967) para caracterizar los periodos de discontinuidad. Entre los que se observan actualmente podemos señalar súbitos desplazamientos de la población, aparición de grupos religiosos de culto místico, alteración de las costumbres en lo que atañe al comportamiento sexual y rápida decadencia de los sistemas del arte. Beale (1976) ha estudiado el movimiento de los residentes urbanos de las zonas no metropolitanas. Numerosos investigadores han mostrado gráficamente el fenómeno de los cultos religiosos (Zablocki, 1971; Etzioni, 1972; Tiryakian, 1974; Andrew Greeley, 1974; Hargrove, 1980). Las transformaciones del comportamiento social también se han estudiado con eficacia (Reich, 1969; las relacionadas con la Escuela de Frankfurt. Véase Jay, 1973; Bell, 1976). El fracaso del modernismo en las artes ha sido objeto de la atención de varios eruditos en fecha reciente (Bell, 1976; Tiryakian, 1967; Hugues, 1980). El comunitarismo engloba varios de estos indicadores: los movimientos demográficos el fenómeno de los cultos religiosos, y la alteración del comportamiento sexual.

El familismo no es ya la única opción del modo de vida. El comportamiento de las parejas se ha modificado. En la actualidad hay más mujeres trabajadoras con mentalidad profesional. El tener hijos ha dejado de ser un objetivo principal del matrimonio para muchos jóvenes norteamericanos. La prosperidad, mayor tiempo fuera del trabajo y otros tipos de obligaciones, como el hecho de perseguir la felicidad en el matrimonio, rodeándose de un ambiente grato y de ocio, todo ello concurre a la creación de nuevas opciones de modos de vida.

Este movimiento demográfico tiene fuertes razones económicas, dado que son numerosas las empresas industriales y comerciales que se instalan en estas zonas no metropolitanas y crean nuevos empleos. No obstante, parece ser que el factor de más peso consiste en que la población desea alejarse de la ciudad y prefiere vivir en pueblos pequeños de zonas rurales. En ellos el ritmo de la vida es más lento y hay el sentimiento de mayor intimidad, de contactos directos y amistades; es menor el temor a la delincuencia y a la destrucción de la propiedad y el mundo natural resulta mucho más asequible y recobra un verdadero valor.

Al parecer, existe una conciencia cada vez mayor de la necesidad de trazar un límite a la producción y al consumo. Yankelovich y Lefkowitz (1980), en un análisis de los estudios que se han llevado a cabo recientemente en materia de comportamiento, consideran que el pueblo norteamericano se halla en una etapa de "avance penoso" a medida que se enfrenta con la nueva realidad de los límites impuestos al crecimiento. Sus actitudes han cambiado notablemente desde los años optimistas del decenio de 1950, cuando Eisenhower ocupaba la presidencia. Desde este decenio hasta finales del de 1960, los norteamericanos consideraban que el presente era mejor que el pasado inmediato y que el futuro sería incluso mejor que el presente. En 1971, su esquema se transformó. Los norteamericanos veían entonces el pasado más luminoso que el presente, aunque pronosticaban un futuro mejor. En 1978 esta situación cambió por completo. Los norteamericanos empezaron a sentir nostalgia al recordar el pasado y éste se les presentó como mejor que el presente, mientras que el futuro era poco resplandeciente, convicción ésta que se aparta del proverbial optimismo del pueblo norteamericano. Yankelovich y Lefkowitz (*Ibid.*, 10) supieron más tarde que los norteamericanos consideran que las escaseces y los límites al crecimiento "eran beneficiosos para ellos". Desalientan el derroche y estimulan la conservación y modos de vida más sencillos que hacen menos hincapié en las cosas materiales. Por ejemplo, en una proporción de 79% a 17%, "los norteamericanos reafirmarían el concepto de enseñar a disfrutar las experiencias no materiales y no a satisfacer 'nuestra necesidad de más bienes y servicios'". El modo de vida comunitario refleja conscientemente estos nuevos valores morales.

Este modo de vida alternativo también tiene las características que adjudican Zablocki y Kanter (1976) a los cuatro tipos de respuestas diferentes a la incoherencia del valor: regresión, eterealización, conducta comunitaria y colectiva. Algunas de las formas actuales de comunitarismo son en realidad regresivas, hedonísticas, egoístas, orientadas hacia el presente, ilustrativas de una "cultura narcisista" (Lasch, 1979). Los grupos comunitarios que hacen hincapié en el potencial humano, en la psicología del esfuerzo propio, que "tratan de ser los primeros" y que se aferran a la idea de que lo que a ellos les complace es lo más correcto, no perduran, salvo cuando cuentan con una base filosófica fundamental que parece darles alguna permanencia. Ejemplo de ello es la cienciología.

Otras expresiones comunitarias son etéreas en el sentido de que buscan nuevos símbolos de significación, al experimentar unas ideas religiosas que se practicaban en el pasado remoto de la cultura norteamericana, como la tradición judeocristiana, o las ideas provenientes de otras culturas, especialmente las filosofías religiosas orientales del budismo, el taoísmo y el hinduismo (Cox, 1977; Glock y Bellah, 1976).

Hay unos modos de vida comunitarios que se asocian a la comunidad en sí, con la búsqueda de las raíces en un mundo cada vez más plagado de

desarraigo psicológico y sociológico (Tiryakian, 1981). La conciencia étnica es parte de este fenómeno. A medida que se ha hecho más compleja, la vida en un mundo centrado en las ciudades con organizaciones de gran escala es más incierta, aumentando el deseo de establecer contacto con la familia y las tradiciones. Esta misma razón ha impulsado a muchas personas en los últimos dos decenios a establecer comunas rurales y urbanas donde se pueda recuperar el sentido de la familia. No cabe duda de que esto fue uno de los factores fundamentales que promovieron su establecimiento, independientemente de que perduraran o no (Kanter, 1972).

La conducta colectiva organizada en torno a figuras o grupos carismáticos también tiene una base comunitaria. Sus objetivos son los mismos; buscan soluciones políticas para los problemas que plantea una era caracterizada por la discontinuidad. Elaboran programas de reconstrucción social tratando de ganarse simpatizantes para sus causas. Ejemplos de ello son los distintos movimientos de protección del medio ambiente. Esto a su vez fomenta actitudes y una conducta opuesta al poderío nuclear y de apoyo a los alimentos naturales, a la reducción del consumo y a la sencillez.

El comunitarismo como modelo de modo de vida apunta a una nueva forma de solidaridad, según el uso que da al término Durkheim (1933). Durkheim se interesó por los vínculos sociales de la sociedad moderna. Consideraba que eran distintos a los de las sociedades preindustriales de pequeña escala. A nuestro juicio, el comunitarismo es un nuevo tipo de vinculación en la formación de la sociedad postindustrial que se distingue del tipo orgánico de solidaridad que Durkheim consideraba que se avenía con el mundo industrial. Si la tesis que hemos esgrimido anteriormente es válida, o sea, si atravesamos una etapa de viraje en la que la discontinuidad en un tipo de sociedad se ha hecho patente y está surgiendo una nueva forma, entonces el tipo postindustrial estará dotado de un nuevo género de solidaridad o vinculación social (Bosserman, 1980). El comunitarismo es la base de muchos de los modos de vida alternativos a los que nos hemos referido antes. La solidaridad comunitaria hace hincapié en la fijación de un límite al crecimiento y al volumen; la comunidad como unidad para la vida; la integridad de la naturaleza y la persona; la expresión del carácter singular y particular que pone de relieve la creatividad individual y el autodesarrollo. Esta forma de solidaridad se centra fundamentalmente en una combinación de la recreación y el trabajo, en la que el tiempo libre es el elemento principal.

En resumen, se está produciendo actualmente una desviación del consumo como tal que con el tiempo llevará a una interrupción del ciclo producción-consumo que ahora tiene un gran efecto en la calidad del medio ambiente en todos sus aspectos: físico, psicológico, social y cultural. Están surgiendo nuevos conjuntos de valores que parecen encontrar su mejor expresión en la idea de comunitarismo y dan pie a un optimismo cauteloso. El pueblo norteamericano se halla en

busca de nuevos derroteros. Ha llegado a tomar conciencia de que el viejo sistema de actuación ya no funciona. Consideramos, después de todo, que los seres humanos no desean el suicidio. Optan por la vida y, al hacerlo, comprenden que el rumbo que han seguido recientemente los lleva a la destrucción final de los diversos entornos en que viven y se desarrollan. En realidad,

en esta era de discontinuidad y desajuste, abundan las contradicciones. Se producen arranques y retrocesos, exploraciones de proyectos irrealizables, y se siguen falsas direcciones. Pero el resultado neto final tendrá que ser una nueva solidaridad social que esté acorde con las realidades de la era postindustrial para que sea posible la supervivencia.

REFERENCIAS

- Beale, C.J., Where Are all the People Going-
1975 Demographic Trends. Washington, D. C.:
Rural Housing Alliance and Rural
America.
- Bell, Daniel, The Cultural Contradictions of Ca-
1976 pitalism. New York: Basic Books.
- Bell, Wendall, "Social Choice, Lifestyles, and
1958 Suburban Residence" in The Suburban
Community, publicado por William De
Graver, New York: Putnam.
- Berger, Peter, The Sacred Canopy. New York:
1967 Anchor Doubleday.
- Bensman, Joseph y Vidich, Arthur, The New
1971 American Society. Chicago: Quadrangle
Books.
- Bosserman, P. "The Division of Labor and Lei-
1980 sure in Society: A New Form of Solidarity" Loisir et Société/Society and Leisure
III, n° 1, 33-49.
- Campbell, Angus y Converse, Philip E., The
1977 Human Meaning of Social Change. New
York: The Russell Sage Foundation.
- Cox, H., Turning East. N. Y.: Simon and
1977 Schuster.
- Durkheim, E., The Division of Labor in Society.
1933 N. Y.: The Macmillan Co.
- Etzioni, A., "The Search for Political Meaning".
1972 Center Magazine 5: 2-4.
- Fava, Sylvia F., "The Pop Sociology of Suburbs
1977 and New Towns" in Irving Lewis Allen,
New Town and the Suburban Dreams.
Port Washington, New York.
- Flint, James, Car Culture. Cambridge, Mass:
1975 M. I. T. Press.
- Galbraith, John K. The New Industrial State,
1979 3a. edición. Boston: Houghton Mifflin.
- Gerth, Hans y Mills, C. Wright, From Max
1958 Weber. New York: Oxford University
Press.
- Glock, C. y Bellah, R., eds., The New Religious
1976 Consciousness. Berkeley: University
of California Press.
- Greeley, A., "Implications for the Sociology of
1974 Religion of Occult Behavior in the Youth
Culture" en E. A. Tiryakian, On the Mar-
gin of the Visible. New York: John Wiley.
- Guillemin, J., Urban Renegades: The Cultural
1975 Strategy of American Indians. New York:
Columbia University Press.
- Handel, G., y Rainwater, L., "Persistence and
1964 Change in Working Class Lifestyle".
En A. Shostak y W. Gomberg, eds.,
Blue Collar World: Studies of the Ame-
can Worker. Englewood Cliffs, N. I.:
Prentice-Hall.
- Hargreve, Barbara, The Sociology of Religion,
1980 Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing
Corporation.
- Hughes, R., Shock of the New. N. Y.: Alfred
1980 A. Knopf.
- Izeki, Toshiaki, "Life Style Types and Consumer
1975 Choice Patterns in Japan". Manuscrito
inédito.
- Jay, M. The Dialectical Imagination.
1973 Boston: Little Brown.
- Kanter, R., Commitment and Community.
1977 Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Lasch, C. The Culture of Narcissism. N. Y.:
1977 Norton Warner Books.
- Lynd, Robert y Lynd, Helen, Middletown. New
1956 York: Harcourt Brace and Co.
- Malenfant, Chantal, Conversación personal con
1981 el autor sobre el sector no mercantil y
la participación voluntaria.
- Michaelson, William, "Some Like It Hot: Social
1971 Participation and Environmental Use as
a Function of the Season", American
Journal of Sociology Vol. 76, n° 6,
1072-1083.
- 1970 Man and His Urban Environment: A
Sociological Approach. Reading, MA.:
Addison-Wesley.
- Potter, David, People of Plenty. Chicago:
1954 University of Chicago Press.
- Rapopost, R. y Rapoport, R. Dual Career Fa-
1976 milies. Baltimore, Md.: Penquin
Books.
- Reich, Wilhelm en Paul A. Robinson, The Fren-
1969 dian Left. N. Y.:
- Robinson, John, "Changes in American's Use of
1979 Free Time: Towards a Post-Industrial
Society?" Manuscrito inédito.
- Robinson, John, How Americans Use Time.
1977 New York: Praeger.
- Rossi, Peter, "Community Social Indicators"
1972 en Campbell and Converse, The Human
Meaning of Social Change.

- Schuster, James, "The Logistics of Social Relations; Transportation and Society", manuscrito inédito. 1978
- Seely, J. R., Sim, R. A., Loosley, E. W., 1956 Prestwood Heights: A Study of the Culture of Suburban Life. Toronto. University of Toronto Press.
- Starr, Jerold M., "The Generation of Social Change: New Perspectives on Youth Movements in Modern History". Manuscrito inédito. 1980
- Szalai, Alexander, ed, The Use of Time. The Hague: Monton. 1972
- Tiryakian, E. A., "A Model of Societal Changes and Its head Indicators", en S. Klausner, ed., The Study of Total Societies. New York: Frederick A. Praeger. 1967
- Tiryakian, E. A., ed., On the Margin of the Visible. N. Y.: John Wiley. 1974
- Tiryakian, E. A., "The Uprooted" en George V. Coelho y Paul Ahmed, eds., Uprooting and Development. Dilemmas of Coping with Modernization. New York: Plenum Publishing Corporation. 1981
- Veblen, Thorstein, The Theory of the Leisure Class. New York: Mentor. 1953
- Virginia Slims, The 1980 Virginia Slims American's Opinion Poll. Realizada por The Roper Organization. No figura el nombre del editor. 1980
- Weber, Max, "The Sociology of Charismatic Authority" en Gerth, H. y Mills, C. W., eds., From Max Weber: Essays in Sociology. N. Y. Oxford University Press. 1958
- Wilensky, Harold, "Orderly careers and social participation: the impact of work history on social integration in the middle mass". American Sociological Review, Vol. 26: 521-39. 1961
- Wolf, Tom, The Pump House Gang. New York: Bantam Books. 1962
- Yankelovich, Daniel, "Work, Values, and the New Breed" en Clark Kerr y Jerome M. Rosow, Work in America: the Decade Ahead. 1979
- Yankelovich, D. y Lefkowitz, B., "The New American Dream", Futurist, XW, nº 4, 3-15. 1980
- Young, Michael y Willmott, Peter, The Symmetrical Family. Baltimore, Md.: Penquin Books. 1973
- Zablocki, Benjamin, The Joyful Community. 1971 Baltimore, Maryland: Penquin Books.
- Zablocki, Benjamin y Kanter, Rosabeth, "The Differentiation of Lifestyles" en Alex Inkeles, editor. Annual Review of Sociology. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews, Inc. 269-298. 1976

CAPITULO III

VALORES CULTURALES Y PROGRESO CIENTIFICO

por René HABACHI

El hombre en el centro del problema

En vez de concebir las ciencias a partir del hombre, se ha querido concebir al hombre a partir de las ciencias. Este vuelco catastrófico que caracteriza a un siglo dominado por las ciencias y las técnicas, trajo consigo la desigualdad de formas del saber en el seno de las "culturas conductoras" ¹⁾ de la historia actual, y la disparidad de los niveles culturales en el conjunto de las sociedades contemporáneas.

En el interior de las culturas que dominan la historia, al sustituir la parte al todo, la amplitud de la ciencia y sus excesos tecnológicos corren el riesgo de estrellar al hombre y a sus valores contra el muro de lo absurdo. Y las sociedades contemporáneas menos industrializadas se ven obligadas a afrontar el mismo desafío, a riesgo de perder su alma en él.

En todas partes, el principal perdedor es el hombre. Directamente o mediante la tecnología intermediaria, es él quien sufre cada vez las consecuencias. No está en nuestro ánimo condenar la ciencia o rehacer el proceso de la empresa científica. Obra genial y urgente, ésta sólo ha tomado un cariz amenazador sino por haber salido de la órbita del hombre y su cultura. Considerándose como centro, la ciencia ha marginado al hombre fascinado por su poder de atracción. Así, en vez de integrarse al hombre, lo ha desintegrado. El teocentrismo medieval fue sustituido por el antropocentrismo del Renacimiento, y he aquí que en el siglo XX, el cientificismo hace trizas a los dos.

¿Cómo sorprenderse entonces de que el hombre, en todas partes, se esté debilitando? En las sociedades industrializadas, muere de saciedad; en las otras, de frustración. Los hambrientos denuncian la traición al pacto de solidaridad humana. Y señalan con un dedo impotente hacia los responsables.

El universo, con sus oquedades y sus abultamientos, tanto en su fisionomía geográfica como en la red de sus relaciones internacionales, es el reflejo del hombre mismo. Y no hace más que poner al descubierto el desequilibrio interno del hombre. ¿Acaso no se deriva esto de la dialéctica del hombre y las sociedades, de las sociedades y la naturaleza?

El moralista en tal caso se apresura a buscar remedios cuando no es demasiado tarde o demasiado ambicioso pensar en una terapia. Antes que a él, correspondería al sociólogo establecer una relación detallada de los daños en toda su amplitud. Pero la moral nos parecería arbitraria y ajena a los hechos - y la sociología complaciente e ineficaz - si ambas no estuviesen acompañadas de una filosofía que, relacionando el remedio con la enfermedad y la enfermedad con su causa profunda, colocara al hombre ante todo en el banquillo de los acusados. Al hombre del Norte o al del Sur. Al hombre de las culturas industrializadas tanto como al de las otras culturas.

Quien retroceda ante este esfuerzo, que renuncie a leer estas páginas. Quien lo acepte encontrará aquí:

- el núcleo del problema, a saber, la idea de que el hombre se ha hecho de sí mismo y que es la fuente del desequilibrio, tanto como su remedio;
- una rehabilitación del honor científico y tecnológico cuando éstos se integran en la cultura;
- una descripción de los riesgos que la ciencia y la tecnología hacen correr a los valores por su deslizamiento fuera del campo de las culturas, ya sean "conductoras" o "conducidas";
- las líneas de fuerza de una tentativa para dar al hombre el control de su cultura y sus valores, -y, por consiguiente, un concepto de la ciencia en función del hombre y no del hombre en función de la ciencia.

El hecho de que el primer tema anunciado nos retenga bastante tiempo no tiene nada de sorprendente, puesto que constituye el centro del problema y su eventual solución. Es también previsible que sea también el más filosófico: de otra manera, tendríamos que abordar directamente descripciones sociológicas y recomendaciones éticas que parecerían por lo tanto puramente ideales y teóricas.

Las civilizaciones no logran conjugar sus esfuerzos. Se ven impedidas por la humanidad plebética de los países industrializados, cuyo comportamiento se ha hecho estructuralmente agresivo, principalmente por la cultura que ha creado su impulso científico y tecnológico. Empero, no

se ve menos impedida por la humanidad miserable de los países en desarrollo que sufre la agresión perdiendo en ella su diferencia, o la resiste replegándose estérilmente hacia esa diferencia. ¿Tendremos el valor de poner en tela de juicio la imagen que en uno u otro lugar nos hacemos del hombre, de sus facultades, de sus relaciones con los recursos naturales y con los productos derivados de esas relaciones, en resumen, de los valores que requieren que él viva? El que se niegue a ir hasta esta profundidad elemental se condena de antemano a no encarar más que soluciones provisionalmente tranquilizantes y finalmente desesperadas.

Plantear la cuestión principal del hombre no implica necesariamente recurrir a conceptos elementales u obsoletos. Dado que la cuestión se plantea también al conjunto de las culturas, nos beneficiamos con los datos que las ciencias de avanzada nos proporcionan. Es necesario rendir homenaje a las ciencias porque, si bien han cuestionado duramente al hombre, le han permitido conocer mejor su propia naturaleza. No nos cansaremos de decirlo en estas páginas: que no se espere una apología de la ignorancia. No se pone en duda la obra científica, sino el lugar que le ha atribuido el hombre a costa de sí mismo, en su campo cultural. Digámoslo de una vez, el hombre es quien ha cometido el flagrante delito de dilapidar sus facultades y los poderes que de ellas se derivan. Es el propio hombre quien está en el banquillo de los acusados.

Si el hombre está en evolución y, por ello, es rico en potencialidades contradictorias y realizaciones imprevisibles, se trata en primer lugar del desarrollo de "determinado ser". Es "determinado ser" en evolución. Este "determinado ser", este núcleo a partir del cual todas las evoluciones son posibles, como lo prueba la historia de las civilizaciones hoy en conflicto, sufre reducciones (biológicas, económicas, lingüísticas, etc.) que limitan sus capacidades, indiscutiblemente, y sirven para negar la "diferencia" humana.

Que no se imaginen que estas reflexiones nos alejan de nuestra preocupación. Sería ignorar la gravedad del problema que aquí se aborda. ¿Por qué la ciencia se vuelve hoy contra el hombre, aunque le debe su creación y su fuerza? ¿No habrá acaso perdido ante ella el sentido de su interioridad y la práctica de su libertad? Sólo una cultura "humana" podría salvarlo. Pero ¿qué es la "cultura"? ¿Y cómo puede suceder que una cultura llegue a hacerse "inhumana"?

I. LA CULTURA Y LOS VALORES

1. Génesis del acto de cultura

En algún lugar de la cultura debe haber algún punto débil que deberíamos descubrir. Considerada como principio de crecimiento, ¿en qué momento la cultura comienza a perturbar al hombre?

Si el hombre reside en este espacio interior que lo mantiene distanciado del mundo, incluidos sus propios estados de conciencia -este espacio

que en resumen sólo es una posibilidad puesto que no es algo totalmente acabado-, sólo puede desarrollarse mediante la cultura. Por ese mismo hecho, desde que se despierta su conciencia, incluso antes de que el niño tome conciencia de sí mismo, esta posibilidad que el hombre es, se alimenta inmediatamente de sus relaciones con el medio ambiente: medio familiar inmerso en un medio nacional que a su vez se sumerge en el medio ambiente mundial. Estas relaciones que el hombre instituye o recibe mediante la herencia y la educación, forman una red que esboza progresivamente su concepción del mundo. El hombre nace "en situación" según los personalistas, "comprometido" según los existencialistas, "embarcado" según dijera Pascal, "ya ahí" como afirma Heidegger, atrapado en una "combinación de estructuras", como concluyen los estructuralistas.

Lo importante para nosotros es que: a) la posibilidad que es el hombre se establece en intercambio con el mundo, al que trasciende mientras se alimenta del mismo -aunque le sea anterior en tanto que posibilidad; b) el acto de cultura es contemporáneo con el nacimiento del hombre como tal, es decir de la actualización de sus posibilidades, lo que no ocurre de una sola vez, sino en cada etapa de su evolución.

Ahora bien, se podrían sacar conclusiones como las siguientes: 1) la diversidad de culturas es un hecho original, puesto que los hombres nacen en condiciones espacio-temporales diferentes; 2) el hombre en su desarrollo es en adelante inseparable de su cultura; 3) los intercambios entre culturas deberán establecerse necesariamente sobre fundamentos sólidos para que se asimilen y se integren al desarrollo endógeno; 4) toda contribución no asimilada a este nivel de profundidad quedará injertada en la periferia, con escasas posibilidades de encontrar raíces, pero con grandes riesgos de quedar separada, enquistada, pervirtiendo el desarrollo endógeno hasta el fenómeno del desuso o rechazo violento.

No obstante, es inútil emprender el análisis de estas conclusiones, que conciernen a una estrategia del desarrollo. Sólo retendremos por el momento los factores que se integran al dinamismo original de la cultura.

Si, en la cultura, la naturaleza ofrece al hombre sus indefinidos recursos, el hombre le aporta en cambio su necesidad de realizar su humanidad potencial y sus facultades, las que dependen del medio orgánico que le proporciona un cuerpo pero son puestas en movimiento por la exigencia metafísica que lo constituye como "hombre".

Sus sentidos, su inteligencia, su capacidad de superar lo visible mediante la creencia 2) interpretan las cosas, establecen relaciones entre éstas, instituyen un lenguaje para nombrarlas y signos para evocarlas, disponen las funciones sociales para organizar el trabajo y la vida de los grupos, buscando a través de todo ello un "sentido" que adquiere para el hombre forma de "valor". El valor es lo que exige del hombre que viva como hombre y actualice sus posibilidades porque él responde a su búsqueda fundamental: su

búsqueda de interioridad separada permanentemente de la exterioridad sin la cual aquélla no puede prescindir, y su búsqueda de libertad comprometida en todos los determinismos de esta exterioridad para utilizarlos sin caer en ellos.

Estos valores relativos se agrupan, sin embargo, de acuerdo con líneas de fuerza principales que se encuentran en toda cultura, hasta tal punto son estructurales, aunque bajo diversos aspectos y según diversas combinaciones. Lo Verdadero, lo Bello, el Bien, no sólo figuran en el cuadro de la cultura grecolatina o judeocristiana. También se encuentran en las culturas islámicas, asiáticas, latinoamericanas o africanas. ¿No es acaso necesario que sean universales para que surjan con otros nombres quizás pero en todas las latitudes? ¿Y acaso esta universalidad no constituye el indicio de un arraigo tan profundo que allí donde el ser del hombre se encuentra comprometido, el hombre se actualiza necesariamente mediante ellas? De tal modo, estos valores se revisten de una nobleza metafísica de otra manera más auténtica que los valores de utilidad y los bienes de consumo que sólo tienen por objetivo la simple supervivencia biopsíquica del hombre y cuya diversidad está condicionada por los apremios coyunturales y transitorios de las situaciones.

Este conjunto de valores se arraiga en la naturaleza del hombre tal como hemos intentado definirlo. Su ser original tiene interés en ello. Esos tres valores dan "sentido" y toman "valor" puesto que dan vida al espacio de su interioridad y le comunican el aliento de su libertad. ¿Qué es lo Verdadero, -lo verdadero de todo conocimiento científico, filosófico o religioso- sino la conformidad que se encuentra en la naturaleza con el ser del hombre, cuando éste descifra en el mundo la unidad y la interioridad que lo habitan del mismo modo que ellos habitan en él? ¿Qué es lo Bello, sino la creación de una coherencia de relaciones y por ende una armonía -en las líneas, las formas, los colores, los sonidos, los movimientos, las palabras- propicias al juego de la libertad humana y que permiten al hombre, mediante el reposo que se deriva de su contemplación, estar presente de mejor manera en su interioridad? ¿Qué es el Bien -distinto de los "bienes" de utilidad- sino la acción mediante la cual el hombre llega a su ser profundo, tanto que ésta aumenta la plenitud al mismo tiempo que conforta la humanidad con la cual es solidaria puesto que esta posibilidad es correlativa a la suya?

Llegamos a estas definiciones primarias³⁾ con el solo fin de subrayar que los valores capitales, que surgen en la profundidad misma del hombre, brotan simultáneamente de una misma mirada lanzada sobre el mundo. La distinción de estos valores interviene a posteriori como accidente de la historia, mientras que en sus orígenes están tan estrechamente relacionados que pueden permanecer indistintos y como si estuvieran abrazados el uno por el otro.

El nivel desigual de crecimiento de estos valores característicos de nuestras culturas, cada uno en su historia singular tiene como

consecuencia interrupciones en el progreso de cada una de ellas, y choques violentos cuando entran en contacto, puesto que cada una está dirigida por su valor dominante. En el choque actual entre culturas, al igual que en las crisis de cultura que se producen en cada una de ellas -pues todos los problemas no derivan únicamente de la cultura occidental-, hay que descifrar el drama metafísico de los valores. Abordarlo a nivel de las instituciones es hacer poco caso de él.

He aquí el contexto en que adquieren relieve las cuestiones que se nos plantean, 1) por la cultura de los países industrializados dominados por la "verdad" científica y la tecnología derivada de ella; 2) por la influencia de la ciencia en los valores de las culturas no industrializadas.

Si se acepta hasta aquí nuestro argumento, saltan a la vista cuatro conclusiones:

- 1) el hombre es realmente el centro del problema que nos planteamos -o sea, el hombre y las imágenes que las diversas culturas se han hecho de él;
- 2) la responsabilidad de la influencia destructora de la "verdad científica" en los valores pertenece a las "culturas conductoras", que son por otra parte sus primeras víctimas;
- 3) esta responsabilidad es, sin embargo, compartida por las "culturas conducidas", en las que, asimismo, los valores han experimentado patologías de crecimiento y disfunciones;
- 4) por consiguiente la terapéutica no tiene un sentido único: si el mal ha sido históricamente desencadenado por las culturas rectoras, a las que se impone una revisión desgarradora, las culturas conducidas seguirán siendo tanto más vulnerables en la medida en que no habrán adoptado a su vez, su propia terapéutica endógena.

2. Rehabilitación de la ciencia

Concebir la función de la ciencia y de la técnica en las "culturas conductoras" invita, en primer lugar, a considerar la ciencia como valor; en segundo lugar, a describir el proceso mediante el cual ésta se convierte en antivalor que amenaza a los demás valores de las culturas de que se trata.

Cuando se toma la ciencia y la cultura en sus obras como producciones completamente acabadas, existe la tendencia a oponer una a la otra porque sus resultados, precisamente, entran en relaciones conflictivas. ¿Acaso el átomo no pone en peligro la existencia de la humanidad, el código genético no abre la vía a intervenciones en la especie humana y los medios de comunicación de masas no asedian la intimidad del hombre hasta asfixiarlo?

Hay entonces quienes se rebelan contra la ciencia y las tecnologías que ésta engendra, como si se pudiera detener su progreso⁴⁾. Otros proponen una doble lectura del universo bajo la forma de dos culturas, científica y humanista, consagrando de este modo su escisión. Otros esperan que después de un período de crecimiento excesivo de la ciencia el equilibrio en la cultura se restablecerá por sí mismo, mientras que los

resortes de lo humano estarán a punto de romperse. Por último, hay otros que acuden a códigos de deontología científica, como si éstos pudieran resistir a la violencia de las armas en los periodos de tensión internacional y a las seducciones de las empresas industriales en tiempos de paz.

Empero, todas estas veleidades peligrosas o ridículas deben tomarse en consideración, puesto que derivan de una toma de conciencia que lamentablemente no tiene nada de ilusorio. Su error está en no ir suficientemente lejos en el análisis, y querer conciliar los productos cuando en este caso habría que acudir al origen.

¿Por qué desacreditar la ciencia y sus derivaciones tecnológicas? ¿No hemos visto que sólo hacen desplegar en el espacio-tiempo la búsqueda de un valor? ¿La "verdad" científica no es acaso un aspecto de la verdad? Sin lugar a dudas, ésta es igualmente filosófica, y para algunos religiosa. Pero la historia ha demostrado no solamente que la "verdad" filosófica y la "verdad" religiosa no sólo están estimuladas por la "verdad" científica, sino que además no pueden valerse sin ella, tanto que donde quiera que se ha pretendido frenarla, se han producido bloques de civilización. Esta demostración histórica no resistiría la crítica si no fuera acorde con la naturaleza del hombre.

¿Es necesario evocar aquí el grado de objetividad que el hombre respeta en su construcción científica? ⁵⁾ Dicho sea de paso, se habla de "construcción" porque la atomización que él impone a fenómenos no obstante solidarios, porque la instrumentación cada vez más poderosa y perfeccionada pero artificial e interpretable a partir de sus propias teorías, porque el lenguaje cuantitativo y minucioso pero con frecuencia reductor, son la proyección de su objetividad inventiva. No obstante, trabaja sobre "lo otro" que no es él, y que finalmente dice la última palabra y dicta el veredicto que determina el fracaso o el éxito. En realidad la experiencia dimana de la cooperación entre las facultades humanas y los recursos de la naturaleza. Objetividad y subjetividad se penetran en esta experiencia, aunque el científico encuentra en la naturaleza sólo lo que busca, pese a que ella cuenta con otras posibilidades, pero no se asombra de que ésta sea cada vez más inagotable en la medida en que él espera agotarla. Es por ello que las pretensiones de aménorar el progreso científico o de erigir ante éste trincheras insalvables están condenadas a la inanidad. ¿Por qué humillar a la razón en uno de sus impulsos más representativos del hombre?

La ciencia puede sentirse orgullosa de ser uno de los más bellos títulos de nobleza del genio humano. Su epopeya relata la gloria de Prometeo desencadenado, el que robó el fuego no a los dioses sino a su propia sed de verdad.

II. CIENCIA Y CRISIS DE LOS VALORES

1. Una ciencia contra los valores

¿Puede decirse, hablando con precisión, que esta sed de verdad está totalmente estancada por la

ciencia? ¿Su elección prioritaria del sabio no actúa como factor reductor de la verdad? En este punto, precisamente, la verdad científica se rebela contra el hombre.

Los daños de esta rebelión los paga antes que nadie la ciencia misma en su propio terreno. La verdad filosófica, de contragolpe. El estremecimiento de toda arquitectura cultural arroja finalmente un saldo deficitario. Veamos la razón:

1. La ciencia, en primer lugar, se paraliza y pierde de vista la unidad del hombre. Como las múltiples necesidades de una sociedad imponen al hombre la imperiosa necesidad de la investigación, ésta se especializa a su voluntad ⁶⁾. En vez de avanzar simultáneamente en todos los frentes del saber, se disgrega y relega algunas especializaciones a un segundo o tercer planos, afronta problemas que se han hecho más espinosos por su aislamiento del resto y abandona territorios enteros. Entonces presenta un panorama erizado de descubrimientos de avanzada sobre abismos de ignorancia. En términos generales, ¿no ha sido el predominio del proyecto industrial lo que ha llevado a un grave deterioro de la ecología?

2. Estas distorsiones de la verdad científica han ocultado al hombre el sentido de su unidad. Presa de vértigo entre lo infinitamente grande de la investigación astronómica y lo infinitamente pequeño de las perspectivas electrónicas, entre la soledad de la autosuficiencia industrial y la dependencia de una red social cada vez más anónima, el hombre ha visto desplazarse todos los puntos de referencia, su vida profesional fragmentarse en varios continentes, sus conexiones sociales deshacerse a un ritmo acelerado ⁷⁾, y perderse él mismo en el huracán de los acontecimientos. Pequeño ludión, juguete de las corrientes salidas de no se sabe dónde, que lo precipitan a no sabe dónde, sin vínculos para situar entre los extremos la coherencia de su propio proyecto humano, ¿cómo no entregarse a la angustia y a la confusión? Entonces multiplica sus viajes y consume en exceso para olvidar el vacío abierto en su vida ⁸⁾. La proliferación de las agencias de viajes, en las principales ciudades de Occidente, organiza estas vías de escape ocultando su significado. El hombre se precipita en la exterioridad y en las emociones fuertes para tratar de engañar al vacío de su interioridad. Al no apoyarse más en esa interioridad que era su fundamento, su libertad, a su vez, se atomiza en libertad de poderes, aturdida por los escapes incontrolados de deseos artificiales injertados en el deseo de vivir.

Se ha dicho que el hombre del siglo XX está "hecho aflcos". Cada aflco prolifera por separado como tejido canceroso, con falsas necesidades no controladas por una norma interior y por la conducta de su unidad. Un filósofo se pregunta: ¿existe el hombre? ⁹⁾, para responder que no parece existir y que todavía estamos en la prehistoria de la humanidad. En el ámbito moral, tiene razón. Pero en el ámbito del equilibrio biopsicológico, cabe preguntarse si el hombre de las sociedades industrializadas no ha dejado ya de existir, si no está ya muerto, dejando detrás de él un espantajo sin alma movido por la más reciente computadora nacida de su inteligencia

científica, para reinar en un universo de ciencia ficción que se ha vuelto realidad. La razón científica parcial ha ahogado a la razón humana, haciendo improbable un renacimiento del hombre.

3. ¿No es previsible, entonces, que el mal se irradie a través del conjunto de la cultura? Al concentrarse su interés en el fenómeno aislado, el científico lo aparta de su solidaridad con el conjunto de la trama fenoménica. Se le escapa el sentido que tiene esta totalidad. No sólo se le pierden los puntos de referencias de ese sentido, sino también el lugar que ocupa el hombre en el universo.

1) El campo de la estética, gravemente afectado por los resultados del progreso científico, ha cambiado el prestigio profético que le es propio por el de un cronista tardío de la aceleración industrial. Guiado por la intuición, el arte anunciaba los tiempos nuevos -con tanta anticipación, en algunas ocasiones, que durante mucho tiempo permanecía incomprendido.

Hoy día discurre con retraso acerca de los universos ya visitados por la ciencia, como si el progreso industrial lo llevara a remolque.

Artes del espacio -como la arquitectura, la escultura, la pintura-, artes del tiempo -como la música, la danza, el cine-, expresiones plásticas o literarias, todas las obras estéticas se alimentan a tal punto del universo producido por la ciencia y las formas tecnológicas engendradas por ésta, que no logran ya conectarse con la mirada del hombre y su sed de interioridad. El mundo está tan repleto de objetos extraños que el hombre se encuentra como sumergido en ellos y el artista ya no logra mantener una respiración libre y creadora. Ya ha dejado de humanizar al universo: refleja un universo que se ha vuelto inhumano. Sólo le queda ya mostrar la incoherencia que le rodea, en el mejor de los casos, confesar la descomposición y la miseria humana provocadas por la explosión de este medio.

Olivier Clément¹⁰ señaló la desaparición del rostro humano de la mayoría de las expresiones estéticas. Esta desaparición es un síntoma cuya contraprueba es la presencia obsesiva de rostros deformados por la desesperación de la soledad y el horror a la muerte en el cine de Bergman. Nostalgia que desaparece rápidamente entre quienes sustituyen los rostros por cuerpos anónimos y reducen esos cuerpos a determinados órganos que, separados de la unidad personal, quedan desprovistos de toda significación humana.

No es que toda la grandeza esté ausente de las expresiones estéticas modernas: la sinceridad, la objetividad a la cual se pliega el artista -y algunas veces dolorosamente- no carece de genio en la pintura del desastre, ni de lirismos en la descripción de la fealdad. También hay grandeza en estas ciudades tentaculares donde las vidas humanas se acumulan en hormigueros industriales, en espacios virtualmente ilimitados pero celulares en la práctica. No obstante, hay que percibirlos a muy gran escala para encontrar en ellos una armonía de números y de extensiones. Ahora bien, esta escala no es ya la del hombre.

Una vida humana se vive a partir de su singularidad y de su interioridad -y esto, sea cual fuere el reconocimiento del vínculo social que lo inserta en la trama de la colectividad.

ii) En el campo de la ética, mucho más importante por cuanto es menos elitista, y que sigue vivo bajo el régimen de la "verdad" científica y del poder industrial, el equilibrio de las fuerzas encarnadas en las grandes potencias es la llave de la bóveda del sistema moral de las naciones. Priman la amenaza y la autodefensa. La reivindicación conduce el combate. Hacer todo lo que no esté prohibido: pero lo prohibido no se preciosa sino después de un golpe. Cuando revela su causa, que es el desconocimiento de la totalidad.

¿Qué conciencia propone el derecho antes de ser negado? ¿Qué nación acude a la justicia antes que ésta sea pisoteada? Pero ante todo, ¿cómo se ejerce la "donación"? La donación desinteresada que no tiene otro objetivo que el bien de la colectividad, y que debería constituir ordinariamente el fundamento de toda cooperación internacional.

Porque se ha olvidado hasta el punto de hacer ajena e inoportuna la verdad que, si el hombre es ante todo interioridad y libertad, su lenguaje natural es el de la hospitalidad y el ofrecimiento gratuito. La hospitalidad que abre el espacio de la interioridad, y la gratuidad que expresa el ejercicio de la libertad. Ellas forman el único principio operativo de la compenetración humana -mediante lo interior-, mientras que el derecho impuesto por la fuerza retiene al hombre como centinela ante las puertas de su exterioridad, pegado a su yo colectivo e individual, inepto para aligerarse o hacerse móvil a fin de inventar la dulzura del vivir en conjunto. ¿Es necesario ilustrar el endurecimiento del hombre? Basta mencionar el repertorio de conflictos de este último cuarto de siglo dominado por el imposible diálogo Norte-Sur.

En resumen, la salida de la "verdad" científica fuera del campo de atracción de los valores la condena a una proyección a partir de la ciencia y la tecnología. Estas, indispensables al hombre, al no encontrar fuera de sí mismas normas éticas o estéticas a su medida, las engendran por su propio impulso, prolongándose de este modo en "moral científica" y "estética funcional".

Mientras más pruebas dé la verdad científica del talento del hombre, cuando se integra al ejercicio de los valores en el interior de una cultura, más demoníaca y poderosa se hace para deteriorar esta cultura, al igual que las relaciones interculturales, desde el momento en que se hipertrofia y se rebela contra los valores. La subversión de los valores lleva a su inversión.

2. Las "culturas conducidas"

Ya habíamos previsto que nos resultaría imposible tratar a la vez las culturas conductoras y las culturas conducidas. Para hablar de las conducidas, limitaremos nuestra atención a la cultura árabe y al destino de sus valores particulares. El punto que las une hoy en día es este malentendido sobre el hombre y sus valores.

¿De qué forma podrían las culturas conducidas vencer a las culturas rectoras de lo pertinente de su singularidad, si se someten a la misma distorsión que padece la verdad científica, y si se muestran incapaces de ofrecer una imagen dinámica y válida de su propia evolución?

Se sabe que en las culturas orientales la verdad y el bien están tan estrechamente vinculados que en ocasiones se engendran mutuamente. Para el pensamiento hindú de Mahatma Gandhi, por ejemplo, la verdad nace de la práctica del bien (la no violencia: ahimsa). En la lengua árabe, la verdad tiene la acepción del derecho, de lo justo (al-haq). En cuanto a lo bello, éste es ritual e imbuido de lo sagrado, o inclinado hacia lo decorativo. De esta forma, en algunas culturas los valores no se articulan de la misma forma que en la cultura occidental, donde la influencia greco-latina ha distinguido claramente esos tres valores. Además, en Occidente, el Renacimiento articuló estos valores en dos niveles, uno que se detiene en el hombre y otro que se abre a lo absoluto religioso. Por otra parte, las culturas orientales están como imantadas ante todo por lo religioso, y tienen como medida un absoluto que las reviste de un carácter sagrado, que admite solamente recaídas esporádicas en el hombre.

3. Lo sagrado y lo profano, o lo espiritual y lo temporal

Sería apasionante continuar esta tipología de culturas, pero esto nos llevaría demasiado lejos dado nuestro propósito. No obstante, el esbozo que hemos hecho basta para anunciar universos que no son necesariamente antagónicos sino profundamente diferentes.

El gran abismo que existe entre estos dos universos es precisamente el que separa lo sagrado de lo profano, lo religioso de lo laico -que con frecuencia se traduce, aunque de forma muy aproximada, por lo espiritual y lo temporal.

La cultura occidental sufrió una ruptura interna a inicios de la Edad Media latina, en el momento de la recepción del pensamiento griego -traído por los árabes precisamente-, pero cuya importancia sólo se reveló en la era del Renacimiento y la Reforma. Esta ruptura separó la razón de la influencia de una teología que tendía a someterla en cuanto reconocía al hombre una autonomía y una posición central en el orden del universo. De ahí que se estableciese la distinción entre sagrado y profano, religioso y laico. Esta distinción no se estableció por crecimiento interno -como hubiera podido hacerse- sino por sublevación contra la autoridad de lo religioso y lo sagrado que demostró ser demasiado opresiva.

Hemos visto, empero, que desde el siglo XIX, el crecimiento excesivo de lo "verdadero" científico terminó por producir la subversión en este orden frágil, y que el desequilibrio de los valores desembocó en una patología de las culturas rectoras.

Por el contrario, en las culturas dirigidas y sobre todo en la cultura árabomusulmana, lo sagrado y lo profano mantienen otras relaciones; y

el llamamiento que acabamos de hacer no tuvo otro objetivo que poner en claro esta diferencia.

"El Islam es religión y ciudad", esta es la traducción del principio árabe "al islam din wa dawla"¹¹). El Islam es religión al mismo tiempo que organización de la comunidad temporal. Esta comunidad de creyentes -la "umma"- tiene raíces teológicas y la fe musulmana es la matriz de su unidad a través del mundo. En su conjunto, los preceptos del Corán recibidos por Mahoma son espirituales y temporales a la vez. Toda la vida del creyente posee una investidura sagrada, y la religión irradia por doquier: en el ritual cotidiano de la oración, en el matrimonio, en las comidas con sus prohibiciones, en la ordenación de los cementerios, al igual que en la guerra santa -jihâd- contra los infieles o en esa "gran jihâd" que es la guerra incesante del creyente contra sí mismo para ser un mejor musulmán. El orientalista Luis Massignon habla atinadamente de una "teocracia laica"¹²): teocracia, puesto que los códigos de la vida individual y social emanan de Dios, de quien Mahoma sólo es su mensajero; y laico, porque la aplicación de esos códigos incumbe al conjunto de los creyentes sin que desempeñe un papel preponderante en ello una categoría de hombres consagrados -puesto que el sacerdocio no existe en el Islam.

El Jeque El-Maraghi, rector de la Universidad de El-Azhar, dijo en 1939: "El famoso proverbio: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, no tiene sentido en el Islam"¹³). Y, sin embargo, este precepto no implica una ruptura (puesto que el César es también una criatura de Dios y responsable ante él), sino que apunta a una autonomía de dos órdenes diferentes y no independientes.

Con más razón, la distinción entre espiritual y temporal no tiene símil en el Islam, donde ella se interpreta simplemente como un divorcio que arrebató a lo religioso lo que le pertenece de derecho. No obstante, es válida esta reacción entre jóvenes profesores magrebinos, que durante un coloquio celebrado en Beirut en 1980, expresaron su asombro, por no decir su escándalo, cuando se atribuyó al Islam una "confusión de lo espiritual y lo temporal". ¿Cómo explicar estas contradicciones? ¿Cómo rechazar la separación y la distinción sin que por ello se admita la confusión? ¿Es la realidad mucho más compleja de lo que piensan en general los orientalistas? Indudablemente esto nos trae a colación que el Islam oriental no es lo mismo que el Islam occidental, y que esa semejanza se debe a un Mediterráneo que no es sólo un hecho geográfico sino también un proceso histórico que puede hacer menos tenso el vínculo de lo espiritual y lo temporal. Si esto no bastase para aclarar la cuestión, puede demostrar no obstante que lo espiritual y lo temporal no se armonizan de la misma forma en las culturas de inspiración cristiana o musulmana, y que si el cristianismo puede adoptar la distinción, el Islam puede, por su parte, rechazarla sin que por ello confunda lo espiritual y lo temporal. Por supuesto, nosotros no hubiéramos dado tanta importancia a esta articulación

de nuestro análisis, si ella no fuese capital. Ella debe aclarar también la manera en que la "verdad" científica y la tecnología, en su explosión repentina en el siglo XIX, pudieron plantear un problema al conjunto de los valores araboislámicos y correr el riesgo de provocar la subversión en ellos.

4. La ciencia árabe y los valores

No son la ciencia y la tecnología las que por sí mismas habrían creado problemas a la cultura árabomusulmana: es su actual intrusión en el campo cultural de valores establecidos por cuatro siglos. Por consiguiente, volvemos a encontrar la distinción de lo "verdadero", del "bien" y de lo "bello" que ya nos ha servido para diagnosticar la patología de las culturas rectoras.

Lo "verdadero" científico es familiar a la cultura árabomusulmana, que ha aportado nombres célebres en el patrimonio internacional. Para convencerse de ello, baste con recorrer la Enciclopedia Musulmana y la Universalis, o incluso el libro de G. Sarton ¹⁴⁾, y más recientemente, los estudios de Ali Kettani y de G. Anawati ¹⁵⁾. El Corán estimulaba el conocimiento mediante sus preceptos: "Las pruebas para los que creen están en la tierra, y también en ti mismo, ¿no lo ves?" (cap. 51. V. 20 y 21). Un hadith, es decir, la palabra de Mahoma, constituye una obligación: "El conocimiento es un deber de todo musulmán, hombre o mujer". Sin olvidar este consejo: "Ve a buscar la ciencia, hasta en China", que, evidentemente, hay que situar en su tiempo ¹⁶⁾.

Después de los griegos, el conocimiento proviene de los árabes, tanto en las ciencias de los números, figuras y movimiento -aritmética-, álgebra, geometría, astronomía-, como en las ciencias de la materia -física, química, geología, geografía-, y en las ciencias de la vida -biología, anatomía, cirugía-, al igual que en las ciencias humanas. Pero las ciencias aplicadas (nuestra actual tecnología) son también ilustradas por proezas -regadío, instalación de hospitales, farmacopea, instrumentos de observación-, al igual que las industrias que alimentan con opulencia los intercambios comerciales -cuero, cerámica, papel, sedas tejidas, tapices, armas damasquinadas.

E. Gilson, historiador de la filosofía reconoce que esta contribución científica está lejos de ser ajena al renacimiento europeo y al método experimental de Francis Bacon de Galilea, que inauguraron el apogeo científico de Europa y la futura tecnología que refluye hoy en día hacia los árabes ¹⁷⁾.

No quisiéramos citar nombres, ya que son tan numerosos. Pero es necesario recordar, al mismo tiempo, que la terminología científica está llena de fuentes árabes ¹⁸⁾: el nombre de Khwarizmi vinculado a los algoritmos de la trigonometría, el de Avicena cuyo "Canon" se enseñó en las cátedras de medicina de Occidente hasta el siglo XIX, el de Brunel, primer geólogo, y que en mecánica se adelantó en seis siglos a Galileo, y el de Ibn-Jaldún, reconocido en nuestros días como el padre de la sociología. Todo esto llevó a G. Sarton a hablar del "milagro de

la cultura árabe". A pesar de ello, la cultura araboislámica pudo haber conocido un equilibrio dinámico en el cual todos sus valores se desarrollaran proporcionalmente. A falta de ello, el desequilibrio se ha hecho sentir en todos los órdenes del conocimiento, incluido el de la ciencia. Al romperse, el impulso de la verdad provocó una fractura y finalmente la inmovilidad de la ética y la estética. Lo "verdadero", el "bien", y lo "bello" no cesan desde entonces de repetirse en sus formulaciones o expresiones. Ibn-Hanbal había cerrado las "puertas de la investigación" -ijtihad-, y los reformistas modernos del Islam no cesan de intentar la reapertura en condiciones que se han vuelto, desafortunadamente, cada vez más difíciles. De esta manera, al drama de Occidente corresponde un drama del Oriente araboislámico ¹⁹⁾.

5. El resurgimiento árabe de los valores

Como lo hemos hecho respecto a la patología de la cultura occidental, evitaremos referirnos a los factores políticos, que, sin embargo, no son ajenos a la patología de la cultura árabomusulmana. ¿Cómo impedir, no obstante, que se compruebe que el predominio científico de Occidente desde hace cuatro siglos se ha ejercido contra la cultura árabe mediante una agresividad militar y económica paralizantes? Ya debilitados por su problemática interna, los valores árabomusulmanes se han visto condenados a imitarse a sí mismos, o bien a marchar al ritmo de los valores occidentales.

El despertar del Islam, al que asistimos hoy, tiene un alcance que trasciende lo político. Los observadores extranjeros tardan en reconocerlo. Se trata en realidad de una recuperación de los valores árabomusulmanes ocultos por la hegemonía extranjera y por la esclerosis interna. El peligro que corre esta recuperación es el de no ser capaz de desentrañar la complejidad de los valores que hay que salvar.

De manera que desde el siglo XV, lo "verdadero" teológico que ya tenía propensión a dominar a la razón filosófica, no ha cesado de estancarse, al no encontrar materia de renovación.

¿Cómo sorprenderse entonces de que lo sagrado y lo profano, que ya se interpenetran estrechamente en el Islam -de forma original, como hemos visto- se entremezclen hasta parecer confundirse? Es por ello que los creyentes que carecen de suficiente claridad, como los orientalistas que no han captado el Islam desde dentro, son llevados a hablar de una confusión de lo espiritual y lo temporal.

Ahora bien, esa mengua de los valores en el sector de lo "verdadero" no podía menos que hacerse sentir en los sectores del "bien" y de lo "bello". Ya se sabe que el "bien" y lo "verdadero" son dos dimensiones de una misma realidad. En el sueño de la ética, era normal que sólo el legalismo tradicional continuase proporcionando soluciones a situaciones no obstante nuevas. La práctica del derecho social e internacional se allmenta pues, de principios que no podían prever las modificaciones del núcleo familiar, el

derecho social de la mujer, el código del trabajo industrial y las relaciones entre los Estados,

Por otra parte, y en ausencia de formas nuevas surgidas de lo autóctono, la estética se hace cada vez más decorativa o bien se deja llevar por los excesos de la elocuencia. Ni el urbanismo, ni la arquitectura, ni la pintura, ni la poesía, hijos privilegiados de los árabes, han imaginado nuevos procedimientos, instrumentos o ritmos renovados. Así pues, lo "bello" y el "bien" recomienzan el pasado, replegados en sí mismos por la retirada de la verdad. Y si se ha comprendido bien hasta qué punto se mezcla una cultura al hábito de una conciencia, ¿cómo no lamentarse del tiempo perdido? No importa quién sea el responsable. A un mal histórico habría que responder con una terapéutica histórica.

No es nuestra intención despreciar los intentos del presente siglo -y a veces sus éxitos- para modernizar la cultura y la civilización. Pero lo importante es discernir dentro de esta modernización "a la occidental" la parte que corresponde a la yuxtaposición de las ideas y de las formas importadas, y la que corresponde a la endógena. La primera está condenada a la esterilidad e incluso a convertirse en obstáculo si no se retoma, asume y refunde en la otra, en un crecimiento original de los valores tradicionales.

El estilo de la vida industrial, que segrega atomización de la familia, liberación de la mujer, emigración hacia los centros de actividad, democracia de participación, está violentando el orden antiguo sin sugerir un orden nuevo que sea viable.

En ese resquebrajamiento de los valores, eran previsibles las reacciones dominantes. O adoptar el ritmo y las finalidades de las "culturas rectoras" y desarraigarse, o bien encerrarse en la diferencia y asfixiarse. Hubo una tercera reacción: intentar una conciliación impaciente entre lo moderno y lo fundamental, conciliación no inútil aunque demasiado precipitada para ser creadora. Por otra parte, estas reacciones presentan un vínculo lógico. Y es necesario actualizarlo, a fin de evitar falsas pistas y poner al fin en su lugar el problema de los valores tal como se plantea hoy en día en el mundo arabomusulmán.

a) La primera reacción es la de las capas de dirigentes en el momento de las primeras liberaciones. Conectadas con lo extranjero en mayor o menor medida, adoptan su cultura y se benefician de ello mediante el uso privado de sus progresos científicos. Aptas para tratar de igual a igual con Occidente, llevan el refinamiento hasta imprimir un encanto oriental al occidentalismo que importan. Pero este reflejo de imitación hace que las culturas rompan con su pasado al igual que con las masas que han dejado muy a la zaga, como aletargadas en una edad media vetusta y miserable. Médicos griegos, arquitectos italianos, profesores franceses, artistas y primeras figuras de renombre, crean de esta forma islotes de comodidad y decorados de felicidad que entran en colisión con una cultura ambiente vuelta arcaica.

Este barniz no es, pues, una adquisición de la cultura árabe. Y como el fausto oriental gusta hacerse ver, estimula la insatisfacción popular

que terminará por pulverizarlo en una crisis de cólera nacional. Los palacios del antiguo régimen egipcio, las fiestas del antiguo régimen iraní, tienen un inolvidable valor de símbolos: provocaron un reflejo revolucionario que llegó incluso a borrar los nombres de las calles... Y de nada sirve imponer a las masas una cultura en la que no se reconocen. Se ha visto claramente que éstas terminan por liberarse de ella.

b) La segunda reacción es consecuencia frecuente de la primera. Rechazando la situación anterior, basada en una tracción, la nueva ola se encierra políticamente en sí misma. La vemos dispuesta a romper todo vínculo cultural con el exterior, cuando no a extirpar las contribuciones benéficas insertadas de su propia carne. Este repliegue en la diferencia esencial se debe quizás a una estrategia útil para el resurgimiento de una identidad maltratada. Aunque la política encuentra en ello ventajas temporales, el máximo partido lamentablemente lo sacan los cuadros religiosos. Y la cultura de las masas está tan asfixiada -y conjuntamente con ella la productividad nacional que no obstante afronta una demografía galopante- que será preciso aflojar la presión. Se volverán a importar valores manufacturados, exigiendo que se los desinfecte de toda contaminación original.

c) Abundaremos un poco más en la tercera reacción, que emana de una intelectualidad reclutada entre los diletantes y los intelectuales marginales de la primera reacción que se valieron del espíritu liberal, y entre los universitarios de la segunda reacción que se regocijaron de poder al fin dar muestras de su compromiso cultural. Una intelectualidad con cultura suficiente como para haber extraído ideales generosos de la experiencia revolucionaria internacional, pero no lo suficiente como para conocer que esos ideales no pueden trasplantarse si no corresponden a las circunstancias históricas que los han originado. Revolución, democracia, socialismo, infraestructuras económicas -en el campo de la ética-, cubismo, surrealismo -en el campo de la estética-, nociones todas que para probar su fecundidad necesitan encontrar condiciones favorables. A falta de ellas, provocan malos entendidos de los cuales son inocentes sin embargo:

1. Conciliar el Islam con el socialismo y la democracia no es teóricamente imposible. En la práctica, el Islam integra un pensamiento social capaz de desarrollarse con un principio de consulta popular -la "shaura"- válido para su tiempo; pero no implica en modo alguno un socialismo que niegue toda propiedad privada, y una consulta popular supone ciudadanos mucho más avisados que los de los primeros siglos. Dicho de otra forma, las colectividades de que se trata están revestidas de un socialismo de intención, que puede parecerse a un capitalismo de Estado, y de una democracia puramente nominal.

2. ¿Es necesario conciliar los descubrimientos científicos y la fe islámica? Se ha querido hallar en el Corán la evocación del átomo. Pero, ¿por qué mezclar los órdenes de la revelación y la ciencia? Basa un que no se contradigan. Confundir un mensaje transhistórico con

la etapa transitoria de una ciencia expuesta a las contradicciones, ¿no implica poner en peligro ese mensaje? La modernidad de una fe reside no en su desciframiento del universo, sino en las orientaciones que propone al hombre frente a este universo de lecturas cambiantes 20).

No habría mejor forma de decirlo que la utilizada por un filósofo tunecino: "Por haber ontologizado la ciencia con demasiada rapidez, muchos de nuestros intelectuales y aun los más brillantes, caen en el ridículo defecto de tratar de explicar los Upanishad o el Corán mediante Newton, Fresnel, Einstein, Darwin o Lamarck. No comprenden lo que puede separar la gnosis de la ontología, y que en un caso se trata de la reducción del mundo y en el otro de la sabiduría y los valores" 21).

3. Más absurda es la yuxtaposición del marxismo-leninismo y el monoteísmo. Por ser constitucionalmente antagónicos, uno de los dos tendría que deformarse. En una de las nuevas repúblicas, donde al parecer se practica un austero socialismo económico, el proyecto que más fondos consume es paradójicamente la construcción de una mezquita. ¿Qué relación existe con el marxismo-leninismo, sino la de que éste o sus representantes saquen partido de todas las confusiones? Más lógico aún son los que muestran crudamente su ateísmo ante los creyentes. Pero en este caso se acabaron los valores propiamente musulmanes, y los valerosos militantes se preparan a una nueva colonización cultural.

4. Esperando dar carácter laico a la nación árabe so pretexto de modernizarla, la pretensión más audaz es fundar la "umma" en la comunidad de destino y en la esencia de lo árabe, más que en la fe. Se considera revolucionario declarar la separación de lo espiritual de lo temporal. Se dice que la fe es un asunto individual y que el Estado es un asunto colectivo. Esta corriente no sólo parece aceptar una confusión entre lo espiritual y lo temporal anterior a su intervención, sino que además rompe una estructura irrompible del Islam, que es a la vez religión y comunidad. Esta separación -por otra parte más proclamada que efectiva- entrañaría el suicidio de los valores que separa, puesto que permite que cada uno evolucione en su propio plano en detrimento de los fundamentos islámicos 22).

5. Estos ensayos de modernización en el sector de la ética tienen su contrapartida en el de la estética. Hemos nombrado el cubismo en pintura y el surrealismo en literatura: dos conceptos del mundo que podrían dar al arte en la cultura árabe la función profética que ha perdido en Occidente.

¿Estaban dispuestas las sensibilidades populares a la esquematización de las formas y los colores, podrán adaptarse a lo imaginario surrealista? Los logros que se han alcanzado hasta el presente, más que inscribirse en su cultura nacional, bloquean a los innovadores en el campo de los artistas occidentales, que son capaces de apreciarlos. En este aspecto, el salto entre lo nuevo y lo fundamental es demasiado brusco para que se establezca una continuidad. Un escultor como el egipcio Mahmoud Moukhtar se

inspira mejor en su estatuaria cuando prolonga la sobriedad de las líneas faraónicas; a un pintor como el libanés P. Guiragossian le sucede lo mismo con su hieratismo bizantino, lo mismo a otros egipcios como los pintores Mahmoud Sail o Mohamed Nagy, tan diferentes por su estilo pero parecidos en su sentido de la verdad 23), mientras que un gran poeta de lengua árabe como el Alauita Ahmad Said (Adonis) permanece alejado de las masas e incluso del lector medio, apreciado por los orientalistas, felices de encontrar en éste el reflejo de su propia literatura.

No nos interesa denigrar los esfuerzos de renovación. Acaso estos esfuerzos acumulan tesoros que un día hallarán su fecundidad. Y sólo hemos insistido en la tercera de las reacciones debido a que su propio problema y las confusiones que entraña revelan una impaciencia por llegar al presente y una abundancia llena de promesas. Por el momento, los valores árabomusulmanes no encuentran mejor definición. Pero al confrontarse con los valores de la modernidad, se intensifica en ellos su necesidad de cambio. Al mismo tiempo, en la búsqueda de su propia línea de fidelidad, aprenden mejor a discernir las fronteras de lo inconcillable y de lo concillable. Porque ya no se trata de que la modernidad presente como parecido lo que debe seguir siendo diferente. Se trata de una especie de sismo cultural que espera encontrar su asentamiento en el interior de un nuevo equilibrio.

Pero, ¿acaso los valores árabomusulmanes descubrirán este equilibrio -y al igual que éstos, los de las culturas dirigidas-, sin volver sobre sus propios fundamentos, sin circunscribir el momento en que estos fundamentos dejaron de actuar? Mientras no tengan el valor de hacer este esfuerzo, la patología de las "culturas conducidas" será tan irremediable como la de las "culturas conductoras".

III. LINEAS DE FUERZA DE UNA INTEGRACION DE LA CIENCIA EN LAS CULTURAS

Las dificultades actuales del diálogo Norte-Sur deberían revelar sus razones profundas a un observador perspicaz. Más que económicas y sociales, estas razones son culturales. Culturales, con el alcance que esta palabra tiene, puesto que la cultura comienza con el hombre y es inseparable de él, prístina y original según cada colectividad humana. Y eso significa que aquellas dificultades son estructurales. Esta es la razón por la que ponen al hombre en tela de juicio, y de la imagen que se hacen de él las "culturas conductoras" y las "culturas conducidas" 24).

La cultura tenía como finalidad desarrollar la diferencia específica del hombre, es decir, su interioridad y su libertad. Una interioridad inviolable, aunque abierta a la solidaridad humana y al mundo. Una libertad conquistadora, desalienada de los determinismos de la naturaleza y de la sociedad, pero que también se liberaba de sus determinismos internos, que la hacían replegarse en sí misma en vez de insertarse en la

totalidad. Bajo esta condición de respetar al hombre en sí y en los otros, es que los valores dan sentido a la cultura, alientan el crecimiento de cada una de las culturas y sus intercambios según sus necesidades auténticas.

Bastaría para ello que lo "verdadero", lo "bello" y el "bien" se centraran en el hombre elegido como objetivo, el hombre total y la humanidad en su totalidad. Pero cuando esa constelación de valores se desintegra y se rompe lo "verdadero" en sí -dando lugar a una hipertrofia de lo "verdadero" científico y de contragolpe, a una atrofia de lo "verdadero" filosófico (y religioso)-, o se rompe lo verdadero en beneficio de la fe y en detrimento de la razón razonante, se desajusta inmediatamente el conjunto de los valores y se desencadena una crisis dentro de cada cultura, así como bloqueos que difícilmente pueden vencerse en el diálogo de las culturas.

Este hecho es el que precisamente hemos reconocido, tanto en la patología de las "culturas conductoras" como en la de las "culturas conducidas".

1. Una nueva imagen del hombre

Un filósofo estigmatizó la decadencia del sujeto en objeto por "la degradación del ser en haber"²⁵⁾. El hombre trata de compensar su hemorragia de ser con la multiplicación de sus haberes, así como su libertad se transforma en libertad de poderes al desesperar de una verdadera liberación.

Actualmente, las "culturas conductoras" se reconocen en las estructuras de dominio económico, centradas en el apetito de productividad y de consumo.

Por su parte, las "culturas conducidas" -y entre ellas, la cultura árabomusulmana- sólo comenzaron a degradarse en el momento en que, bajo la influencia destructora de las "culturas conductoras", o bien por el retraso endógeno, y sin duda a causa de ambas causas a la vez, se resquebrajó su constelación de valores. En esas culturas ocurrió una ruptura de la verdad en beneficio de lo "verdadero" filosófico o de lo "verdadero" teológico -o de una "sabiduría"- a expensas de lo "verdadero" científico.

A la vez, esta ruptura paralizó el progreso de la verdad, al mismo tiempo que asumió la ética y la estética en un inmovilismo que las ha hecho actualmente anacrónicas. La dignidad de las culturas dirigidas, puesta a prueba por las culturas rectoras, convertirá lo "verdadero" científico y la tecnología de que carecen en un ídolo que deberán conquistar a todo precio. Las culturas conducidas verán también borrarse la antigua imagen que tenía del hombre, a beneficio del mito que recibieron de las "culturas conductoras", marcado con la efigie de la ciencia. Esta se inviste de una potencia mágica, ya que no han vivido el proceso que lleva al progreso científico. Para las culturas dirigidas lo importante es poseer el objeto moderno a fin de aprovechar sus poderes benéficos. Pero en el fondo es el mismo fantasma de los países industrializados el que se cierne sobre los países en vías de industrialización: fantasma nacido de una ausencia en vez de una presencia, y que es

preciso materializar a riesgo de olvidar una personalidad ya caduca. Las culturas dirigidas objetivizan al hombre a su manera, que es la de la frustración. Como si una interioridad humana pudiera vivir en un espacio imaginario no nacido de sus propias relaciones con el mundo, y como si la libertad pudiera reducirse a una simple libertad de poderes emanados de la posesión de una modernidad prestada, no surgida de su evolución.

¿Hasta cuándo estas culturas consentirán en ser maltratadas de esta manera? ¿Cómo soportarán una personalidad híbrida, sumida a medias en un pasado opulento y en un presente miserable? ¿Hasta dónde persistirán en sus esfuerzos apremiantes y desordenados por lograr una unión estéril entre lo fundamental y la modernidad? Una nueva imagen del hombre se les impone con toda urgencia, en la cual lo "verdadero", el "bien" y lo "bello" se conjuguen en un equilibrio dinámico donde respiren a la vez su interioridad y su libertad.

2. ¿Qué terapéutica debe aplicarse a las "culturas conductoras"?

¿De qué manera las culturas conductoras y las culturas conducidas desarrollarán una nueva imagen del hombre que esté conforme con su identidad, que esté simultáneamente abierta al progreso endógeno y al diálogo? Esta es la última cuestión que debemos encarar para terminar. Ya hemos encontrado las articulaciones de la respuesta: diferencia específica del hombre, valores constitutivos de su cultura, aventura de esos valores a través de diversas historias. Sólo nos queda obtener el resultado de esos elementos.

¿Qué catástrofe despertará a las "culturas conductoras" de su somnolencia filosófica? Filosófica, sí, puesto que el sentido del hombre se ha adormecido en ellas, extenuado por sus poderes tecnológicos. Un filósofo de los años 1930, Emmanuel Mounier, que predicaba una "revolución personalista y comunitaria" a favor de Occidente, quería "rehacer el Renacimiento". Rehacer, no recomenzar: hacerlo de otra manera. Porque, si el Renacimiento convocó al combate por la ciencia y la felicidad, terminó por hacer delirar "lo verdadero" científico y por llevar al hombre de los poderes totalitarios y de las democracias burguesas. Cuando un economista moderno como L. J. Lebrét, en los años 1960, alerta a Occidente con su Manifeste pour une civilisation solidaire²⁶⁾ y con su divisa: "El futuro pertenece a los pueblos sobrios", dice lo mismo, pero en términos de producción y consumo.

Estos llamados suenan desesperadamente en los oídos de un hombre tan ensordecido por los rumores de su deseo y sobrecargado con su yo, objeto egoísta y exigente, que ya no puede escuchar las voces que surgen de sí mismo y mucho menos las que proceden de otros. Algunos, como Gabriel Marcel y más recientemente Maurice Clavel, claman por un nuevo socratismo con el objeto de llevar al hombre a su trascendencia, a su sentido crítico, es decir a su interioridad y a su libertad. Por lo tanto, ninguna razón debe pasar por alto los logros de la ciencia y especialmente, los de las ciencias humanas. Aunque éstas

hayan intentado, desde hace algunos decenios, suplir el discurso filosófico, su "reificación" del hombre -reducido a una estructura consciente o inconsciente, a una máquina de deseos, a un objeto- deja a éste tan desamparado que vemos hoy reaparecer la dimensión puramente subjetiva del hombre 27).

¿Pero acaso puede el hombre desprenderse de su yo sin que ningún valor lo atraiga fuera de sí o más allá de sí? Hacerlo tomar conciencia de los llamados de dos tercios del mundo corresponde a las ciencias de la información y a su ética, como subrayó recientemente J. J. Servan-Schreiber 28). Es preciso que el hombre recupere su equilibrio sobre las pendientes donde escapa y se objetiva su interioridad, y una vez que lo logre estará más atento a las otras culturas y a su irremplazable singularidad. Al dejar de objetivarlas, no será insensible a las interioridades humanas que en ellas se expresan. El hábito de lo humano atravesará de nuevo todas las conciencias, que si se cierran es por haber aflojado sus vínculos con la gran trama social.

Recurrir a las culturas conductoras, no sólo fuera de ellas mismas sino más allá, implica una referencia a los valores que trascienden al hombre. Esto destaca lo "verdadero" filosófico-religioso que no ha dejado de existir en algunas de ellas, aunque obliterado por las recaídas científicas. Pero la ciencia en sí se ve cada vez menos liberada de la cuestión metafísica y moral. Un coloquio reciente como el de Córdoba, "Science et conscience: les deux lectures de l'univers" 29) ha mostrado el positivismo de los científicos que se abre de por sí a un transpositivismo que no constituye necesariamente un recurso a lo religioso, pero que tampoco es un rechazo de todo más allá. Un más allá que lleve otros nombres que no sean los ya conocidos, enfocado por vías distintas de las ya emprendidas, pero cuya realidad sigue siendo un polo de atracción y de comunión hacia el que convergen las conciencias en un movimiento infinito.

La reestructuración de lo "verdadero" -científico, filosófico y religioso- prepara de esta manera su reintegración en la constelación de valores. Anuncia un extraordinario salto, un avance de la ética y la estética. No sólo el hombre no vacilará ante las soluciones morales que impone la novedad de los problemas, sino que sus obras de arte, en lugar de registrar con retraso un mundo fraccionado por la ciencia, volverán a encontrar una "memoria del futuro" 30), y su función profética estará imantada por las oportunidades del universo posible tan abandonado por la poesía. De esta forma, la reintegración de la ciencia en el seno de una verdad integral, el desarrollo del bien y de lo bello en armonía con la verdad, tendrán como consecuencia natural una participación en la concertación de las culturas. No se trata de un freno impuesto a la ciencia ni de una pausa del progreso tecnológico, sino de una evolución en un contexto orgánico que les lleva a unirse a la dinámica de lo humano, de lo humano que no puede comprenderse ajeno a la cooperación internacional. Es un asunto de visión y luego de educación. Un prolongado esfuerzo. De ahí que la

cooperación con las demás culturas -destinadas también a convertirse en "conductoras"- no se experimentará ya más como un proceso voluntarista de extracción y sacrificio sino como una inflexión que reorienta los niveles de crecimiento y las estructuras de producción, en un doble sentido de desarrollo de sí y de los demás 31).

3. ¿Qué terapéutica deberá utilizarse respecto de las "culturas conducidas"?

Esta refundición de las "culturas conductoras", debe comprender también a las culturas dirigidas. Si éstas no efectuasen su propia revolución interna, ¿cómo podrían entablar el diálogo de las culturas como interlocutores válidos? Este será el precio que deberán pagar para que puedan ser elevadas al rango plenario de "culturas conductoras".

La atracción de la mística o de la sabiduría que retuvo a algunas de esas culturas en las playas de lo sagrado, lejos de la marea científica que las habría vitalizado, o bien el dominio de lo "verdadero" teológico y de lo espiritual, que después de haberlas estimulado, pesó sobre otras hasta inmovilizarlas -como en el caso de la cultura árabomusulmana- en un nivel de crecimiento otrora envidiable pero hoy arcaico, indican a las claras el resorte que debe liberarse para reactivar el crecimiento. Sea cual fuere el efecto de la era de las colonizaciones, tal como se presenta actualmente en la práctica, es de hecho lo "verdadero" filosófico y científico lo que está en tela de juicio, es el ejercicio de la racionalidad lo que hay que liberar, sin que sea por ello su corolario la desconfianza ante lo sagrado y lo espiritual.

La visión que de sí mismas tienen las "culturas conducidas", si no pasa por el prisma deformante de las "culturas conductoras", les devolvería la confianza en sí mismas que requieren para franquear el umbral de la ciencia sin convertirla en un ídolo y sin someterse a ella 32). Están traumatizadas por la tecnología de las "culturas conductoras" y por la necesidad que de ella experimentan, tanto que se sienten tentadas de "marginar" su propio patrimonio y liberarse de él como de una vestimenta vergonzosa. La ciencia "desencanta" la naturaleza, decía Max Weber; por lo tanto, es menester desencantar a la ciencia, despojarla del halo mágico que envuelve sus productos cada vez más poderosos y complejos. Ahora bien, la forma más segura de desmitificar la ciencia es practicándola uno mismo, abordándola no desde el exterior, con sus objetos fabricados, sino del interior, con el espíritu que anima el proceso del descubrimiento 33).

Las "culturas conducidas" pueden por el momento aprovechar la cooperación que ofrecen los países industrializados para emprender desde la base sus esfuerzos científicos mediante la enseñanza escolar y los medios de comunicación de masas, hasta desarrollar por sí mismas sus propias estructuras.

Para no alarmar al misticismo o a la sabiduría de las "culturas conducidas" -es decir, lo "verdadero" filosófico y religioso- bastaría que

esta orientación necesaria de la razón hacia la verdad científica se desplegara en el contexto particular de cada una de ellas, según sus propias aptitudes y necesidades singulares, sin que se le impusiera desde afuera ningún modelo extranjero. Ellas mismas abrirán los caminos éticos y estéticos que conducen a su misticismo o sabiduría, y establecerán una distinción entre lo que en ellas se debe reactivar y lo que debe dejarse morir. Lo importante es salvar, en esta reestructuración indispensable, el dinamismo de lo endógeno.

Este enfoque, que es válido para todas las "culturas conducidas", exige ajustes especiales en el caso de la cultura árabomusulmana. El sociólogo J. Berque habla de "lo inadecuada que es una ética, aunque sea revelada, para construir y organizar, si no está dispuesta a llevar a cabo las necesarias actualizaciones" (34). No es Berque el único que piensa así. Muchos musulmanes lo antecidieron en su voluntad de reformismo. Pero el reformismo no es suficiente. El filósofo Mohamed Akoun vio el problema con más agudeza, en nuestra opinión, cuando quiso despertar la razón, así como se punza la raíz de un nervio, en el momento histórico en que la tecnología y las escuelas jurídicas han logrado adormecerla (35). Sí, hasta allá debemos remontarnos, sin que esto entrafie rehacer toda la historia.

Por lo tanto, corresponde a la propia cultura árabomusulmana recomenzar a partir de ese nudo de lo sagrado y lo profano del que hablamos anteriormente -y que algunos quisieron eliminar irrespetuosamente- devolviéndole la flexibilidad que el freno interno y el peso de la historia vivida han endurecido peligrosamente. En resumen, se trata de salvar, de la mejor manera posible, la sustancia de la fe, permitiéndole expresarse a través de los fenómenos cambiantes de la historia, sin lo que corre el riesgo de perderse.

En otra oportunidad, hemos sugerido que podría retomarse el impulso en el presente siglo, a partir del concepto moderno de "persona" -que no es el "individuo" del individualismo-, que no se nombra en el Islam, pero que está implícito en todas partes, aunque sólo sea en el acto inicial del creyente, la "Shahada", con que se inician todas las oraciones (36). El filósofo magrebino Lahbabi lo expuso en su tratado sobre un "personalismo musulmán" (37).

Esta reactivación de la nacionalidad en el conjunto del circuito que va desde lo "verdadero" científico hasta lo "verdadero" religioso, pasando por lo "verdadero" filosófico, proyectará de por sí sus ramificaciones éticas y estéticas dentro del contexto arabomusulmán. En el plano ético, en lugar de cubrirse de ideologías extranjeras o defenderse de las mismas tras un repliegue paralizante, ella tejerá, a partir de sí misma, una red de orientaciones morales en los sectores de la vida personal del hombre y la mujer, de la vida familiar, de la vida económica y social, y de la vida internacional.

Paralelamente, surgirán en el plano estético nuevas formas de arte, temas inéditos, ritmos aún no escuchados, un arte de vivir renovado y diferente de la modernidad occidental, y también de los del pasadismo oriental. Los éxitos ya

reconocidos en arquitectura, pintura y literatura encontrarían aquí su sitio de precursores, pero a partir de una inspiración o de una aspiración alimentada en las fuentes, siempre que estas mismas fuentes liberen los impulsos.

Corresponde a los hombres cultos del Islam, tomar la iniciativa y asegurar firmemente la racionalidad, desatando los vínculos de lo espiritual y lo temporal pero evitando romperlos. "Que quede bien claro que este progreso sólo puede partir de nosotros mismos" dice Anwar-el-Jundi (38). Está en lo cierto. Pero la lentitud no tiene excusa. Quedó atrás la época en que la atención de los árabes se centraba necesariamente en la desalienación política. Esta ya no puede servirles de pretexto o coartada. Los hombres cultos deben hoy desalienarse ellos mismos de la política para pensar en el renacimiento verdadero, que ha de llevarlos al encuentro de las culturas en calidad de "cultura conductora".

4. Una doble terapéutica: las condiciones de una comunicación de las culturas y de una integración de los valores específicos y universales

1. La terapéutica de las culturas a partir de la ciencia y la tecnología, presenta necesariamente dos aspectos, encerrando a la vez el problema y la solución de ambas partes: en el seno de las "culturas conductoras" y en el de las "culturas conducidas". Todas están llamadas a erigirse en culturas conductoras de la historia y pueden dirigirse unas a otras sin menoscabo. Evitar la perversión de las primeras debido al predominio de la ciencia y a la consiguiente inflación de la tecnología, y defender las otras contra el infantilismo de una razón esclerosada, son, en resumen, los imperativos que se derivan de nuestro análisis.

Esta conversión de unas y otras no implica ningún retroceso, ninguna regresión, ningún rechazo. Es una conversión progresiva que reabsorbe lo "verdadero" científico y el ejercicio de la razón en la búsqueda global de la verdad, y la conserva en la atracción del "bien" y de lo "bello" para que, por autorregulación, los valores de la cultura avancen todos juntos.

2. De paso, las culturas pueden intercambiar sus recursos. Pero, si sitúan este intercambio al nivel de sus producciones, lo degradan hasta comercializarlo, con todas las secuelas que entrafía ese tipo de operación.

La única manera en que una cultura se enriquece con las otras es cuando recomienza en el encuentro el acto fundador de la cultura. De la misma forma en que un objeto sólo tiene sentido para una cultura a partir de una interioridad de las conciencias que tiende a actualizarse multiplicando los vínculos entre ella y el mundo, así toda aculturación entrafía revivir en sí mismo la génesis del objeto, de la palabra, del modo de vida, del valor. De lo contrario, todos estos factores de civilización pasan a formar parte del museo del exotismo.

Se impone, pues, una disciplina. Aceptar las condiciones de una cultura dada no es más que un requisito. Hay que ir más lejos: no separar el

objeto de su origen y su finalidad. Cuando se percibe cuánto varía de una cultura a otra la intuición del espacio-tiempo, coordinada universal de toda experiencia en su nivel más elemental, se advierte rápidamente la imposibilidad de trasladar un objeto de una cultura a otra sin transponerlo 39). ¿Qué decir entonces si se tratase de la finalidad a la cual responde el nacimiento del objeto? Situación que se impone espontáneamente al historiador cuando desea recrear el contexto de un acontecimiento. Aquel que permanece fuera del circuito que va de la finalidad a la necesidad para engendrar el objeto, se condena a objetivar otra cultura distinta de la suya, y con frecuencia también su propia cultura. Renuncia así a comprenderlas, o bien las imita exageradamente.

3. Esta metodología, válida tanto para la ciencia como para la moral o el arte, es decir, para los valores de la ética y de la estética, entraña una consecuencia indudablemente ventajosa. Cuando una producción no alcanza su finalidad, cae en lo insignificante y lo inútil.

Pero multiplicar lo insignificante termina por enmascarar los verdaderos valores. Esta plétora requiere, pues, una autorregulación de la cultura que deberá, bajo pena de muerte, reencontrar la regla de oro de la sobriedad. Sólo están llamadas a sobrevivir las culturas que equilibran en todo momento el juego de sus valores constitutivos: lo "verdadero", el "bien" y lo "bello".

4. Será inútil aculturar, es decir, pretender ayudar a autorregular una cultura, imponiendo o proponiendo modelos exógenos, incluso con variados refuerzos tecnológicos complementarios. Trátese de ciencia, ética o estética, todo valor que no adquiera sentido a partir de una interioridad humana, está condenado a debilitarla -por exceso o por defecto-, y por ende a esterilizarla. De no valor, se convierte en antivalue.

En cambio, todo valor que surge de la interioridad o que despierta resonancia en ella, da posibilidades a la libertad y a su capacidad de liberación. Porque la libertad sólo surge si va acompañada de una interioridad creadora y sólo

se libera progresivamente en la medida en que se desvincula del dominio de sus producciones. La ausencia de producción la aliena de igual modo, puesto que la vincula a la necesidad, de la que no puede liberarse.

Por tanto, el hombre es el envite de las "culturas conductoras" y de las "culturas conducidas". Todas lo amenazan por igual, como hemos dicho reiteradamente. El desarrollo de la ciencia no es en sí lo peligroso, sino su salida del campo de los valores: su ambición de orientar la dinámica humana. Las espiritualidades tradicionales no son de por sí anquilosantes, sino su marginación del ejercicio de la razón: su pretensión de hacer al hombre al margen de una dinámica racional.

En resumen, el drama de las culturas se sitúa en el sector de lo "verdadero" y provoca a la vez una desincronización y una esclerosis del "bien" y de lo "bello". En consecuencia era fundamental un análisis de la cultura, y en la base de la cultura, las diversas refracciones de una imagen del hombre. Es a este nivel que nos ha parecido conveniente iniciar el debate.

6. Una civilización universal no será, pues, un mosaico de culturas incommunicables, ni una reducción a lo homogéneo de todas las diversidades mediante la ciencia. Será resultado de una comunicación desde adentro, desde la profundidad donde reside la "diferencia" humana -interioridad y libertad- universalmente presente en todo hombre, en la medida en que cada cultura reviva su acto fundador para dialogar con las otras en sus significaciones, a través de sus productos y no mediante sus productos desvinculados de sus significaciones.

Osmosis cualitativa donde el espectro de cada cultura, lejos de atenuarse, aumenta mediante el color de las otras y lo refleja a su manera con una fidelidad propia, que es condición de la fidelidad para con las otras.

Lo universal es una dimensión de lo singular. Sólo lo singular se abre a través de sus raíces a la savia de lo universal. Dejarán de existir las culturas "conducidas" o "conductoras", y sólo habrá culturas "concordantes".

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA

1. "Culturas conductoras", "culturas conducidas": adoptaremos estas expresiones para los países industrializados y los países en vías de industrialización.
2. El hecho de que se sobrepase lo visible no tiene nada de extraño. Se basa en aquello que ya sobrepasa lo visible en la naturaleza humana. Por su arraigo en lo metafísico, el hombre busca finalidades metafísicas. Estas finalidades son irreprimibles. En los regímenes que reducen al hombre, éstas reaparecen en forma de ideologías, objetivo de fe.
3. Nos referimos a ello porque lo Verdadero es el origen de la ciencia, de la filosofía y de la teología, así como el Bien lo es de la ética, y lo Bello, de la estética.
4. Con respecto a las relaciones de la ciencia y de la tecnología, véase el estudio circunstanciado de Jean Ladrière, Les enjeux de la rationalité, Aubier-Unesco, 1977, págs. 30 y siguientes.
5. La mayoría de los científicos admite ya la crítica de Gaston Bachelard que figura en Le nouvel esprit scientifique.
6. Así como los conocimientos recurren hoy a la interdisciplinariedad, las especializaciones médicas han demostrado la necesidad de retornar a la unidad del hombre biopsicológico.
7. Alvin Toffler, Le choc du futur, París, Denoël, 1973.
8. Jean Brun, Les vagabonds de l'Occident, Desclée de Brouwer, 1975, págs. 12 a 80.

9. M. Zundel, L'homme existe-t-il?, éditions ouvrières, 1967.
10. Olivier Clément, Question sur l'homme, Stock, 1972.
11. Véase al respecto el bello capítulo de Louis Gardet en Islam, religion et communauté, Desclée de Brouwer, 1970, págs. 273 y siguientes.
12. El orientalista Jacques Berque se aparta de esta definición.
13. Citado por Louis Gardet, *op. cit.*, pág. 279.
14. G. Sarton, Introduction to the History of Science, vol. I-III Baltimore, William and Wilkins, 1931-1947.
15. Af Kettani, G. Anawati, en la revista Impact, Unesco, vol. 20. 1976.
16. Vincent Montell, en Clés pour la pensée arabe. Seghers, 1974, dedica a la ciencia árabe un capítulo breve aunque muy detallado.
17. Etienne Gilson, Histoire de la Philosophie au Moyen-Age, 2 vols., Payot.
18. Por ejemplo, en química, al-kimya' = química; al-ambiq = alambique; al-kuhul = alcohol; al-qalawi = álcali; al-zirnikh = arsénico.
19. Hemos tratado de presentar esta tensión en Orient, quel es ton Occident?, Le Centurion 1970.
20. En relación con la importante cuestión de los órdenes del conocimiento y sus relaciones, remitirse a Jacques Maritain, Distinguer pour unir, Desclée de Brouwer.
21. A. Bouhdiba, en su contribución al coloquio de la Unesco celebrado en 1971, retomada en La ciencia y la diversidad de las culturas, Madrid, Santillana, 1976.
22. Aquí se ha reconocido la posición principal de un partido político que actualmente es bastante activo.
23. Véase El arte contemporáneo en los países árabes, publicado en árabe por Aff Bahasi, Dâr al Junub lil Nashr y Unesco, 1980.
24. "En los próximos 5 a 10 años la comunicación Norte-Sur cada vez será menos fácil. ¿Por qué? Porque hasta el presente se ha realizado en un solo sentido el esfuerzo al nivel cultural, de la adaptación y la comprensión de los demás. Siempre son los responsables del Tercer Mundo quienes hacen el esfuerzo por comprender a los demás... sin que los países industrializados hagan esfuerzo alguno en el sentido contrario", Dice M. Elmandjra, en la revista Futuribles, julio-agosto de 1980.
25. Gabriel Marcel, Etre et Avoir, 2 vols., Aubier, edición 1970.
26. L. J. Lebret, Manifeste pour une civilisation solidaire, Editions ouvrières.
27. Se encontrará una excelente exposición crítica de estas tendencias en: J. M. Domenach, Le sauvage et l'ordinateur, Le Seuil, 1976.
28. J. J. Servan-Schreiber, Le Défi mondial, Fayard, 1980. Véase también A. Toffler, La 3e Vague, Denoël, 1980.
29. Science et conscience, Stock, 1980.
30. Esta maravillosa síntesis es de Nietzsche.
31. M. Elmandjra, "Rapport de la Commission Brandt", en Futuribles Nº 34 - junio de 1980.
32. Véase A. Bouhdiba, *op. cit.*
33. El mejor estudio que conocemos sobre las relaciones de la inteligencia, la ciencia y la tecnología es el de Jean Ladrière, Les enjeux de la rationalité, Aubier-Unesco, 1977.
34. J. Berque, L'Islam au défi, Gallimard, 1980, pág. 26.
35. Mohamed Arkoun y Louis Gardet, L'Islam, hier-demain, Buchet-Chastel, 1978.
36. Mélanges 14, ya citado.
37. Abdel-Aziz Lahbabi, Un personnalisme musulman, P. U. F., 1967.
38. Informe de J. Berque, *op. cit.*, pág. 84.
39. Las culturas y el tiempo, Salamanca, Unesco/Sígueme, 1979.

CAPITULO IV

CULTURA Y COMUNICACION EN AMERICA LATINA

por Oswaldo CAPRILES

INTRODUCCION

Este análisis versa sobre los problemas que han sido considerados más importantes en la temática propuesta por la Unesco: "Sistemas de información y valores culturales", y presenta como problemática principal, el conjunto de cuestiones resultantes de la interacción entre: comunicación, información, cultura, educación y sociedad, en relación con los procesos de reproducción de la sociedad.

Si bien el trabajo intenta ser global, es innegable la influencia de las experiencias latinoamericanas. En nuestra opinión, América Latina puede definirse como un escenario particular, cuya importancia reside en la toma de conciencia progresiva que en ciertos países se ha realizado respecto a la significación y al papel que desempeñan los mecanismos de información y comunicación. Por otra parte, si bien han sido los científicos, investigadores, periodistas combativos y universitarios los que han contribuido al esclarecimiento del papel que desempeñan los procesos socioculturales, existieron también, en diversos países, prácticas innovadoras, que transformaron -con resultados diferentes- los mecanismos de comunicación horizontal y participativa. En lo que respecta a la especificidad del campo de estudio, consideramos que las relaciones entre comunicación, información y cultura deben interpretarse a partir del concepto de procesos socioculturales.

A los efectos de una mayor claridad, cabe señalar la diferencia existente entre información y comunicación, según Pasquali, la información alude a procesos unidireccionales, sin reversión de los polos de transmisión de mensajes y se reserva el término comunicación para el intercambio humano y social. En este proceso de intercambio, es la cultura el verdadero contenido y la verdadera motivación de los mensajes. Entendiendo por cultura a todo el quehacer humano social, sus productos y sus procesos.

La interrelación de los conceptos de cultura, comunicación e ideología como correlatos de aspectos y niveles diferentes de la misma realidad de los procesos socioculturales, permite apreciar más claramente los fenómenos de la dominación cultural y la inculcación ideológica.

En este estudio se proponen tres planos conceptuales: -procesos de información- comunicación; -de producción- reproducción; -de cultura- ideología (Producción, digestión, absorción, rechazo, etc., de sentido, a través de lo sígnico-simbólico). Esto permite resituar a los procesos socioculturales al interior de los procesos sociales globales.

La transformación acelerada de la sociedad industrial, lleva a un desplazamiento hacia el "reino de los signos", símbolos y mitos de una esfera ideológicamente en expansión, en la cual la consumatividad parece perfeccionar y cerrar el ciclo de la producción y de la productividad, profundizando y acelerando las tendencias de los aparatos inculcadores de la difusión (publicidad, medios, modas, consumos) hasta provocar cambios cualitativos.

Este trabajo intenta destacar las relaciones entre los procesos socioculturales y los aparatos difusivos actuales, tratando, a nivel del diagnóstico, de mostrar la determinación económica de los aparatos difusivos y, en el nivel de la prospectiva, recordar que no puede hablarse de políticas de comunicación sin referirse a políticas culturales. Por otra parte, no cabría considerar una alternativa cultural sin una alternativa comunicacional.

LAS ESTRUCTURAS DE LA DIFUSION MASIVA EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL

En esta parte, se trata de sintetizar diferentes momentos y etapas del desarrollo de los sistemas de difusión masiva en la región considerada: en primer lugar, analizaremos la relación fundamental entre publicidad, medios y gran industria transnacional, en segundo lugar, la concentración y crecimiento transnacional, y, finalmente, el gran salto tecnológico informativo del capitalismo.

Publicidad, medios y gran industria

Ha sido en los Estados Unidos donde la publicidad, y el papel que ésta desempeña en las sociedades contemporáneas comenzó a adquirir el volumen y las características que harán de ella

un fenómeno típico de nuestro siglo. Las particularidades del sistema político norteamericano, la temprana comercialización de la prensa, la estructura económica, la legislación "liberal", favorecieron la constitución de un servicio comercial privado que, primero para la radio y luego para la televisión, se consolidó en modelo de sistema de "difusión". Modelo que, de manera lenta desde 1930 y rápida a partir de 1950, influyó en la implantación de sistemas análogos en América Latina.

La base del modelo se encuentra en la relación que en el mismo se establece entre la publicidad y la nueva forma de reproducción del capitalismo de tendencia monopolística, que comenzaba a transnacionalizarse. La publicidad comienza progresivamente a mediar entre la producción y el consumo, provocando una transformación del modo de vida y creando, en los países de la región latinoamericana, una amplificación del fenómeno de dependencia, sobre la cuádruple base de: dependencia noticiosa e informativa (predominio de las agencias norteamericanas y occidentales), dependencia publicitaria (predominio de anunciantes, patrocinantes, y agencias de publicidad transnacionales), dependencia financiera (a través de la participación de capitales), dependencia de contenidos o de programación (suministro de programas "enlatados").

El estudio realizado por Peter Schenkel, en 1973, señala las similitudes encontradas entre cinco países (Colombia, Chile, Argentina, Perú y México) en la estructura de poder de los medios de difusión masiva, así como en la tendencia común a la concentración de su propiedad, y la influencia política adquirida por sus propietarios como consecuencia del poder ideológico de los medios.

El caso mexicano, cuyo sistema de información masiva fue estructurado a partir del modelo norteamericano (a causa -entre otras razones- del peso del capital norteamericano en la economía nacional), fue estudiado por Patricia Arreaga, quien señala que, en dicho país:

1. El sector de bienes de consumo, con participación de capital extranjero, constituye el mercado de los servicios ofrecidos por los medios de comunicación masiva.
2. Los medios de comunicación masiva, en su mayoría en manos de empresarios nacionales, constituyen el mercado para los servicios de agencias de noticias, productoras filmicas, etc.
3. Las agencias de noticias, nacionales y extranjeras, venden sus servicios de información a los medios de comunicación masiva.
4. Las productoras de programas, nacionales y extranjeras, venden su producción a los medios de comunicación masiva.
5. Los consumidores, que en un país periférico como México no son la gran mayoría de la población, constituyen el mercado para los bienes y servicios anunciados.
6. La programación producida o importada, es utilizada por los medios de comunicación para atraer la atención del público consumidor

y el gasto publicitario de los anunciantes, al igual que en los Estados Unidos de América.

Por su parte, el caso venezolano aparece como un ejemplo de organización del sector privado de la difusión masiva, en tanto que articulación de medios -publicistas- anunciantes. El sistema de difusión masiva aparece como un bloque de poder organizado piramidalmente, cuya cabeza (anunciante de la industria y el comercio) está relacionada con el Estado que suministra recursos valiéndose de medios directos o indirectos, y vinculada a diversas transnacionales (véanse gráficos en el Anexo I).

Este esquema presenta muchos puntos en común con el caso del Brasil, si bien éste tiene algunas particularidades, señaladas por Camargo y Noga Pinto. Estos autores sostienen que la radio es el medio más importante en el Brasil, con 944 emisoras, aun cuando la tasa de receptores de radio por habitante sea más baja que la de otros países. Sin embargo, "los estudios de mercado han demostrado que, en las ciudades, aun las familias de bajos recursos económicos piensan que la televisión es imprescindible. Se da preferencia al aparato de televisión sobre cualquier otro aparato doméstico...".

Luis Fernando Santoro ha realizado un importante estudio sobre la televisión brasileña, en que sitúa la popularidad de este medio en la década de 1960, en relación con la acción desarrollada por Janio Quadros que intentó reducir las concesiones a los difusores privados, creando una resistencia por parte de estos últimos, lo que en la opinión del autor, contribuyó a la caída del gobierno. Como consecuencia de la cual se reforzó al lobby ABERT, que obtuvo una ampliación de las mencionadas concesiones.

En toda América Latina, se puede constatar la presencia de procesos similares, en los cuales se acrecienta la situación de dependencia cultural masiva. En este sentido, el trabajo de Heriberto Muraro sobre el caso argentino, no hace sino confirmar la tendencia constatada, de la cual escapan casos excepcionales como el cubano, y el actual intento nicaragüense.

Cabe señalar que los trabajos de Pasquali y Mattelart han realizado un aporte fundamental en la comprensión de la estructuración de la dependencia frente al complejo militar-económico-informativo de los Estados Unidos de América.

A modo de conclusión provisional podrían sintetizarse como puntos importantes los siguientes:

Los medios en América Latina se vinculan, por una parte, a sus propios sistemas económicos a través de la punta de lanza publicitaria y los grandes anunciantes, que son generalmente empresas vinculadas a las transnacionales, por otra parte, se vinculan a través de cada estrato con el estrato correspondiente norteamericano transnacional (publicistas, medios, productores de discos, películas, etc.) y, por último, esas vinculaciones se subsumen en la dependencia general del sistema, generando otra vez, en los diversos estratos, articulaciones de índole político-ideológica.

De manera que es la dependencia económica de sistemas de medios comerciales de base publicitaria predominante, lo que mantiene y vincula las formaciones ideológico-culturales en una situación de sujeción a los estereotipos dominantes de una cultura del consumo intensivo, completada por una escala de valores generales individualistas y crematísticos, y que no es sólo el complemento, sino el factor de reproducción del sistema económico-dependiente y signado por las más profundas e injustas desigualdades sociales.

Concentración y crecimiento transnacional

Este segundo momento, caracterizado como de concentración acelerada de la industria de producción de mensajes masivos y de sus distribuidores, está marcado por el carácter orgánico que van adquiriendo las relaciones entre los medios de comunicación de masas, la publicidad y el mundo de los negocios.

El proceso de concentración se relacionó, en un principio, con el desarrollo de la rama de la industria estratégico-militar norteamericana, y especialmente con el sector de la telemática, intensificándose y expandiéndose en la década de 1970, adquiriendo diversas formas entre las cuales cabe mencionar: acuerdos comerciales, distribución, asesoramiento, suministro de programas, etc. Esto posibilitó el predominio hegemónico de un modo de vida impuesto a través del aparato difusivo, con centro en las grandes empresas del entertainment, la información y la publicidad.

Paralelamente, la condensación de los intereses impulsó la transformación de los anunciantes en informantes, poniendo a las grandes transnacionales a la cabeza de las redes mundiales de la información, fenómeno que debe considerarse desde su perspectiva económica, ya que la lógica de la producción incluye un proceso de consumatividad creciente, que se caracteriza por la dominación de los procesos sígnicos, estableciendo códigos, bloqueando todo mensaje que se aleje de las normas, aboliendo toda posibilidad de intercambio. Es sobre esta estructura determinada por lo económico que se montarán las acciones manipulativas ideológicas y no lo contrario, razón por la cual no coincidimos con la posición de aquellos autores que hacen hincapié en el carácter ideológico-manipulador como un elemento pre-diseñado por el imperialismo cultural. Se trata fundamentalmente de englobar todas las formas de interacción bajo el control del capital dominante.

El gran salto tecnológico-informativo del capitalismo

Los estudios de Marc Porat, Erwin, y el informe francés Nora-Minc, señalan y ponen de manifiesto que las actividades de información y de comunicación han sobrepasado en importancia al sector servicios, tanto en valor agregado, como en total de empleo e inversión. Llamaremos, pues, "cuarto sector", al de la información-comunicación, que incluiría desde la informática hasta la

difusión masiva, comprendiendo las empresas de medición y auditoría, los centros de producción de información, las redes de circulación de todo tipo, las telecomunicaciones y los servicios de noticias o de programación.

En los países llamados periféricos, la consolidación del cuarto sector implica un nivel de dificultad casi insuperable, en cuanto a la posibilidad de mantener una prensa, un cine o una televisión con orientaciones culturales y visión de la realidad independientes.

Es necesario agregar que el fenómeno de sinergia multimedia, obliga a un estudio de la relación compleja que se establece entre la penetración cruzada de medios y campañas publicitarias y sus "efectos culturales", los que tienden a aparecer cada vez más con un estatuto análogo al de mercancías, en un proceso de mercantilización de la ideología y la cultura, más allá aún de lo que podría considerarse como el valor instrumental de la cultura de masas y que no conduce sino a deteriorar la situación en los países dependientes.

PROGRAMAS Y CONTENIDOS

En este capítulo evocaremos la situación actual de los sistemas de difusión en América Latina y el Caribe, a partir de los resultados más significativos de las investigaciones y estudios realizados en la región. La riqueza de los ejemplos nos obliga a hacer aquí una breve enumeración de los mismos, encuadrándolos en áreas y comentando los más significativos.

La información noticiosa

Una masa de estudios no sólo de diagnóstico, sino también de índole prospectiva, se ha sumado a las investigaciones clásicas sobre desbalance informativo en la región, especialmente a raíz de la conjunción creciente de los temas del Nuevo Orden Internacional de la Información, con el movimiento que venía de las Conferencias de Bogotá y Costa Rica sobre Políticas Nacionales de Comunicación. El Instituto Latinoamericano de Estudios de las Transnacionales (ILET) de México ha publicado varios trabajos y compilaciones sobre estos temas. Es necesario señalar los trabajos de Reyes Matta, Somavía, Schiller, Ordóñez, Encalada, Luis A. Gómez, Bonilla de Ramos, etc.

La investigación de Luis A. Gómez, sobre el caso venezolano, trató de determinar el papel desempeñado por los gatekeepers y, entre sus conclusiones, se señala el condicionamiento de la imagen que los países latinoamericanos tienen de los otros a causa del tipo de noticias vehiculizadas, generalmente spotnews, que por su carácter puntual, y descontextualizado no permiten una percepción correcta de las diferentes realidades nacionales. Este método de vehiculizar casi exclusivamente spotnews correspondería a la política que, al respecto, desarrollan las agencias internacionales, entre las cuales las norteamericanas gozan del predominio.

La crítica de Gómez se dirige a los medios por la no-pluralización de las fuentes así como por la falta de tratamiento de la información recibida, elemento indispensable al establecimiento de un equilibrio informativo, que disminuya la dependencia de las fuentes norteamericanas.

La publicidad

Este punto ya ha sido considerado bajo diferentes aspectos a lo largo del trabajo y, en consecuencia, se señalan aquí sólo algunos aspectos complementarios.

El aumento del gasto total en publicidad en la región de América Latina y el Caribe que se sitúa, según diversas fuentes, en alrededor de cuatro mil millones de dólares para el periodo 1980-1981. Lo que las estadísticas no indican es que el costo publicitario es recargado en el interior de cada país sobre el precio de los productos y, en consecuencia, es repercutido sobre el consumidor. Si se tiene en cuenta que muchos de los artículos anunciados son de consumo popular, se comprende que es el pueblo el que termina pagando ese gasto.

Entre los aspectos que hay que destacar se señala el fenómeno de concentración de mercado en el caso de los productos con un alto grado de valor agregado por la actividad publicitaria.

Finalmente, como efecto de la mediación publicitaria es necesario hacer referencia a la teoría sostenida por Pasquali, respecto a la "aceleración centrífuga de la contaminación cultural". Pasquali afirma que los fenómenos de la cultura de masas son peores en la periferia que en los centros del sistema capitalista.

Programación de radio, discos y casetes

América Latina cuenta con miles de emisoras de pequeña potencia. La tendencia a la concentración se hará manifiesta por el fenómeno de afiliación a "cadenas", "circuitos" o "asociaciones", que representan diferentes modalidades de control por parte de empresas centrales de corte oligopólico. La industria disquera se estableció en América Latina una vez asentado un mercado de consumo a partir de las filiales de las marcas internacionales, contribuyendo a la constitución de un universo cultural masivo.

Televisión-video

La televisión es, sin duda, el centro del discurso crítico en el ámbito de la difusión y esto en relación con la importancia del medio y el caudal de atención que la población consagra a su observación.

En el trabajo se encontrarán detalles sobre el proceso de consolidación de la televisión en diferentes países de América Latina, así como referencias a diversos estudios sobre sus efectos. A modo de ejemplo, señalamos el de E. Santoro, que analizó los efectos de la televisión en los niños.

En una muestra de 880 escolares del área metropolitana de Caracas, se detectaron aspectos

de percepción y valoración de la realidad por parte de los niños -a partir de la programación televisada- como éstos:

- casi el 81% de los niños ve televisión diariamente,
- las expresiones o modismos extranjeros en el habla alcanzan, en el seno de la muestra, a 63,04% del vocabulario,
- el personaje bueno o "héroe" es norteamericano en el 86% de los entrevistados. Sólo ocho por ciento aproximadamente lo presenta venezolano (según el mensaje),
- para los niños el bueno es de habla inglesa (82%),
- concretamente el héroe es norteamericano (66%),
- los buenos en el 72% de los casos son ricos,
- los malos son en un 41% pobres (15% ricos),
- los blancos son buenos en un 84%, los negros en un 4,4%.

Con respecto a los video-sistemas, en el caso de América Latina, aún no se tienen estudios sobre su incidencia, pero sabemos por informaciones preliminares y cifras aproximadas, que en México, Venezuela, Panamá, Colombia y Brasil está proliferando dicho uso entre las clases más favorecidas económicamente, y con tendencia a extenderse a las clases medias. La incidencia de estos nuevos sistemas y sus mercados de mensajes sobre el mercado tradicional del cine y la televisión puede implicar consecuencias económicas y culturales conflictivas, como está comenzando a suceder en los Estados Unidos de América.

La cinematografía

La situación de la cinematografía es similar en todos los países de América Latina y se caracteriza por el dominio de la distribución transnacional, generalmente asociada a sistemas monopólicos de exhibición. La dificultad para constituir cinematografías nacionales parece ser un fenómeno regional característico.

El trabajo recoge los testimonios de cineastas y estudiosos latinoamericanos que se refieren a casos particulares (México, Perú, etc.), así como a intentos puntuales de llevar a cabo producciones nacionales.

Algunas experiencias e intentos de cambio

Entre las experiencias que se caracterizan por su intento de constitución de "industrias culturales" menos alienantes, comprometidas con los procesos de independencia nacional, el desarrollo auto-sostenido y la unidad latinoamericana, señalamos el caso cubano, que aparece con una especificidad que lo coloca aparte de otros países (ausencia de publicidad, emulación revolucionaria, etc.). Cabe también señalar el caso de Nicaragua, que ha llevado adelante una importante campaña de alfabetización, que está cambiando el panorama cultural.

El caso peruano, durante la década de 1970, se presenta como el intento más ambicioso por reformar los sistemas, procesos y medios

difusivos, dentro de un proceso reformista que utilizaba mecanismos de capitalismo de Estado y políticas intervencionistas. Sus propuestas pueden definirse como la más ambiciosa concentración de esfuerzos realizada en América Latina para romper los monopolios privados.

Contrapuesto al caso peruano, el chileno se caracterizó por una reforma profunda en lo económico y en lo político que no pudo, o no tuvo tiempo, de encontrar su equivalente comunicacional. Los otros pueden encuadrarse, como las iniciativas después de la Conferencia de Costa Rica, dentro de la lucha por un Nuevo Orden Informativo. Como ejemplos: ASIN, Caribbean News Agency y ALASEI.

LA NUEVA ACCION SINERGICA ENTRE MASS MEDIA, PUBLICIDAD Y MERCADO, CULTURA O INCULCACION

En el ámbito de la investigación cultural, la transformación del entorno simbólico no puede dejarse de lado. En este proceso de cambio aparecen, como un elemento de primera importancia, los aspectos señalados por Baudrillard cuando sostiene que actualmente "la mercancía es inmediatamente producida como signo, como valor/signo, y los signos, es decir la cultura, como mercancía...". En este sentido la forma-mercancía no es sino la proyección omnipresente de la mercancía real en todos los posibles intercambios del hombre en la sociedad capitalista, y esto en la medida que el proceso de la producción de las mercancías sólo puede reproducirse en el tiempo por el poder simbólico de los signos transmutadores de la mercancía y convertidos a su vez en mercancía.

Al respecto, el ejemplo elegido es el de Walt Disney, que constituyó a partir de la esfera aparentemente neutra del cine infantil, una poderosa cadena de signos-mercancías (muñecos, juegos, relojes, etc.), utilizando el carácter complementario de los medios modernos.

Es necesario destacar que, si bien los diferentes medios atravesaron por un periodo competitivo y concurrencial, fueron progresivamente complementándose en su especialización, y desarrollando estrategias tendientes a aumentar su impacto a través de la búsqueda de audiencias, mensajes y horarios específicos.

En esta complementariedad, primer paso de la industria cultural, la que permitió el desarrollo de las campañas multimedia, y la aparición de nuevos conglomerados integrados a todas las ramas del servicio y del sector cuaternario, produciéndose una concentración transnacional de los insumos y la producción signica, cuyo correlato es la concentración de signos-mercancías, y mercancías-signos.

El público, en este proceso, ha pasado a su vez a transformarse en un medio más, en un signo-mercancía (es "lo" que lleva un jean Levis, zapatillas Addidas, camisetas Superman, etc.).

Si se analiza la relación entre el aparato masivo de inculcación y los mecanismos y procesos de la cultura popular, esta última aparece como

gravemente desfavorecida, ya que los mecanismos de la interacción, bajo el influjo de los medios de comunicación de masas, van perdiendo su carácter de intercambio para adoptar formas unidireccionales. El entorno de signos lleva a la sustitución del intercambio por el espectáculo, verdadero simulacro que, convirtiendo a todos en espectadores, y negándoles su posibilidad como protagonistas, disminuye la posibilidad de toda autonomía cultural.

Es interesante destacar que el nuevo modo de consumo, se impuso a partir de una nueva clase de productos, desarrollando su propio mercado, y operando sobre un principio "democrático": dejar de estar por encima de los demás, para estar con los demás en algo probado, y seguro. El blue jean es un buen ejemplo democrático en su difusión y fue después jerarquizado en sus calidades.

Desde el punto de vista cultural, lo que afirma la interacción creciente entre los medios, los mensajes, las modas y los consumidores (entre las mercancías-signos y los signos-mercancías) es la mediación permanente de lo cotidiano, es la imposibilidad de entrar en una relación no cosificada ni mediada, sin hacer un esfuerzo consciente, que resulta tan anómalo, tan "diferenciador", que termina por dificultar él también la naturalidad de relaciones más transparentes, y por tanto la reducción cultural del entorno social a la pura esfera del simulacro.

Es por ello que se puede hacer referencia a la acción sinérgica, definida como sinergia multimedia (la que afianza y multiplica la existencia de un hiperconsumo de mercancías y signos, a partir de una sinergia de formas y contenidos de los mensajes entre sí) y sinergia cultural (constituyendo una cultura plana, resultante de la superposición de infinitos mosaicos sobre el receptor, tal como Abraham Moles lo concibe: públicos-masas). Esta acción sinérgica se inserta en el proceso de concentración de la propiedad de los grandes medios de difusión, multiplicando el poder de las transnacionales sobre los sistemas nacionales de información y comunicación.

En síntesis, es desde el punto de vista de la influencia sobre los públicos que la "acción sinérgica" se manifiesta o evidencia (en una "sinergización" de objetivos):

- Ampliación sucesiva de los mercados, equivalente en realidad a creación de nuevos mercados privilegiados o específicos para nuevos mensajes-mercancías y, en consecuencia nuevas mercancías-objetos en venta (por ejemplo, extensión de una moda, de un gusto musical, de un mundo erotizado que es consustancial a esas modas y gustos, para los teenagers primero, y luego, en un segundo movimiento, a los preadolescentes de menos de catorce años).
- Por tanto, un entorno globalizado y globalizante, intensificado, más allá del efecto concreto de mercado: se trata de la acción global de todos los medios, independientemente de sus concreciones hacia impulsos de compra. Este es el aspecto más grave: sinergia genérica del sistema o aparato difusivo, para la producción de un modo de vida cuya

estructura real es ocultada bajo su superficie ideológica de tipo mosaico, fragmentada en el tiempo y en el espacio, visión triunfante que reproduce no solamente el capital sino las clases sociales, las relaciones sociales, cada vez más reafirmadas y afinadas éstas como pura alienación.

- La angustia del consumo -o de su imposibilidad- y la pseudosatisfacción procurada por la mimesis-catarsis publicitaria no son, en estas circunstancias, sino la natural referencia uno del otro: los dos aspectos especulares del mismo fenómeno.

En definitiva, es la pérdida de la autonomía cultural y la expropiación del entorno comunicativo y relacional, lo que sufren las poblaciones del Tercer Mundo por parte de los aparatos integrados de la información-comunicación-cultura masiva en el capitalismo dependiente. Es ese el atentado más grande quizás que se comete en materia de derechos humanos.

ALGUNAS REFLEXIONES DE SINTESIS SOBRE ALTERNATIVAS DE COMUNICACION - CULTURA

El tema de las políticas nacionales de comunicación

La importancia del tema reside en la relación entre las políticas de comunicación y el llamado Nuevo Orden de la Información que lleva a la formulación de modelos posibles de nuevas relaciones intra e internacionales. Por otra parte, la relación entre la comunidad de investigadores y quienes toman decisiones ha mostrado la necesidad de replantear el papel de la investigación y de los investigadores.

La necesidad de una definición formal

En la medida que la proposición de políticas constituye una transacción entre lo factible y lo deseable, conviene adoptar una definición amplia, que formalice los elementos del concepto. "Un conjunto explícito, sistemático y orgánico de principios y normas, organización, control, evaluación y corrección, destinado a encauzar coherentemente las actividades del Estado hacia el mejor aprovechamiento social de los procesos, sistemas y formas de comunicación, en especial de los medios de difusión masiva y de los grandes sistemas de información, en el marco de una peculiar conformación política, y de acuerdo a un determinado modelo de desarrollo económico-social".

Definición de un proceso

Cuando se trata de acordar contenidos concretos a una definición formal, aparecen algunas dificultades, entre las cuales figuran la cuestión de la participación y de la democracia en la toma de decisiones. Si se considera que el acceso y la participación tienen como base el "derecho a la comunicación", derecho humano y social que alude a una interacción social y a la comunidad

democrática, tres criterios resumen la diferencia entre una política nacional de comunicación democrática y una no democrática:

- a) el uso del criterio de interacción humana como criterio estructural de los procesos de comunicación, lo que quiere decir que las políticas de comunicación deben asegurar decisión colectiva acerca de las instituciones, sistemas y procesos de comunicación, y una participación en el uso de los mecanismos y medios, en todos sus niveles;
- b) la comunicación debe aparecer definida como un proceso orientado a la participación democrática en los asuntos importantes del cuerpo social. En otras palabras, la comunicación es, básicamente, en su función social, un proceso político democrático;
- c) además, las políticas nacionales de comunicación deben estar orientadas hacia la obtención de una autonomía cultural de la sociedad; ello quiere decir que se garantice la libre producción, circulación e intercambio del sentido social. De ninguna manera se trata de aislar la formación sociocultural, sino de hacerla capaz de decidir por sí misma sus nexos y diferencias con las demás culturas.

Las proposiciones concretas de una ocasión histórica: la Conferencia de San José

La Conferencia Intergubernamental celebrada en julio de 1976, sobre políticas de comunicación había ofrecido recomendaciones concretas para dotar de contenido a las concepciones sobre políticas nacionales de comunicación; sin embargo, y tal como lo señala el follow up de Panamá, los resultados no tuvieron el alcance esperado.

La moraleja de las políticas

Investigadores y tomadores de decisiones. A partir de las investigaciones desarrolladas en América Latina se imponen dos constataciones:

- a) en muy pocos países, y especialmente dentro del ámbito denominado "Tercer Mundo", existen conjuntos homogéneos y orgánicos de normas e iniciativas en materia de información y comunicación social que puedan ser calificadas con justicia de "políticas nacionales de comunicación". Basta recorrer la serie de publicaciones que con ese nombre ha publicado la Unesco, para descubrir en la mayoría de los informes nacionales la ausencia de políticas coherentes y orgánicas;
- b) la segunda conclusión en cuanto a la aplicación de las teorías de las políticas nacionales de comunicación, es que resulta aún más difícil encontrar realizados (o en proceso de realización) los principios de contenido o de morfología ideales; en ninguna situación real al menos en lo que respecta a la aplicación de los principios de la participación social en todos los niveles y áreas de la toma de decisiones sobre información y comunicación, y en cuanto al uso concreto de sistemas, redes y medios de difusión. En este sentido, los ejemplos son aislados y tienden más bien a

ser representaciones de actividades marginales o "alternativas", que verdaderas "políticas" delimitadas por los Estados.

Comunicación alternativa, comunicación horizontal. Uso alternativo de medios, comunicación participante: cuál es el paradigma

El tema "otra comunicación" es, sin duda, una constante que aparece tanto en los países industrializados como en los dependientes. El origen de la polémica ha sido la crítica a la incapacidad del modo actual de transmisión-recepción de signos de evitar actuar casi exclusivamente como legitimando la incorporación indiscriminada de técnicas y tecnología, reproduciendo en, y por, la comunicación una estructura de poder, que banaliza la comunicación al convertir todo en espectáculo.

Parece necesario analizar la ambigüedad inducida en los términos "otra comunicación", nueva, alternativa, y el uso alternativo de medios de difusión. Entendemos que la llamada "otra comunicación" debe definir un paradigma en contraste con el modelo autoritario y manipulador de la massmediatización, y en contraposición de un control burocrático de medios y procesos, proponiendo el diálogo permanente, la participación espontánea y continua. Por otra parte, las decisiones colectivamente tomadas y la socialización de la producción y sus frutos se constituyen en condición de toda democracia.

Por ello, una definición de alternativa comunicacional debe contar con supuestos indispensables, entre los cuales cabe mencionar: la igualdad de intervención de los participantes; la posibilidad permanente y factual de reversibilidad de los polos emisión-recepción, la libertad de comunicar con cualquiera y respecto a cualquier cosa, dando una dimensión social a lo comunicado.

A veces, estos principios llevan a intentar concretizar modelos alternativos marginales, en tanto antisistemas, definidos como opuestos a lo dominante, en cuyo caso la marginalización es deliberada y puede conducir a la búsqueda de la concientización o a un diletantismo vacío. Paulo Freire, en América Latina, es uno de los ejemplos más interesantes de un intento concientizador.

A partir de la confluencia de la teoría acerca de una nueva comunicación y las prácticas de experiencias alternativas se visualizó a la política de la comunicación como una macro-alternativa, caracterizada por la máxima democracia en las experiencias participantes.

En un nuevo orden mundial, la posibilidad de un proyecto nacional de comunicación debe concebirse como parte de un proyecto nacional democrático que, definiendo una política cultural, otorgue prioridad a la restitución del diálogo comunitario, desarrollando la animación cultural no mediatizada, creativa y autogestionaria. Esto será factible en la medida que la comunicación ocupe un lugar primordial, constituyéndose en un verdadero motor de transformaciones.

BIBLIOGRAFIA BASICA

- ARRIAGA, Patricia. "Publicidad, economía y comunicación masiva", CEESTEM, México, Ed. Nueva Imagen, 1980.
 - BRAUDILLARD, Economía política del signo, México, siglo XXI, 1974.
 - CAPRILES, O. El Estado y los medios de comunicación en Venezuela, Caracas, Suma, 1976.
 - COLOMINA, M. "El huésped alienante", ULA, Maracaibo, Centro Audio-visual, 1968.
 - DIAZ RANGEL, E.: Pueblos sub-informados, Caracas, Monte Avila, 1976.
 - GOMEZ, L. A. La circulación de información noticiosa, el caso de Venezuela (por contrato con la Unesco), Caracas, ININCO, 1977.
 - MARQUEZ DE MELO, J., (coordinador), Populismo e comunicação, Brasil, Cortez ed. - Intercom.
 - MATTELART, A. y M. De l'usage des médias en temps de crise, A. Moreau, París, 1978.
 - MURARO, H. Neocapitalismo y comunicación de masa, Eudeba, Buenos Aires, 1974.
 - PASQUALI, A. Comunicación y cultura de masas, Caracas, Ediciones la Biblioteca, UCC, 1963.
 - SANTORO, E.: La televisión venezolana y la formación de estereotipos en el niño, Caracas, UCV, 1969.
 - SCHENKEL, P. La estructura de poder en los medios de comunicación en 5 países latinoamericanos, Chile, YLDIS, 1973.
 - Consultar igualmente las obras de: Camargo, Noya; Paulo, Freire; Gonzaga; Parker, E.; Pasquini, J. M.; Ramos, E.; Rodríguez Abelardía; Schiller, H. mencionados por el autor.
- Véanse también las revistas y publicaciones:
- Políticas de Comunicación, Unesco, 1975,
 - Comunicación y Cultura nº 5, marzo de 1978,
 - Cine al Día, desde 1973 en adelante,
- y los informes de las Conferencias de la Unesco con respecto al tema, en América Latina.

CAPITULO V

LA CREATIVIDAD INDIVIDUAL Y COLECTIVA

por Kazimierz ZYGULSKI

1. Antecedentes históricos

Como sucede a menudo con muchos conceptos de las ciencias del hombre y de su comportamiento, no existe una definición única y generalmente admitida de la creatividad.

Con respecto a ella, la actitud de los antiguos era el resultado de una concepción del mundo, difundida en su época y fundada en la convicción de que el "cosmos" es eterno e inmutable por naturaleza y de que, en cambio, todo lo creado es transformable, finito y limitado en su temporalidad. La significación ontológica de cada actividad, y por ende, de la que consiste en crear algo nuevo, se consideraba menos válida que la búsqueda de una auténtica erudición y de una sabiduría basada en la contemplación de la vida eterna (W. Tatarkiewicz).

En la antigüedad, pues, la creatividad artística no era concebible*. No sólo no era posible; tampoco era deseable. El arte es, en efecto, un don: el de efectuar algunas cosas, y ese don supone el conocimiento de reglas y la facultad de servirse de ellas; quien las conozca y sepa utilizarlas es un artista. Esta comprensión del arte tenía un fundamento bien preciso: la naturaleza es perfecta y el hombre, en su quehacer, debería asimilarse a ella; la naturaleza está sujeta a leyes y, por consiguiente, el hombre debe descubrirlas y aceptarlas, en lugar de buscar una libertad que lo alejaría fácilmente de ese optimum que puede alcanzar en sus actividades.

La filosofía judeo-cristiana con su idea de que Dios creó al mundo a partir de la nada adoptó el "creacionismo".

Esta tesis, que tiene consecuencias filosóficas para el hombre y su quehacer, destaca el papel de la voluntad como fuerza diferente de la razón; voluntad cuyos rasgos característicos son los motivos, la elección, la decisión. En oposición a la razón que estudia lo que ya existe, la voluntad se apunta a lo que no existe aún; es ella la que hace nacer, la que crea. Así, la filosofía cristiana de la historia en la que el hombre aparece como sujeto que participa en la realización de la voluntad divina, surgió de la filosofía cristiana de la Edad Media, y principalmente del pensamiento de San Agustín. Sin embargo, el hombre por sí solo, no es capaz de crear; ése es un

privilegio de Dios. Por ello, en el pensamiento renacentista que, liberándose de las ideas medievales, atribuye al hombre y, sobre todo, al artista, la fuerza de crear, a menudo encontramos la idea de que "el hombre crea a semejanza de Dios".

A partir del Renacimiento, numerosos filósofos reconocen al hombre como el creador del idioma, las costumbres, la técnica y el arte, como el creador de la historia.

En esa época, el artista es el centro de interés de la creatividad; de él se dice que "imagina" sus obras, que las moldea según su idea, que encuentra formas que no existen en la naturaleza, que "inventa lo que no existe", que crea cosas nuevas, que es un semidiós.

La idea de creatividad desempeñó un papel enorme en la época del Romanticismo. La exaltación de la creatividad y el culto del genio que es su resultado, dejaron una huella perdurable en la cultura europea.

Desde principios del siglo XX, el concepto de creatividad sufrió un cambio radical y se amplió gradualmente. En efecto, a partir del momento en que la novedad del producto se convierte en lo más importante de la creatividad, ya no quedan razones para considerar los productos del arte como únicas manifestaciones de la creatividad. Se comenzó también a designar con el término de creatividad los frutos del trabajo intelectual y las realizaciones de la ciencia, la técnica o la organización. Claro está que esta idea ampliada suscitó nuevos problemas, entre ellos los relacionados con los valores de la cultura.

No obstante, los filósofos no siempre estuvieron de acuerdo en limitar el concepto de creatividad a la actividad humana. Algunos consideraron que la creatividad podía concernir también al universo extrahumano y extranatural.

* Mientras que la creatividad artística adquirió legitimidad relativamente tarde (en el Renacimiento), la función de la creatividad literaria no ha dejado de fortalecerse a lo largo de la historia y constituye, incluso en nuestros días, uno de los valores culturales fundamentales.

A ese respecto, las opiniones de Henri Bergson, su panteísmo vital, sus tesis sobre "la evolución creadora" y el "impulso vital", poseen un gran valor ilustrativo. Bergson amplía el concepto de creatividad a toda la realidad, tanto humana como no humana. Concibe el principio de la creatividad como base de toda la existencia, en relación estrecha con el principio de la libertad. Según W. Tatarkiewicz, 1) la historia de la idea de "creatividad" se divide en 4 etapas:

1. Durante casi mil años, el término "creatividad" no existió ni en la filosofía, ni en la teología, ni en el arte [europeo].
2. En el siguiente milenio se utilizó ese término pero exclusivamente en teología: el Creador era sinónimo de Dios.
3. Sólo en el siglo XIX la palabra "creador" se incorpora al lenguaje del arte. Pero entonces se convirtió en su patrimonio exclusivo (en el mundo humano). Creador pasó a ser sinónimo de artista. Se formaron nuevas palabras, antes inútiles; talos como el adjetivo "creador" y el sustantivo "creatividad"; estas palabras se aplicaban únicamente a los artistas y a sus obras.
4. En el siglo XX, el término "creador" comenzó a aplicarse a toda la cultura humana, y se empezó a hablar de la creatividad del científico, del político, de los inventores de nuevas técnicas.

2. La creatividad: su lugar, su condición y su función en la vida

Con el Renacimiento, el artista investido de cualidades de creador, pasó a ser objeto de un culto. El lugar social del artista-artesano dependía ante todo de que perteneciera a una corporación que reglamentaba a menudo en los detalles la forma de ejercer su profesión. El papel que desempeñaba el artista-artesano en la cultura general se situaba habitualmente en la esfera de los valores superiores vigentes entonces y que eran, ante todo, religiosos. Lo mismo había sucedido, por lo demás, en la Edad Media con las profesiones intelectuales; también ellas, en su organización corporativa, estaban subordinadas a la ideología religiosa predominante. La característica principal de la creatividad tal como la comprendemos actualmente, su libertad interpretada ante todo como libertad de elección de temas, de medios, de estilo y de orientación filosófica, no existió prácticamente durante siglos. Además en la Edad Media y aún más tarde, ciertas actividades artísticas a las que se atribuye actualmente un carácter creador, eran vistas con desconfianza, e incluso, relegadas al margen de la vida social: prueba de ello son las limitaciones de los derechos de los comediantes y de la gente de teatro (sin hablar de los artistas de circo ambulantes), sobre todo, en cuanto a su participación en la vida religiosa.

La diferenciación social y cultural así como las diversidades confesionales hacían y hacen que el proceso de la creatividad no sea siempre el mismo. El dominio cultural que ejercieron algunos sectores, como por ejemplo la aristocracia

urbana en el Renacimiento, hizo del mecenazgo un factor capital en la promoción de la creatividad.

Durante varios siglos, la obra popular, habitualmente anónima y realizada por personas que trabajaban por su cuenta o para el pequeño mercado cerrado de la aldea no se consideró como una forma de creatividad. El interés en ella no surgió hasta el siglo XIX (en el Romanticismo), cuando se inicia el discurso sobre la creatividad como fenómeno universal y que, por lo tanto, se manifiesta igualmente entre la población rural, cuya importancia cultural había sido despreciada durante siglos. Además, a medida que se desarrollaba en Europa la civilización industrial que destruyó las antiguas estructuras del artesanado artístico e impuso formas y valores culturales nuevos, una parte de los pensadores europeos, sobre todo J. Ruskin, comenzó a entrever valores culturales en el folklore y en la creatividad rural.

I. CREATIVIDAD, ACCION INNOVADORA Y DESARROLLO INTEGRAL DE LA PERSONA HUMANA

En busca de una similitud entre el marxismo y el confucionismo, el filósofo chino Dow Tsung-I, escribió respecto de la creatividad:

"En virtud de esta noción antropológica de la creatividad que consistiría en la autorrealización individual y en el desarrollo de las facultades creadoras del hombre como un fin en sí-, consideramos que los objetivos y los valores de los seguidores de Confucio son idénticos a los de los marxistas." 2)

Por su parte, J.P. Guilford 3), al analizar los aspectos psicológicos de la creatividad como fenómeno humano multidimensional, indica que debe entenderse como: a) producto con rasgos específicos; como b) proceso psicológico; y como c) fenómeno vinculado a la persona.

Dentro de esta perspectiva, numerosos psicólogos de inspiración neopositivista tratan la creatividad como una actividad vinculada únicamente a la invención y encaminada a resolver de forma nueva y original un determinado problema.

1. Los criterios de la creatividad

La novedad y la originalidad son dos criterios que permiten considerar que un producto nace de la creatividad, mientras que otros nacen de la imitación.

En efecto, en el fenómeno de la creatividad hay un valor de novedad. Pero no toda novedad debe presentarse como una forma de creación.

La novedad del producto, en su concepción más amplia, indica su relación con el tiempo. En la producción mecánica estándar, todos los días aparecen nuevos productos que se diferencian un poco de los de ayer, pero no los consideramos como manifestaciones de la creatividad. La novedad es una cualidad sujeta a una jerarquía en la que el producto creado aparece como nuevo en relación con el producto precedente. Este fenómeno se manifiesta muy claramente en la historia del arte y del cambio de las convenciones en

esta esfera. Así pues, la creatividad existe en las épocas de transición en que la novedad, en lo que se refiere al estilo, no se manifiesta aún con gran fuerza. W. Tataridewicz explica:

"En términos generales, la novedad consiste en la cualidad que no existía anteriormente, aunque en ocasiones sólo sea un aumento de la cantidad o el producto de una combinación desconocida." 4)

La tendencia a reducir los criterios utilizados para definir el fenómeno de la creatividad lleva a menudo a recurrir a otros elegidos arbitrariamente e igualmente unidimensionales.

Por esta razón, según Donald W. MacKinnon, el producto vinculado con la creatividad debe:

- resolver el problema planteado;
- ser una solución estéticamente valiosa y elegante;
- cambiar las condiciones de la existencia humana;
- sobrepasar las tradiciones; y
- ser un producto acabado.

Estos criterios se aplican igualmente al funcionamiento y a las consecuencias de la creatividad, en el plano social, que sólo en parte son el resultado del propio carácter del producto

2. La creatividad como medio de autorrealización individual y colectiva

La creatividad es pues una forma al servicio de las ideas del creador que él quiere servir. Pero esto no es indispensable: los factores que estimulan la creatividad pueden tener un carácter estrictamente personal. También es un método que permite alcanzar otros objetivos a los que aspira el hombre, sobre todo cuando la creación se convierte en una profesión de la que depende su situación material y social. Por último, puede ser una manera de poner a prueba las propias fuerzas, de dar expresión a los impulsos internos; puede ser, en fin, un medio de autorrealizarse.

El proceso de creación de una obra, en opinión de algunos, es al mismo tiempo de autocreación, ya que al crear algo nuevo, el hombre descubre en sí mismo lo desconocido. En principio, el hombre debe mucho a la educación y al conocimiento del acervo del pasado. Según A. Malraux, "el arte nace de la vida sólo a través de un arte anterior". Pero para crear algo nuevo, original, el individuo "creador" debe vencer el pasado, desprenderse de él e incluso ponerlo en tela de juicio.

En cierto sentido, la creatividad es siempre un cuestionamiento, una rebelión contra las realidades existentes. Esto permite explicar la compleja relación que existe entre la sociedad y la acción de los creadores, pues es evidente que la fuerza de la actividad creadora así como los criterios que permiten definirla cambian según el contexto sociohistórico, el nivel de desarrollo, el medio ideológico y político. Todos estos factores pueden ser favorables o desfavorables al proceso de surgimiento o de promoción y pleno desarrollo de la creatividad.

Algunos investigadores, como I.M.B. Edwards, consideran que se puede hablar de creatividad

colectiva con relación tanto a pequeños grupos como a instituciones enteras. En la esfera del arte no se puede siquiera prescindir del concepto de "creatividad colectiva", aunque tradicionalmente hemos concentrado la atención en los solistas, y sobre todo en aquéllos a los que atribuimos dotes extraordinarios, a los que llamamos genios. Ahora bien, en el teatro, en el ballet, en la música, la creatividad colectiva es al mismo tiempo un hecho y una necesidad. Se puede pensar incluso que la vida cultural moderna exige más que antes esa forma de creatividad.

3. La demanda social de creatividad

Con relación al funcionamiento social de la creatividad, es necesario abordar diversos aspectos relativos a la demanda social y a los mecanismos sociales de presentación y de aceptación, de apoyo y de estímulo de la creatividad.

La demanda social se manifiesta ante todo allí donde se producen cambios, donde se observa una voluntad de garantizar el desarrollo y donde éste se aprecia positivamente, es decir, en las sociedades donde hay grupos humanos interesados en los cambios y en el desarrollo y que tienen generalmente una actitud positiva hacia la creatividad. Cuando ésta sobrepasa el marco de las experiencias anteriores, de la tradición, de las costumbres, atrae inevitablemente la crítica, y en ocasiones incluso la incompreensión. La historia del arte europeo durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX está llena de ejemplos. Las nuevas corrientes de la literatura, la pintura, el teatro y la escultura se manifestaban en pocos centros, a menudo fuera de las instituciones oficiales de promoción del arte: se trataba de núcleos autónomos de creación, con frecuencia informales. En esas circunstancias, la opinión es particularmente sensible a lo insólito, ya sea para proclamar el advenimiento de una nueva era, o para hablar de decadencia, de extravagancia o de moda efímera*.

Aquí actúa un mecanismo análogo al del proceso de creación. Para crear, el artista debe vencer la cultura del pasado, oponerse a ella; si no sólo será un epígono. La joven generación debe oponerse de una forma u otra a los adultos, liberarse de su influencia, encontrar su propia vía. Sin ánimo de iniciar un nuevo análisis, podemos decir que desde hace ya dos siglos, la juventud europea, constituye el grupo social cuyas necesidades, en la esfera de la creación artística e intelectual, son más fuertes. Por esa razón, los escritores se esfuerzan ante todo por ganarse el apoyo de los jóvenes y en ocasiones se dirigen directamente a ellos en sus obras. Pero sería

* En la historia del arte, el cubismo puede considerarse como una magnífica ilustración de esas diferentes actitudes. A pesar de que el cubismo llegó a ser admitido y admirado, en sus inicios fue tratado con desdén e ironía, incluso detestado por algunos críticos malévolos.

un error no ver las diferencias sociales y culturales entre los jóvenes. En la práctica, la juventud que disfruta de condiciones sociales y culturales favorables es sobre todo la que puede manifestar sus necesidades en la esfera de la creación. Se trata de los estudiantes cuyo período de maduración social es más prolongado, que se concentran en las grandes ciudades, alrededor de las universidades o de las escuelas de arte.

Las revistas culturales y científicas y, sobre todo, las secciones de crítica, son importantes por la forma en que presentan la creatividad y le confieren un interés social. Existen pocas posibilidades de que la sociedad acepte, al menos en algunos medios, todo aquello de lo que la crítica no quiere ocuparse. Dentro de ciertos períodos, y tanto en el plano nacional como el internacional, la publicación de un relato, de un poema o de un ensayo, la crítica de un cuadro, de una escultura, de una película, de una pieza teatral, la publicación de los resultados de investigaciones empíricas o de consideraciones teóricas, deciden con frecuencia la suerte de la creación y de los propios creadores.

Por último, en el siglo XX los concursos, las competencias, los festivales, los premios -entre ellos el célebre Premio Nobel- aseguran a la creatividad y a los creadores una forma de aceptación de distinción especial. La diversidad de los premios, entre ellos los locales, los regionales, los que otorgan las ciudades, las asociaciones, las autoridades, las organizaciones o las redacciones de periódicos, así como los premios nacionales conferidos por las instituciones gubernamentales, o los internacionales, constituyen un buen ejemplo del interés social que reviste la creatividad.

El análisis de los mecanismos que rigen esos sistemas de premios y, sobre todo, el de los criterios que se aplican para su otorgamiento permiten definir los valores más preciados de la creatividad; los que le confieren un reconocimiento social.

4. La libertad y el control social en la esfera de la creatividad

El último problema que analizaremos en esta parte será el de la creatividad como factor que genera conflictos, tensiones y dificultades sociales, y, por consiguiente, el problema de la libertad y el control social de la creatividad.

La creatividad, por la novedad y los cambios que aporta, abre la vía a nuevas ideas, perturba el orden existente y por ende, provoca conflictos. La fuerza, el alcance y la naturaleza de esos conflictos varían, pero al analizar las consecuencias y las funciones sociales de la creatividad, no se puede dejar de lado ese aspecto conflictivo.

Con mucha frecuencia, la creatividad socialmente comprometida, la que se embandera y toma partido, sea político, filosófico, o nacionalista, la que ataca el orden existente directamente o a través de la metáfora artística, la que suscita debates intelectuales es, hoy como ayer, objeto de controversias y de enfrentamientos.

La historia de la sátira, tanto en el teatro como en las artes gráficas, ilustra especialmente ese fenómeno.

La manera en que una sociedad soluciona el problema de la libertad creadora, con sus límites y sus formas de control, es un indicio muy revelador de su actitud hacia la creatividad y los creadores. En el sistema socialista, por ejemplo, la creatividad se concibe de dos formas: por una parte, se le considera un importante instrumento de formación de la conciencia de las masas que edifican un nuevo régimen, y hasta de su movilización para tareas ocasionales, estrictamente prácticas y bien determinadas y, por otra, debe ser un objetivo esencial para cuya consecución se crea el nuevo sistema social.

Desde 1965, la política cultural de Polonia reconoce el derecho de los autores a escoger libremente sus medios de expresión, sus procedimientos, su estilo. Pero existe al mismo tiempo una tendencia a favorecer algunas esferas de la creatividad en detrimento de otras.

Esas esferas privilegiadas de la creatividad son las que responden mejor a exigencias bien determinadas, en la medida en que:

- son accesibles a un amplio público, principalmente a la clase obrera;
- están vinculadas, por el contenido que proponen, a la vida de las gentes;
- militan política e ideológicamente en favor de las fuerzas que contribuyen a la edificación del socialismo en Polonia, de su ideología y sus programas.

Asimismo las autoridades estatales prohíben las manifestaciones públicas de formas de creatividad que nieguen las bases del sistema y del programa socialista, o que las critiquen desde posiciones ajenas al socialismo.

II. CREATIVIDAD, CRISIS SOCIALES Y CONTRADICCIONES EN LAS TRANSFORMACIONES CULTURALES

1. La necesidad de creatividad y las diferencias de capacidad creadora en el hombre

La creación científica está relacionada tradicionalmente con la ciudad y con los centros universitarios; para desplegarse necesita una comunidad investigadora suficientemente numerosa y condiciones materiales y sociales favorables. El mapa actual de los centros de creación científica que en los últimos decenios han hecho progresar la ciencia con sus descubrimientos, ideas e invenciones, muestra que su distribución en el espacio no es regular, aunque coincide en general con la implantación de las industrias y de las ciudades, situadas en su mayoría en el hemisferio norte. El progreso científico está estrechamente vinculado a los procesos de industrialización y urbanización, así como a la expansión territorial y al desarrollo de las instituciones universitarias.

Las migraciones de "creadores", sobre todo en la esfera científica, son hoy muy frecuentes.

Los centros ricos y poderosos, las universidades y los laboratorios que confieren prestigio y ventajas materiales a los más dotados, desarraigan del suelo natal, con su fuerza de atracción, a los investigadores. El equipo y las generosas remuneraciones que ofrecen esos centros permiten dedicarse, sin retaceos a la investigación intensiva, y su renombre permite alcanzar, más fácilmente que en otro lugar, posiciones destacadas y, en ocasiones, fama internacional.

En la esfera de la creatividad intelectual nos encontramos pues frente a los dilemas fundamentales del mundo contemporáneo: la desigualdad de un desarrollo al cual aspiran todos, pero que sólo algunos tienen la oportunidad de disfrutar; la oposición entre los países poderosos que explotan la creatividad en su beneficio y los países débiles que pierden constantemente el potencial creador que tanto necesitan. Encontramos contradicciones entre la idea del valor humanista de la creatividad científica, de su responsabilidad moral y la explotación práctica de esta creatividad al servicio de la guerra, la violencia y la manipulación.

Por último, existe una contradicción entre la idea de que la creatividad es precisamente el motor más poderoso del desarrollo que ha forjado nuestra época, que ha dado a los hombres bienestar y fuerza, y la convicción de que esta creatividad, por sus efectos previstos e imprevistos, puede generar los peligros y las dificultades que afrontan las sociedades de hoy.

2. Un ejemplo: la creatividad científica y técnica y la industria bélica

El desarrollo de la industria de armamentos y su influencia creciente en toda la economía, en la rivalidad y la competencia políticas y económicas hacen temer que puedan producirse graves consecuencias, sobre todo en el plano de la moral y la cultura.

Ese problema ha sido expuesto claramente en el número especial de El Correo de la Unesco (abril de 1979) donde los artículos "La ciencia al servicio de la aniquilación" y "Despilfarro de recursos en un mundo de indigencia" muestran los peligros que a la carrera de armamentos entraña para la humanidad.

Se dice en uno de esos artículos:

"Es en la esfera del potencial científico y tecnológico donde la desviación de recursos para fines militares alcanzan más vastas proporciones. Se estima que, en la actualidad, alrededor del 25% del personal científico mundial se dedica a actividades relacionadas con asuntos militares. Y se ha calculado, que del total acumulado de gastos en investigación y desarrollo desde la Segunda Guerra Mundial, aproximadamente el 40% se ha destinado a fines bélicos.

Con mucho, la mayor parte de estos fondos se asigna a la producción de material sin ningún uso civil posible.

En los países en vías de desarrollo existen enormes necesidades, inexploradas en casi todos sus aspectos, cuya satisfacción debe

ser abordada de manera sistemática, en gran escala y con la adecuada movilización de medios, cosas que hasta ahora han sido privilegio casi exclusivo de la investigación militar."

El hecho de que el enorme potencial y los esfuerzos que despliega todo un ejército de sabios y técnicos sirvan hoy a la carrera de armamentos, así como a la acumulación y el perfeccionamiento de armas de exterminio masivo, despierta una profunda inquietud en todo el mundo y arroja una sombra espesa sobre toda la ciencia contemporánea y sus realizaciones.

No se pueden prever las consecuencias culturales y sociales de esta forma de creatividad científica puesta al servicio de objetivos militares que hace que se cierna sobre la humanidad la amenaza de un apocalipsis atómico. En los medios científicos cada vez son más los sabios que declaran que la subordinación de sus esfuerzos a fines militares y destructores es difícil de conciliar con las exigencias éticas y estéticas. Los medios no científicos y los jóvenes son cada vez más escépticos frente al valor de una creación que se transforma en instrumento de dominación, violencia, manipulación e incluso destrucción de la vida.

Pero tampoco se puede negar que una parte de la creatividad intelectual contemporánea se manifiesta en actividades no militares, es decir, económicas y organizativas. La tendencia universal al desarrollo económico rápido exige una constante modernización, la introducción de innovaciones, perfeccionamientos, métodos, tecnologías, ideas y concepciones nuevas. El valor económico de la creación científica y técnica depende cada vez más de las bases económicas generales del desarrollo y de los principios que rigen los grandes sistemas socioeconómicos actuales.

3. Otro ejemplo: la creatividad científica y técnica en la radio y la televisión

La radiodifusión que congrega a un número considerable de artistas, autores, organizadores de programas, suscita nuevas formas de expresión artística y de creatividad. La radiodifusión, que atrae a millones de oyentes nacionales e internacionales, es un elemento fundamental de desarrollo y difusión de la cultura nacional, y un importante medio de presentación de las creaciones y novedades artísticas. Para algunas artes como la música, tanto clásica como ligera, la radio es una vía privilegiada de transmisión de conciertos, festivales y debates musicales. La ejecución de obras en la radio es una valiosa forma de presentación e incluso de valorización de la creatividad. La aceptación de una obra musical por los radioescuchas, confirmada a través del contacto entre el público y los organizadores de las emisiones, es una forma importante de aceptación social de la creatividad y en ocasiones aporta a los compositores y ejecutantes renombre y prestigio internacionales. Al mismo tiempo, para su desarrollo técnico, la radiodifusión exige constantemente invenciones y nuevas tecnologías.

La radiotecnía es un importante sector de la industria contemporánea. El progreso de la técnica, la posibilidad de grabar y transmitir la voz y la imagen a cualquier distancia, su reproducción masiva y barata con aparatos apropiados, han modificado el carácter de la cultura contemporánea.

La esfera de las posibilidades creadoras se ha ampliado enormemente y han surgido nuevos medios de expresión, nuevos géneros de obras.

Por otra parte, el desarrollo de la televisión ha tenido en el plano social efectos aún más importantes que la radio. Se han creado nuevas especialidades y elaborado teorías para explicar las posibilidades artísticas y la especificidad de la creación radiofónica y televisiva. El teatro, el cine y el ballet se han adaptado a las necesidades de la televisión. La gran demanda social de emisiones artísticas ha originado una enorme demanda de obras artísticas de todo género, que pueden utilizarse para satisfacer los deseos de un variado público de niños, jóvenes, adultos y ancianos.

Las repercusiones del desarrollo de los medios de comunicación de masas y de las industrias culturales en la creatividad, las limitaciones impuestas o aceptadas libremente por el artista figuran entre las principales causas de la crítica acerba que se hace a la cultura de masas. Esta crítica que se despliega en numerosos países desde finales del decenio de 1950 constituye en ocasiones una reacción contra la marcha triunfal de la televisión, y se debe esencialmente a la idea de que para ser digna de su nombre, la creatividad, no debe tener ninguna limitación ni otros objetivos que los artísticos, y aportar nuevos y originales valores estéticos.

Incluso cuando los medios de comunicación de masas son subvencionados y los programas se transmiten gratuitamente, la justificación de su funcionamiento reside en la recepción y en la aceptación social de su contenido por un público muy numeroso. A sus exigencias debe adaptarse la creatividad en los medios de comunicación de masas. Evidentemente, se puede alegar que el principal factor que limita la creatividad, es decir el nivel cultural, las exigencias, los deseos y gustos del público, no es algo invariable y que la creatividad, libre y ambiciosa, tiene precisamente como objetivo, entre otros, el de estimular los cambios culturales en la dirección deseada. En realidad, en ese plano la evolución del gran público se produce lentamente, más bien al ritmo de las generaciones que de los años, y la creatividad difícil, poco comunicativa, demasiado original, no suele obrar como factor de cambio, sino que es simplemente rechazada.

4. ¿El "poder económico-comercial" contra el "poder cultural"?

La subordinación de la creatividad a los fines mercantiles, su comercialización, le imponen límites particularmente estrechos y la condenan a apelar una originalidad aparente, a novedades superficiales, publicitarias, a innovaciones llamativas que inspirándose en modelos, ideas y

convenciones artísticas halagüeñas, ponen la mira únicamente en la comercialización de los productos.

El conflicto entre las tendencias creativas y las exigencias comerciales que impone la industria cultural es una de las características fundamentales de la cultura contemporánea.

La comercialización de la cultura y de la creatividad no se limita en modo alguno a la esfera de los grandes medios, a la cultura de masas y a la industria cultural, sino que ya ha alcanzado también al arte popular y a la vida rural. El desarrollo del turismo, de la hotelería, la motorización y la urbanización han cambiado fundamentalmente la cultura campesina, incluso allí donde ha conservado sus estructuras sociales, económicas y comunitarias. Las tradiciones del artesanado, de las costumbres y del ritual que se mantienen en las regiones rurales se convierten en una atracción turística, en forma de "souvenirs", productos en serie o espectáculos de todo tipo.

Por otra parte, el culto a veces exagerado de la novedad, de la originalidad, unido a la aversión por las reglas, ha provocado la desaparición casi completa de los criterios objetivos que permiten distinguir la creación artística de la que no lo es. A veces, la situación es, por así decirlo, la inversa: no es la obra creada por el artista y aceptada por la sociedad la que hace de él un creador, sino que al presentarse como un creador incita a reconocer la obra como una prueba y un testimonio de la potencia creadora. Lo mismo sucede con el lugar: el objeto expuesto en un museo de arte moderno es considerado ipso facto por algunos críticos, y luego por una parte del público, como una obra artística sin que intervenga ningún otro elemento de juicio.

5. La creatividad científica, intelectual y artística y la formación de la personalidad del hombre contemporáneo

Para comenzar, señalemos que la personalidad del hombre contemporáneo se forja por influencia de numerosos factores que condicionan las actitudes frente a la creatividad. En muchas partes del mundo encontramos aún, e incluso vemos renacer grandes y pequeñas religiones que imponen a los creyentes una concepción del mundo y los valores que la sustentan. Las tradiciones nacionales y étnicas, las de los grupos profesionales y regionales, ejercen en todas partes una fuerte influencia. El proceso de formación de las nuevas naciones suele vincularse con la revalorización de la creatividad tradicional y el deseo de perpetuarla.

A pesar de las opiniones divergentes e incluso contradictorias que suscita la cuestión de saber cuáles son las condiciones que permiten al hombre desarrollarse como "homo creator", hay fundamentalmente en las dos concepciones filosóficas expuestas por H. L. Parsons, 1978, y D. Riepe, 1978 (5) la creencia en la necesidad y en la posibilidad de un desarrollo dinámico, activo, de la personalidad.

Esta concepción no sólo es optimista y dinámica, sino también claramente orientada, al menos en teoría, hacia el futuro, el cambio, el progreso, pues la incertidumbre creadora no permite que el hombre se detenga. Así la creatividad no consistiría solamente en escribir una novela, pintar un cuadro o resolver un problema científico, sino también en leer un libro, contemplar un cuadro o estudiar un texto científico. En todos estos casos, se puede decir evidentemente que la personalidad del hombre se enriquece con nuevos elementos. W. Tatarkiewicz habla en este caso de "pancreacionismo" y afirma con razón que es una ampliación exagerada, ilegítima, del concepto de creatividad, ya que a su juicio no es lógico considerar que toda actividad del espíritu sea una manifestación de la creatividad. Para el existencialismo contemporáneo, la creatividad es independiente del mundo de los valores, y es también un método de justificación e intensificación de la existencia individual.

Así, la creatividad, tanto la que realiza uno mismo como la que se vive y experimenta como fenómeno social, dinamiza la vida e introduce cambios, aporta la inquietud, engendra la lucha, plantea problemas. Siempre se orienta hacia el futuro. Ese es, por ejemplo, el punto de vista del filósofo polaco B. Suchodolski cuando dice:

"Cuando ya no subsiste nada importante y valioso, cuando el mundo y la vida son absurdos y la cultura es un panteón de dioses difuntos, sólo queda el mito de la creatividad como fuente de intensificación momentánea de la existencia." (6)

III. LA CREATIVIDAD Y LA NUEVA CULTURA SOCIALISTA: LA EXPERIENCIA DE POLONIA

1. El sistema de mecenazgo y la promoción de la creatividad

La socialización de la economía polaca, que se operó en los primeros años de la postguerra, ha colocado a la creatividad en una nueva y perdurable situación, ante todo desde el punto de vista material. La nacionalización de las instituciones culturales y de las editoriales, la creación de un Ministerio de Cultura y del Arte con un amplio campo de acción, la desaparición o, en todo caso, la marcada limitación del comercio privado de obras de arte, la desaparición de la antigua clase de los destinatarios, formada por propietarios y por la rica burguesía, de los protectores y mecenas, crearon rápidamente ese nuevo sistema, que por lo demás contaba ya con cierta tradición en Polonia. A partir de la década de 1920, el papel del Estado como patrocinador del arte y la cultura fue incrementándose. Actualmente, el Estado socialista, como administrador y organizador de la vida social, desempeña el papel de principal protector, patrocinador y financiador de la creatividad. Su función se ha diversificado y fortalecido a través de los años. Los creadores esperan del Estado diferentes servicios, desde la extensión de las escuelas artísticas y la

concesión de becas, hasta la legislación que les asegure asistencia social y un sistema de pensiones. En esos casos una de las principales funciones de las organizaciones de creadores es gestionar con los representantes de las autoridades el otorgamiento de diferentes formas de ayuda. Pero el Estado no es el único patrocinador de la creatividad. También lo hacen otras instituciones. En algunas esferas de la actividad creadora sigue siendo importante el mecenazgo de la Iglesia, hoy casi exclusivamente católica apostólica romana, y lógicamente interesada en el arte religioso; ella es la inspiradora y destinataria de una parte de la actividad creadora en Polonia. También las organizaciones católicas laicas ejercen el mecenazgo, en especial en la esfera de la literatura. Durante el último decenio, el auspicio de los sindicatos e incluso de las grandes empresas, que ayudan a los autores, y tratan de promover sus actividades, se ha desarrollado considerablemente.

2. La profesionalización de la actividad creadora y las organizaciones de creadores

En el sistema socialista, varios factores favorecen la profesionalización de la actividad creadora; uno de los más importantes es el método cada vez más formalizado de acceso a los diversos oficios, previo paso por los centros de enseñanza que otorgan los diplomas y derechos respectivos. Por lo demás, en la creación de empleos para los egresados de las escuelas el sistema socialista exige que la actividad creadora reciba igual tratamiento que todas las demás actividades profesionales, garantizando así empleo a las personas que poseen calificaciones avaladas por un diploma, protegiéndoles durante el trabajo y al concluir el contrato.

En Polonia, uno de los fenómenos más significativos de los últimos treinta años ha sido, sin duda alguna, la fundación de asociaciones profesionales creadores cuyas diversas actividades no siempre están bien definidas, y que han sustituido a las sociedades que existían ya en 1939. A partir de ese momento son ellas las que se encargan de defender los intereses de sus asociados. La pertenencia a una de ellas constituye, para el creador, el signo de su reconocimiento social, con las ventajas consiguientes.

Se puede decir sin temor a exagerar que la organización y el funcionamiento de las asociaciones de creadores, que ejercen una suerte de monopolio, determinan de manera fundamental el modo, las condiciones y las posibilidades de la creatividad cultural en Polonia.

Otras organizaciones que de una u otra forma promueven la creatividad, están condenadas debido a este carácter discriminatorio, a tener una importancia secundaria, pues sus miembros no pueden actuar "eficazmente" si no están a su vez afiliados a una asociación de creadores.

3. La creatividad y las actividades de aficionados en la tradición polaca

Las actividades de aficionados tienen gran importancia ideológica. Sus raíces se ahondan en la

creatividad popular y son en parte artesanales por su relación con la economía doméstica propia de la vida rural.

Los aficionados* se manifiestan también a través de la red institucionalizada de centros de difusión de la cultura, tales como las casas de la cultura. En esos centros se procura a los aficionados modelos, instructores, directores, animadores; se organizan concursos, exposiciones y festivales, se publican revistas, etc.

La escuela favorece también la creatividad de los aficionados, promoviendo las organizaciones de jóvenes. También es inspiradora, protectora y animadora de la creatividad.

Durante los últimos quince años, la labor de los sindicatos profesionales y de sus propias instituciones culturales se ha desarrollado considerablemente. Todos los años se organizan diversas manifestaciones tanto a nivel nacional, como de las regiones, voivodias y comunas.

Desde finales de los años 1950, las actividades de aficionados han cobrado gran importancia en la vida cultural de la juventud, como lo demuestra el movimiento dramático estudiantil que influye, en cierta medida, en el propio teatro profesional. Pero se trata de un fenómeno aislado.

4. Las estrategias para el desarrollo de la creatividad en una perspectiva de renovación de la política cultural

Si se parte de la idea de que el desarrollo, de ser posible acelerado, es y será en los próximos decenios una necesidad universal, es preciso reconocer que todas las sociedades deben favorecer la promoción de la creatividad en cualquiera de sus formas. Si, por otra parte, se considera el desarrollo como un proceso universal, que engloba no sólo la producción material, sino también la cultural, y tanto la vida colectiva como la formación individual y la existencia humana, es evidente que la creatividad debe considerarse como un fenómeno universal necesario para dicho desarrollo.

Con tal objeto, la política cultural debe crear condiciones que favorezcan la manifestación de la creatividad y su aceptación social. Es extremadamente importante facilitar los inicios de los jóvenes creadores. Al respecto, la concentración exagerada de la vida cultural así como su monopolización, parecen particularmente dañinas. El policentrismo cultural y el pluralismo, sobre todo si se trata de la crítica, aumentan las oportunidades de desarrollo de la creatividad.

Esta, aunque continúe adoptando formas locales, regionales y nacionales, es actualmente un fenómeno general de significación mundial. La política cultural puede contribuir eficazmente al intercambio de informaciones e ideas al respecto.

El creador, para defender mejor sus intereses profesionales, tiene necesidad hoy, sobre todo frente al progreso de las técnicas de registro, reproducción y copia de obras, de una protección jurídica específica. A este fin, la Conferencia General de la Unesco, en ocasión de su 21a. reunión, celebrada en Belgrado en 1980, aprobó una Recomendación relativa a la condición del artista.

En muchos países se plantea un problema importante, que es el de la relación de la creatividad con el patrimonio cultural. La política cultural debe considerar ese problema de una manera dialéctica, ya que si bien es cierto que la creatividad siempre se aparta en alguna medida del patrimonio e incluso se le opone, también es cierto que necesita de él para desarrollarse.

Aunque algunos de nuestros contemporáneos consideran que la creatividad es un valor en sí, como forma de acción o mejor, de existencia humana, esta actitud es característica de una minoría de creadores y de usuarios de las obras. Para la gran mayoría, la creatividad está en estrecha relación con los valores sociales e individualmente deseables. Este vínculo del creador y su obra con el mundo de los valores es fundamental, ya que si la creatividad los ignora, pierde su sentido social. La diferenciación de la creatividad, sobre todo artística, es resultado directo de la diversidad de los valores culturales en el mundo contemporáneo. La experiencia nos demuestra, desafortunadamente, que la creatividad puede surgir por igual de filosofías y de actitudes ajenas al humanismo, que puede glorificar la guerra, la violación, la violencia, el racismo, el desprecio del hombre por el hombre. La política cultural se encuentra ante una tarea difícil pero necesaria: al proteger la libertad de creación, condición de su desarrollo, debe a la vez tratar de que la creatividad no se convierta en un instrumento de limitación, de violencia, de persecución o de prevención del hombre.

* Actualmente existen alrededor de veinte mil grupos de aficionados al canto coral, el arte dramático, las artes plásticas, la fotografía, la danza, el teatro poético, el cine, etc.

REFERENCIAS

1. W. Tatarkiewicz, "Histoire de six notions: l'art, la beauté, la forme, la créativité, la reproductivité, l'impression esthétique", Varsovia, 1976, pág. 295.
2. Dow Tsung-I, "Creativity as the self-realisation of man's potential - the supreme value of man: Marxian and Confucian" en Dialectics and Humanism. The Polish Philosophical Quarterly. Vol. V, nº 4, 1978, páginas 33-34.
3. J.P. Guilford, "Creativity". American Psychologist. 5:444-464, 1950.
4. Tatarkiewicz, op. cit., pág. 303.
5. H.L. Parsons, "The concept of creativity in Marx". Dialectics and Humanism, vol. 5, nº 1, 1978; D. Riepe: "Creativity in social life: positive and negative aspects". Dialectics and Humanism, nº 2, 1978.
6. B. Suchodolski, "Creativity-Reality: Hopes and Doubts". Dialectics and Humanism. Vol. V, nº 3, 1978, pág. 31.

CAPITULO VI

VALORES CULTURALES, DIALOGO DE LAS CULTURAS Y COOPERACION INTERNACIONAL

por Prem KIRPAL

INTRODUCCION

El hombre contemporáneo permanece en el umbral de una civilización planetaria que se adivina en las perspectivas y preocupaciones mundiales y que penetra en la médula y la privacidad de las diversas y multiformes culturas a la par que nacía y se diversificaba el espíritu humano a través del tiempo y del espacio. La civilización planetaria es el producto de la historia, una historia conformada por el aumento impresionante de los conocimientos y su aplicación, especialmente en las esferas de la ciencia y la tecnología. El sentido que tiene el hombre del tiempo y el espacio ha experimentado una transformación radical con el crecimiento cada vez más acelerado del saber científico y los fantásticos avances tecnológicos, en particular la revolución en las comunicaciones. Se ha cumplido, en parte al menos, el sueño del antiguo vidente indio que en sus cantos decía que todo el mundo era su pueblo y todos los hombres sus hermanos.

Los avances tecnológicos tienden a que el mundo exterior se convierta en una aldea, aunque el sentido de la fraternidad siga todavía lejano y sus perspectivas sean bastante inciertas. Los logros de la mente no han sido igualados con la fuerza del corazón, y el poder del hombre es ahora mucho mayor que su compasión. La marcha de la tecnología cobra impulso con las fuerzas sociales y económicas, pero la compasión y la discriminación dependen de los recursos morales y espirituales y de las decisiones humanas. La integridad del hombre y la calidad de su vida residen en el mundo de la cultura, y hay que preservar y reflejar su preciosa diversidad; sin embargo, los factores externos de una civilización planetaria tienden a uniformar la organización social, el funcionamiento de la economía y unos modos de vida atractivos. El poder, la fascinación y las tentaciones de la civilización tecnológica pueden socavar el carácter especial y la esencia de la cultura a menos que el espíritu del hombre, intrínseco en sus tradiciones culturales, y manifiesto en la práctica de esos valores, se reafirme y asuma el poder y las potencialidades de la tecnología así como la complejidad y las obligaciones cada vez mayores de la organización social. Siempre es difícil ajustar y

lograr el equilibrio entre los factores externos de la civilización material y la vida interna y los valores de la cultura.

Lo que se arriesga realmente es la propia supervivencia de la cultura en su verdadero significado y esencia ante las fuerzas que imponen un modelo de desarrollo único y penetrante, surgido de los logros, los modos de vida y los valores del hombre occidental y de la civilización de la era industrial. El concepto de sociedad planetaria constituye un avance espectacular en la evolución de la conciencia humana, y el advenimiento de un orden mundial en una perspectiva de esperanza y de promesa sin precedentes. El logro de estas perspectivas dependerá de la fuerza y las realidades de la cooperación cultural internacional y de una proyección de los valores culturales que respete la integridad especial y la identidad concreta de la cultura a la vez que se construye y sustenta un nuevo orden mundial.

En el preámbulo de la resolución de la Conferencia General, en virtud de la cual se estableció el "Proyecto Principal relativo a la Apreciación Mutua de los Valores Culturales de Oriente y Occidente" por un periodo de diez años, a partir del 1º de enero de 1957, se dieron tres razones para iniciar el Proyecto Principal:

1. La comprensión entre los pueblos, necesaria para su cooperación pacífica, sólo puede lograrse si se funda en un pleno y recíproco conocimiento y apreciación de sus culturas respectivas.
2. Resulta de especial urgencia intensificar entre los pueblos y naciones de Oriente y Occidente la mutua apreciación de sus valores culturales.
3. Es necesario un estudio detenido y objetivo de los cambios radicales que se han producido en tiempos recientes en la vida de las naciones del Oriente y el Occidente para alcanzar una comprensión adecuada de sus respectivas culturas nacionales y una apreciación de los valores que encierran.

En esencia, el nuevo Proyecto Principal y sus actividades interdisciplinarias representaron un experimento audaz y novedoso en la enseñanza de otra cultura a través de todos los medios puestos a disposición de la educación en el sentido más amplio. Su objetivo se proponía desarrollar

el concepto anterior de comprensión internacional mediante un conocimiento más amplio y una mayor visión de la apreciación mutua de los valores culturales inherentes a una experiencia más profunda del significado de la vida que emana a la vez del pasado y del presente de otra cultura.

El concepto en que se basó el Proyecto Principal partía de **tres nuevas ideas**:

1. A partir del conocimiento de los hechos relacionados con otros países y naciones, modificar el énfasis de cara a los valores de otra cultura, con lo que se amplía el alcance de la educación para incluir en ella lo que se conoce con el nombre de cultura.
2. El objetivo no es sólo la comprensión, en gran medida proceso intelectual, sino el reconocimiento, que es algo que rebasa la comprensión y exige el uso de cualidades morales como la simpatía y el respeto. El reconocimiento es una experiencia más profunda que la comprensión y pertenece al reino del amor y la identidad.
3. El elemento de mutualidad en el proceso del reconocimiento reclama igualdad y solidaridad. También presupone el encuentro de dos grandes culturas en la búsqueda de una nueva síntesis.

En su profundidad y amplitud, el Proyecto Principal relativo a la Apreciación Mutua de los Valores Culturales de Oriente y Occidente sobrepasó con creces el concepto de educación para la comprensión internacional e hizo realidad la búsqueda de un nuevo humanismo basado en la sabiduría de Oriente y Occidente y en una profunda preocupación por las necesidades y aspiraciones humanas en un mundo tecnológico.

La génesis del Proyecto Principal puede percibirse en el pensamiento de los líderes culturales de los Estados Miembros de la Unesco de Asia y de Occidente durante el primer decenio de vida de la Organización mundial. Al estudiar los discursos de los jefes de las delegaciones y de los Directores Generales de la Unesco en las conferencias generales celebradas entre 1946 y 1956 aparecen nueve factores principales que determinaron la selección y el carácter del Proyecto Principal.

1. La escena política mundial cambió drásticamente a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, una vez desmembrada y exangüe Europa, mientras Asia experimentaba rápidamente un proceso de liberación del yugo occidental. La dominación europea en Asia tocó a su fin y gradualmente los países asiáticos lograron su libertad mediante la transferencia del poder o por la lucha. El nacionalismo triunfó en el continente asiático y los países asiáticos reclamaron su plena igualdad con las naciones del mundo occidental, como se puso de manifiesto en las reuniones internacionales al hacerse oír sus voces, que transmitían una nueva confianza en sí mismos y una visión optimista del mundo circundante.

2. En las reuniones convocadas por la Unesco se puso de manifiesto una disposición favorable hacia las esperanzas y los sueños de los países recién independizados de Asia. El ideal de lograr la unidad mundial mediante la solidaridad

intelectual y moral de los hombres atrajo más a los asiáticos que el papel político de las Naciones Unidas; los programas y potencialidades de la Unesco despertaron mayor atención que el funcionamiento del mecanismo político de las Naciones Unidas en Nueva York. La posibilidad de lograr una nueva síntesis de culturas fue tema de varias declaraciones importantes de dirigentes asiáticos en las conferencias generales de la Unesco. En su primera etapa de formación, la Unesco recibió por lo general un mayor apoyo de los países asiáticos que de las naciones occidentales, algo temerosas de las actividades internacionales en materia de educación, escépticas ante el cometido de la Unesco en el campo de la ciencia y comparativamente poco interesadas en la cooperación cultural a escala internacional. Los debates de las reuniones de la Conferencia General y del Consejo Ejecutivo revelan el deseo de las naciones occidentales de restringir el papel de la Unesco y confinar sus funciones al servicio de las Naciones Unidas en lo referente al mantenimiento de la paz y la seguridad; por otra parte, los países asiáticos, conjuntamente con varios países en desarrollo de África y América Latina, esperaban lograr una cooperación amplia y en expansión entre las naciones en las esferas de competencia de la Unesco y la creación de unos planteamientos y acciones universales a los que pudieran prestar una importante contribución.

3. Otra razón que explica el interés de Asia por la Unesco reside en el nacimiento de una nueva conciencia de Asia como entidad cultural, al haber, como mínimo, contribuido tanto como Occidente a la civilización mundial. Los líderes culturales asiáticos estaban orgullosos de su patrimonio cultural, del que eran ejemplo las civilizaciones de la China, la India y el Japón, y de los valores espirituales atesorados en las grandes religiones islámica, budista, hindú y cristiana, religiones éstas que tuvieron su origen en el continente asiático. En el marco de las actividades de la Unesco los asiáticos manifestaron un profundo deseo de conocerse mutuamente, poniendo así un término al aislamiento al que habían estado sometidos en el periodo de la dominación occidental. El surgimiento de un sentimiento panasiático se evidencia en las declaraciones idealistas formuladas en la conferencia asiática convocada en la India en vísperas de su independencia. Jawaharlal Nehru saludó el nuevo espíritu asiático y expresó su fe en el papel unitario que debía desempeñar Asia en cuestiones que atañían a todo el mundo. El concepto Este-Oeste u Oriente-Occidente iba implícito en esta nueva conciencia de solidaridad y determinación asiáticas para contrarrestar la influencia del Occidente en los asuntos mundiales.

4. En gran parte, el sentimiento panasiático tenía sus raíces en mitos y sueños. Había empero un problema práctico de gran importancia para el proceso de cambio y desarrollo que compartían todos los países asiáticos y que también era preocupación de la Unesco. Se trata del problema de las tradiciones y valores culturales de los países asiáticos, expuestos súbitamente a las fuerzas de la industrialización y al proceso más

amplio del cambio que se calificaba con frecuencia de modernización. Por lo general, los líderes culturales de Asia valoraban su tradición y deseaban con fervor adaptarla cuidadosamente al nuevo complejo del cambio económico, social y tecnológico que se apoderaba de su sociedad. Los países asiáticos se trazaron el valioso objetivo de sintetizar de forma creativa las tradiciones y la modernización, lo que se expresó en repetidas ocasiones y con gran fuerza y vehemencia en las conferencias generales de la Unesco. El encuentro asiático con Occidente en los siglos XIX y XX había dado lugar con frecuencia a una enérgica defensa y exaltación de los valores culturales tradicionales que se consideraban superiores a las ventajas materiales de la tecnología occidental; este producto de los movimientos de independencia sobrevivió a la conquista de la libertad, y el nuevo Estado-Nación asiático recordaba y respetaba estos valiosos conceptos. A los líderes del pensamiento y de la cultura esto planteaba un problema real que requería programas significativos y políticos culturales en el contexto de las rápidas transformaciones y el desarrollo global que se producían en la sociedad nacional.

5. Paralelamente al interés de los líderes asiáticos por sus culturas tradicionales estaba la búsqueda vacilante de un nuevo humanismo en Europa que reinterpretara y consolidara los valores morales, artísticos y espirituales heredados de Roma, Grecia y la Europa medieval, y que por desgracia habían ido debilitándose bajo los azotes del materialismo y la tecnología de los siglos XVIII y XIX. Los filósofos europeos trataron de armonizar la ciencia y la religión y supeditar la tecnología al espíritu humano. Las organizaciones internacionales no gubernamentales de académicos unidos en distintas disciplinas prestaron su apoyo moral a la Unesco y recibieron a su vez un nuevo impulso para ampliar sus propios horizontes y extender así la asociación de los académicos asiáticos a su obra, que hasta ese momento se había centrado en Europa.

6. En la búsqueda de un nuevo humanismo, también Europa se sintió motivada por el temor a Norteamérica, no ya a su fuerza física y a su riqueza material, sino a sus valores y modos de vida. Los heraldos de la idea europea temían que tanto desde el punto de vista cultural como material Europa se convirtiera rápidamente en un socio menor de Estados Unidos respecto del nuevo concepto y realidad de Occidente. Aunque la prosperidad de los gobiernos europeos se debió al apoyo de Estados Unidos, a través del Plan Marshall y otros tipos de ayuda, sus líderes culturales temían la influencia de Norteamérica en el modo de vida europeo, influencia que crecía casi con la misma rapidez con que llegaba la ayuda en dólares. En consecuencia, vieron con muy buenos ojos las iniciativas de los países asiáticos de desarrollar un amplio programa educativo con miras a la apreciación mutua de los valores culturales de Oriente y Occidente.

7. En los primeros años de la Unesco se iniciaron varios estudios relativos a las necesidades de los países en materia de comunicaciones de masas como la prensa, el cine y la radio. Estos

estudios revelaron las inmensas brechas que existían en los medios de comunicación social entre Oriente y Occidente y que se traducían en un desequilibrio desfavorable a Oriente. Era obvio que los periódicos, las revistas, la radio y el cine transmitían ideas e imágenes de los países industrializados de Occidente a las sociedades económicamente menos desarrolladas de Oriente y que este flujo de la información aumentaba rápidamente sin que fuera contrarrestado por un flujo similar de la otra parte. Las formas y valores culturales de Oriente llegaban apenas a Occidente mientras que este último transmitía su propia cultura a los pueblos orientales a través de los medios tecnológicos de comunicación de que disponía. De esto desequilibrio se infirió la necesidad de que interviniera algún agente externo que hasta cierto punto invirtiera el flujo normal y restableciera así el equilibrio. ¿Y qué agente externo podía ser más adecuado que un organismo especializado de las Naciones Unidas? Los líderes orientales decían que no era sólo el chorro dilatado de la cultura occidental lo que llegaba diariamente a sus poblaciones a través de estos medios de comunicación de masas, sino sus propios sistemas educativos, emanación del período colonial y que persistían inalterable y tenazmente, incluso una vez liberados, imprimiendo su timbre de gloria a los conocimientos de Occidente, a los que se reservaba una parte excesivamente grande del plan de estudios. Evidentemente, Occidente tenía mayor necesidad de recibir los valores culturales de Oriente, y la intervención de la Unesco en la utilización de los medios de comunicación de masas y la reforma del plan de estudios podía hacer avanzar este objetivo.

8. La asistencia técnica en forma de ayuda a los países económicamente menos desarrollados pasó a ser rápidamente una de las principales preocupaciones de la Unesco y de otros organismos de las Naciones Unidas, lo que suponía también la transmisión de recursos y conocimientos occidentales para llevar a cabo tareas concretas de desarrollo económico en los países orientales. Esta forma de ayuda fue un nuevo fenómeno de la historia y con frecuencia los expertos enviados desde Occidente ni comprendían sus nuevas responsabilidades ni sentían hacia ellas la inclinación necesaria. La necesidad de ayuda y asistencia que experimentaban los países en desarrollo era enorme, y en respuesta a estas necesidades cada vez mayores se desarrollaron rápidamente los programas de asistencia técnica. Un programa basado en el reconocimiento de los valores culturales podía beneficiar a los futuros expertos en Occidente. Para los países orientales esta cuestión era de gran importancia desde el punto de vista psicológico para mantener el principio de la reciprocidad en las relaciones. La convicción de que en el campo de la cultura ellos tenían algo valioso que aportar a Occidente para enriquecer la calidad de la vida de todos y alcanzar una mayor felicidad mitigaba su sentido de dependencia de la ayuda material de los países ricos de Occidente. La apreciación mutua de los valores culturales hacía que el proceso de asistencia técnica fuera más eficaz y aceptable.

Un importante elemento precursor del Proyecto Principal fue el programa de mesas redondas internacionales sobre las relaciones asiático-norteamericanas celebradas en seis ciudades estadounidenses (San Francisco, Minneapolis, Ann Arbor, Louisville, Boston y Washington) durante los meses de abril y mayo de 1956, patrocinadas conjuntamente por la Unesco y la Comisión Nacional de Estados Unidos. El tema de estas mesas redondas fue "Valores humanos y cambios sociales en Asia Meridional y Sudoriental y en los Estados Unidos: Repercusiones en la cooperación asiático-norteamericana".

Del análisis anterior sobre el origen del Proyecto Principal Oriente-Occidente y del inicio de un extraordinario espíritu de solidaridad y entusiasmo surgieron algunos pronósticos importantes para el futuro de la cooperación cultural internacional. Su influencia se mantiene y crece en el contexto de un proceso más amplio encaminado al establecimiento de un nuevo orden mundial. De estas tendencias, la más importante con mucho para nuestro propósito fue un nuevo concepto que resumía el criterio más amplio de cultura como modo de vida y el criterio estrecho de cultura como medio de cultivar el intelecto y embellecer la actividad creadora del hombre. El nuevo concepto destacaba los valores de la cultura, tanto la profesa como la práctica, valores que podrían ser entendidos, evaluados y comparados dentro de un espíritu de reciprocidad, de avidez, de respeto y gratitud y subyacer por eso como fundamentos de la solidaridad intelectual y moral de la humanidad, escritos en la Constitución de la Unesco. Así, todos los hombres podrían instruirse en la diversidad de valores de otras culturas y este proceso de aprendizaje cultural abriría nuevas perspectivas de cooperación para enriquecer la cultura, ampliar la educación, construir las defensas de la paz en la mente de los hombres y alcanzar una calidad de vida que fuera el significado y la esencia del desarrollo. La cooperación cultural exige una reciprocidad de intercambios, una verdadera comprensión de tradiciones y creencias, distintas de las propias, y un aprendizaje continuo y la apreciación de los modos de vida y los valores de la conducta y las aspiraciones de otros pueblos. El contenido de la educación, la tecnología de las comunicaciones, la rica cosecha y las potencialidades de la ciencia, el alcance y esplendor de las humanidades, la libre expresión del arte y la música, las maravillas de la naturaleza, la profundidad y el deleite de las relaciones humanas y el sentido de curiosidad y misterio del cosmos, todos estos dones maravillosos de la vida podrían explorarse y disfrutarse si se conocieran y apreciaran muchas culturas y sus valores. Esa perspectiva del alcance y de la calidad de la vida reclamaba esfuerzos apropiados y una sólida fe en el desarrollo de la cooperación cultural.

Lamentablemente, la brillante promesa de pensamiento e intención que inspiraba el restablecimiento del Proyecto Principal de la Unesco relativo a la Apreciación Mutua de los Valores Culturales de Oriente y Occidente no ha ido compensada por los programas y actividades

específicos observados a nivel internacional y nacional durante el decenio en que estuvo vigente. La escasez de recursos materiales, la complejidad y lentitud de las acciones internacionales, las limitaciones impuestas a una organización intergubernamental relacionada con el campo de la cultura, esfera que se ocupa esencialmente de toda la sociedad y sus numerosos organismos gubernamentales, la falta de desarrollo de modalidades de acción adecuadas, el enfrentamiento entre distintas ideologías, la persistencia del egocentrismo en las naciones y, sobre todo, las grandes desigualdades que existen en materia de recursos de comunicación y desarrollo económico entre las partes que desarrollan la cooperación cultural, fueron causas que inhibieron la acción y la ejecución. No obstante, se emprendieron algunas iniciativas importantes y surgieron nuevas direcciones destinadas a enriquecer la cooperación cultural internacional y hallar nuevas vías para el futuro. No es preciso describir detalladamente los distintos programas y actividades. Una breve referencia a algunos aspectos sobresalientes del progreso alcanzado nos permitirá servir nuestro objetivo de identificar los problemas y perspectivas de la cooperación cultural y la pertinencia de los valores culturales.

I. EXPERIENCIA ADQUIRIDA MEDIANTE LOS PROGRAMAS DEL PROYECTO PRINCIPAL EN EL AMBITO DE LOS VALORES CULTURALES

Las orientaciones que figuran a continuación son especialmente dignas de señalar:

1. La importancia de la cultura

Muy pronto se reconoció que la cultura y sus valores e intercambios podrían fomentar la cooperación internacional y una participación más cabal de los pueblos en la vida cultural de sus comunidades. En los países en desarrollo recién liberados del dominio colonial se hizo hincapié en el aprendizaje cultural, tras los largos años de olvido en que se vio sumido durante el período colonial. La relación de la cultura con el desarrollo económico, la integración nacional y la paz se hicieron patentes y dieron pie a nuevas búsquedas. Estas tendencias se reflejaron en el aumento impresionante de intercambios y convenios culturales que se concertaron entre las naciones, subrayando la necesidad de políticas culturales.

2. La ampliación de la educación

En casi todos los países participantes se hizo hincapié en la ampliación de los horizontes de la educación en todos los niveles, especialmente en la esfera de las humanidades. La enseñanza de idiomas, la revisión de libros de texto de historia y geografía, las nuevas orientaciones en los planes de estudio, la formación de maestros, la creación de nuevos materiales didácticos y un movimiento estudiantil de mayor amplitud

despertaron un interés creciente por el estudio de otras culturas para lograr una mejor comprensión internacional y una vida creativa en la nueva comunidad mundial. El conocimiento de los valores culturales de otros pueblos se vio acompañado a menudo de esfuerzos encaminados a reafirmar las raíces propias y una comprensión y apreciación más profunda de los valores culturales hicieron avizorar brillantes perspectivas de un nuevo humanismo.

3. Los intercambios culturales

Mediante políticas gubernamentales y medidas no gubernamentales se trató de aumentar significativamente los intercambios culturales a fin de desarrollar relaciones amistosas y asegurar la buena voluntad de otras naciones en la búsqueda de objetivos políticos y económicos. El valor de esos intercambios en ocasiones se puso en tela de juicio y se realizaron esfuerzos por mejorar la naturaleza y la experiencia de los intercambios culturales con miras a fortalecer la comprensión internacional y el proceso de desarrollo.

4. La adquisición de un verdadero conocimiento de las distintas culturas

Los programas de estudios básicos y de investigación se propusieron eliminar las incomprendiones y distorsiones que existían en torno a otras culturas y que se habían infiltrado a consecuencia de la ignorancia y los prejuicios. Las organizaciones internacionales no gubernamentales trataron de tender puentes de comunicación entre los científicos, lo que a menudo llevó a la realización de estudios conjuntos a nivel internacional sobre cuestiones y temas de interés común. Se demostró la falsedad del mito de la raza, y fueron debilitándose paulatinamente los hábitos y actitudes creados por el imperialismo y la arrogancia racial, hasta quedar desmascarados. La búsqueda de la verdad y la transmisión de una información auténtica en relación con las culturas y los valores culturales enriqueció la dignidad humana y ayudó a poner en práctica los derechos humanos.

5. Los valores tradicionales y la modernidad

Una esfera de investigación y búsqueda adquirió importancia especial. La naturaleza, alcance y pertinencia de los valores tradicionales y sus relaciones con el cambio, a menudo denominados modernización, atrajeron la atención de los eruditos y el interés de los participantes en el proceso de desarrollo. Las culturas asiáticas estaban arraigadas en tradiciones vivas y su potencial para la adaptación a nuevas situaciones derivadas de los cambios económicos y tecnológicos invitaba a la meditación seria y a diálogos enjundosos entre los representantes de las diversas tradiciones culturales. Los embates de la industrialización rápida y la obsesión por los aspectos e imágenes de la modernización se cernían amenazadores sobre las culturas tradicionales y los valores de las sociedades antiguas, de los que dependían la pujanza y la fuerza de la incipiente identidad

nacional de los llamados países en desarrollo. La conservación y renovación de los valores tradicionales trazaron asimismo la vía hacia modelos de desarrollo diferentes de los modelos occidentales prevaletentes elaborados por la clase dominante elitista formada a imagen y semejanza de sus amos coloniales. Las exigencias de la tradición y de la modernidad se juzgaban por la eficacia de los valores autóctonos en comparación con los modos y maneras limitados provenientes de las potencias dominantes en riqueza y tecnología. En este proceso se hizo patente la necesidad de fortalecer los valores tradicionales de las culturas autóctonas a fin de eliminar los vestigios del colonialismo y nutrir la identidad nacional.

6. La creación y difusión de materiales culturales

Con vistas a ampliar la educación y a fomentar el aprendizaje de los valores culturales, se elaboraron materiales adecuados en forma de libros y publicaciones, reproducciones de obras de arte, nuevas creaciones fílmicas, televisivas y radiales y estuches de materiales didácticos para su extensa distribución entre estudiantes, maestros y público en general. La acción central de la Unesco se vio fortalecida por numerosos esfuerzos que emprendieron los organismos y personas interesados de los Estados Miembros. En la elaboración de dichos materiales cooperaron con frecuencia de forma sostenida y significativa los representantes de diferentes culturas. En la creación y difusión de los materiales culturales encaminados a favorecer una mejor comprensión de otras culturas tomaron parte instituciones reconocidas tales como universidades, museos, editoriales, organizaciones de radiodifusión y academias culturales, así como nuevas organizaciones de diversos tipos, creadas especialmente para empresas de cooperación.

7. La utilización de los medios de comunicación de masas

El papel de los medios de comunicación de masas fue de particular importancia para la amplia difusión de los valores culturales entre grandes sectores de la población. El éxito alcanzado revistió matices conflictivos; los medios proyectaron a menudo otras culturas a través de un sentido comercial sensacionalista, fomentando los prejuicios y la ignorancia. El poderío de los medios de comunicación no contó con el contrapeso de la sabiduría y benevolencia de quienes los controlaban y operaban. La proyección de las culturas orientales en los medios occidentales acarreó malos entendidos y resentimientos, y las desigualdades flagrantes en el flujo de la información se acentuó con la rapidez de los progresos científicos y tecnológicos. En este campo la actividad de la Unesco ha ejercido escasa influencia en las poderosas y en ocasiones altamente comercializadas instituciones que controlan esos medios. Las distorsiones y los desequilibrios continuaron y se tradujeron en una demanda creciente favorable a un nuevo orden internacional de la información.

8. El respeto de la diversidad

La apreciación mutua de los valores culturales instaba al respeto genuino de la singularidad o integridad de todas las culturas. La diversidad cultural se valoraba por el respeto al valor intrínseco de cada cultura. La liberación de los pueblos del dominio extranjero y el triunfo del nacionalismo llevaron a la afirmación de las culturas autóctonas y éstas volvieron a enraizarse en lo más genuino e hicieron frente a la invasión de las formas y valores culturales de las potencias dominantes de Occidente. El respeto de la diversidad cultural instó a la práctica de comportamientos y valores morales tales como la curiosidad, la simpatía, la tolerancia y la diferencia que exigían la comprensión de otras culturas.

9. Hacia la universalidad

Los intercambios genuinos de experiencias y valores culturales culminaron en una visión universal y un sentido de la solidaridad humana a través de los cuales el hombre contemporáneo podría compartir una misma humanidad y practicar unos valores humanos comunes que fueran aceptados por las diversas culturas. A fin de estructurar un orden mundial justo y humanitario y poner en práctica los derechos humanos era menester recurrir a valores humanos que pusieran de manifiesto la humanidad del hombre y su participación mancomunada en problemas afines a toda la humanidad. No había conflicto entre lo peculiar de los valores culturales y lo universal de los valores humanos. La esencia de lo humano quedaba reflejada y respetada en los valores básicos de todas las culturas y marcaba el camino hacia la civilización planetaria del mañana, posible gracias a la ciencia y la tecnología.

Estos acontecimientos hicieron que se reconociera cada vez más el valor de la cultura como fomento de las relaciones culturales y de la cooperación internacional. A partir de la experiencia del decenio abarcado por el Proyecto Principal, la Unesco amplió sus propios programas para dar cabida a la apreciación internacional de la diversidad de los valores culturales más allá de los limitados encuentros entre las civilizaciones de Oriente y de Occidente; la comunidad de naciones formuló y aprobó unánimemente los principios de Cooperación Cultural Internacional, y cada vez se subrayó con más energía la importancia de la identidad cultural de las naciones recién independizadas y la relación de la identidad cultural con el desarrollo autóctono, la participación del pueblo en la vida cultural de sus comunidades y el mejoramiento de la calidad de la vida. Se produjo un viraje saludable del proceso limitado de ayuda material hacia una asociación y cooperación femeninas, desde la obsesión que producía el factor económico de desarrollo hasta su carácter más general y amplio. Se definieron con mayor nitidez las modalidades de acción y el alcance de la cooperación cultural.

Entre las modalidades de la cooperación cultural figuraron de forma prominente el papel de los contenidos y objetivos de los sistemas de

educación y el funcionamiento de medios de comunicación de masas como la prensa, el cine, la televisión y la radio. El creciente movimiento de personas y materiales culturales, expresado a menudo a través de lo que ha llegado a conocerse como "turismo cultural", se reflejó en los viajes y el comercio. La acción gubernamental se manifestó mediante arreglos formales, acuerdos bilaterales y la formulación de políticas culturales. La acción social, canalizada fundamentalmente a través de las organizaciones no gubernamentales, adquirió creciente importancia. Las organizaciones internacionales y regionales, en particular la Unesco, con su red de relaciones de cooperación y su participación en cuestiones de la mente y del espíritu, desempeñaron sus papeles catalizadores y coordinadores. El ámbito y alcance de las instituciones e instrumentos de cooperación cultural se hicieron grandes e importantes a pesar de los recursos financieros comparativamente escasos de que se disponía para la actividad cultural.

El alcance y contenido de la cooperación cultural internacional constaba principalmente de los cinco elementos siguientes, que dieron origen a numerosas actividades auspiciadas por la Unesco y en virtud de varios programas bilaterales y no gubernamentales:

1. Intercambios culturales de personas, materiales, conocimientos y valores fomentados a través de programas elaborados con ese fin y también mediante múltiples iniciativas y esfuerzos por parte de organizaciones e instituciones de diversa índole. Entre éstos, algunos eran benéficos y creadores y contribuían a una mayor comprensión, paz y desarrollo. Otros estaban bien intencionados pero resultaban a menudo improductivos y antieconómicos. La calidad de dichos intercambios estuvo determinada por la motivación y autenticidad de los que participaban en el proceso de intercambio. Formaban un complejo de altruismo y de interés propio calculado, de curiosidad y egoísmo, de verdad y engaño. En general, los intercambios culturales abrieron nuevos horizontes de conciencia y contribuyeron a la adaptación y renovación de los valores tradicionales; también plantearon graves problemas a los países en desarrollo, expuestos de repente a modelos y modos de vida ajenos y enormemente lastrados por su impotencia y dependencia del poder e influencia de las sociedades más ricas y avanzadas desde el punto de vista tecnológico. En los países en desarrollo, la brecha entre los grupos elitistas dominantes y las masas pasivas tendía a ensancharse, acentuándose la diferencia entre los sectores urbanos y rurales.

2. El aprendizaje de otras culturas a través de un conocimiento adecuado y de una mejor comprensión de sus tradiciones y valores, de sus progresos y aspiraciones actuales, fue otro rasgo sobresaliente de la cooperación cultural, que se reflejó principalmente en el contenido de la educación en su sentido más amplio y abarcó tanto las modalidades formales e informales como el empleo educativo de las tecnologías de la comunicación. Las actividades intra y extraescolares realizadas por el Proyecto Principal entre

Oriente y Occidente se vieron enriquecidas y fortalecidas por las crecientes posibilidades de la educación no formal, sobre todo el papel educativo de instituciones culturales como museos, bibliotecas, centros comunitarios y escuelas de artes y oficios. La cooperación cultural podría enriquecer la educación al brindar oportunidades para la interacción de ideas y valores subyacentes en la diversidad de culturas.

3. El fomento de los diálogos entre las culturas mediante encuentros entre especialistas, seminarios, simposios y publicaciones, dio lugar a una valiosa forma de cooperación cultural, al permitir apreciar las diferencias y las similitudes y propender hacia una nueva síntesis de formas e ideas culturales. Lamentablemente, el método y el espíritu del diálogo no se reflejaron en el funcionamiento de los medios de comunicación de masas, sacrificados en aras del comercialismo y la propaganda. El verdadero diálogo instaba a la reciprocidad y al respeto mutuo, ausentes en la relación desigual de los recursos al alcance de los medios de los países desarrollados y en desarrollo, y en la formación y motivación deficientes de quienes detentaban el control de esos medios.

4. La cooperación cultural fue más fácil y fructífera en el proceso de conservar y atesorar el patrimonio cultural de la humanidad, que cobró fuerza fundamentalmente a través de las iniciativas de la Unesco. Las tareas de conservar, restaurar y diseñar monumentos, lugares arqueológicos y obras de arte heredadas de civilizaciones pasadas se vieron libres de las controversias y discordias del presente vivo. Se iniciaron con éxito varios programas de cooperación en este campo de acción cultural. La Unesco ha exhortado a salvaguardar monumentos famosos como los de Nubia en Egipto y en Sudán, Venecia en Italia, Borobudur en Indonesia, Moenjodaro en Pakistán, Sukhothai en Tailandia, los monumentos de Malta, los de Fez en Marruecos y el "Triángulo Cultural" de Sri Lanka. Recientemente la Unesco hizo un llamamiento en favor de los tres monumentos de Haití, símbolos del destino de los esclavos africanos, y de la isla de Gorée. El alcance de la cooperación cultural en aras de la conservación del patrimonio cultural no se ha agotado en modo alguno y sería menester emprender programas tanto bilaterales como multilaterales para atender principalmente los monumentos y las obras de arte heredadas de las antiguas civilizaciones de Asia y Africa y devolver de forma amistosa los tesoros artísticos a sus legítimos dueños, a quienes les fueron arrebatados durante la época colonial.

5. Por último, el estudio de los valores culturales, que propicia el fomento de las relaciones culturales y la cooperación internacional al servicio de la paz, el desarrollo y una mejor calidad de la vida, abre un campo de investigación y acción necesario para sentar las bases de la solidaridad intelectual y moral de la humanidad, según proclama la Constitución de la Unesco. Con arreglo a la experiencia derivada del Proyecto Principal y de sus consecuencias y, en especial, tomando en cuenta los acontecimientos acaecidos en

la India y en los países vecinos de Asia, se llega a la conclusión de que los valores culturales propenden a la cooperación internacional. La interacción de los valores y la actividad cultural determina la eficacia de la cooperación internacional entre las naciones y fomenta la integración de grupos y comunidades diversos en las grandes sociedades pluralistas.

II. LA EXPERIENCIA INDIA: EN BUSCA DE COOPERACION Y DE POLITICA CULTURAL

Hasta 1947, la India formó parte del Imperio británico, subyugada políticamente por la potencia extranjera y dominada culturalmente por la influencia del Reino Unido. A los indios, el resto del mundo les era prácticamente desconocido, ya que muy pocos de ellos viajaban fuera del país. Las relaciones exteriores de la India dependían exclusivamente de la Gran Bretaña. Después de 1947 hubo lógicamente un intenso deseo de conocer el mundo y de recibir nuevas influencias de todas partes. Este nuevo espíritu se reflejó en las siguientes palabras del Mahatma Gandhi: "No quiero vallas en mi casa ni nada que obstruya mis ventanas. Lo que deseo es que las culturas de todas las tierras se esparzan por mi casa con entera libertad y no permitiré que ninguna de ellas me avasalle. La religión que profeso no es carcelaria sino que en ella tiene cabida la más humilde de las criaturas de Dios y está a prueba del orgullo insolente de raza, religión o color". Existía el ansia ardiente de recibir el aliento cultural de donde quiera que proviniese, del mundo entero, a la vez que se mantenía el apego a las raíces de la cultura y patrimonio antiguos de la India.

Este ansia de conocer el mundo después de la independencia halló su primera expresión en un fuerte sentimiento por Asia, por la unidad asiática, por una especie de enfoque continental de Asia. La unidad asiática se preciaba como contrapartida del poderío y dominación de Occidente, como medio de conservar la independencia recién adquirida y como reivindicación de la dignidad e igualdad de Oriente en sus relaciones con el mundo occidental. A partir de este espíritu nuevo tiene lugar la primera empresa de la política cultural de la India en 1947, el año de su independencia, al organizarse la Conferencia de Relaciones Asiáticas en Delhi.

Surgieron nuevas esperanzas y aspiraciones al reinterpretarse la historia india en la que se realizaban los impulsos expansivos, los logros artísticos, espirituales y materiales del pasado, y se estimaba que la misión especial de la India consistía en fomentar algunos valores espirituales, y en particular estos tres: la tolerancia, la caridad y la espiritualidad. Fueron éstos los valores cardinales de la historia religiosa y cultural de la India, y constituyeron su principal contribución a la suma total de la cultura humana.

La tolerancia era considerada como un modo de vida, surgido del curso de la historia, en el que las ideas, creencias e instituciones

se sintetizaban continuamente mediante un proceso pacífico y no violento. La caridad se cultivó como la cualidad moral y espiritual cimera del individuo y como virtud altamente valorada y apreciada por la sociedad. Por último, lo que llamamos espiritualidad, por falta de un término más preciso, abarcaba la creencia prevalecte en la existencia de otra vida aparte de la cotidiana de actividades y vivencias corrientes, una mayor conciencia que establece determinadas actitudes y éticas y un motivo constante de trascender el propio ser. Lo que no significa que la vida actual no sea digna ni merezca vivirse, aunque haya que reconocer que existe una tendencia a degenerar hacia ese tipo de actitud negativa; quiere decir que la sociedad y también los individuos deben tratar de trascender y en este sentido la espiritualidad implicaba una búsqueda de la trascendencia o perfección por parte del sujeto. La prosecución de estos valores se consideró ser el rasgo distintivo de la cultura india en su papel histórico, y esta creencia, en la que participaba tanto la realidad como el mito, brindó a los líderes del Movimiento de Liberación un gran estímulo emocional y una imagen radiante de la espiritualidad india, revelando una identidad cultural que podía proyectarse hacia el exterior con satisfacción y orgullo. Existía la firme convicción de la misión espiritual especial de la India en relación con la práctica y difusión de las cualidades y actitudes de tolerancia, caridad y espiritualidad, lo que redundaba en la expansión del espíritu indio y en el intento por lograr un efecto cultural significativo en el mundo exterior. A estas actitudes e ideas, derivadas de la concepción popular del patrimonio pasado de la India, se sumaban dos fuerzas más: el liderazgo del Mahatma Gandhi, que determinó la naturaleza singular de la lucha por la libertad india -batalla librada ideológicamente con las armas de la no violencia y la fuerza espiritual- y el enfoque y la visión de Jawaharlal Nehru, que avizoraba la construcción de una sociedad nueva y dinámica en pos del progreso, la modernización y la justicia social. A pesar de las diferencias considerables entre los objetivos e ideologías de Gandhi y Nehru, estos dos arquitectos de la libertad de la India fueron unos apasionados defensores de la creencia en que los medios empleados eran tan importantes como los fines que se perseguían, convicción que contribuyó a elevar la lucha por la independencia a un alto plano moral.

En resumen, la naciente imagen cultural de la India actual surge de estas tres fuentes: la misión de la espiritualidad emanada del pasado histórico, el principio de la no violencia perfeccionado por Gandhi como gran fuerza moral y como técnica para resolver conflictos, y la visión de Nehru, vibrante al calor y la maravilla de la nueva vida, abriéndose a todas las posibilidades que ofrecen la democracia y la ciencia para sublimar la libertad, la dignidad y el bienestar del hombre. El pueblo indio estaba convencido de que podía contribuir en gran medida a la evolución del humanismo del mañana, al incorporar a la humanidad entera a la nueva identificación del destino del hombre y a la nueva organización de

sus asuntos. Considerábase que en este surgiente humanismo la India desempeñaría la función de sintetizador de los puntos de vista y creencias divergentes y, especialmente, en la consecución de una nueva síntesis entre Oriente y Occidente. La conciencia india del Este y del Oeste es fuerte y constante en el contexto de las relaciones culturales; la conciencia de un viejo y sostenido enfrentamiento entre Oriente y Occidente, en ocasiones inútil pero a menudo fructífero y creador, sigue haciéndose sentir en la búsqueda de la identidad cultural. En este enfrentamiento los indios se sienten llamados a sintetizar la tradición y la modernización, la religión y la ciencia, el individuo y la sociedad, la vida interior del hombre y sus deberes y obligaciones sociales.

Este era el tipo de imagen nacional propia que los indios percibían y deseaban proyectar hacia el exterior en la temprana efervescencia independentista. Otro basamento de la política cultural fue la necesidad práctica de proteger los logros de la independencia y de llevar adelante sus objetivos. Primaba entre todos la necesidad de mantener y consolidar la independencia nacional, lograr la liberación total del dominio de cualquier potencia extranjera. Conjuntamente con este afán liberador, debían implantarse la democracia, la libertad y la justicia social mediante una forma democrática de gobierno y una pauta socialista de sociedad.

De la práctica de las políticas culturales y de las diversas vías de cooperación cultural de la India con otras naciones, así como de la inmensa variedad de sus culturas regionales y subordinadas y sus interacciones, pueden determinarse algunos valores culturales que favorecen la cooperación, de los cuales los más destacados son:

1. La sensibilidad a la cultura y el alto valor que se concede a su significación y práctica constituyen la base de la vida cultural y sus valores.
2. La receptividad y el espíritu abierto a todas las influencias culturales, acompañados de una gran curiosidad y de un espíritu de toma y daca generoso y agradecido, amplían el alcance de la experiencia cultural.
3. La práctica de la tolerancia resulta imprescindible para la cooperación cultural fructífera y creadora.
4. El respeto por las demás culturas aumenta la calidad de los intercambios culturales y evita las intolerantes actitudes del egocentrismo. Es asimismo indispensable cuando los valores culturales proceden de las tradiciones religiosas de una sociedad pluralista.
5. La raigambre en lo mejor de la cultura propia propicia la seguridad y la fe necesarias para explorar con toda seriedad y profundidad otras formas de vida nacidas de la experiencia.
6. La fuerza de la tradición puede aportar los valores básicos y servir de asidero seguro tanto para la estabilidad como para el cambio.
7. La armonización con el cambio y la adaptabilidad a las nuevas fuerzas y condiciones

- son también necesarias para renovar y enriquecer las tradiciones vivas y fomentar la aceptación de los nuevos valores.
8. El permitir la disensión y las dicotomías dimana de la diversidad de las tradiciones culturales y de los frutos de la tolerancia.
 9. La convicción en la libertad y los derechos humanos realzan la elección y eficacia de los valores culturales.
 10. La concepción optimista del hombre y de la naturaleza humana conduce a una visión del mundo que fortalece la fe, la confianza y la esperanza.
 11. El humanismo y los valores humanos se desarrollan a partir de la puesta en práctica de los valores culturales y sobrepasan los estrechos confines del nacionalismo y la vida local.
 12. Por último, la vida cultural se manifiesta como fuerza que apunta al equilibrio del mundo exterior plagado de incertidumbres y peligros, y subraya la importancia del yo interior en el cuidado de la personalidad espiritual.

Estos valores culturales enumerados *supra* señalan los aspectos beneficiosos y positivos del proceso de cooperación. Huelga decir que estos valores tienen que contender con las fuerzas negativas que se les oponen y que inhiben la cooperación y ocasionan tensiones, sospechas y malos entendidos. El despliegue de los valores culturales adecuados para la cooperación cultural fructífera exige una vigilancia mantenida y una discriminación atinada.

III. LAS CONDICIONES PARA EL ÉXITO DE LA COOPERACIÓN CULTURAL: EN POS DE LA CARTA DE COOPERACIÓN CULTURAL

De la génesis y experiencia del Proyecto Principal de la Unesco en Favor de la Apreciación Mutua de los Valores Culturales de Oriente y de Occidente, y del reconocimiento creciente de la cultura como factor importante del desarrollo y vía hacia la paz y la solidaridad, podemos determinar algunos elementos fundamentales para el éxito de la cooperación cultural, que también destacan la pertinencia de una carta de la cooperación cultural que complemente y fortalezca la eficacia del nuevo orden internacional. Los rápidos acontecimientos acaecidos a partir de la mitad del siglo XX en todas las esferas de la vida humana, y en particular la vasta red de una cooperación cada vez mayor, a menudo inadvertida, en medio del torbellino y unas tensiones puestas de relieve por los medios de comunicación, indican la necesidad y posibilidad de formular una carta universal de la cooperación cultural que sirva de guía a las sociedades nacionales que recorren a tientas el camino hacia la sociedad planetaria del mañana. La Carta de Cooperación Cultural deberá ser algo más que el postulado de los principios que encierra la Declaración de 1966 de la Unesco y varios documentos semejantes aprobados por las

Naciones Unidas. Es menester ahora hacer hincapié en el contenido de la cooperación cultural a través de tareas y actividades concretas, modalidades de acción adecuadas, recursos posibles en los niveles nacional e internacional, y de los valores humanos básicos que resulten aceptables a todas las sociedades y culturas. Los ingredientes de esa Carta Universal pueden derivarse de muchos elementos positivos en las relaciones entre sociedades y naciones que se han desarrollado recientemente en todas las esferas de la actividad humana. Las políticas gubernamentales, los tratados y acuerdos culturales, la red de cooperación intelectual, los viajes y el turismo, el movimiento de bienes y materiales, las numerosas formas de acciones y aspiraciones no gubernamentales de grupos e individuos pueden contribuir a la consecución de una Carta de Cooperación Cultural universalmente aceptable. La Carta podría subrayar los siguientes elementos que son además condiciones del éxito de la cooperación cultural:

1. La cooperación cultural debe ir más allá de la acción intergubernamental y de la operación burocrática. Deben participar en ella sociedades y pueblos, organizados libremente en todo tipo de actividades culturales posibles. La función reguladora y coordinadora de las autoridades públicas debe ser lo más flexible y permisiva posible. Aunque las infraestructuras institucionales dependerían de las tradiciones y recursos de cada sociedad, sus interacciones se verían apoyadas y estimuladas a través de formas adecuadas de organización de la enseñanza de carácter tanto intergubernamental como gubernamental. La Unesco y sus comisiones nacionales para la cooperación tienen una función especial que desempeñar tocante al desarrollo de comunicaciones entre gobiernos, organizaciones culturales y personas que laboran en el vasto campo de la cultura.

2. La cooperación cultural no debe explotarse con fines lucrativos ni de supremacía y dominación sobre socios más débiles en el proceso de la comunicación. Es particularmente necesario que el funcionamiento de los medios de comunicación de masas se rijan por códigos de conducta adecuados y se mejore la calidad de su personal y programas. Con este fin pueden resultar útiles las ideas más recientes relativas a un nuevo orden internacional de la información.

3. Debe concederse mayor prioridad a la cooperación cultural en el contexto del funcionamiento social y de la asignación de recursos así como en el de la acción internacional adecuada. Es necesario estimular y fortalecer iniciativas como las del Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura lanzada por la Unesco. Debe desviarse una proporción conveniente de los gastos militares y de las ganancias comerciales hacia la cooperación cultural.

4. La calidad de los intercambios culturales puede mejorarse mediante una mayor supervisión y discriminación, al eliminar las manifestaciones de trivialidad y vulgaridad y evitar las distorsiones del comercialismo y de los modos de vida deslumbrantes. Debe respetarse y asegurarse

la reciprocidad de los intercambios culturales a través de mecanismos y medidas apropiados. Es preciso observar el método y el espíritu del verdadero diálogo.

5. Es menester contar con la libertad de acción y exploración necesaria y alentar cuidadosamente la creatividad para acrecentar el valor y la influencia de la acción cultural.

6. La cooperación cultural debe estar encaminada a la elevación de la conciencia humana a través del enriquecimiento de los valores y comportamientos culturales y de la renovación, adaptación y síntesis creadora de las diferentes tradiciones y puntos de vista.

7. El espíritu de la verdadera cooperación cultural y de los valores culturales orientarán las actividades de cooperación en las esferas de la economía, la política, la ciencia, la tecnología y las relaciones sociales. De esta forma la cooperación cultural constituirá la base ética y emocional del desarrollo y de la realización de la calidad de la vida.

8. La cooperación cultural debe fomentar la participación del pueblo en el proceso de desarrollo y en los frutos que de él dimanen, haciendo especial hincapié en la igualdad y la justicia social. El predominio del elitismo debe dar paso a la participación del pueblo y a una mejor calidad de la vida para todos.

9. La cooperación cultural debe enriquecer la educación mediante intercambios educacionales apropiados y el desarrollo del concepto de una "educación internacional" tan deseable como viable. La educación en su sentido más amplio, que incluye el nuevo concepto de educación permanente, es la fuerza más potente de la conformación de los valores, la armonización de las fuerzas de la tradición y la innovación y el surgimiento de una sociedad moderna a través de un proceso dinámico de renovación y adaptación de los conocimientos y de la sabiduría tradicionales, particularmente en los países en desarrollo.

10. Por último, la cooperación cultural debe contribuir a la edificación de la solidaridad humana a través de la proyección y práctica de unos valores humanos aceptables por todas las culturas.

La educación en aras de los valores humanos

Desde un pasado cargado con tan numerosas civilizaciones, culturas tan diversas, religiones tan distintas e ideologías tan controvertidas, nos encaminamos hacia la unidad de la humanidad, respetando la diversidad de culturas y la dignidad y libertad humanas. Muchos de los valores tradicionales heredados del pasado siguen siendo lo suficientemente válidos o dinámicos como para poder ser adaptados con la mira puesta en el futuro. También surgen unos valores nuevos que irán de par con unas condiciones y necesidades nacientes. La formulación de una exposición general relativa a los valores humanos en nuestra época podría ayudar a formar actitudes apropiadas, convicciones comunes, criterios y contenidos educativos idóneos para con el hombre contemporáneo.

Una exposición de esa índole puede basarse en los siguientes intereses y aspectos principales del ser humano, comunes a todas las civilizaciones y culturas de nuestra época:

1. El hombre y su yo; la persona humana; el yo interior

Para que el hombre pueda asumir su vida en un mundo incierto y en rápida transformación como es el nuestro, tendrá que valorar y cultivar factores esenciales de la personalidad como son la salud física y mental, un equilibrio y una actitud mentales correctos y las cualidades morales y espirituales del carácter. Es preciso utilizar la educación y la cultura como medios de enriquecer el carácter y lograr la virtud, la sabiduría y la trascendencia. El desarrollo del yo interior mediante la realización más plena de las posibilidades humanas y la totalidad del ser debe alentarse en una atmósfera de libertad y seguridad. Para desarrollar su personalidad, el ser humano debe dar prueba de cierto grado de austeridad, autodisciplina, un afán de conocerse a sí mismo y cultivo de la serenidad tanto como de la intensidad. El ser radiante y equilibrado se convierte en invulnerable. La fuerza del yo interior debe tender al amor y al servicio de las criaturas humanas que lo rodean.

2. El hombre y sus semejantes; la sociedad; las relaciones humanas

La relación del hombre con la sociedad debe regirse por unos principios que respondan a la moral humanista y que sean aceptables por todos y reflejen la calidad y sensibilidad de las relaciones humanas, basadas en el amor misericordioso, la comprensión y el respeto mutuos, además del respeto por la justicia y la solidaridad humanas. El amor al prójimo debe ser un mandamiento extendido a todos los habitantes del planeta. Esta relación entre el hombre y sus semejantes debe vencer las divisiones y barreras del pasado y los comportamientos actuales de superioridad y presunción que han dado por resultado las desigualdades económicas, de poder y de saber. La difícil situación que atraviesan en común los hombres y la humanidad como tal deberían inculcarse firmemente en su conciencia y conducta al hacer un uso más pleno y afinado de los recursos y potencialidades de la comunicación. La investigación y la comprensión del alma humana deberían fortalecer su humanidad común.

3. El hombre y su hábitat: la naturaleza y el espacio

El hábitat del hombre contemporáneo abarca desde su hogar y entorno local hasta el resto del planeta e implica tanto la atención como el cuidado de la naturaleza y la ecología, factores que le reportan grandes beneficios. El hombre está en la obligación de conservar para la posteridad los recursos del hábitat que hoy disfruta. El sentido de pertenencia y gratitud genera la lealtad,

la prudencia y la austeridad, y al cuidar y administrar el hábitat el hombre aprende a vivir en armonía con los demás. Las lealtades en su acepción más restringida, el orgullo nacionalista y el egocentrismo llevan al conflicto y a la guerra. En su lugar, hay que dar paso a la lealtad global.

4. El hombre y su obra

En gran medida el hombre vive de su obra y para ella, y su salud mental y su felicidad dependen del trabajo que realice, de su ámbito de acción, de su expresión e iniciativa, de su contribución a la creatividad humana, a la adopción de decisiones, a la búsqueda de la excelencia y del sentido de autoestimación y dedicación. Aunque el trabajo sea motivo de satisfacción, disfrute y autorrealización, también puede constituir una obsesión por el éxito y de codicia de poder. Debemos rehuir esas tentaciones y trabajar con un espíritu de desprendimiento y de no violencia. Las frustraciones y alienaciones que acarrear la privación de trabajo o sus deficiencias pervierten a la persona y deforman la sociedad. Los sistemas socioeconómicos y la educación pueden rectificar esta situación.

5. El hombre y el arte

Todo hombre está dotado de alguna capacidad artística en formas y medidas diversas, y su florecimiento dependerá del esfuerzo individual y de la receptividad social. La belleza tiene distintas manifestaciones, pero su esencia e inspiración son las mismas. En la búsqueda de la belleza el hombre fortalece su humanidad y eleva su vida cultural. En el trabajo, la educación y la vida debemos reconocer y realzar la importancia de las artes y el espíritu artístico. Al respetar la diversidad del arte y la cultura percibiremos y compartiremos la unidad que sustenta a la humanidad. En la búsqueda de la belleza y en la dicha de crear se revela el significado de la vida y se enriquece su calidad. La naturaleza artística del hombre debe enriquecerse y nutrirse durante toda la vida. Todo el pueblo debe obtener la oportunidad de apreciar el arte y la cultura de otros pueblos.

6. El hombre y la tecnología

El progreso tecnológico tiene que estar al servicio del bienestar del hombre y enriquecer su humanidad. Debemos poner freno a una mecanización desenfrenada que sólo se proponga como meta el poder y la deshumanización. Al controlar y regular el progreso tecnológico y la aplicación de la ciencia podremos mejorar el bienestar humano y la calidad de la vida. Debemos adoptar tecnologías adecuadas de importancia práctica y que ayuden a lograr una eficiente productividad, que también humanicen la vida y difundan la cultura. No debe permitirse que la tecnología socave o pervierta la primacía del espíritu humano, fuente de creación del hombre y de los valores permanentes por los que vive. La tecnología

debe estar siempre al servicio del humanismo y de una vida mejor. Como reflejo importante de la constante curiosidad, ingeniosidad, perfeccionamiento de métodos y sistemas y dominio del mundo exterior del hombre, la tecnología hace resaltar importantes valores humanos.

7. El hombre y su ideología

No sólo de pan vive el hombre. Aparte de los aspectos materiales, como son la economía, la política, la ciencia y la industria, su mente incansable y su espíritu investigativo necesitan creer en algo que dé un significado a la vida y a sus objetivos y finalidad. La experiencia histórica y la opción humana determinan las ideologías, y éstas constituyen incentivos a la acción presente y guías para la conformación del futuro. La ideología sirve de sustento a los elementos emocionales y místicos de la conciencia humana como también a la búsqueda de la verdad, la fe y el humanismo. Las ideologías se reflejan en la diversidad de las culturas y en la opción de los modos de vida y los sistemas y pueden provocar tensiones y conflictos y llevar a la guerra y a la destrucción. La ideología debe valorarse por su influencia ennoblecedora, su fuerza e integridad, su dedicación a la paz y a la armonía y su compromiso para con la humanidad del hombre.

8. El hombre y el tiempo: la corriente del pasado, el presente y el futuro

En su relación con el tiempo, el hombre no sólo comparte apremios y sueños con los demás hombres de su época, sino también con los que le han precedido en la historia y con los que le sucederán. La conciencia del tiempo y la experiencia de los ciclos vitales llevan a la contemplación de los misterios de la vida y de la muerte y al concepto de la eternidad. El respeto por el pasado con la esperanza del futuro hace más profunda la preocupación del hombre por su patrimonio cultural y el orgullo puesto en los esfuerzos y aspiraciones comunes. El sentido que tiene el hombre de la historia es una fuente inestimable y una guía de los valores humanísticos, la comprensión de la naturaleza humana, la humildad y compasión profundas; en las depresiones y exaltaciones de la corriente histórica el hombre reconoce su yo eterno y experimenta la hermandad de la humanidad.

En el resumen anterior de los valores basados en el ser humano se parte del supuesto de la plena igualdad entre el hombre y la mujer. Debemos rechazar toda desventaja o inferioridad artificial relacionada con el sexo.

Se requerirían muchos cambios e iniciativas nuevas para lograr un aprendizaje eficaz y poner en práctica los valores humanos mediante programas educativos y otras modalidades. Durante mucho tiempo se han puesto de manifiesto las limitaciones inherentes al hecho de presentar los conocimientos en la rígida compartimentación que imponen las disciplinas tradicionales. Las recientes tendencias del aprendizaje mediante diversas modalidades de educación formal, de

educación no formal, de educación permanente, de educación de adultos, de formación profesional y de aprendizaje cultural marcan un cambio favorable del predominio de las disciplinas por un enfoque interdisciplinario y multidisciplinario en la búsqueda de una educación más pertinente y significativa que satisfaga las distintas necesidades, aptitudes y gustos de todo tipo de educandos.

9. El hombre y el significado y propósito de la existencia

La educación en pro de unos valores humanos como los reseñados supra y los avances científicos y tecnológicos de nuestro tiempo señalan el camino que lleva al fortalecimiento de la dimensión internacional de la educación con miras a una civilización planetaria y un nuevo orden internacional más justo, humano y armonioso que respete la dignidad e integridad de la personalidad humana y contribuya al progreso de la libertad, la igualdad y la fraternidad en el funcionamiento de la sociedad. La Carta de Cooperación Cultural debe hacer hincapié en esta esfera de la educación internacional así como en otras cuestiones ya mencionadas. Los imperativos de un orden planetario abrirán nuevas posibilidades de cooperación cultural, particularmente en la consecución de la educación internacional y

el mejoramiento de la calidad de la vida para todos. El futuro naciente puede reflejar la primacía de la cultura en la vida del hombre y permitir que su condición humana dimane de la particularidad de su propia cultura así como de la unidad de la humanidad.

En un alentador discurso pronunciado durante su visita a la Sede de la Unesco, en junio de 1980, Su Santidad el Papa Juan Pablo II observó acertadamente: "El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. Pero la vida humana también es cultura por cuanto a través de ella el hombre se distingue y se diferencia de todos los demás elementos del mundo visible: el hombre no puede prescindir de la cultura.

La cultura es un modo específico del 'existir' y del 'ser' del hombre. El hombre siempre vive según una cultura que le es propia, y que a su vez crea entre los hombres un lazo que también les es peculiar, determinando el carácter interpersonal y social de la existencia humana. En la unidad de la cultura como modo propio de la existencia humana se arraiga al mismo tiempo la pluralidad de las culturas dentro de las cuales vive el hombre. En esta pluralidad el hombre se desarrolla, sin perder no obstante el contacto esencial con la unidad de la cultura como dimensión fundamental y esencial de su existencia y de su ser".

REFERENCIAS

- Aurobindo, Sri. The Foundation of Indian Culture and the Renaissance in India (Birth Centenary Library, 1972)
- Abdul Latif, Syed. An Outline of the Cultural History of India (Oriental Books, 1979)
- Brgson, Finkelstein & Maciver (Editores). Learning and World Peace (Harper Brothers, 1948)
- Cowell, F.R. Culture (Thames and Hudson, London, 1959). Values in Human Society (Porter Sargent, 1970)
- Chandrasekharan E. Culture and Creativity (Macmillan, 1969)
- Foro Cultural. Vol. XIV, Nº 2, enero de 1972 - Images of India
- Culturas. Vol. I, Nº 4 - Culture & The Asian Tradition (1974). Vol. III, Nº 4 - Culture, Society & Economics for a New World (1976)
- Dalai Lama, El. My Land and My People (McGraw-Hill, 1977)
- Bradler, Georges. East & West (Unesco, 1959)
- Comisión Nacional India para la Unesco. Informe del Seminario Nacional sobre la Comprensión Internacional (1965). Nehru And The Modern World (1967)
- Jacques-Albert Cottat. The Spiritual Dialogue of East (Max Mueller Bhavan, 1961)
- Johnson, F. Ernest (Editor). World Order: Its Intellectual and Cultural Foundations. (Keunkat Press, 1969)
- Jacob. Values and the Active Community (The Free Press, 1971)
- Kirpal Prem. Youth of Established Cultures (Sterling Publishers, 1976). Culture and Development - the Incipient Crisis
publicados: Reconstituting The Human Community (Sterling Publishers, 1976)
The Cultural Foreign Policy of India
International Cultural Cooperation
Human Values and Development (New Frontiers in Education. Vol. VII, Nº 2, 1977)
Books for Quality of Life (Federación de Editores y Asociación de Libreros de la India) (Sterling)
- Jawaharlal Nehru and Unesco, Comisión Nacional para la Unesco y la Cooperación Internacional (Unesco-Filipinas, Vol. IV, números 7-8, 1965)
- Mookerji, Radha Kumud. Fundamental Unity of India (Boaratiya Vidya Bhawan, 1970)
- Radhakrishnas, S. Recovery of Faith (Hind Pocket Books)
- Salk, Jonas. Man Unfolding (Allied Publishers, 1972)
- Tagore, Rabindranath. Crisis in Civilization (Visva-Bharati)
Towards Universal Man (Visva-Bharati, 1961)
- Teilhard de Chardin, Pierre. The Future of Man (Harper Torchbooks, 1959)

Unesco. In the Minds of Men (Paris, 1972)
Thinking Ahead - Unesco and the Challenges
of Today & Tomorrow (1977)
Cultural Cooperation: Studies and Experience
The Cultural Content of Education : Joint
Study No 9
Orient-Occident Bulletin (publicación bimen-
sual, 1958-1966) 52 ediciones

Unesco Chronicle (19 Studies on the East-
West Major Project)
Unesco Feature (1957-1966)
Actas de la Conferencia General (1956-1968)
Informes del Director General (1956-1968)
Vivekananda, Swami. Universal Ethics and Moral
Conduct (Ramakrishna Math, Hyderabad)
Yutang, Lin. The Wisdom of China and India
(Modern Library, 1955).

CAPITULO I

D. MBUNDA, nacido en Tanzania en 1932, se educó en el Seminario de Peramiho (Tanzania) y fue ordenado sacerdote al cabo de dos años de estudios de filosofía y nueve de teología. Asimismo, obtuvo el diploma de estudios superiores de educación en la Universidad Nacional de Irlanda. Durante varios años ejerció la dirección del Instituto de Educación de Adultos de Dar-es-Salaam donde, en calidad de director, participó en la adopción de decisiones relativas a la educación al más alto nivel gubernamental. Ha escrito y presentado numerosos documentos sobre educación de adultos y ha representado al Instituto en muchos consejos y comités. En 1979 ingresó en la Universidad de Southampton (Reino Unido) donde obtuvo, ese mismo año, su doctorado en educación.

CAPITULO II

Philip BOSSERMAN nació en los Estados Unidos de América en 1931. Cursó sus estudios superiores en la Sorbona, París (M. A. en filosofía social) y en la Universidad de Boston, EE. UU. (doctorado en sociología). Investigador desde hace varios años en el Departamento de Antropología y Sociología del Salisbury State College (EE. UU.), ha efectuado recientemente investigaciones en Francia sobre "el desarrollo de la sociología francesa después de la Segunda Guerra Mundial", bajo los auspicios de The National Endowment for the Humanities. Entre sus publicaciones más importantes figuran "Dialectical Sociology" (1968), "Leisure in the coming Post-Industrial society" (1974), "The Impact of Leisure on Social Development in Modern Societies" (1980) y "Georges Guwitch et les Durkheimiens en France avant et après la Seconde Guerre Mondiale" (1981).

CAPITULO III

René HABACHI nació en el Líbano en 1915. Actualmente es profesor de filosofía e islamología en la Universidad de París VII y en la Universidad de Dijon. Fue director adjunto del Centro de Educación para los Estados Arabes (Fundación Unesco, Beirut) y Director de la División de Filosofía de la Unesco. Entre sus publicaciones más importantes cabe citar: "Une pensée méditerranéenne" (4 vol., Ed. de l'Institut de Langues et Lettres Orientales, Beirut), "Commencements de la créature" (Ed. du Centurion, París), "La Colonne Brisée" (Ed. du Centurion, París) y "Orient, quel est ton Occident?" (Ed. du Centurion, París).

CAPITULO IV

Oswaldo CAPRILES nació en Venezuela en 1935. Luego de cursar estudios superiores, obtuvo el título de Doctor en Derecho (Sorbona, París). Actualmente se dedica a la investigación sobre cultura y comunicación en el Instituto de Investigaciones de la Comunicación (ININCO) de la Universidad Central de Venezuela, donde también es profesor en las Facultades de Derecho y de Ciencias Sociales y Económicas. Entre sus publicaciones más importantes figuran: "La Responsabilité Civile du Fait des Choses dans les principaux Droits de L'Amérique Latine" (1962) y "El Estado y los medios de comunicación en Venezuela" (1976).

CAPITULO V

Kazimierz ZYGULSKI es doctor en sociología y profesor de sociología en el Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de Ciencias, donde ha sido durante varios años jefe del Departamento de Investigaciones sobre la Cultura. Nacido en 1919, desde octubre de 1982 es Ministro de la Cultura y Bellas Artes de Polonia. Entre sus publicaciones cabe citar: "Sociologie du Film" (1965), "Introduction aux problèmes de la culture" (1972) y "Cultural Values and Patterns" (1975).

CAPITULO VI

Prem KIRPAL nació en la India en 1909 y cursó sus estudios superiores en las Universidades de Punjab (India) y Oxford (Reino Unido). Fue Secretario General del Ministerio de Educación y Cultura de la India, Director del Departamento de Actividades Culturales de la Unesco y Presidente del Consejo Ejecutivo de la Unesco. Actualmente es Presidente del Consorcio Internacional de Educación (Nueva Delhi). Sus publicaciones más destacadas incluyen: "A Decade of Indian Education, Cultural Behaviour of the Youth" y "Life of Dayal Singh Majithia - A Social Reformer of the 19th Century".