



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 5

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Mena Oreamuno, Francisco. “Caos, ruido y exégesis, el camino de mi tarea exegética”. En *Los tejidos del caos-hermenéutica bíblica desde América Latina*, 175-247. San José: UNA-SEBILA, 2010.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

4

Caos, ruido y exégesis, el camino de mi tarea exegetica

La centralidad del lenguaje y de este como acoplamiento estructural en el marco de la biología del amor, me ha hecho buscar caminos para incorporar esa centralidad en la disciplina exegetica. Así que, en este capítulo, busco cómo dialogar con la teoría de Santiago en la comprensión de lo que es un texto.

De los sistemas de información a los sistemas conversacionales

Desde finales de 1999 he venido reuniendo documentos tomados de distintos sitios de la internet para construir una biblioteca virtual que me sirva de soporte en las investigaciones que realizo, así como para ir abonando al sueño de crear una carrera virtual de teología y poner esos recursos al servicio de diversos procesos de investigación y producción que otras personas interesadas en la teología quieran hacer.

En consecuencia con una formación sustentada en la acumulación de “información”, he tratado de crear mi propia

bodega. Pero ¿qué es lo que he acumulado hasta el momento? Pienso que, por un lado, solo se trata de una gran cantidad de bytes que a través de uno o varios programas de software se transforman en artículos o libros; por otro lado, un depósito de intereses propios, que aprecio porque tratan de temas en los que estoy involucrado como persona y como profesional de un área específica. Tener en el disco duro estos bytes no significa nada. Lo significativo es el momento cuando esos bytes emergen transformados en **conversaciones**.

La información es probablemente el bien máspreciado de las sociedades de la información. Es análogamente a lo que llamábamos materia prima en las sociedades industriales. Como señalara el Informe de la UNESCO sobre el tema, la información requiere, para que sea valiosa, ser transformada en conocimiento.

Al mismo tiempo conocimiento es algo que parece convertirse en labor de personas expertas que experimentan con cuestiones importantes para la vida: ética, economía, genética, y demás. Así que el esfuerzo que he realizado durante diez años de guardar documentos de mi área es crear un depósito de **conversaciones** posibles que se realizarán en algún momento cuando logre entretejerlas en el **conversar**. De lo contrario solo serán puños de bytes, energía guardada e inútil.

Bien puedo decir que tengo un sistema de información que está guardado en el disco duro de la computadora y que eso es un valor en sí. No obstante, no lo es, es solo potencialidad de valor, porque solo tengo un grupo de bytes, no tengo una alteridad con quien entablar una relación o una **conversación** sobre algún tema. Este es el problema de la concepción de información como objeto, será solo un bien de cambio no de uso. Maturana y Varela han mostrado que lo fundamental no es la información sino la **conversación** ya que la primera solo tiene significación en tanto se asume dentro de la segunda. **Al conversar los seres humanos coordinamos acciones, interactuamos**. La comunicación no está constituida por información sino por esta capacidad de coordinación que es fundamental para el acoplamiento estructural de los seres humanos. La información ocupa, así, un lugar periférico, está allí, pero es como si no estuviese.

En un momento de mis estudios, pensé que la clave de la lectura de los textos bíblicos se daba en la cantidad y calidad de la información. El aprendizaje que he realizado durante estos años me ha mostrado que lo fundamental es la calidad de las **conversaciones** en las que participo. Allí donde comparto lo que soy y en donde el conocimiento se transforma en coordinaciones pertinentes para la sustentabilidad de la vida. Dado que mi búsqueda es la cualidad caótica en la lectura de los textos bíblicos, el camino a seguir será, entretejer algunas de las conversaciones que he realizado en este tema.

Lo primero que me gustaría conversar es sobre la teoría de la información. La forma como un sistema de información expresa el caos es a través del ruido. Esto se puede discutir con la teoría de la información de Shannon-Wiener y otros (Hayles, 1998 pág. 72ss). La idea es que un sistema de información debe evitar o reducir el ruido comunicacional al mínimo (Dorfles, 1984 págs. 41-43) (Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle, 1988 pág. 73).

La teoría de la información ha permitido una alta eficiencia en la publicidad y los noticiarios, en donde el alto valor del tiempo y la baja atención de los auditorios hacen que, todo cuanto se diga, deba ser extremadamente simple o “concreto”. Si se dice, por ejemplo, una noticia sobre un asalto con varios heridos en Guararí, no se debe ofrecer información adicional sobre el por qué en ese lugar se ha generado una red delincencial, ni lo que este hecho significa estadísticamente, o sobre la situación de exclusión social de la zona. Hay que concentrarse en el asalto, cuantos heridos y si capturaron o no a las personas agresoras. El contexto de una noticia como esta es la ola delincencial que las personas costarricenses sentimos diariamente. No se necesita mayor explicación, la noticia tiene sentido porque forma parte de nuestro mundo significativo de los entrelazamientos de convivencia cotidianos. La pregunta de fondo aquí es si noticiar un caso más de esta experiencia cotidiana de inseguridad, sin mediación reflexiva, es un aporte a la coordinación de acciones pertinentes, si una noticia así no aporta nada, excepto fundamentar la experiencia de inseguridad que sentimos diariamente, lo cual

también, es una forma de coordinación de interacciones. La información, como noticia, es plana, directa, puntual y se ancla en una experiencia no reflexiva. Al conversar al respecto no se aporta nada nuevo solo se refuerza el espacio verificable que el sistema social costarricense determina como experiencia válida. Lo que se desprende de estas conversaciones es un lugar común: **contratar más policías y concomitantemente reforzar las leyes para que sean más represivas.**

La eficiencia informacional necesita reducir el proceso reflexivo. Se dan los datos sin decir el marco interpretativo que se ha usado para construirlos. Se podría decir que la **Campaña del No al TLC** fue informacionalmente ineficiente, mientras la del **SI** fue sumamente eficiente.

El **No** deseaba hacer pensar a las personas, el objetivo del **Si** era sumamente sencillo: que la gente votara en su favor. El **Si** redujo las variables informacionales al mínimo y construyó una estrategia significativa sobre la siguiente base: **decir no es decir sí al desempleo y a la pobreza**. No se consideraron adecuadamente cuestiones, que para ellos de por sí no eran importantes, como la protección de las fuentes de energía no convencionales que existen en Costa Rica, o la protección del agua y la biodiversidad, la fragilidad estructural de la producción textil, entre otras.

Se uso el aparato electoral existente (con su rasgo publicitario dominante) que se rige a partir de principios simples como una definición a priori de lo que es bueno y lo que es malo y cómo eso me afectará. El aparato electoral que constituye **lo que llamamos democracia costarricense no opera gatillando reflexión en el lenguaje sino reduciendo las posibilidades de comunicación a su mínima expresión.**

Por el contrario, la fuerza del **No** estaba en la capacidad analítica y compleja de su razonamiento-emocionamiento. Pero, sobre todo, en la capacidad de crear grupos de trabajo organizados sobre la base de la cooperación para alcanzar ideales que trascendían con mucho lo que se lograra en el referéndum del 7 de octubre del 2007. El **No** fue un conjunto de fuerzas sociales convergentes, muy complejo para ser informacionalmente

eficiente. Se mostró la fuerza del pragmatismo electoral, pero no como los del **Si** pensaron. Sin embargo, ellos ganaron y ganaron porque lograron eficazmente generar miedo y parálisis social con un manejo muy logrado de la información.

Los del **No** crearon catástrofes perceptivas a través de razonamientos complejos que pudieron amarrarse a valores muy profundos de distintos grupos sociales. Los del **Si** sostuvieron un sistema de información “objetivo” sumamente reducido y claro. Estos no se preocuparon por poner a pensar a las personas, sino por dejar dos posibilidades totalmente claras: *el sí es trabajo, el no desempleo*. **A fin de cuentas el gran logro del No fue crear complejidad y mostrar que una decisión de este tipo no se puede realizar a partir de polarizaciones, sino de mucha reflexión y toma de decisiones conscientes.** El conversar se constituyó en una fuerza de sustento para la regeneración del tejido social. Aquí es donde se aprecia con la mayor riqueza la constitución de humanidad. Los recursos del **No** eran muy escasos así que gran parte de su trabajo se sustentó en actividades de conversación de grupos pequeños, se trabajó sobre la base del acercamiento cara-a-cara. Hubo una pérdida electoral pero una enorme ganancia de reflexión, se volvió a conversar sobre cuestiones de fondo.

La eficiencia en la información y la consecuente reducción del ruido parecen ofrecer un camino apropiado para quienes desean dejar mensajes puntuales desde el punto de vista de una decisión polar: Sí, o No.

El **No** ofreció un espacio de entrelazamiento en el conversar: lenguajear y emocionar en torno al altruismo social. Tal estrategia chocó fuertemente con los procesos culturales promovidos por la actual estrategia de desarrollo del país. El **No** ha ayudado a la construcción de Capital Social.

También, y en un campo totalmente distinto al anterior, se ha demostrado la importancia de la conversación como experiencia humana del vincularse y de regenerar el tejido social, en la investigación que realizara CUDECA (Cultura y Desarrollo en Centro América) sobre el **Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública** (CUDECA, 2007). La

cuestión que me tocó desarrollar en esa investigación fue tratar de dar cuenta del impacto social del Programa de Seguridad Comunitaria y definir cuáles Comités de Seguridad Comunitaria y por qué lograron ser exitosos en su desarrollo y sus prácticas. Para evaluar los datos de las diversas actividades de investigación realizadas en esta investigación construí un marco teórico basado en dos elementos:

- la lectura sobre los cambios en la cultura costarricense en los últimos 50 años realizada por el profesor de la Universidad de Costa Rica Iván Molina;
- el concepto de Capital Social que mide los procesos de construcción de relaciones de confianza.

Entonces, es básico comprender la situación socio-cultural de Costa Rica y el proceso de desintegración de los fuertes lazos comunitarios que la conformaban en los años cincuentas. Primero hay que considerar el proceso de conurbación que ha transformado radicalmente las relaciones comunitarias y el grado de confianza en las relaciones cara-a-cara entre la ciudadanía. En 1950 San José contaba con casi 90.000 personas, Heredia, Cartago y Alajuela con alrededor de 15.000. La tendencia del modelo de desarrollo en los años sesenta fue la industrialización. Para 1977 se trasladaban diariamente al casco josefino unas 500.000 personas (una cuarta parte de la población total del país en esa época). Posteriormente, a partir de la crisis de 1980 y la aceptación de los Programas de Ajuste Estructural la fisonomía de la Costa Rica agrícola de la década de los cincuentas se transforma totalmente hasta el día de hoy (Molina, 2003 pág. 3ss).

El catedrático en historia de la UCR Iván Molina Jiménez presenta una caracterización de la Costa Rica de los años cincuenta de la siguiente forma:

El conocimiento personal entre sus moradores era una de las características básicas de estos pequeños universos urbanos: dominados por edificaciones de una sola planta, con sus escuelas, cantinas, iglesias, plazas, cines, mercados oficinas públicas y fábricas y talleres artesanales, constituían el eje

comercial, cultural y administrativo de su entorno agrario. Las jerarquías sociales de estas ciudades, con excepción de las de San José, se encontraban poco diversificadas ocupacionalmente, ya que sus ingresos provenían ante todo de la agricultura y el comercio; su nivel escolar era limitado, pues a los sumo podían ufanarse haber completado el colegio; y sus estilos de vida, en los que prevalecían el conservadurismo, el catolicismo y el anticomunismo, eran poco cosmopolitas. El provincianismo de sus élites era una de las bases de las identidades locales de tales espacios urbanos, cuya sociabilidad informal y vida cívica tenían por pilares las funciones del cine, los partidos de fútbol y los conciertos ofrecidos por las bandas municipales una o dos veces a la semana. (Molina, 2003 págs. 3-4)

Entre las décadas de los sesenta y los ochenta, esta fisonomía cambió bruscamente. Se transformaron las comunidades con sus estrechas relaciones de confianza en lugares para dormir, se disparó la urbanización en el casco urbano de San José, hubo un crecimiento agigantado del aparato estatal (entre 1948 y 1980 se crearon cien instituciones públicas), el estado ocupó con mucho las actividades propias de las municipalidades dejando a las comunidades sin la debida vinculación con el gobierno local. El punto crítico durante esta época fue el deterioro de las identidades locales (Molina, 2003 pág. 5).

Molina continúa diciendo:

Las tendencias precedentes se profundizaron a partir de la década de 1980, cuando el crecimiento de las ciudades, liderado por la expansión macrocefálica de San José, se transformó en un visible proceso de conurbación, que se extiende desde los entornos de Cartago en el este a los de Alajuela en el oeste, en el cual, los límites entre lo urbano y lo rural, tienden a desaparecer en una curiosa metrópoli falta de rascacielos e interrumpida, aquí y allá, por potreros y lotes baldíos. Esta área de unos 60 Kilómetros de largo por 20 de ancho, concentraba en poco más del 2 por ciento del territorio, el 51 por ciento de la población total de Costa Rica en 1996, una proporción que se mantenía en el año 2000.” (Molina, 2003 pág. 5)

A esta descripción agrego la siguiente reflexión de Luis Rosero-Bixby sobre el **capital social**: “El capital social es claramente más bajo en una ciudad grande que en los pueblos pequeños. Según Putnam, es bastante menos probable que los residentes de un área metropolitana asistan a reuniones públicas, participen activamente en organizaciones comunitarias, vayan a la iglesia, firmen una solicitud, se presenten como voluntarios, se reúnan en un club, trabajen en proyectos comunitarios o, incluso, visiten a amigos. Los habitantes de una metrópoli están menos comprometidos debido al lugar en el que se encuentran y no a quiénes son. En cierta forma, vivir en una aglomeración metropolitana importante debilita el compromiso cívico y el capital social (Putnam, 2000). Algunas características de los asentamientos urbanos que pueden entrañar la pérdida de capital social son la diversidad, la movilidad de la residencia y la migración, que socavan las bases para la cooperación en los vecindarios (Montgomery y otros, 2003). Resulta paradójico que el aumento de la proximidad y de la densidad de la población, propios de las ciudades haya provocado una reducción y no un aumento de la densidad de los vínculos sociales. El anonimato y la libertad son características positivas de la vida en las ciudades, pero también se reflejan en una disminución del capital social.”(Rosero-Bixby, 2006)

La estructura del tejido social costarricense se deshizo en menos de dos décadas y ha seguido el proceso de disolución acelerada hasta el día de hoy. Las personas viven en lugares que no ofrecen condiciones mínimas para su habitabilidad desde el punto de vista social y ecológico. Las caminatas del trabajo a la casa y las interminables caminatas en los parques de las comunidades los domingos se orientaron hacia los Mall (en dos meses de 1997, 1.163.700 personas visitaron los Malles) y Centros Comerciales (Molina, 2003 pág. 14). El caso más evidente de este proceso es Escazú que en 1930 era señalado por el *Diario de Costa Rica* como un lugar en donde se vivía lo auténticamente costarricense es hoy un escenario de la transnacionalización de lo cultural y comercial y un paraíso del consumo masivo (Molina, 2003 pág. 9).

Desde este marco podemos leer la situación actual de la cultura costarricense. Se trata de una cultura desarraigada de sus comunidades, orientada hacia el consumo masivo y fundamentalmente desconfiada de los espacios comunales. Cada persona, de uno u otro modo es potencialmente una amenaza que requiere cuidado y recelo. A la vez, los hogares resultan lugares violentos como lo han demostrado las cifras crecientes de violencia intrafamiliar. Aunado al creciente consumo de drogas y organización de pandillas juveniles.

Los procesos de exclusión son abiertamente más críticos como se puede deducir de las estadísticas en el campo de la educación indicadas en el Capítulo 2 del informe *Evaluación Participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública* (CUDECA, 2007): **siete de cada diez niños y niñas que inician la primaria, son devueltos a la sociedad sin título de bachiller**, convertidos en adolescentes que se insertan en una realidad fragmentada con dos extremos desiguales y expuestos al conflicto. Por un lado, un tercio de costarricenses exitoso e incluido, con más años de escolaridad y mayores ingresos que se siente inseguro ante la inseguridad que impera en el país y en sus comunidades, y por el otro lado, algunos excluidos –no necesariamente pobres, aunque sí de bajos ingresos y poca escolaridad- que representan la amenaza de inseguridad.

Los índices de pobreza en el país se han mantenido en un 20% durante casi veinte años. Por eso, tal y como fue explicado en el segundo capítulo del Informe citado, identificar a las personas pobres con el aumento en la delincuencia no es lo más acertado. Tampoco, este aumento de la criminalidad, se puede ubicar en la abundante migración de ciudadanos de Centro América y Sur América. **El conflicto social actual se decanta hacia sectores de bajos ingresos pero no aquellos que se definen estrictamente como pobres.**

El modelo actual de desarrollo de nuestro país ha creado condiciones sociales incompatibles con un Índice de Desarrollo Humano culturalmente consistente con nuestra historia y vinculado a tradiciones propias. Así, se perfila aún más un tipo

de persona sin vínculos fuertes, y centrada en sí misma. Por la brevedad del tiempo transcurrido entre las tres etapas señalas en el proceso de desarrollo costarricense, una persona que hoy tenga cincuenta años ha vivido todo este proceso y puede mantener vínculos afectivos con esos diversos momentos.

No obstante, los/as hijos/as y nietos/as han vivido dos o una de estas etapas y no han encontrado las instituciones o las organizaciones comunales que les ayudaran a vincularse orgánica y creativamente a los procesos de transformación cultural. Es decir, mientras una persona de 50 años se formó en relaciones comunitarias fuertes, una de veinte no ha requerido hacerlo. Más bien, esto podría ser un estorbo para ubicarse dentro de las ofertas del mercado laboral que requieren personas capaces de una alta capacidad competitiva.

Los horizontes de éxito actuales promueven una visión del mundo centrado en la soltería o en familias nucleares que se conforman en torno a sí mismas. Quienes han salido de hogares que lograron cultivar condiciones de vida dignas durante los años setenta, se enfrentan a que las condiciones del mercado laboral, aun y cuando tengan estudios superiores, no les dan acceso a un trabajo adecuado. Quienes no hayan tenido condiciones de estudio en los años ochenta o noventa, aunque provengan de hogares económicamente estables no tendrán un nicho laboral apropiado donde alcanzar los niveles de vida exitosa propuestos como horizonte cultural. Este es el fundamento de la exclusión.

En conclusión, la situación de exclusión de jóvenes y adultos jóvenes no proviene de la pobreza exactamente, sino de la incapacidad del modelo de desarrollo de ofrecer el tipo de trabajo que integre realización personal, goce de la vida, ingresos y condiciones de avance social. Solo que ahora, no existe una familia amplia, ni lazos de confianza comunitaria para salir adelante: la persona está sola frente a su destino. Entonces, la indiferencia, la desconfianza y el individualismo han debilitado la estructura de relaciones sociales tradicionales.

Es este grupo, con experiencia de un vivir digno, con cierta educación y con pretensiones de ascenso social, el que más fácilmente será el causante de un tipo de delincuencia ilustrada.

Esto no quiere decir que solo ese grupo, pero sí que ese grupo social requiere mayor atención y la creación de condiciones socioeconómicas y culturales que hagan viable su existencia dentro de la ley.

El PSC (Programa de Seguridad Comunitaria) aportó a la ciudadanía un espacio organizacional que, partiendo de una necesidad urgente comunal y socialmente experimentada, permitió vincular a las comunidades a través del mutuo conocimiento, la reconstrucción de la comunicación comunitaria, la regeneración del tejido social de las comunidades y la sinergia en la consecución de una mejor calidad de vida. Ha logrado eso reconstruyendo formas comunitarias que posibilitan dar una respuesta a la situación cultural dominante. Dicho de otro modo, **el re-aprender a conversar ha sido clave para el enriquecimiento humano de las comunidades** que han logrado organizar Comités de Seguridad Comunitaria y eso les ha permitido coordinar sus acciones de forma pertinente para mejorar diversos aspectos de su convivencia cotidiana.

Cuando se rompe el tejido social, se deteriora la transformación del conocimiento sobre la vida que ha sido cultivado generación tras generación. Esto significa que las personas jóvenes no cuentan con referentes que les permitan transformar dialógicamente su herencia cultural en nuevas situaciones culturales complejas. Por eso, deberán improvisar. Si esa improvisación está contextualizada en un entramado social que tampoco ofrece alternativas pertinentes ni buenas condiciones de futuro, se asumirá aquello que les sea más familiar y más próximo. Así que gran parte de la formación de nuestra juventud está vinculada a los medios masivos que hacen ofertas de modelos de vida estándar sustentados en aspectos dominantes de los contextos de origen de los programas y la música que los medios ofrecen.

Iván Molina señala que en una encuesta realizada a jóvenes en zonas urbanas en 1998 se detectó lo siguiente:

En cuanto a que significa ser costarricense, un 35% de los consultados en la zona urbana marginal no pudo emitir criterio y los que sí lo hicieron afirmaron que era motivo de orgullo y sinónimo de libertad. Esa falta de claridad sobre la

identidad nacional podría vincularse con el tema de adónde les gustaría ir fuera del país. En la zona urbana marginal y en la encuesta nacional la respuesta fue la misma: Estados Unidos y una nación europea. (Molina, 2003 pág. 36)

En cuanto a los robos que suponen más de un 80% de todas las denuncias presentadas en el año 2000, se puede apreciar que las víctimas de estos robos corresponden a las personas con mayor escolaridad y mayor nivel de ingresos. Así lo indica el Capítulo 2 del Informe *Evaluación Participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública* (CUDECA, 2007):

- Las personas con educación secundaria o más años de escolaridad y mayor nivel de ingresos, reportan victimización por delitos tres veces más que aquellas con primaria o menos y bajo nivel de ingresos (EN: 2004, 117) y las víctimas de violencia patrimonial de los grupos más privilegiados duplica -casi un 30%- a los de estratos más bajos -16%- (INDH: 2005, 110).
- Entonces, el perfil de las víctimas de delitos parece coincidir con los exitosos que han tenido mayores oportunidades de estudio y acceso a empleos productivos y bien remunerados. Incluso, el Informe de Desarrollo Humano va más allá y dice que en Costa Rica los grupos sociales de alto ingreso están abandonando el interés en mejorar la seguridad pública y cada día confían más su seguridad a empresas privadas (INDH: 2005, 111), al igual que la educación y la salud, habría que agregar.

La respuesta de las personas excluidas ante su situación de exclusión sin salida social real ha sido la apropiación de recursos por medio de los robos. Se puede señalar que el robo a casas requiere de una infraestructura básica que probablemente esta fuera del alcance de personas efectivamente pobres. Se requiere auto, intermediarios y mercados.

Así, los CSC (Comités de Seguridad Comunitaria) que han logrado organizarse, han logrado también, reducir el nivel

de incidencia del delito en sus comunidades. **Al romperse el individualismo y recuperar las relaciones entre vecinos, las personas asumen la comunidad como su espacio propio y no solo sus casas particulares.** La crisis que supone la destrucción del tejido social con relación a la delincuencia se puede apreciar con toda claridad en la Urbanización Mallorca en Hatillo Centro. Siendo una urbanización de clase media, y habiendo recibido hace nueve años la capacitación para constituirse en un CSC, no lograron organizarse como tal, aunque sí como Asociación de Vecinos. Sin embargo, durante diversos momentos festivos y vacacionales establecidos en el país han sido víctimas del robo tipo “mudanza” de sus casas.

La estructura de la comunidad, aunque con un nivel alto de organización (Asociación de Vecinos que ha elegido cuatro juntas directivas y se ha mantenido por seis años) y la disponibilidad de recursos económicos y profesionales no ha sido suficiente para proteger a la comunidad frente a actividades delictivas que ocurren a plena luz del día y a vista y paciencia de los vecinos.

Esto no hubiese sucedido en Barrio Boston de Pérez Zeledón, o en La Florida de Tibás. En ambos casos, la regeneración del tejido social ha sido capaz de brindar protección frente a la delincuencia aunque las personas que habitan una determinada casa no estuviesen. Las personas han logrado estar alertas, velar unas por otras y asumir la responsabilidad por la comunidad como un todo. **El extraño se ha transformado en prójimo, y ahora pueden identificar lo que sucede como una situación amenazante o no y actuar consecuentemente.**

Esta regeneración del tejido social es clave, también, en cuanto a la atención de jóvenes en drogadicción. En Miraflores de Horquetas de Sarapiquí, con un CSC joven (apenas meses) ya se tienen identificados a los jóvenes de la comunidad que están usando drogas y se planea una estrategia para su atención inmediata en coordinación con el oficial coordinador del PSC y otros organismos. Lo mismo sucede en Guararí de Heredia en donde los CSC ya han recuperado a varias personas jóvenes en drogadicción.

Lo que sucede es que para estos dos Comités los drogadictos no son delincuentes sino vecinos, parte del entramado social y como

tales se tratan para que puedan incluirse dentro de la dinámica comunitaria. No son extraños amenazantes sino vecinos, hijos e hijas de vecinos, y en última instancia familia extendida. Esta es tal porque **el tejido social se está regenerando y lo hace a través del simple mecanismo del encuentro cara-a-cara en la conversación, en el entrelazamiento entre personas que conforman una comunidad.**

En resumen, estos Comités de Seguridad Comunitaria han logrado mediante el encuentro y la conversación, en la convivencia en el respeto mutuo no solo bajar la tasa de inseguridad, sino mejorar diversos aspectos de la comunidad y cuidarse mutuamente. Y esto es posible porque esos Comités regeneran el tejido social que ha sido violentamente desarticulado o roto por la acelerada transformación cultural costarricense.

El concepto de **Capital Social** es clave para comprender el proceso de regeneración del tejido comunitario que han logrado los CSC. El concepto lo expone Luis Rosero-Bixby quien indica:

En un sentido amplio, el capital social está relacionado con el valor de la confianza y las redes sociales. Como expresó Putnam (2001), la idea central del concepto de capital social es que las redes y las correspondientes normas de reciprocidad tienen un valor. Por ende, el capital social es una característica de las organizaciones sociales que facilita la coordinación y la cooperación, orientada al beneficio mutuo; se trata de personas actuando en conjunto en pos de objetivos comunes (Putnam, 1993). Para Bourdieu (1986), el capital social es el conjunto de recursos vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuo, institucionalizadas en mayor o menor medida. Según Coleman (1988), el capital social se relaciona con niveles de confianza y con el alcance de las obligaciones, normas y sanciones reales, así como con los canales de información. Para Porter (1998), autor que con frecuencia ha sido crítico con los debates sobre capital social, este representa la capacidad de lograr beneficios mediante la pertenencia a redes y otras estructuras sociales. En América Latina se han realizado estudios teóricos acerca

del concepto de capital social y su importancia, sobre todo en relación con las condiciones de pobreza y las políticas para combatirla, así como estudios de corte antropológico sobre el uso y la formación de capital social en los casos de la población urbana pobre, los jóvenes, las mujeres, los campesinos y otros grupos.” (Atria y otros, 2003; Lomnitz, 1988; Arriagada, 2005; McIlwaine y Moser, 2001). (Rosero-Bixby, 2006)

La definición del concepto de Capital Social como construcción de relaciones de confianza engarza con el pensamiento de Iván Molina, ambas, en su conjunto, me aportaron la base para describir el contexto costarricense desde el punto de vista socio-cultural y sus implicaciones para entender la importancia de la regeneración de tejido social. En ese sentido se comprueba en el Informe Final de CUDECA que los CSC se forman dentro de una tendencia del desarrollo económico social y cultural que potencia la conurbación por encima de lo rural y que tal contexto es hostil a formas de organización comunitaria pero que, a pesar de eso, estos CSC han funcionado como regeneradores del tejido social. En las conclusiones de su estudio apunta Rosero:

De los datos se desprende que el capital social disminuye claramente con la urbanización, aunque la población urbana pobre presente una participación comunitaria algo mayor. Se observan claros gradientes de mayor delincuencia y menor capital social vinculados con la urbanización. (Rosero-Bixby, 2006)

Mi experiencia en esta investigación me permitió observar que los procesos de conurbación y la consecuente pérdida de relaciones de confianza y el aislamiento subsecuente generan un profundo sentido de pérdida y abandono social e individual, así como una gran pérdida de humanidad en tanto cultivo del altruismo. Los Comités de Seguridad Comunitaria han resuelto en mucho estos sentimientos potenciando, a través de las más básicas prácticas de relacionamiento humano: tomar café, conversar, redescubrir amistades dentro de las personas vecinas, asumir el valor de todo el barrio y vincular a las personas como

parte de la familia, la capacidad de actuar coordinadamente en situaciones de riesgo o de disfrute, así como en acciones para mejorar la forma de vida de la comunidad y proteger a la niñez y la adolescencia.

Si tomamos esta experiencia como base para reflexionar sobre la relación entre información y conversación las diferencias y los logros son evidentes. La información que puede identificarse con una serie de insumos técnicos proporcionados por el Ministerio de Seguridad Pública no fue suficiente para llevar adelante la organización y actividades de los CSC. Cuando estos Comités asumen procesos de relación cara-a-cara es que se logra regenerar el tejido social en actividades comunitarias y sociales básicas: la preocupación de unos por otros, las conversaciones constantes, el saludo, la identificación de las personas vecinas, su incorporación al mundo significativo personal, y demás.

Esto es reflexividad en el lenguaje, lenguajear, existir en el lenguaje. Todas estas experiencias de convivencia que se han perdido por las apresuradas transformaciones culturales de una desacertada estrategia de desarrollo que dejó por fuera la cultura como espacio básico del interactuar humano, es lo que se ha recuperado a cuenta gotas, pero de forma persistente tanto en los CSC como en la Campaña del **No** al TLC. Desde mi punto de vista, esta experiencia demuestra que la posición de Maturana-Varela sobre el lenguaje es correcta. Así que **lo fundamental no es la información, sino la conversación.**

Ahora, la cuestión es **¿en qué medida los exégetas creamos las condiciones necesarias para gestar procesos reflexivos, conversacionales tanto en nuestras comunidades de referencia como con los textos bíblicos?** Pienso que el problema ha sido que la exégesis se ha separado de la vida al asumir como su tarea fundamental la explicación de los textos en un proceso de reducción de complejidad en la reflexividad en el lenguaje. Al reducir esa complejidad se fortalece la violencia sistémica al poder definir lo que es correcto o incorrecto desde el marco de una autoridad, en este caso de corte académico.

Si yo entiendo que es el conversar aquello que me permite experimentar al Otro como una persona legítima ante mí y que

en esa experiencia de vinculación, logro aprender a interactuar en el altruismo, esa comprensión me estimulará a tomar las medidas necesarias para promover la conversación.

El encuentro cara-a-cara en la conversación es el aprender a escuchar al otro, su mundo y aprender a participar en él y con él en ese mundo entrelazado con el mío: **este sería nuestro mundo**. Concepto que es clave para la lectura del Segundo Testamento desde la antropología cultural según la entiende Bruce Malina (Malina, 2008 pág. 6).

Este encuentro necesariamente producirá ruido. Al conversar se comparten mundos y eso se logra en la convivencia que es de por sí compleja. Entonces, el ruido se constituye en una clave del acontecer convivencial entre los seres humanos de una misma cultura o en relaciones interculturales o en relaciones intertextuales.

Entiendo ruido en el marco de la teoría de la información que proponen Claude Shannon y Norbert Wiener en donde el mayor contenido informacional de una señal potencia las probabilidades de interpretación y el menor contenido informacional de una señal las reduce. Así lo dice K. Hayles: “Supongamos que envío un mensaje que contiene la serie 2, 4, 6, 8... y le pido que continúe la secuencia. Como usted capta el modelo subyacente, puede ampliar la serie indefinidamente, aun cuando se especifiquen unos pocos números. La información que tiene un modelo puede ser comprimida en formas más compactas... Supongamos, por el contrario que le envío a usted la salida de un generador de números al azar. Cualquiera que sea la cantidad de números que yo transmita, usted no podrá continuar la secuencia. Cada número es una sorpresa; cada número transmite nueva información. Según este razonamiento, mientras más aleatorio o caótico es un mensaje, más información conlleva.” (Hayles, 1998 pág. 25)

Esa cualidad de crear sorpresa en la comunicación es el ruido: cuando **al conversar participamos del mundo del otro en su densidad e incertidumbre**. Como se puede apreciar aun me muevo en dos mundos: el de la teoría de la información y el de Maturana-Varela, suplico paciencia hasta que pueda articularlos debidamente.

Esto sucede con la poesía o el lenguaje metafórico, en ambos casos, la riqueza de “información” genera procesos de selección en la interpretación ya que la comunicación no es unívoca, sino equívoca (o polisémica). Dice Hayles:

Paulson observa que cuando leemos una obra literaria difícil, por ejemplo un poema, hay partes típicamente de él que no entendemos, las cuales procesamos solo como ruido en lugar de información. Como un resultado de la primera lectura nuestros procesos cognitivos son ligeramente reorganizados. Cuando leemos el poema otra vez, más de él es procesado como información porque ahora leemos a un más alto nivel de complejidad. En consecuencia el proceso de lectura instancia la relación simbiótica entre complejidad y ruido, por eso es la presencia de ruido lo que fuerza el sistema a reorganizarse a sí mismo a un nivel más alto de complejidad. Siguiendo a Jurij Lotman en *The Structure of the Artistic Text*, Paulson señala que esta creciente complejidad lejos de ser accidental es de hecho el resultado (éxito) deseado de un texto artístico. Él define literatura como comunicación elaborada para maximizar el rol positivo del ruido. Este punto de vista implica que el ruido o los elementos no asimilados en un sistema son cruciales para su desarrollo continuo. Entonces, la literatura puede jugar un rol importante en la cultura contemporánea, Paulson señala, precisamente porque es marginal. Percibida como demasiado ruido por una cultura inmersa en los medios electrónicos y en donde su condición de iletrada está incrementándose, la literatura tiene un potencial transformativo que podría no tener si estuviese posicionada en el centro. (Hayles, 1991 pág. 20)

Ha sido mi experiencia en cursos o talleres, ver, como las personas pueden reducir el ruido de nuevas interpretaciones de la Biblia para aplacar el caos que podría suscitar una visión más compleja de los textos. En el caso de comentarios especializados sucede más o menos lo mismo. El comentario explica y al hacerlo la persona que lee es dominada por el orden del discurso de especialista, sigue reglas y evita situaciones no demostrables. Al no haber una constante crítica de la crítica, se fortalece la tendencia a ordenar el discurso de acuerdo con los operadores

hermenéuticos más simples de las personas que leen de acuerdo con esas reglas del discurso. Así que se da un acuerdo tácito de no crítica de la crítica, sino en general solamente de la crítica, o sea del producto como tal y no del útero que lo produce. La implicación es sencilla, se acepta el orden discursivo de la cultura que domina el campo. Esto lo he mostrado anteriormente con la lectura que hace Levoratti sobre Santiago.

Ahora, el punto sería cómo vincular caos, ruido, incertidumbre con la exégesis y la hermenéutica bíblica. En algún momento entre 1999 y 2002 encontré en Internet un borrador de artículo escrito por James D. Hester y titulado *A Flash in the Dark: Entropy and the Energy of Communication* (Hester, 1999).

Hester señala que George Kennedy, uno de los retoricistas más importantes de los Estados Unidos, afirma que existe una relación entre retórica y energía:

...Entendemos que Kennedy comprende que la esencia del genus “retórica” consiste en energía. Dice “Retórica en el sentido más general puede quizá ser identificada con la energía inherente en la comunicación: la energía emocional que impulsa al retor a hablar, la energía física gastada en la comunicación, el nivel de energía codificada en el mensaje, y la energía experimentada por el receptor al decodificar el mensaje.” En el epílogo dice “...retórica es una forma de energía conducida por el instinto básico de sobrevivir...” (Hester, 1999)

Kennedy ve la retórica como parte del proceso biológico tanto de los animales como de los seres humanos en su afán de preservar el linaje y argumenta que la naturaleza ha preferido la comunicación al uso de la fuerza (Kennedy, 1998 pág. 4). Así que la persuasión es un esfuerzo de cambiar una situación potencialmente peligrosa, pero también puede ser un estímulo al apareamiento y otras tantas formas de interacción social en los animales no-humanos y humanos. Por esta razón para Kennedy no existe una retórica de grado cero siempre existe un impulso en la comunicación que genera una reacción. Hester entiende que Kennedy utiliza el término energía como un sinónimo de emoción o de pathos. Lo que visto desde Maturana y Varela es congruente.

Hester está de acuerdo con esta idea de la retórica como energía, sin embargo considera que Kennedy se equivocó de disciplina y que no es la biología la que mejor daría cuenta de su pensamiento sino la física y en ella la termodinámica y en consecuencia, la entropía. Con esta nueva luz en mente, Hester lee a Kennedy desde la teoría que vincula entropía con comunicación: la teoría de la información.

Pero aquí está el problema ya que para Shannon el ruido es un equivalente a entropía lo que implica que de un modo u otro, al aumentar la información se aumenta la incertidumbre y se amplía la probabilidad de que un mensaje sea escogido por la fuente de información sobre otro (Hester, 1999). Entonces, la idea es reducir el ruido de modo que la fuente de información y la receptora de esta entiendan lo mismo. Si existe mucha libertad de interpretación este esfuerzo no tendría efecto. Esto sería negativo porque se pierde la eficiencia en la transmisión de la información, la libertad de interpretación supone un defecto no una virtud. Como señala Hester, en otro sentido, el azar implica un máximo de información que genera creatividad y, entonces, nueva vida. La preocupación de Hester será mostrar en primer lugar como satisfacer ambas condiciones del ruido, su reducción y su amplificación. Pero esta no es mi preocupación en lo más mínimo. Si la comunicación humana dependiera de la estricta comprensión de los enunciados cargados de información, la mayor parte de la convivencia humana se realizaría en el marco de la informática. El camino debe ser otro.

La propuesta de Hester de comprensión de la retórica dice:

Veo la retórica como el arte de organizar la comunicación en respuesta a la entropía que es inherente en el intercambio de información. Dicho un poco diferente, retórica es el arte de crear orden desde el caos, o el azar; es el arte de reducir incertidumbre en la comunicación. Es un arte porque el retor debe evaluar el efecto de la entropía en la situación, los cambios que produce. Él o ella deben tratar con el hecho de que la energía gastada por el receptor o audiencia, en la recepción y decodificación del mensaje significa que algún nuevo nivel de azar ha sido introducido dentro del proceso de comunicación. Más adelante, la entropía de la

información se incrementa porque, por definición, el receptor de un mensaje agrega algo a la información disponible. En consecuencia, el emisor original es confrontado por una nueva situación. Si esa nueva situación crea la necesidad de un posterior discurso, sea por el emisor o el receptor, el proceso comunicativo inicia de nuevo, y, como un resultado del incremento de entropía y la necesidad de seleccionar lo decible desde una cantidad de mensajes contenidos en este nuevo set creado de información, puede ser necesario seleccionar un sistema de codificación diferente, o canal de comunicación, etc. En otras palabras, la continuada amplificación simple de una técnica retórica particular puede no comunicar tan claramente la segunda vez como lo hizo la primera, y, como la dinámica no lineal ha mostrado, cualquier sistema de codificación complejo ira inevitablemente en algún punto a producir resultados imprevisibles. (Hester, 1999)

Lo que me incomoda de la propuesta de Hester es que parece describir un proceso intelectual más que un proceso de convivencia propio de culturas orales y colectivistas como las que conforman el Segundo Testamento. Pero, a pesar de eso, Hester muestra efectivamente la creatividad que genera el caos en los procesos de interacción humana. Es esta perspectiva la que permite comprender por qué el problema no es la información, o mejor, que al escoger la certidumbre como eficacia en la información transmitida se construye un problema que no existe en la convivencia humana, excepto allí donde el tiempo juega el papel medular, es decir, cuando el valor del tiempo determina la eficiencia como menor cantidad de información enviada y menor libertad interpretativa al ser recibida y por ende, una mayor efectividad. Es una cuestión de mercado, no de convivencia.

Lo que es útil es que al evidenciar que no es posible crear una interacción en el lenguaje con cero entropía, cero azar o cero ruido, todos estos elementos indeseables se tornan en gestores activos de la convivencia humana creativa en el lenguaje. Así, azar, ruido y entropía son las constantes lo contrario es incierto. Pero es incierto porque la convivencia humana equivale a riqueza significativa y esta emula muy bien lo que sucede en

el mundo físico de los ecosistemas: mayor diversidad menor entropía. Esta es una conclusión que se puede definir desde las estructuras disipativas de Ylia Prigogine. De modo que **identificar entropía con caos, en la existencia en el lenguaje, no es un concepto adecuado.** Pero **identificar energía con conversación y la complejidad de la misma en los procesos de interacción humana es un acierto.** Creo, por tanto, que Kennedy escogió bien la disciplina.

En el fondo, lo que sucede con los ecosistemas que generan en su devenir caótico la biodiversidad, es que pueden ser tomados como una buena metáfora para lo que sucede en el conversar fluidamente en la reflexividad en el lenguaje y reducir las restricciones de un sistema social dominante. **Aprender a conversar es aprender a con-vivir.**

La construcción de mayores niveles de complejidad en la existencia en el lenguaje supone más bien el papel del caos como gatillador de creatividad, por lo menos así lo identificó Hester en párrafos anteriores. **La reflexividad es el equivalente a la formación de mayores niveles de complejidad en la convivencia en el lenguaje.** Esa libertad en el lenguajear lleva al límite las posibilidades del lenguaje mismo que funciona como frontera cultural y por tanto encierro en una dinámica de coerción y supresión de alteridades.

De nuevo me encuentro en el campo de Maturana y Varela. Un sistema social es conservador y con Luhmann diría autopoietico, en este marco la libertad se reduce a su mínima expresión al reducir la complejidad. Lo cual para algunas tareas básicas es importante pero no puede establecerse como normatividad de lo social en tanto proceso de convivencia humana en el lenguaje. La biología del amor iría en sentido inverso. El respeto por la alteridad, su aceptación a priori como otro legítimo es fundamental para la constitución de humanidad en el amor. La coerción resulta un acto de deshumanización, una forma de violencia sistémica.

Para efectos de la exégesis de la Biblia, esta definición es clave. En una cultura oral en donde los mecanismos de control del

discurso son muy fluidos o no existen del todo, la comunicación se irá ampliando sin regulaciones hasta el infinito. De ahí que no podamos decirle a Mateo que lea con propiedad exegética moderna a Marcos. Mateo se apropia de Marcos y lo hace suyo mutando el discurso marcano a voluntad. Mateo **enacciona** el mensaje de Marcos no solo desde Marcos sino que lo hace desde sí mismo como miembro de un sistema social. El nivel de complejidad del discurso mateano podría ser mayor que el de Marcos, pues revive el conjunto de las interacciones marcanas desde un nuevo set de conversaciones y las revive recreándolas, más aún las revive reescribiéndolas.

No se puede tratar el texto bíblico como información sino como **in-formación** en la perspectiva de Francisco Varela. El texto se transforma en la alteridad con la que entablo una conversación en donde los mundos de cada cual se comparten o se rechazan, en el entrelazamiento de las interacciones. **A fin de cuentas se trata del acoplamiento estructural entre sistemas vivos, aun y cuando uno de ellos sea un texto. El texto, en ese sentido es un sistema vivo y por lo tanto alteridad con la que establezco una relación para la interacción.** No me instruye sobre nada, converso con esa alteridad porque existe dentro de mí y deseo hacerla presente en el acto de leer, escuchar o re-escribir. Entonces si la retórica en el siglo primero tiene las cualidades apuntadas por Kennedy y por Hester, esta manera de existir en el lenguaje es culturalmente legítima y mi tarea no es determinar un significado sino participar de una convivencia.

Para que tal convivencia sea factible, el texto bíblico, que no está de más recordar es autoritativo en nuestro medio, deja de serlo y se transforma en alteridad abierta a la escucha. Su autoridad no significa nada, la convivencia en la conversación lo significa todo. Esta vía de acceso a los textos sagrados forma parte de nuestro patrimonio cultural latinoamericano y para reflexionar sobre eso, trataré más adelante, el tema de lo real maravilloso como una literatura propia, autóctona. Por lo que no me detendré en las cuestiones de la lectura moderna y posmoderna de los textos. No estoy leyendo como francés o alemán, leo la Biblia como latinoamericano.

Claro que es un problema cuando entiendo, por las restricciones del sistema social en donde convivo, que la Biblia tiene una autoridad divina que me dice lo que debo hacer o, que si no lo hace, expresa, no las vivencias de otros seres humanos, sino los deseos de una Alteridad que no se perturba por mis emociones. Pero, en realidad, la cuestión de fondo es que la Biblia no me instruye, sino que forma parte de mi mundo, de mi cultura y como tal, es constitutiva de las conversaciones que me constituyen. A la vez entiendo que existen restricciones del sistema social académico que me exigen explicar un significado cierto de los textos bíblicos que estudio. Pero de igual forma esa autoridad no es superior a la de mi tradición cultural amplia y particular por lo que conversaré con la academia en tanto se den las condiciones de mutuo respeto.

La teoría de la información de Shannon y otros, no es adecuada para dar cuenta de este proceso ya que, como señalaran los Mattelart (Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle, 1988 pág. 73) pareciera que a lo que Shannon llama información se refiere a una señal y no a un proceso de interacción entre seres humanos.

Cuando tomé la decisión de asumir la Teoría de Santiago como espacio de conversación con relación a mi oficio lo hice porque esta teoría ofrece una perspectiva compleja del lenguaje humano. **Esa complejidad es que el lenguaje coordina las interacciones en coordinaciones conductuales consensuales.** El punto de referencia es la vida en el hacerse vida, en el vivirla. Esa es la competencia del lenguaje: **realizar la vida en el acoplamiento estructural humano.** Pero también, encuentro, como lo he dicho en los capítulos anteriores que la circularidad que aprecia tanto Francisco Varela es consistente con la manera de ser del mundo latinoamericano, esta circularidad es su epistemología, su manera de producir conocimiento pertinente.

Al pasar de los datos a los procesos complejos de la vida en la interrelación y la interacción con **Otro**, esos datos no son importantes como parece indicar el estado actual de las cosas, lo que es fundamental es el **Otro** con quien coordino a través de la conversación que sí contiene datos. Un horario de llegada de un vuelo desde Guayaquil, Ecuador, no tiene la menor importancia

para mí en la cotidianidad, a menos que allí venga mi hijo a quien no he visto en diez años. El encuentro es lo fundamental, no que los vuelos desde Guayaquil sean cada 24 horas, por ejemplo.

Al cambiar el acento, se cambia el mundo de significaciones, de las emociones que me conforman. De nuevo vuelvo a ser humano. De nuevo asumo mi corporalidad en pleno frente al **Otro**. Implica que ahora estoy inmerso en el caos que se establece al entrelazarme con otra persona. Se me abre un universo distinto al mío porque al ser perturbado por el **Otro**, inicio el proceso de volverme a formar. Me **in-formo**.

Hester señalaba que aun cuando la voluntad dentro de la construcción retórica implica esclarecer lo mejor posible lo que deseo expresar, el azar, el ruido, emergerá como parte de ese proceso de interacciones. Considero que tratamos en la exégesis-hermenéutica con un proceso cognitivo. Este requiere de cada vez mayores instancias de reflexividad, mayor complejidad, un mejor y más amplio uso del vocabulario, el ritmo, las imágenes, los gestos.

Cada vez que sucede un encuentro, al emerger un nuevo universo, mi cuerpo entero se reorganiza y en ese **re-auto-organizarse**, las redes neuronales cambian. Según creo, la televisión, la música POP y la educación formal tienden a ir en dirección opuesta. Entre más claro el mensaje menos ruido, menos caos, menos desarrollo cognitivo, menos conversación, menos humanidad. Este es el papel de la publicidad: muchas imágenes reducidas en un solo núcleo significativo: el producto. Caso contrario a la sabiduría: un breve proverbio que se reflexiona toda la vida para comprender su contenido. La cuestión aquí es ¿por qué necesitamos conversar menos y tener mejor información? ¿Por qué la información es más importante que la conversación? ¿Por qué la certidumbre es mejor que el caos?

La poesía y la literatura (el arte en general) tienden a potenciar el ruido y el caos y en consecuencia a ampliar las instancias cognitivas. Saber leer o escuchar es aprender a aprender. También lo es cuando un ensayista o un filósofo (en esto recuerdo a Raúl Fornet) en lugar de conceptos (entiéndase definiciones) crea concepciones, es decir, crea universos en el discurso.

El encuentro, no la información es lo que genera caos. Esta es la forma como se **re-auto-organiza** el sistema social. La biofísica, como señalara Prigogine en las estructuras disipativas permite la emergencia de la multiplicidad de formas de vida, en la biodiversidad se reduce la entropía. La riqueza de los encuentros en el conversar y la legitimidad del **Otro** en el lenguaje promueven la capacidad humana de reflexión y transformación congruente. El caos en la construcción de los procesos conversacionales lleva a valorar y legitimar la riqueza de la diversidad, crea un tejido social más fuerte, y un tipo de conocimiento más integro e integral. Pero el camino tomado por el auge de los medios y las tecnologías de la comunicación y la información parecen llevar otra dirección, a la que Wuellner llama, apropiándose de las palabras de William Blake, “La idolatría del sentido único” (Wuellner, 2004 pág. 26).

Para este autor el poder de la comunicación humana está en peligro por dos extremos de la globalización, **uno**, la tendencia al crecimiento elitista de la riqueza comercial y su contraparte, el crecimiento epidémico de la pobreza en la relación de ambos con la globalización de las tecnologías a costas de la condición humana y su diversidad, **dos**, la pérdida en la riqueza del hablar humano a cambio de lo económico, informacional, eficiencia científica o el entretenimiento y el consumismo mediático. Comprende que lo sublime (o la espiritualidad) podría alimentar un balance global o armonía entre las polaridades y las diversidades en la solidaridad, la justicia y la libertad (Wuellner, 2004 pág. 26).

Hay una alarmante expansión de insensibilidad hacia valores que son distintivos e indispensablemente humanos, especialmente en los usos del lenguaje y del discurso. Lo que se ha perdido de vista (sonar, tocar, probar) es un cierto componente espiritual que aquí es equiparado con lo sublime. Lo que enfrentamos no es posible recobrarlo simplemente por el renacimiento de viejas tradiciones o por reformas, renacimiento, o resurrección de ortodoxias o fundamentalismos. Eso va no solo por lo sublime sino también por las convenciones retóricas. La crisis es magnificada y acelerada por el aire y la atmósfera cultural, institucional y tecnológica en la cual vivimos y trabajamos... Pero la

crisis que enfrentamos es la pérdida o eclipse de cualquier estado de alerta de lo sublime o de lo espiritual que está en el núcleo de todo lo que es supremamente e inalienablemente humano. No podemos ser solo o meramente humanos, no podemos cortar alguno o todos los “adornos” de lo sublime o espiritual. Si triunfamos en el ser y hacer eso, seríamos robots, listos, ingeniosos, eficientes, etc., cuerpos sin alma y sin espíritu. (Wuellner, 2004 pág. 28)

Esa crisis no es otra cosa que la idolatría del sentido único en tanto sentido dado en la secularización del mundo contemporáneo que se ha vuelto hacia adentro de sí mismo y olvida las dimensiones del tejido humano y cósmico que es propio del lenguaje de lo sublime. Mi punto, entonces, es que la exégesis-hermenéutica trata con la potencialidad del lenguaje como constructor de conciencia y solidaridad humana en la reflexividad. Solidaridad y conciencia que abarcan la totalidad de la vida en su integralidad. Al leer un texto busco, primero que todo, el encuentro entre alteridades, luego, provocar la reflexión, no la explicación, ampliar la riqueza contextual, no especificar la relación causa-efecto, generar más lenguaje, no explicar el lenguaje.

La preocupación de Wuellner, aquello que le alarma en el actual contexto socio-cultural lo indica en los siguientes puntos (Wuellner, 2004 págs. 32-34):

- a. La pérdida de sentimientos en el hablar. Las palabras llegan a ser meros signos que significan contenidos o significados pero que no en-corporalizan la completud de la vida.
- b. El sobre desarrollo del intelecto o lo racional en el pensamiento analítico. La tendencia a la abstracción y el utilitarismo o las restricciones ideológicas en el uso del lenguaje que agudiza la separación entre el pensamiento y el hablar así como del pensar y la imaginación.
- c. La decadencia en los padres occidentales de la conversación directa con sus hijos, apenas unos diez

minutos al día, dándole mayor tiempo a la participación pasiva en la industria del entretenimiento con las implicaciones que esto conlleva: la creación de una ilusión de intimidad, o la erosión o quizá el eclipse de la amplitud de la conciencia humana.

- d. La orientación de las religiones a la ortodoxia que deja a las personas que disienten como desertoras creando mayor fragmentación y conflicto.

Estas preocupaciones son congruentes con lo que señalé sobre la situación cultural de Costa Rica y la importancia de los CSC como espacios de regeneración del tejido social. Entiendo que lo humano como existencia en el lenguaje se orienta hacia la constitución de espacios de conversación que generen relaciones de confianza. El volver a conversar supone un espacio de encuentros en donde la riqueza del compartir mundos es equivalente a la constitución de una mayor complejidad en el lenguajear y por lo tanto a una enorme ganancia en la calidad de vida humana.

Es en este contexto que encuentro necesario recuperar la lectura de la Biblia como texto y en este como encuentro. Esto no quiere decir que me brinque el conocimiento exegético recibido o logrado de y por la academia, sino que tal conocimiento, como proceso propio del lenguaje humano será enriquecido por la recursividad de las conversaciones de antaño o del presente. Esta recursividad es lo propio de la tarea de aumentar la complejidad en el proceso conversacional de la lectura bíblica y su valor en el presente, nuestro presente latinoamericano que no es el mismo presente que para Europa o Estados Unidos. En otras palabras, el caos, es lo que se busca generar no eliminar. Para lograr este objetivo la Biblia será tratada como obra de arte, como texto.

La noción de que el texto bíblico sea artístico, es decir, literatura/poesía, es asumida por Yvonne Sherwood de Harold Fisch quien entiende que literatura es algo ingenioso, clásico, coherente, perfectamente formado (Sherwood, 2002 pág. 53). Los evangelios, los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis son ejemplos, en el Segundo Testamento, de esa capacidad artística que logra expresar las amplias dimensiones de la oralidad en

esos escritos. Tales narrativas responden a la capacidad literaria de cada uno de sus autores. Pero también hay que recordar los estudios de Luis Alonso Schökel y de Robert Alter sobre la poética hebrea (Alonso-Schökel, 1987)(Alter, 1985).

El texto bíblico es arte no porque haya sido escrito con este fin (comercial actual), eso está claro, sino porque logra articular, en un ejercicio del lenguaje de alto nivel el mundo interior que es incommunicable (dice lo que no se puede decir), mostrando textura, construcción de tramas y destreza expresiva, creando un campo mimético para ser revivido en la lectura/escucha.

Recordemos que en las culturas orales el ejercicio del habla (narraciones o discursos) no pretende ser objetivo sino que se da en un proceso de creación en donde la emoción y la integridad del cosmos quedan plasmadas sin controles discursivos estrictos. El texto (escrito o hablado) es un tema para ser conversado y pretende lograr un efecto emocional y por ende, genera interacciones en y con los auditorios, busca crear encuentros. Si su riqueza expresa su fuerza de movilización de otros seres humanos, tiene así un papel pedagógico y formativo, político y social. **Esta vivo entre seres vivos.**

| ¿Qué es un texto?

Lo primero que puedo decir como síntesis de lo que he conversado hasta aquí, es que un texto es un tejido. Este tejido está constituido por el lenguaje en una conversación general o particular entre personas que comparten **LAC** y que pueden interactuar dentro del tejido social del cual son miembros o miembros. Pero tal tejido, en un escrito, es solo una parte de la conversación, falta el resto que será necesariamente mayor al tejido textual mismo. Se trata de otro tejido que es el tejido socio-cultural.

Al tratar un trozo de papel con garabatos del siglo primero proveniente del Mediterráneo es necesario tener la conciencia

de que tratamos con maneras de existencia en la convivencia en el lenguaje. No son garabatos que tienen un significado en sí mismos, sino que forman parte del tejido social. El texto no es información sino densidad humana. Será información en tanto lo tratemos como un objeto del cual presuponemos existe una intencionalidad de comunicar algo. El texto es parte de una conversación que bien ha dicho Hester generará redundancia en el proceso mismo del conversar. El texto es conversación en la densidad de su sistema social y esto se aporta no por el texto mismo sino por la capacidad de construir modelos de ese sistema social. No se puede uno acercar a un texto bíblico para que este le diga algo en sí mismo como si se pudiese abstraer del útero cultural que lo parió. Los garabatos en el papel, dirán, entonces, lo que uno ya sabe y que forma parte del sistema social al que uno, lector actual, pertenece.

El Padre de Lucas 15.11ss corre a abrazar a su hijo menor que ha regresado ¿por qué lo hace? La pregunta implica suplir el contexto, la densidad de significaciones culturales y sociales en donde tal acción genera un proceso de convivencia. Para explorar la significación, obsérvese que no digo significado, significación marca una potencialidad que solo es posible recuperar dentro de una densidad contextual requerida de previo. Lo que sucede me parece se puede ilustrar con la siguiente imagen: entramos a un lugar tenue en donde un grupo de personas se estremece, se retuerce, se toca, hace muecas, etc., ¿qué significa eso? Si ponemos música en la escena será una discoteca en donde la gente se reunió a bailar, todos esos movimientos corporales forman parte de un baile. Si ponemos gas en lugar de música será una cámara de torturas y la gente está muriendo.

Para leer un texto del Segundo Testamento identificamos que la manera de conversar en él está constituida por la retórica la cual, como ya he señalado, es una forma de persuasión, de intercambio de energías en la conversación, de emociones que interactúan. La estructura retórica, la forma en que la conversación se transforma en interacciones significativas forma parte de un contexto, un escenario en donde se puede observar la acción descrita en un mundo congruente y denso.

Si me preocupo en construir el escenario más plausible para jugar una narración podré identificar aquello que es significativo en el proceso de las acciones, en su ritmo, en su tono, en su mundo. Esto es escuchar la voz del otro, asumirlo como alteridad aun y cuando sea textual. “La significación de hecho está enraizada en la inculturación, la socialización, las interrelaciones y las interacciones de la gente... Ella no construye realidad, ni siquiera socialmente. En cambio, ella interpreta todas sus experiencias por medio de concepciones socialmente compartidas. Estas concepciones compartidas y las conductas consecuentes sobre ellas constituyen lo que llamo ‘sistema social’” (Malina, 2008 pág. 6). “Los textos realmente no dicen nada, ni siquiera tienen la intención de decir nada. Solo las personas dicen y tienen intención de decir” (Malina, 2008 pág. 6)

Entonces la construcción de modelos para interactuar con las personas que gestaron un texto es un acto de respeto a la alteridad, en este caso, más importante porque en un texto, la persona que dice ya no es accesible a ser repreguntada por lo que dice y es, este ensayo de reconstrucción, lo que permite volverla a la vida. De otro modo lo que diga será mi decir, el decir etnocentrado de quien lee.

Recuerden que yo uso el concepto **LAC** porque he procurado vincular cultura y sistema social desde el punto de vista de las interacciones humanas en el acoplamiento estructural. Este tipo de concentración implica también el medio. Un sistema social surge en interacción con un medio con el que establece relaciones de congruencia. En el ejemplo que di en el apartado anterior, en donde el desarrollo urbano ha rasgado fuertemente el tejido social hasta constituirnos en extraños para nuestros vecinos, los **LAC** tienen que ver con las acciones que son recurrentes en el tiempo en donde se potencia el aislamiento, el individualismo, y la desconfianza.

Esto incluye aspectos de la tradición, es decir, cómo nos hemos adaptado a este medio urbano desde nuestras tradiciones fundamentales como costarricenses ¿será que una persona urbana de San José es igual a una persona urbana de New York? Creo que no. Creo que una persona de San José, lidiará con

una tradición que le ha formado para vivir en compañía y con una menor necesidad de privacidad que una persona urbana de New York. Probablemente para una persona de New York su tradición le habrá enseñado a valorar más positivamente este tipo de aislamiento y habrá creado, en el tiempo, formas de encuentro adecuadas a este eje individualista. Para nosotros como costarricenses, la cuestión es más difícil ya que hasta hace muy poco habitábamos en espacios de baja privacidad y poca individualidad, por ende, el aislamiento tendrá repercusiones más fuertes.

A la vez, una persona urbana de San José y una de New York pueden compartir unos **LAC** basados en los medios masivos: tv, música, internet. Eso permitiría crear una cierta cercanía que les acercaría más a una persona urbana de San José que a una persona rural costarricense de Talamanca. Los **LAC** constituyen entramados de significación multinivel que permiten una gran flexibilidad a la hora de vincularse con distintos grupos. En donde lo distinto no se refiere al espacio, sino al acceso.

Esto ha sido posible por el desarrollo de las TIC y a la globalización en su dimensión restrictiva de una comunicación fluida cara-a-cara para facilitar el avance del mercado (Wuellner, 2004). No obstante, ahí siguen las culturas ancestrales y las de última generación compartiendo la vida en la pantalla (García Canclini, 2006). Así que determinar lo que una cultura es hoy queda en un alto grado de lo difuso. Prefiero pensar así: **qué acciones son recurrentes en este momento en que vivo entre las personas con las que convivo, qué hacemos individual o colectivamente que sentimos como algo importante para nosotros y nosotras, luego, qué decimos sobre eso, qué nos gusta y que nos disgusta, cómo lo verbalizamos o lo ritualizamos, cuáles son los momentos más importantes (¿existen prioridades de tiempos?) en donde realizar acciones que son significativas individual o colectivamente, por qué hacemos lo que hacemos.**

La realidad es que muchas horas al día las personas costarricenses pasamos frente a una pantalla, sea de computadora o de televisión y en ninguno de los dos casos, lo que allí sucede,

puede denominarse algo nuestro. El trabajo no es nuestro, lo hacemos para alguien, pocas personas costarricenses disfrutan de su trabajo, pocas se realizan en este; pero también lo que se ofrece en la tv es rarísimamente nuestro, es usualmente mexicano, venezolano, colombiano o estadounidense. Pero estos lugares geográficamente distantes están integrados en el espacio de mercado del entretenimiento. Si nuestra mayor inversión de tiempo en las relaciones se da en estos espacios ¿qué queda de nuestra tradición? Sin embargo, pienso que esta tradición nos hace convivir de manera distinta con estos espacios, es una forma particular de convivencia frente a la pantalla. No creo que la afirmación de que todas las culturas particulares asumirán la cultura globalizada de la misma manera sea una afirmación sostenible. Si se puede sostener que ahora existen LAC transnacionales que dan al mundo una suerte de experiencia común, pero eso es diferente a concluir que ese modelo globalizado será comprendido y vivido igual por todas las culturas. Las culturas guardan más sabiduría de la que estamos dispuestos a reconocerles.

En el caso de la experiencia religiosa cristiana dominante en América Latina en donde la Biblia tiene un papel importante todavía, uno se pregunta por el cómo esa sabiduría está articulada a los textos bíblicos ya que gran parte de la experiencia religiosa y de la “lectura” bíblica se da a través de los medios o de las megai Iglesias. No solo habitamos un mundo globalizado sino que hemos dejado de conversar y de leer y esto afecta nuestra capacidad de leer la Biblia. Surge así la pregunta por nuestra identidad religiosa tradicional y el impacto de los medios en ese sentido, por ende, ¿Quiénes somos? El tema de la identidad es un acertijo que tendré que retomar más adelante.

Dos problemas deben ser considerados en este momento. **El primero es que vivimos en un mundo dominado por la escritura en donde la oralidad no es considerada como un medio fehaciente de lo real.** Habría que agregar ya los mass media como una nueva forma cultural globalizada que restringe a propósito la reflexión en el lenguaje debido al costo del tiempo y la reducción del ruido. Entonces, las investigaciones formales,

en teología difícilmente aportarán testimonios de personas concretas como elementos significativos para la comprensión de un problema exegético.

Cuando se quiere valorar un problema académicamente se recurre a textos que están mediados por sistemas de control académico. Es decir, se recurre a un corpus que está marcado por la autoridad en el campo. Lo oral es secundario o inútil. El testimonio, por ejemplo, es un objeto de estudio, no un aporte valioso en segunda persona que conforma un espacio de conversación académica sobre un tema. El testimonio es la materia bruta, su significado, el trabajo del especialista. Esto implica que la oralidad que aún convive en nuestro mundo de acá abajo es invisibilizada.

El otro problema, tiene que ver con que la historia de la humanidad hasta este momento ha sido en su mayoría oral. En particular, en el siglo primero en el Mediterráneo, la forma dominante de comunicación era oral (Dewey, 1995). La gente conversaba y en ese conversar la gente existía y actuaba. La palabra dicha es legítima porque no hay otra manera generalizada de entrelazarse.

Schumann ha mostrado que la alfabetización ha modificado en poco más de un siglo la manera en que entendemos las conversaciones y el valor que les damos sin considerar que la mayor parte de la historia de la humanidad ha sido formada en ellas no en formas escritas, o en gramáticas (Schumann, 2007).

Oír un relato es diferente de leerlo. En el oír la sincronía es muy fuerte, lector y escuchas participan de un sentimiento común en un espacio cara-a-cara. Lo que poscede a la escucha es la pregunta, o la inquietud, o simplemente el disfrute posterior a la escucha, es decir, lo que sigue es una conversación, que no se abre con el relato y no se cierra con este, sino que era conversación y de nuevo es conversación. En las conversaciones las personas participantes asumen el relato como parte de una conversación con la libertad que el contexto en donde leen permite.

Un texto, en rasgos generales en nuestra cultura, es primero que todo un objeto: un papel, un libro. Este, usualmente tiene

límites físicos y como tal puede ser tratado “objetivamente”. Si el texto es escuchado en un contexto donde prima la oralidad este se asume como parte de la conversación y se continúa con ella. Si este es escuchado o leído en una cultura alfabetizada, el texto puede ser vuelto a leer y analizado para encontrar su significado. En ambos casos la dimensión del contexto humano es fundamental. El texto no dice nada, el ser humano dice y dice en procesos de interacción.

En la conversación el significado de un texto se asume de la escucha, se juega con este en los juegos propios de la conversación que se realiza inmersa en un contexto. El texto no es objetivo, no es un objeto, es parte del conversar. Eso implica que si leemos desde las oralidades actuales en América Latina, como ha sucedido en los Talleres sobre Pablo que comparto cada año, las personas que escuchan y participan lo hacen, sobre todo, desde los **LAC** del sistema social en que conviven, dicho de otro modo, desde el autoritarismo de la Biblia. Así que debo separar entre las culturas orales de hace 2000 años y las actuales, cada cual tiene sus propios **LAC**. Pero también comparten algunas características básicas: la escucha y la energía compartida dentro de un proceso de conversación significativa.

En las culturas orales existe una experiencia amplia de escucha y atención distintas a las culturas alfabetizadas. Eso lo dice todo. Los operadores de interacción son diferentes y no necesariamente compatibles. No lo son porque al hablar entran en el juego del conversar la gestualidad, la tonalidad y el ritmo, el contexto, el momento, la expectativa, entre otras. Cuando escucho, escucho todo esto, así que se entrelazan todos los sentidos dándole al conversar un hábitat. El cual se pierde en la escritura, aun y cuando se digan las mismas palabras. Las dimensiones del texto se circunscriben a los garabatos que allí se dibujan. Sería interesante crear un código que acompañara tales garabatos y que expresara gestos, por ejemplo: “ira” (//:= fruncir el seño). No tendríamos que escribir “al llenarse de ira, frunciendo el seño, dijo...”, sino “al llenarse de ira // dijo...” Pero también, además, existe un contexto compartido de concepciones comunes que usualmente no está explícito en el texto.

Por el momento quiero ejemplificar esta experiencia de **revivir** un texto a través del ejemplo de una persona cuentacuentos. Ella **re-vive** el texto expresando en la gestualidad, la tonalidad, el ritmo, y los movimientos corporales, el hábitat que hace de la narración una alteridad. Este es el arte de hacer de la escritura conversación, de recuperar la textualidad.

La oralidad es un espacio de incertidumbre para uno que ha sido formado en una cultura alfabetizada. No obstante, el texto también tiene esta particularidad. Una vez que sale de las manos de quien lo escribe, su peregrinaje genera tantas posibilidades de lectura que, al ser leído después de mucho tiempo, este ha sido transformado por las múltiples mutaciones de significación que asume en su transcurrir (Hester, 1999). Sin embargo, para una cultura alfabetizada, existe el ejercicio del análisis del texto que permitiría volver a darle un cierto valor objetivo a la lectura. De esto la teología sabe demasiado. Puede decir qué efectivamente quería decir Santo Tomás y qué no quería decir. Pero al aclarar un punto este aclara otros y ensombrece unos nuevos. Al llegar a la conclusión unívoca del sentido de un texto, este, deja de decir algo y muere.

Para que un texto siga vivo se juega con él, se corporaliza, se hace vida frente a uno y se abre su pluralidad contextual. Se vuelve, en un sentido general a retraducirlo a su oralidad originaria, al lenguaje como lenguajeo, la significación como conversación y participación. La implicación es doble, por un lado la urgencia de construir modelos del sistema social del texto que leemos, por otro, construir modelos de nuestro sistema social desde el cual leemos.

Sucede, sin embargo, que hay una carencia de discusión sobre una teoría del texto en el campo exegético. Considero importante traer esta discusión a la conversación en este ensayo. Lo hago por una necesidad cultural propia. Los textos para nosotros y nosotras latinoamericanos no son cosas, son nuestra vida, el testimonio, la novela, la nueva trova, los cuentos, son las redes de nuestra identidad, como mostraré en el apartado sobre el **barroco latinoamericano**. Todas estas formas son nuestro

ensayo de identidad, nuestro mundo interior y socialmente compartido. Así que un texto no será una cosa, excepto allí donde el etnocentrismo nos obliga a explicar su significado como si este existiera como algo objetivo.

De modo que puedo afirmar con Roland Barthes que la lectura es un juego: “En este texto ideal las redes son múltiples y juegan entre ellas sin que ninguna pueda reinar sobre las demás; este texto no es una estructura de significados, es una galaxia de significantes; no tiene comienzo; es reversible; se accede a él a través de múltiples entradas sin que ninguna de ellas pueda ser declarada con toda seguridad la principal; los códigos que moviliza se perfilan hasta perderse de vista, son indecibles (el sentido no está nunca sometido a un principio de decisión sino al azar); los sistemas de sentido pueden apoderarse de ese texto absolutamente plural, pero su número no se cierra nunca, al tener como medida el infinito del lenguaje. La interpretación que exige un texto inmediatamente encarado en su plural no tiene nada de liberal: no se trata de conceder algunos sentidos de reconocer magnánimamente a cada uno su parte de verdad; se trata de afirmar, frente a toda in-diferencia, el ser de la pluralidad que no es el de lo verdadero, lo probable o incluso lo posible.” (Barthes, 1970 pág. 3)

Tengo que decir, con cierta frustración, que al buscar un estudio sobre la definición de texto en el campo de las Ciencias Bíblicas quedo en el vacío (Soulén, 2001) (Freedman, 1992-1997) (Ausejo, 1981). Es curioso que para unas ciencias que tratan con textos su concepción teórica no necesite de una definición del objeto de estudio, pero así como falta un estudio del texto o la textualidad en obras del volumen de *The Anchor Bible Dictionary*, también falta un estudio profundo sobre el lenguaje. Sí debo aclarar que para Severino Croatto este punto es crucial como mostraré más adelante (Croatto, 1984).

Antes de seguir, considero necesario recordar que para Maturana y Varela la comunicación no es un proceso de transmisión de información de un emisor a un receptor. Se trata de entender la comunicación como coordinación conductual

aun y cuando esta sea el ejercicio del placer de compartir una historia, un relato, un cuento. El texto se transforma en dato de acuerdo al sistema descriptivo que utilizamos para la lectura. La interacción humana se sustenta en la “pegajosidad biológica” y eso, por sí solo, expresa que todo cuanto nos acerca es interacción y que la coordinación no supone necesariamente en todos los casos un acto de planificación, no son negocios, de lo que trata la comunicación, es de cercanía, encuentro, entrelazamiento. Dicho esto un texto expresará esta dimensión fundamental.

Si bien el texto podría considerarse un artefacto, este lo sería en cuanto es una producción de arte, dentro de lo cual sigo la línea del texto como expresión de una conversación, como interacción y encuentro. No es un medio, como lo sería un instrumento, una máquina de escribir o una computadora que pudiese, por sí misma, escribir un texto. Es un encuentro y eso es una experiencia humana que se da en el arte de cualquier tipo.

Ahora, la definición de texto sigue siendo un problema para mí como señalé antes. Worjciesch Gorny dice que un texto “es un producto lineal del habla. Como producto del habla pertenece a la esfera de la comunicación humana que se realiza por medio de signos sonoros, u otros que los sustituyan. Es un producto, en cuando se distingue de una acción; es el resultado de una acción. Es lineal porque sus elementos se ordenan en una secuencia.” (Gorny, 1972 pág. 128) La diferencia según este autor, entre texto y habla es que uno puede ser momentáneo y el otro perdurable (Gorny, 1972 pág. 128), siendo que ambos son diferentes al mismo tiempo tienen cosas en común. Así texto y habla son dos formas de lo que en términos de Maturana sería el lenguaje.

Este concepto de texto aunque ayuda a establecer una estructura del mismo queda siempre en el campo de la formalización en donde se pierde de vista que el habla y el texto son dos formas o una sola de interacción humana. Esto es lo central si uno desea seguir la línea compleja del lenguaje en Maturana y Varela. El lenguaje sería uno solo en tanto su expresión podría darse de muchas formas.

María Amoretti señala que ha fracasado el intento de la lingüística de definir el texto como un acto puro del lenguaje, ante lo cual se prefiere el concepto de textualidad, el cual incluye aspectos del lenguaje y aspectos de la vida social. De modo que la textualidad sólo puede ser descrita en el contexto de las relaciones sociales de interacción. Luego, Amoretti retomará a Barthes: “Por tal razón el texto tiene un valor integral (red compleja de relación de factores que se influyen mutuamente) que lo aproxima al concepto de sistema, como lo planteó nítidamente Barthes, al proponer el texto como un campo metodológico regido por una lógica metonímica (asociaciones, contigüidades, etc.) y representado por la metáfora de la red, pues si el texto se amplía es por efecto de una combinatoria, de una sistemática; por eso se dice que está autorregulado y si permite varios sentidos, una pluralidad de sentidos, no permite cualquier sentido.” (Amoretti, 1992 pág. 118)

El pensamiento de Barthes aflora en este momento como un espacio rico en posibilidades para esta conversación. La pregunta por lo que es un texto resulta crucial para un exégeta cuyo trabajo es la comprensión y explicación de textos que se consideran sagrados cuando menos y autoritativos por lo general. Eso supone que están marcados por la restricción conductual. Los sistemas religiosos cristianos son fundamentalmente restrictivos apuntan a lo ético como una moral preestablecida por un ser a-corporal y en donde el cuerpo es el espacio del pecado. No está demás decir que Roland Barthes participó en el juego exegético en varias oportunidades inclusive al lado de Paul Ricoeur (Léon-Dufour, 1976) (Barthes, 1973). Al mismo tiempo se puede observar la influencia de Barthes en el pensamiento y ejercicio exegético de Severino Croatto (Croatto, 1984), no así en Luis Alonso-Schökel.

Me interesa resumir los aspectos fundamentales del trabajo de Barthes *From Work to Text* de 1971 (Barthes, 1977). Roland Barthes inicia este breve ensayo proponiendo la diferenciación entre obra y texto. La primera se refiere a los artefactos, un libro en el estante de una biblioteca, un manual, un panfleto con horarios escolares, y demás. “El Texto, por su parte, es un campo metodológico. La

oposición podría recordar (pero en ningún caso reproducir palabra por palabra) la distinción propuesta por Lacan: la “realidad” se muestra, lo “real” se demuestra; al igual que la obra se ve (en las librerías, en los ficheros, en los programas de examen), el texto se demuestra, se habla según ciertas reglas (o contra ciertas reglas); la obra se sostiene en la mano, el texto se sostiene en el lenguaje: sólo existe tomado en un discurso (o mejor: es Texto por lo mismo que él lo sabe); el Texto no es la descomposición de la obra; la obra es la cola imaginaria del Texto. O, todavía más: *El Texto sólo se experimenta en un trabajo, una producción*. Se deduce de ello que el Texto no puede pararse (por ejemplo en un estante de biblioteca); su movimiento constitutivo es la travesía (puede especialmente atravesar la obra, varias obras).” Así, el texto queda libre de cualquier objetivación y de los procesos que describen su significado como si este fuere algo contenido, predispuesto para la consecución de su significado a través del análisis. La posición de Barthes me parece más cercana al concepto de conversación que he subrayado hasta el momento.

El texto es aquello que va al límite de la enunciación en cuanto racionalidad y legibilidad, este es subversivo a las clasificaciones que tratan de atraparlo y que se esfuerzan por jerarquizar sus formas, aunque tiene aspectos que permiten determinar ciertos límites, estos no permiten una organización precisa del texto, porque el texto no es una obra sino que la traspasa, por lo que un texto es paradójico y subversivo ya que se ubica más allá de los límites de los sistemas sociales en donde se da la enunciación y se establece su legitimidad.

El texto es infinito en el sentido de un calendario perpetuo y donde solo cabe el juego a través de traslajos, variaciones, desconexiones: “la lógica que regula el Texto no es comprensiva (definir “lo que quiere decir” la obra), sino metonímica; el trabajo de las asociaciones, de las contigüidades, de las acumulaciones, coincide con una liberación de la energía simbólica (si le faltara, el hombre moriría); la obra (en el mejor de los casos) es *mediocrementemente* simbólica (su simbólica se detiene bruscamente; es decir, se para); el Texto es *radicalmente* simbólico: una *obra cuya naturaleza íntegramente simbólica se concibe, percibe*

y recibe, es un texto. El Texto, de esta forma, es restituido al lenguaje: como él, está estructurado, pero descentrado, sin clausura (notemos, para responder a la despectiva sospecha de “moda”, bajo la que se pone algunas veces al estructuralismo, que el privilegio epistemológico reconocido actualmente al lenguaje se apega precisamente al hecho de que en él hemos descubierto una idea paradójica de la estructura: un sistema sin fin ni centro).” (Barthes, 1977)

La desobjetivación del texto expresa su dinámica dentro de la intertextualidad en donde los seres humanos se encuentran y recrean en el juego como una suerte de metamorfosis de lo real. Para Barthes los códigos que estructuran un texto no devienen a través de jerarquías sino de entretejidos. De modo que el sentido único solo es concebible dentro de la obra no del texto. Lo plural es constitutivo de ese entretejido de los códigos. Así que la interpretación es la tarea que se realiza sobre la obra ya que existe una teología monista que determina como un mal la pluralidad. Por eso el sentido se busca como el bien máspreciado: qué es lo que el texto dice en verdad. Pero al ser parte del entretejido de textos que se abrazan al lenguaje como un todo y no a la obra particular, ese sentido es plural y complejo, se esparce en el entramado de los textos: “la metáfora del Texto es la de la *red*; si el Texto se amplía, es por efecto de una combinatoria, de una sistemática (imagen cercana, por otra parte, a los puntos de vista de la biología actual sobre el ser vivo); ningún “respeto” vital se debe, pues, al Texto: puede ser *roto* (por otra parte, es lo que hacía la Edad Media con dos textos, sin embargo, autoritarios: la Sagrada Escritura y Aristóteles; el Texto puede leerse sin la garantía de su padre, la restitución del intertexto elimina, paradójicamente, la herencia. No significa que el autor no pueda “regresar” al Texto, a su texto; pero, en este caso, lo hace, por así decirlo, a título de invitado...” (Barthes, 1977)

Esto es a lo que Barthes llama la muerte del autor y lo es porque un texto no está encerrado en la obra, sino que la traspasa, se expande a través de la red de la intertextualidad que solo se realiza en el lenguaje no en la interpretación de un objeto. De ahí que lo fundamental es el juego, participar en él, mimetizarlo:

El Texto (aunque fuera solamente por su frecuente “ilegibilidad”) decanta a la obra de su consumo y la recoge como juego, trabajo, producción, práctica. Ello quiere decir que el Texto exige el intento de abolir (o, al menos, disminuir) la distancia entre la escritura y la lectura, no intensificando la proyección del lector hacia el interior de la obra, sino ligando a ambos en una misma práctica significativa... De hecho, *leer*, en lugar de *consumir*, no significa *jugar* con el texto. “Jugar” debe ser tomado aquí en toda la polisemia del vocablo: el texto mismo *juega* como una puerta, como un aparato en el que existe el “juego”); y el lector juega, a su vez, dos veces: *juega al* Texto (sentido lúdico), busca una práctica que lo re-produzca; pero para que esta práctica no se reduzca a una *mimesis* pasiva, interior (precisamente es el Texto quien se resiste a esta reducción), *juega el* texto; no hay que olvidar que “jugar” es también un término musical; la historia de la música (como práctica, no como “arte”) es, por otra parte, bastante paralela a la del Texto... El Texto es, más o menos, una partitura de esta nueva clase: solicita del lector una colaboración práctica... (Barthes, 1977)

El texto me permitiría participar de él, lo haría mío en el sentido de producirlo de nuevo en el momento de leerlo es un momento de placer en la unión de ambos. En consecuencia, una teoría del texto supondría la coincidencia con la capacidad de escribir textos, de reescribir aquellos que ya han sido escritos y a los que se me ha enseñado a valorar como imposibles de reproducir. Esta condición de irreproducibilidad es lo tocante a la obra. El texto sigue su camino y se entrelaza al mío en la conversación.

Así Barthes ofrece una teoría del texto no como metalenguaje que permite el juicio sobre la obra en la lectura, sino que quien desee leer un texto se asume a sí mismo como alteridad del texto en el espacio social del lenguaje. Para este autor lo que constituiría una teoría del texto es la práctica de la escritura. Al re-escribir un texto asumo la responsabilidad de darle densidad humana a ese texto, no es un acto subjetivo sin más, sino un acto intersubjetivo, un acto de respeto y lealtad al lenguaje que me conforma y al lenguaje que conforma el texto. Por eso pienso que Barthes tiene razón al usar el concepto de juego para la

lectura, pero también comprendo que ese juego no es posible sin la construcción de la densidad humana, el sistema social en donde se produjo ese texto. Será necesario, para que el encuentro sea posible, reconstruir aquel mundo que le formó y reconstruir también el mío.

En términos de la exégesis bíblica, la tarea requiere de un esfuerzo de reescritura de los textos. Reescritura que necesita adolecer de un metalenguaje. Katherine Hayles, pensando con Barthes, señala que, para la ciencia, el lenguaje es un instrumento mientras que, para la literatura, el lenguaje es lo que ella es. Barthes, según indica Hayles, pretende lograr que el objetivo del estructuralismo sea la subversión misma del lenguaje científico. De modo que el lenguaje sea liberado, en la obra científica, de su condición de esclavo.

La ciencia misma es lenguaje y por lo tanto, aquello que diga sobre algo será dicho dentro del lenguaje mismo, aun como metalenguaje. Señala Hayles que el comprender cómo los lenguajes científicos están implicados en los conceptos que transmiten sigue siendo uno de los problemas más importantes de la literatura y de la ciencia. “Es decir, que actualmente la ciencia se enfrenta con su literariedad.” (Hayles, 1998 págs. 56-57):

El teorema de Gödel probaba que siempre es posible idear un sistema de codificación (para sistemas formales lo suficientemente complicados como para permitir que se haga aritmética en ellos) que permita eliminar la distancia entre enunciado y metaenunciado. El resultado de esta fusión de un metalenguaje con un lenguaje objeto constituye una indecidibilidad intrínseca que frustra todo intento de cierre formal. Si tomáramos el teorema mismo de Gödel como una metáfora de las metáforas autorreflexivas, ello indicaría que en este momento surge una indecidibilidad intrínseca que no puede ser resuelta dentro del sistema mismo. Es por eso que las metáforas autorreflexivas funcionan frecuentemente como encrucijadas o coyunturas, porque la indecidibilidad abre vías que conducen a nuevos rumbos. (Hayles, 1998 pág. 57)

Si uno se aferra a la verdad de un sistema descriptivo formalístico tendrá que asumir que este está constituido por axiomas que solo podrán ser superados por la creación de un nuevo metalenguaje, es decir, un nuevo sistema descriptivo que permita incluir lo que no puede ser descrito por el sistema de formalización que empleo. Una vez que tenga ese nuevo metalenguaje tendré, en algún momento, que volver a crear otro metalenguaje para describir lo que no puedo describir con este y así recursivamente. De un modo u otro abro un ciclo recursivo infinito.

Lo fascinante es que si yo establezco el sentido de un texto bíblico con un alto grado de certidumbre lo mato. Le dejo allí tendido con sus entrañas expuestas y este, al morir, deja de formar parte de una alteridad y se transforma en canon, en las conversaciones fijadas como correctas dentro de un sistema social, llámese este académico o eclesiástico. De lo que se trata es de lo inverso, asumir como a priori la alteridad del texto y jugar con él y dejar que él juegue conmigo. Así entiendo el fondo del planteamiento de Barthes.

Entonces, al considerar el ruido como encuentro con la alteridad, el proceso siguiente es crear las condiciones para seguir la conversación que no se agotará nunca, en tanto la convivencia persista como respeto mutuo y disfrute. Dirá Barthes: “El texto que usted escribe debe probarme que me desea. Esta prueba existe: es la escritura. La escritura es esto, la ciencia de los goces del lenguaje, su kamasutra (de esta ciencia no hay más que un tratado: la escritura misma)”. (Barthes, 1974 pág. 12)

Con estas ideas en mano puedo continuar el trabajo propuesto. Cabe destacar que R. Barthes apunta aspectos convergentes con la perspectiva de Maturana y Varela, especialmente en cuanto al juego como espacio de interrelación humana y al entretejido de textos que solo pueden ser abrazados o acogidos en el lenguaje. Al mismo tiempo evita crear un metalenguaje para describir los textos por las razones que acabo de indicar.

Otro aspecto fundamental es la concepción de **mimesis** desde el punto de vista musical que es abarcante y creativa, no se reproduce una partitura, sino que se recrea, en esto consiste la

mimesis dentro del campo de la retórica: el relato vuelve a la vida al ser leído, pero vuelve a la vida en un juego que es creativo, no se ocupa de la representación exacta de lo dicho, sino que al leer lo dicho se expresa en un diálogo, en una conversación que está viva y que tiene, por lo tanto, la cualidad de hacer vivir a quienes participan en el entramado de conversaciones en donde el texto es re-vivido (Barthes, 1977). Aunque Barthes no piensa en esos términos, su posición sobre la interacción entre lector y texto supone el proceso de **enactuar los mundos** posibles propios de un encuentro en la interacción humana, esto es lo que entiendo por su concepto de intertextualidad.

Entonces, la idea básica es que el texto es un tejido entramado, entretejido entre otros tejidos que existen en el lenguaje. El texto no es artefacto, objeto, sino continuidad humana de la interacción. Al mismo tiempo ofrece Barthes la metáfora de fondo que también subsiste en este ensayo: **la red**. La red no es una cuestión material sino un espacio interaccional, un espacio de encuentros.

El concepto tejido o red tiene hoy una importante significación dentro de las ciencias de la complejidad, así como la sociología y la economía social y ecológica, al mismo tiempo remite a red o redes que es una metáfora de la forma en que las sociedades se van entrelazando a través de la tecnología (digo esto afirmando también la crítica que hace Wuellner sobre las sociedades tecnificadas actuales).

Debo confesar que mi interés es ambicioso al asumir la metáfora del texto como un sistema lejos del equilibrio en el sentido en que Prigogine describe estos sistemas. Con Roland Barthes se puede poner una piedra bastante sólida ya que el azar y el juego suponen caos y por lo tanto **re-auto-organización**.

Al proponer esa descripción de lo que es un texto, puedo incorporar la tesis de Hayles sobre la complejidad de la poesía y de Wuellner sobre la idolatría del sentido único. Estoy sobre un mismo suelo con ellos. Este suelo es el que señala que **la formalización no solo no es suficiente para describir el significado de un texto, sino que, además, esta apunta a una**

suerte de restricción de la legitimidad de las culturas. El proceso de leer desde el conversar y del conversar como dejar la voz del otro resonando en uno, expresa una posición propicia para el diálogo intercultural.

En otras palabras, la discusión de la textualidad desde la teología latinoamericana de la liberación es la continuidad con la tradición anti idolátrica como función de la teología. Si no hay sentido único, si dejo de buscar el origen último de todo sentido encontraré un mundo que es pluralidad de significaciones: **caos**.

La clave de mi punto de vista está en la concepción de encuentro. En esta la modelación de escenarios entre el presente y el pasado es fundamental. Si bien para Barthes esto de los modelos de escenarios no es una necesidad teórica ya que de algún modo el texto, aunque sustentando en el lenguaje, no levanta sobre sí al autor que lo produce, no quita la importancia de comprender la cualidad humana social de lo textual. En mi caso puedo asumir la idea de juego en Barthes referido a la textualidad junto con la perspectiva de Malina sobre el modelo de los escenarios (esto lo trataré más adelante) ya que la epistemología de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana no requiere de una estricta coincidencia de horizontes para producir conocimiento. Esto es algo nuestro, la simbiosis, es una manera de conocer a través de la incorporación de disyunciones teóricas, es una cualidad epistemológica nuestra.

| Texto y retórica: caos y complejidad

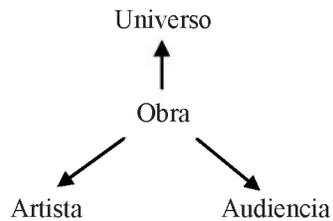
Mi trabajo exegético me urge a recuperar, entonces, la forma de lenguajear de la antigüedad del Mediterráneo del siglo primero. Es decir, mostrar la importancia de la retórica como modo cultural de interacción en el lenguaje. Lo más cercano que tengo a la mano sobre la retórica ha sido denominado criticismo retórico y a este le dedicaré los siguientes párrafos.

Los principios del criticismo retórico son explicados por la especialista estadounidense Phillis Tribble en su libro *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah* (Tribble, 1994). Ella dice “en la antigua Grecia un profesor o una persona que habla en público conocido como “retor” enseñaba un tema llamado “retórica”. Significa el arte del discurso que en un tiempo llegó a ser un complejo sistema de comunicación” (Tribble, 1994 pág. 5). Continúa:

De los griegos la retórica pasó a los romanos. La figura principal, Cicerón (106-43 A.E.C.), registró la historia del tema e hizo su propia contribución sustancial. De hecho su *De Incentione* se convirtió en la autoridad principal durante más de un milenio. *De Oratore*, su obra magna, mantuvo una visión triunfal de la retórica como “arte de las artes”. Organizó y unificó al mundo, uniendo forma y contenido, teoría y práctica, pensamiento y expresión verbal, ética y estilo. Esta postura recuerda la perspectiva de Isócrates y presagia la obra del orador y maestro Quintiliano (40-95 E.C). Aunque este último se alejó de Cicerón al postular una relación en vez de unidad entre palabras y pensamientos, compartió la visión de la retórica como un todo comprensivo. Incluida la ética y la elocuencia. Describiendo la retórica como la disciplina del buen hablar (*bene dicendi scientia*), Quintiliano enfatizó el poder persuasivo y moral de la palabra pública. Su *Institutio Oratoria* concibió del tema como el centro de un sistema educacional completo (Triple, 1994, pág 7).

Recuperemos varios aspectos significativos. Uno es que en la retórica se da un sistema complejo de conversaciones. Esto es importante porque un texto es fundamentalmente una densidad de significaciones y no un sentido. El texto se construye como parte de un amplio proceso formativo que es propio del lenguaje. Otro aspecto es la concepción de la unidad entre palabra, pensamiento y dicción, que luego fue reelaborado por Cicerón quien en lugar de la unidad establece el acento en las relaciones entre palabras y pensamientos. De este modo se articula el discurso como complejidad pues las palabras estáticas como son, clausuradas en una obra, quedan abiertas por el pensamiento, es decir, por la carga de significación que emerge de la estructura

del discurso. El tercer aspecto tiene que ver con la convicción de que el discurso público tiene un poder persuasivo y moral, y si entendemos bien este principio, podemos captar fácilmente que se está hablando de una intencionalidad formativa como núcleo generador del discurso, el discurso es poder, es decir, energía que transforma o controla. Tal es el sentido de comprender la retórica como eje fundamental del proceso formativo. En este sentido es claro el esquema que aporta M. H. Abrams (Trible, 1994 pág. 10) por la visión de totalidad del cosmos que expresa. El texto es el centro de una serie compleja de conexiones:



Según Trible, existen cuatro teorías acerca de la naturaleza de la literatura: mimética, pragmática, expresiva y objetiva. En el primer caso, **mimética** hace referencia a la capacidad del artista por imitar el universo. Esta, indica Trible, “se concentra en el universo, un término comprensivo que se refiere a las cosas que existen: gente, ideas, imágenes, materiales o acciones. Evalúa la literatura porque también imita, representa o copia el mundo externo.” (Trible, 1994 pág. 11)

Las teorías **pragmáticas** ofrecen un cambio de acento y fue Sir Philip Sidney (1554-86) quien puso atención en esta segunda orientación en contra de la propuesta de Aristóteles que indicaba que la poesía es un arte de imitación: él cambió de énfasis de la representación al efecto “con el propósito de enseñar y disfrutar”, sus palabras hacían eco del poeta latino Horacio (65-68 B.C.E.) quien había escrito que 'la meta del poeta es tanto beneficiar como entretener, o hacer sus palabras a la vez disfrute y lecciones de vida'” (Trible, 1994 pág. 11)

El tercer grupo son las teorías **expresivas**. Según William Wordsworth (1770-1850) la poesía es “un torrente de poderosos sentimientos que toma su origen de la emoción recogida en tranquilidad. Una obra de arte primariamente expresa la propia mente, corazón y alma del autor más que la representación del universo o la afectación de la audiencia.”(Trible, 1994 pág. 12)

Por último con T.S. Eliot, quien se opone al argumento de Wordsworth, la “poesía no es un viraje a la emoción, sino un escape de la emoción, no es la expresión de la personalidad, sino un escape de la personalidad. Eliot insistió acerca del texto como “algo hecho” (poiesis) en y de sí mismo. Cuando consideramos la poesía, dice Eliot, debemos considerarla primero como **poesía** y no como otra cosa” (Trible, 1994 pág. 12)

Se puede apreciar en las cuatro teorías la importancia del involucramiento de las emociones y la implicación directa en el proceso comunicativo de la persona que habla. La retórica supone una experiencia de interacción con el cosmos como un todo que comprende a los sistemas sociales.

El camino del criticismo retórico se ha construido a partir de la búsqueda de los patrones del texto, estos son las formas en que las palabras se interrelacionan y se afectan unas a otras más allá de la semántica. El texto se considera un tejido y como tal se trata de comprender la interacción tanto morfológica como fonética de las palabras de modo que no desarrolla un significado sino una potencialidad de significaciones. Esta diferencia es crucial para mí. El texto bíblico se ha leído por su valor concreto dentro de los espacios religiosos, sea dogmático o ético. De este modo, el texto ha sido severamente controlado en su calidad retórica, es decir, como arte en la interrelación de la comunicación y la persuasión.

La plasticidad del texto bíblico se evalúa tradicionalmente en términos de su meta de revelarnos a Dios, el cual resulta no de una experiencia profunda del espíritu del cosmos sino de los **LAC** de los sistemas eclesiásticos. **Dios es el dios modelado por las instituciones**. Dios es una palabra cerrada en su contenido por el trabajo de teólogos y pastores. Su gramática está muerta ya que las instituciones lo han formulado como una entidad

consciente que está fuera de la dinámica de la naturaleza: este la creó y no forma parte de ella: Dios sería el metalenguaje del mundo creado.

Si considero seriamente la teoría retórica, el texto, como arte, como experiencia de encuentro entre seres humanos que conversan, contiene mundos que pueden ser **revivenciados** más que explicados con metalenguajes. El sentido se da en la interacción humana a través de la constitución de **LAC** persistentes en el tiempo, forma parte del entretejido de humanidades que disfrutan y cooperan, que describen sus mundos y los realizan. **El sentido no está guardado en una obra, la obra puede estar traspasada por el texto, es decir, por las conversaciones que constituyen la existencia en el lenguaje como realización de humanidad, como intertextualidad.**

Así que lo canónico responde a lo que es propio de sistemas sociales jerárquicos y de poder como los definiera Humberto Maturana. Curiosamente esta perspectiva crítica sobre la canonicidad de los textos bíblicos no viene de Maturana y Varela, sino de un profesor de filosofía y religión del *Adrian College* de Michigan, George Aichele quien define canon a través de tres enunciados:

- Lista o catálogo de libros que es creída como indispensable por algún grupo;
- El canon es comprendido por este grupo como algo que no cambia y que está completo como repositorio de verdades y valores;
- Un canon establece una red intertextual que provee un contexto de lectura a través del cual cualquiera de los textos que le componen puede ser comprendido correctamente a los ojos del grupo. (Aichele, 2001 pág. 2)

Me interesa resaltar algunos aspectos que este autor atribuye a culturas orales que son las que conforman el mundo del Segundo Testamento. Señala que para las culturas orales el canon es innecesario o inconcebible, el mundo oral es demasiado movable y resbaladizo para ser fijado en un canon. Existe en este mundo

un conjunto de historias que son conocidas de las cuales algunas pueden ser consideradas como autoritativas y por eso definen la identidad comunitaria.

Tales historias no conforman un todo de autoexplicación. Se pueden fijar algunos aspectos de estas historias en cuanto a la forma en repeticiones verbales, rima, ritmo, e imágenes estereotipadas como las que caracterizan las épicas antiguas y la poesía. No obstante, este tipo de fijación no implica la inamovilidad del texto. La distinción entre texto y encuentro cara-a-cara no es posible en este contexto oral. La verdad y la autoridad de la palabra dicha están determinadas por la situación viva del encuentro inmediato entre el presente lector o retor y la audiencia presente. El discurso, o relato es una cuestión de presencia cara-a-cara. Así la cuestión de autoridad es verdaderamente real en una cultura oral, pero el texto oral es inevitablemente fluido.

Además, señala Aichele que en las culturas orales el médium es siempre el cuerpo humano en su integridad: oídos, ojos, boca, gestos, rostro, a los que considera como herramientas naturales que son aprendidas desde la niñez de manera natural (uno diría en las interacciones con los adultos de la comunidad). (Aichele, 2001 págs. 38-40)

El paso, entonces, de las sociedades orales que escribieron ese conjunto que llamamos Biblia, a las actuales en donde las mediaciones tecnológicas distancian el cuerpo de la comunicación interactuante y permiten abstraer tiempo y espacio, es un abismo insalvable en la lectura de la Biblia hoy.

El autor concluye diciendo que la constitución del canon actual es un ejercicio ideológico de control provisto por los sistemas eclesiásticos para establecer la rectitud de la lectura de los textos (Aichele, 2001 pág. 218ss) y de ese modo, establecer la ortopraxis consecuente. Es un medio de exclusión y segregación que deja a las personas sin el potencial de conversar, en términos de Maturana, se trataría de un sistema de restricción conductual.

En consecuencia, refuerza mi punto de vista sobre la importancia de crear las condiciones para que la lectura de la

Biblia genere caos dentro del orden de tales sistemas sociales que han objetivado la palabra escrita como autoritaria y canónica.

El ser humano del siglo primero que escribió en griego koiné hace más que escribir, **primero**, expresa su mundo, el cosmos en donde habita y que lo habita. Cada palabra es una vinculación con ese mundo, no desde lo abstracto del pensamiento, sino de la práctica concreta de su vida. **Segundo**, su meta es afectar a un auditorio. Esto es fundamental si consideramos que los grupos cristianos del primer siglo no eran constituidos por filósofos, ni patrones que podían costear textos para sus bibliotecas. No escribieron con el propósito de crear obras de arte sino de enriquecer procesos conversacionales y en esa conversación trenzaron en el texto sus sueños y anhelos, escribieron para recordar y para educar, es decir, para interactuar. Escribieron algo significativo para sí mismos y para las comunidades que leyeron los textos.

En **tercer** lugar, el texto aparece como algo en sí mismo que pervive durante el tiempo, y por tanto, más que un artefacto, es un trozo de vida latente dispuesto a seducir, a alcanzar mi deseo de goce, pero es tal no por causa de su belleza sino a causa de su significación para diversos grupos. Quizá sería mejor decir que la belleza de un texto (entiéndase una oralidad expuesta en forma escrita) está en su significación, en el universo que presenta como espacio de encuentro.

Recurrir a la retórica como mediación crítica de los textos es aceptar la validez de un mundo diferente al nuestro y cuyos valores y prácticas no coinciden con los valores y prácticas culturales y religiosas nuestras. Pero, tienen vigencia porque existe un entramado de tradiciones que continúa hasta el presente generando interpretaciones y búsquedas humanas fundamentales, en este caso, y según mi parecer, obedecen a una sed primaria de vida.

El criticismo retórico formaría parte del modelo de escenarios que proponen Bruce Malina y el Grupo Contexto. La retórica es una forma de convivir en una cultura y de sus ejes pivotaes emergen los textos dándoles vida concreta, expresión de las interacciones de un sistema social diverso al nuestro. En este

sentido Bruce Malina ve un aporte en el criticismo retórico. No así cuando este asume el concepto de literatura que actualmente subyace en los departamentos de comunicación y lenguas modernas de las universidades. Los patrones que el criticismo retórico busca comprender en una obra antigua están entrelazados con su cultura, no son elementos universales que se puedan confundir con el concepto de literatura actual (Malina, 2008 pág. 12).

|| El texto bíblico como sistema abierto || fuera del equilibrio: El texto como caos

Ahora, el texto bíblico, por esta carga significativa pasada y presente, es principalmente energía que fluye en forma de persuasión. Los horizontes del pasado y del presente se unen en la sed de vida, en la necesidad de sentido de las personas lectoras del presente. Elsa Tamez dice: “La palabra y praxis de los excluidos con conciencia es uno de los marcos de referencia obligados para calibrar toda lectura de la Biblia que tenga como punto de partida la vida concreta y el contexto de los diversos sujetos oprimidos y discriminados. Este punto de partida constituye las pulsaciones que le dan vida y razón de ser a la lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia.” (Tamez, 2006 pág. 3)

La Biblia para nosotros y nosotras en América Latina (india, negra, mestiza, y demás) no es una cuestión de certidumbres o de verdades a ser comprobables. La Biblia ha sido un campo de lucha por nuestra legitimidad como seres humanos desde la conquista y colonización. La Biblia no es un texto nuestro, ha sido nuestro en el mestizaje y la lectura que hagamos de ella será necesariamente simbiótica que es un modo de comprender lo mestizo en Nuestra América.

En la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana con sus diversas fases se ha construido un punto crítico de lectura que nos da un

suelo fértil para discutir sobre los lugares sociales desde los que se lee un texto. En un primer momento se leyó la Biblia desde la perspectiva de los oprimidos y se buscó al Dios Liberador que había llamado a los esclavos israelitas de Egipto para construir otro mundo en la justicia. Del mismo modo se leyó a Jesús. La tematización desde la clave profética nos permitió una lectura crítica contra la idolatría en la que se fusionaron el mundo nuestro, el mundo de la Biblia y la lectura marxista.

Pero al profundizarse en la lectura popular y académica latinoamericana de la Biblia desde lo que se llamara luchas específicas, la emergencia de las lecturas de los pueblos originarios, las mujeres, los afrocaribeños se aprendió también que la Biblia era un libro occidental y patriarcal. La realidad experimentada como una deslegitimación de nuestras culturas autóctonas y de aquellas que habían sido esclavizadas supuso una nueva forma de crítica en donde lo interreligioso y lo intercultural abrieron nuevas preguntas y lecturas críticas: “la alteridad, tanto en las relaciones de género como interculturales, trajo preguntas radicales que trascienden el canon y la ortodoxia, tal como es comprendida por la tradición. Estas preguntas siguen presentes hasta hoy. La Biblia se tornó otra vez en un libro para ser releído.” (Tamez, 2006 pág. 4)

Las tensiones hermenéuticas entre diversos grupos de creyentes han creado un espacio para re-ver el texto en su ambigüedades y complejidades. Elsa Tamez cuestiona a Roland Barthes “quien observa que el texto y sus movimientos como un cuerpo vivo en el cual todos los sentidos salen a flote para ser disfrutados a la vez, sin clausurarlos. No, para nosotros los latinoamericanos y caribeños del movimiento bíblico, la clausura momentánea del texto es una exigencia en cada situación desde donde se lee” (Tamez, 2006 pág. 4).

El texto bíblico también tiene sus fisuras, sus luchas de poder, diferentes a las nuestras pero allí están. Así que “reconocer esto nos ha llevado a ver en las Sagradas Escrituras la vida misma, siempre ambigua y compleja, como la de todos los pueblos de hoy y de antaño” (Tamez, 2006 pág. 5)

Es el estudio de estas ambigüedades y complejidades a las que he querido avocarme en este ensayo. No he conversado de otra cosa. Lo que sucede es, para mí, que surge un cuerpo de concepciones que valoran positivamente la complejidad y que requieren también de un punto de referencia en donde tal complejidad permita compartir escenarios comunes más allá de las situaciones de exclusión y de opresión.

La lectura intercultural supone una antropología compleja en donde el lenguaje juega un papel fundamental y en donde se recupera la particularidad en que ese lenguaje ha tomado forma en la polifonía latinoamericana. Pero al mismo tiempo, supone una comprensión de los textos como formas vivas del conversar, no es una cuestión de teoría exegética o hermenéutica, es una cuestión vital de la constitución de esta Nuestra América la cual compartimos pueblos originarios, afrodescendientes, europeos, mestizos, mujeres, opciones de género alternativas, y demás. **La pluralidad es, para mí, una virtud.**

Para tratar lo complejo se está dispuesto a leer desde la complejidad y por eso, he considerado que gran parte de nuestra capacidad histórica y cultural de sobrevivencia está en el juego, en la fiesta, en la **simbiosis**. De ahí que asumo que el barroquismo no es un estilo artístico sino un espíritu, una manera de ser y que en la complejidad latinoamericana este ha sido el camino para no autodestruirnos aun bajo las más crueles formas de opresión y represión. Así que recupero a Barthes: el texto está unido al lenguaje.

El juego ha sido para nosotros y nosotras latinoamericanas un modo de sobrevivencia. El juego es algo serio porque su único propósito es la celebración de la vida en el mutuo respeto. Olvidar eso es olvidar los esfuerzos de tantas personas asesinadas y de tantas personas torturadas y violadas, olvidar que en medio de las pesadillas recurrentes durante cinco siglos, nuestros pueblos siguen latiendo, siguen vivos y constituyen el corazón del caos para el mundo occidental. No se puede hablar desde Nuestra América con las mismas categorías de la ciencia occidental no es suficiente levantar preguntas hay que crear nuevos sistemas descriptivos, aun valiéndonos de lo que haya producido Occidente.

Solo que, para nosotros y nosotras, lo que asumimos de otros se transforma, en lo **real maravilloso** de nuestro ser, en otra cosa, ha sido un aprendizaje creativo, algo nuevo. Creo que olvidar el juego y el placer es transformar los sistemas descriptivos en la reflexividad propia del juego en sistemas descriptivos militares. En estos últimos todo juego genera víctimas en pro de la sustentabilidad de unos valores superiores. El juego es subversivo y rebelde, es igualitario y solidario (Mena, 2008).

Vuelvo sobre la idea de que un texto es algo vivo y en el juego con él le reescribo y me reescribo. Si bien cada texto tiene unas dimensiones propias que pueden ser identificadas, también es cierto que, estas dimensiones trascienden el relato mismo para expresar un hábitat. La retórica recupera el lenguaje del sistema social aquel y nos permite ver la dimensión poética del texto. **El texto es un tejido, es un enjambre de posibilidades y no un argumento teológico estrictamente hablando, el texto es arte.** No pretende decirnos la Verdad sino abrir posibilidades de conversación que van más allá de la intención de un autor de carne y hueso ya que este es también un intertexto, está entretejido en el sistema social. El texto es carne y hueso, voz de un mundo, de modo que forma y mundo están entrelazados en el lenguaje. Así, un texto por antiguo que sea, apunta a una dimensión antropológica profunda: **la capacidad del ser humano de re-crearse en el lenguaje.**

No es mi intención utilizar la analogía en su sentido superficial: esto se parece a esto otro. Al contrario, la idea de fondo es considerar el texto como energía en forma de interacciones, tanto cuando este fue escrito, como cuando este es leído. ¿Por qué energía? La razón es simple, todo proceso de conversación es constitutivo de un sistema vivo humano, así en palabras de Prigogine:

Resulta evidente que una sociedad es un sistema no-lineal en el que lo que hace cada individuo repercute y se amplifica por efecto del socius. Esta no-linealidad característica ha aumentado espectacularmente como consecuencia de la intensificación de intercambios de todo tipo. Acabo de mencionar el trinomio del flujo, la función y la estructura, que se observa en todos los sistemas, desde los más elementales

hasta los más complejos, con la salvedad de que, en sistemas complejos como los sistemas humanos, el flujo no es algo establecido, sino que alterna y lo relanza la sociedad, por lo tanto está contenido en el proceso de humanización de la naturaleza como ha descrito Serge Moscovici. (Prigogine, 2004 págs. 56-57)

Si entendemos flujo como conversación, es decir, como lenguajear y emocionar, que es el elemento que inicia el proceso metabólico que eventualmente transformará la estructura misma del sistema, lo que indico es que la sociedad humana se realiza en el lenguaje. La existencia en el lenguaje es a la vez constitución de **LAC** que le dan al sistema social estabilidad y de **LAC** que abren nuevas oportunidades de interacción, así caída y liberación del ser humano. El flujo es, por decirlo así, “materia” que se descompone en **energía-emoción** en el proceso social y le da nueva vida o le constriñe a automantenerse, o ambas cosas a la vez.

Pero este “metabolismo” social es excesivamente complejo porque el sistema adaptativo humano requiere que se separe, al contrario de los otros animales, el hecho del valor. El sistema social genera asignaciones de valor a cada cosa en la dinámica de interacciones sociales. El animal muerto en medio del camino, alimento y delicia de los buitres, para los seres humanos es desperdicio. La realidad es que es materia como lo sería una brócoli al vapor, pero para el ser humano esto no es posible de captar ya que el alimento humano es un valor no una cosa. Los procesos de conversación forman parte de este gigantesco proceso de intensificación de los intercambios que se tornan redundancia positiva y generan, poco a poco, transformaciones estructurales.

Aporto una reflexión de la especialista Katherine Hayles que plantea esta dinámica no consciente de los procesos sociales de conversaciones:

Las conexiones que exploro entre literatura, teoría crítica y ciencia contemporáneas no son por lo general explicables por influencia directa. Derivan, más bien, del hecho de que escritores, críticos y científicos –por especializado o esotérico

que pueda ser su trabajo- comparten ciertas experiencias cotidianas. Consideremos la siguiente pregunta ¿Por qué se habrá interesado John Cage por la experimentación con las variaciones estocásticas en la música más o menos al mismo tiempo que Roland Barthes ensalzaba las virtudes de las interpretaciones del ruido en la literatura y Edward Lorenz advertía el efecto de las pequeñas incertezas sobre las ecuaciones no lineales que describían las formaciones meteorológicas? Un argumento de peso consistiría en buscar vinculaciones directas que explicaran estas convergencias. A veces esas vinculaciones existen. Es posible que Barthes escuchara a Cage, Cage estudiara a Lorenz y Lorenz leyera a Barthes. Pero también es razonable pensar que, de todos los paralelismos interdisciplinarios que podríamos señalar, sólo unos pocos habrán estado conectados por líneas de influencia directas, ya que lo general es que estas influencias se transmitan a través de las tradiciones disciplinarias. Sería posible, por ejemplo, trazar una clara línea de descendencia desde John Cage a Brian Eno, los Talking Heads y U2. Los paralelismos interdisciplinarios suelen operar según una dinámica diferente. En los casos que mencionamos, la influencia se propaga a través de una difusa red de experiencias cotidianas, que van desde leer el New York Times hasta utilizar tarjetas magnéticas para operar cajeros automáticos en los bancos, hasta mirar televisión por cable. Cuando un número suficiente de consecuencias de estas actividades apuntan en la misma dirección, se crea un campo cultural dentro del que ciertas cuestiones o conceptos se cargan de un valor especial. Tal vez Brian Eno haya conocido a Roland Barthes leyendo la revista Time. Intrigado, quizá leyera uno de los libros de Barthes. O quizá no. En ese caso, el breve artículo que resumía las ideas de Barthes se habría convertido en uno de los elementos del campo cultural de Eno, susceptible de ser reforzado por otros elementos hasta que se creara una resonancia lo suficientemente fuerte como para llegar a ser un factor constitutivo de su obra. (Hayles, 1998 págs. 22-23)

Entendiendo **red difusa** como una dinámica fundamental de la cotidianidad de nuestro mundo entramado en las TIC no es extraño que el camino seguido por las coincidencias entre las

gentes vengan de ecos de conversaciones lejanas, no solo de conversaciones directas. Los textos supondrían, al estar vivos e invitar constantemente al encuentro para la conversación, un espacio permanente de interacciones de una especial calidad. Como si viajáramos en un autobús lleno de gente y en lugar de dejar nuestros sentidos cerrados al medio, decidiéramos dejar entrar las voces de las personas desconocidas. Ahora podría uno, al escuchar, participar en ecos lejanos y cercanos de conversaciones, o, hasta quizá, alguna noticia en el radio, podría escuchar parte de una conversación telefónica. Tal vez en esa decisión de permearme del entorno una voz lejana dijera el nombre “Tomás” y, a partir de allí, me enfocaría sobre ese retazo de universo. Luego al llegar a casa podría iniciar una conversación diciendo “escuché tu nombre en el bus. ¿Conocés a una persona así y así?”

Red difusa que se hace encuentro en red cara-a-cara, de igual modo un eco se transforma en un nuevo mundo a explorar. Eso fue lo que me pasó cuando vi la película *Parque Jurásico*, un actor actuaba como un matemático ocupado en las ecuaciones no-lineales, en el caos, la imprevisibilidad, el terreno sin límites de la vida. De allí, de un eco, se abrió un mundo que me ha permitido estar ahora escribiendo este ensayo sobre Hermenéutica Bíblica. Un peregrinaje por el desacomodo del acomodo fácil, una salida a lo desconocido como aventura del estar vivo, con los sentidos todos despiertos para seguir escuchando las posibilidades de una emoción que se traduce en crítica de una disciplina.

El caos, todo aquello que se enreda en crear la vida, lo que no tiene certidumbre y me invita constantemente a imaginar posibilidades, ejercicios, geografía sin mapas y me lleva a recordar las palabras de Benedetti: “no te salves”.

Al desarrollar este sistema descriptivo me encuentro ante la experiencia de verme como alguien vivo describiendo lo vivo sin desear tenerle en la mesa de necropsias, y observar la vida del lenguaje, o el lenguaje que está vivo en mí y en otros, en los textos que también están vivos y no deseo destriparlos para saber qué dicen a ciencia cierta. **No hay certezas, pero sí hay juegos, entrelazamientos en el amor por la vida.**

El lenguaje vive y yo vivo en él. Lo que describo no es otra cosa que la fenomenología de la vida en la realización de la vida, en el amor a la vida. Así que deseo crear lenguaje vivo. Veremos qué pasa.

Ya he considerado qué es un sistema vivo, qué es un sistema social, y qué es un texto. Entonces, veamos la definición que hace Capra sobre un sistema en su libro *El Punto Crucial*:

Cada sistema es un todo cuya estructura específica deriva de la interacción y de la interdependencia de sus partes. La actividad de los sistemas supone un proceso llamado transacción: la interacción simultánea y recíprocamente dependiente entre componentes múltiples. Las propiedades integrales son destruidas cuando un sistema se descompone, física o teóricamente, en elementos aislados. Si bien somos capaces de discernir las partes individuales de un sistema, la naturaleza de un todo siempre es otra cosa que la era suma de sus partes. Otro aspecto importante de los sistemas es su naturaleza intrínsecamente dinámica. Sus formas no son estructuras rígidas, sino manifestaciones flexibles y sin embargo estables de los procesos subyacentes: En palabras de Paul Weiss: “Las características del orden, tal como se manifiestan en la forma particular de una estructura y en la disposición y distribución regular de sus subestructuras, no son más que una indicación visible de las regularidades de la dinámica oculta que obra en su campo. La forma viviente ha de considerarse esencialmente como un indicador, o un inicio, de la dinámica de los procesos fundamentales subyacentes.” (Capra, 1989 pág. 309)

Siguiendo esa lógica, Capra articula los tres complejos de teorías que me han permitido reconfigurar lo dicho hasta aquí:

En pocas palabras, propongo el entendimiento de: la autopoiesis –tal como es definida por Maturana y Varela– como el patrón de vida (es decir, el patrón de organización de los sistemas vivos); la estructura disipativa –tal como es definida por Prigogine– como estructura de los sistemas vivos; y la cognición como es definida inicialmente por Gregory Bateson y más plenamente por Maturana y Varela– como el proceso vital. (Capra, 1998 pág. 174)

Ya he mostrado en el capítulo anterior que no hay una contradicción entre la Teoría de la Autopoiesis y la Teoría de las estructuras disipativas (Prigogine, 2004 págs. 299-325). La cuestión aquí es cómo entra el lenguaje en estos marcos descriptivos.

Primero pienso que es apropiado decir que todo sistema vivo en tanto unidad física se puede comprender como una estructura disipativa, es decir, que en la mutua perturbación entre unidad y medio se dan las condiciones para realizar procesos de auto-organización que tenderán a constituir formas congruentes de convivencia de modo que se reduzca la entropía. Al mismo tiempo he señalado que la posición de Luhmann que ve a los sistemas sociales como autopoieticos, que se autoproducen en la comunicación, sienta bien dentro de la descripción de los sistemas jerárquicos y de poder que describe Maturana. En estos sistemas sociales la comunicación es absoluta y reproduce al sistema de forma recurrentemente controlada. Van de la circularidad creativa a la circularidad viciosa.

A esa descripción de los sistemas sociales como autopoieticos, Maturana y Varela han respondido diciendo que no es viable hacer una analogía entre autopoiesis celular y autopoiesis de los sistemas sociales. En realidad la reflexividad en el lenguaje supone que este no está limitado a reproducir al sistema social humano excepto en aquellos casos en que exista una restricción conductual, que resulta lo opuesto a como ellos entienden la operación del lenguaje en los sistemas sociales humanos.

La conversación y no la comunicación es la piedra fundamental de la teoría de Maturana y Varela sobre los sistemas sociales humanos que se realizan en la biología del amor. Los sistemas sociales sí se auto-organizan pero lo hacen de forma plástica tal y como lo hacen las estructuras de las células. La plasticidad es una cualidad que posibilita las transformaciones necesarias para que se sustente la organización de la unidad viva. Esto se debe no a la comunicación sino al acoplamiento estructural que es una forma de coordinar acciones, de interaccionar.

En cuanto a la unidad viva y el medio también existe un acoplamiento estructural en sincronía lo que permite crear salidas

creativas en esas interrelaciones que no suponen instrucciones sino posibilidades y por lo tanto, sí viabilizan la congruencia co-evolutiva en la creatividad. El cierre operacional no es clausura absoluta de la unidad viva frente al medio sino la sustentabilidad de su organización y de su identidad, el cierre operacional tiene la cualidad de ser permeable de modo que es perturbable y perturbador en las interacciones con otras unidades vivas, con otros sistemas vivos y con el medio.

Dicho esto, el lenguaje forma parte de la manera de ser humanos que somos, existimos en el lenguaje y este es la forma particular de la especie de acoplarse estructuralmente. También como he señalado en varios lugares es principio de su liberación o de su caída.

El lenguaje supone una enorme cualidad plástica. Este es fundamentalmente flexible, excepto allí donde las restricciones conductuales le limitan, pero estas restricciones también forman parte de la existencia en el lenguaje de los sistemas sociales.

Al proponer la conversación como un espacio de lenguajear y emocionar, el lenguaje se constituye en espacio de juego entre la conservación del sistema social y su adaptación. Permanencia y cambio, mutación y persistencia, creación de espacios alternativos y cierre estructural del sistema social. El lenguaje humano conlleva la doble dimensión de caos y orden. La existencia humana es persistente y cambiante todo dentro de sus interacciones sociales y ecológicas.

Al ser el lenguaje constitutivo de un sistema vivo concreto, el humano, este también tendrá las cualidades de crear caos del orden y orden desde el caos en una recursividad cada vez más rica, no como progreso en el tiempo, sino como experiencia de la vida en el presente que incluye pasado y futuro. De manera análoga a la luz que se puede observar como una línea recta, al mismo tiempo, según ha señalado Einstein, como una curva (Hawking, 2002 pág. 21), entonces, tarde o temprano un rayo de luz se intersecará consigo mismo (Hawking, 2002 pág. 33).

Si efectivamente se puede ver la interrelación en la textualidad entre ciencia y literatura (Hayles), el lenguaje que las constituye

a ambas será un proceso de recursión de metáforas. Así que el lenguaje tendrá estas dos dimensiones: a. **sustenta la estabilidad del sistema social**, b. **se curvará, tarde o temprano, hasta transformarlo**. Lo cual será una paradoja en la medida en que uno se pregunte por cuál de las proposiciones del enunciado es la verdadera. **La circularidad supone una expresión de nuestra intrincada forma de estar y ser unidades vivas entrelazadas unas con otras y con otras fuera de lo humano.**

La recursividad del lenguaje es la forma de realizar economía y redundancia en las conversaciones, expresará simplificación (reducción de la complejidad) y ruido (amplificación de la complejidad) como corresponde a ese fenómeno que llamamos metáfora. La energía que conlleva el lenguaje no es otra cosa que la emoción sobre la que recurra. Pero también, en este punto, debo indicar que no veo cómo un sistema social tendrá una sola energía o una sola emoción dinamizadora. Amor y odio parecen dos formas de emoción que se entrelazan cotidianamente. Aceptación y rechazo, abrazo y golpe, ternura y violencia son entramados de acciones que se vivencian desde emociones matrices que se describen como opuestas. Así que un sistema social será humano y no humano en muchos momentos y tendrá uno que decir cuál podría ser dominante en algún momento particular sobre el que reflexione. Reflexión que se hará, también, en el lenguaje. Por lo que descubrirá que se está leyendo a sí misma en tanto también observará enormes diferencias, rupturas, y novedades.

Sin embargo, habrá una tendencia hacia la vida que predomina. Como señalé en su momento con la tendencia humana hacia el altruismo. Pero igual existe también la competencia y la traición, el apego a la producción ilimitada y al consumo, como hacia la sencillez y a la bondad.

¿Podré afirmar con algún grado de sostenibilidad que el lenguaje se comporta como una estructura disipativa o un sistema “abierto” fuera del equilibrio? Pienso que sí. Por lo menos será una mejor metáfora para describir su raigambre compleja.

El lenguaje tenderá de muchas formas a autoorganizar su complejidad al maximizar la complejidad y tenderá al balanceo

entre el orden y el caos, pero sobre todo, desde el caos al orden para regresar de nuevo al caos. El orden supone una cierta dimensión de seguridad en tanto describe las formas colectivas de crear un hábitat humano, pero eso será siempre y cuando la imaginación y la creatividad estén durmiendo. Apenas estas afloran la estabilidad se traducirá en inestabilidad, imprevisibilidad e incertidumbre. “Cambia, todo cambia” cantará Mercedes Sosa. Pero si todo cambia ¿qué es lo cierto?

El lenguaje como sistema ordenado en las interacciones dentro del sistema social, al ser perturbado necesariamente se autoorganizará creando algo nuevo. Si esto no sucede, el sistema social muere como es el caso narrado por la novela de Orwell *1984*. El equilibrio es un síntoma de la muerte del sistema social. El lenguaje en su recurrir circular creativo tomará el camino opuesto, y cuando se estabilice en un punto, las perturbaciones internas del sistema o de las interacciones con otros sistemas sociales humanos o con el medio, crearán el punto crítico para un nuevo proceso de autoorganización.

Dirá Prigogine en su libro *El fin de las certidumbres*, lo que me parece también ejemplifica la cuestión que levanta Katherine Hayles sobre ciencia y literatura: “El universo es un gigantesco sistema termodinámico. En todos los niveles encontramos inestabilidades y bifurcaciones. En esta perspectiva, podemos preguntarnos por qué, durante tanto tiempo, el ideal de la física estuvo asociado con la certidumbre, es decir, con la negación del tiempo y la creatividad... la búsqueda apasionada de certidumbres, que marcó la historia de la física, debe entenderse en el contexto de la historia europea en que la física clásica fue formulada.” (Prigogine, 1997 pág. 206)

La pregunta sobre la certidumbre es lo fundamental para René Descartes, según dice Prigogine. Una respuesta a la situación dramática del siglo XVII europeo lleno de inestabilidad política y guerras de religión en donde católicos y protestantes se mataban por dogmas y certidumbres religiosas. Leibniz desarrolló el programa cartesiano y formuló una manera de establecer otro tipo de certidumbres que pudieran ser compartidas más allá de las creencias: las leyes de la naturaleza. (Prigogine, 1997 pág. 207)

Según Prigogine, Einstein también buscaba cómo escapar a los tormentos de la existencia cotidiana. “Su visión de la física triunfo último de la razón humana sobre un mundo falaz y violento, reforzó en el siglo XX la oposición entre el conocimiento objetivo y el ámbito de lo incierto y lo subjetivo.” (Prigogine, 1997 pág. 207)

Gödel en una colección de ensayos en honor a Einstein propuso una prueba de la posibilidad de equivalencia entre pasado y futuro imaginando un viaje al pasado. Einstein rechazó la idea aun y cuando es la conclusión lógica de su propia teoría. Lo hizo, según Prigogine, porque esta posibilidad equivalía a negar la realidad del mundo. Einstein no podía abandonar la estricta causalidad. “La física, para pretender algún valor, debía satisfacer su necesidad de escapar a la tragedia de la condición humana” (Prigogine, 1997 págs. 208-209). Así que no podía aceptar la consecuencia de sus investigaciones según la formulación de Gödel.

La cuestión que sigue de aquí, en este último capítulo del libro de Prigogine, es o la dominancia del azar o la dominancia de la ciencia como explicación del mundo. Prigogine busca una tercera vía y dice:

Es curioso que la creatividad científica sea subestimada tan a menudo. Sabemos que si Shakespeare, Beethoven o Van Gogh hubieran muerto prematuramente nadie habría realizado su obra. ¿Y los científicos? Si Newton no hubiera existido, ¿algún otro habría descubierto las leyes clásicas del movimiento? ¿Se percibe la personalidad de Clausius en la formulación del segundo principio de la termodinámica? Hay algo genuino en este contraste. La ciencia es una empresa colectiva. La solución de un problema científico, para que sea aceptada, debe satisfacer exigencias y criterios rigurosos. Sin embargo, estos apremios no eliminan la creatividad: son sus desafíos. La misma paradoja del tiempo es un ejemplo extraordinario de creatividad e imaginación humanas. Si la ciencia se hubiera limitado al estudio de hechos empíricos, ¿cómo habría podido pensar en negar la existencia de la flecha del tiempo? Y la negación de la flecha del tiempo no fue sólo un sueño. La formulación de leyes simétricas

con respecto al tiempo logró combinar las observaciones empíricas con la creación de estructuras teóricas. Por esta razón la paradoja del tiempo no podía resolverse mediante el simple recurso al sentido común ni por modificaciones *ad hoc* de las leyes de la dinámica. Ni siquiera bastaba localizar la debilidad oculta del edificio clásico. Era necesario que esta debilidad, la sensibilidad del caos determinista a las condiciones iniciales, o resonancia de Poincaré, adquiriera un sentido positivo, que se convirtiera en el origen de un nuevo lenguaje, en la fuente de nuevas interrogantes físicas y matemáticas. Esta es la significación del diálogo con la naturaleza, que identificamos con el conocimiento científico. A lo largo de ese diálogo, transformamos lo que a primera vista semeja un obstáculo en estructuras conceptuales que otorgan una nueva significación a la relación entre el que conoce y lo que es conocido. (Prigogine, 1997 pág. 210)

La argumentación de Prigogine es hermosa. **La creatividad que involucra el trabajo científico lo humaniza y le da dimensión social en el lenguaje.** Lo que se implica es que la existencia en el lenguaje como experiencia social y de interacción con el medio ha generado un nuevo posicionamiento en el mundo que solamente, y eso es más que suficiente, nos permite abrir nuevas preguntas e inquietudes que motivan nuestra creatividad para volver a comprender y, por tanto, volver a decir.

La comprensión del caos en las ciencias ha permitido redimensionar lo humano en el lenguaje y con esto, nuestro papel en el mundo y el valor de ese mundo. No hay ciencia neutral u objetiva, no hay ciencia desde la pura empiria. Lo que existe son seres humanos que en sus interacciones, aún desde los temores más profundos (el caso de Einstein) se aventuran a imaginar lo nuevo, aun y cuando este temor les lleve a negar las conclusiones lógicas de sus postulados.

Estamos sentados frente a un nuevo mapa del cosmos dibujado con nuestro dedo, en las nubes y el asombro ante esta experiencia de inmensidad infinitamente pequeña supone nuestro mayor logro humano hasta el momento. Es una especie de leer los datos desde el reverso.

En este proceso de construcción de una vía estrecha entre leyes ciegas y acontecimientos arbitrarios, descubrimos que gran parte de nuestro mundo circundante hasta ahora se había “deslizado entre las mallas de la red científica” para retomar la expresión de Whitehead. Discernimos nuevos horizontes, nuevas preguntas, nuevos riesgos. Vivimos un momento privilegiado de la historia de la ciencia. (Prigogine, 1997 pág. 211)

Por eso la reflexión de Hester sobre la relación entre energía y retórica supone una nueva forma de plantearse el problema al cruzar dos campos disciplinares divergentes. El lenguaje no es algo estable que se puede medir en términos de comunicación efectiva y ruido, el lenguaje no es una cosa, es la vida humana en su manera de acoplarse estructuralmente. En ese mismo sentido expresará las dimensiones complejas de la existencia y articulará potencialidades opuestas que han sido enunciadas como tales dentro de sistemas descriptivos culturales. Así que el lenguaje forma parte de la dinámica de la unidad viva humana, no es ajeno a su biología, aun y cuando no es biología.

En las conversaciones ordenamos el mundo y luego lo desordenamos, nos ponemos de acuerdo y luego pensamos que lo acordado es diferente a lo que hacemos aun y cuando seguimos apegados al guión del acuerdo inicial. Formalizamos el mundo, establecemos sus leyes y elaboramos cosas que funcionan con esas leyes para luego ver que las tales no eran ciertas, sino imprecisas.

En consecuencia, los textos y **las obras** suponen dos modos de existencia en el lenguaje que son lenguaje en sí mismas aunque al ordenarlas, a través del lenguaje, aprendemos que una cosa es la obra como objeto: libro o análisis de un libro, y **el texto**, que es un entramado intertextual que solo es accesible en el lenguaje y que no puede ser abarcado en la semántica que parece conformarlo. Por eso, no puedo más que asumir la posición de Barthes: **lo esencial es jugar con los textos**. Cuando creo que encontré el sentido de un texto lo habré matado y cuando vuelvo a leerlo descubro con sorpresa que sigue vivo y que yo, quien se creía fuera del texto, estaba allí, porque ese texto lo había escrito yo al leerlo.

Así que esta dimensión compleja de orden-caos-orden-caos, etc., supone una forma adecuada de realizar la analogía con las estructuras disipativas como las resume Fritjof Capra:

Las estructuras disipativas formadas por remolinos o huracanes pueden mantener su estabilidad sólo mientras se dé un flujo constante de materia, desde el medio a través del sistema. De modo parecido, una estructura disipativa viva, como un organismo, necesita un flujo continuo de aire, agua y alimento desde el medio a través del sistema para permanecer viva y mantener su orden. La vasta red de procesos metabólicos mantiene el sistema en un estado alejado del equilibrio, dando origen a bifurcaciones a través de sus bucles de retroalimentación inherentes y, en consecuencia, al desarrollo y evolución. (Capra, 1998 pág. 187)

Así que la analogía entre textos y estructuras disipativas es válida. En realidad no es una analogía sino una comparación de funcionamiento de dos sistemas distintos entramados en la vida humana:

La (vieja) Nueva Crítica había dado por sentado que una obra literaria es un objeto verbal, limitado y finito, pese a lo ambigua que esa obra pudiese ser por dentro. Pero la (nueva) Nueva Crítica consideró que los límites del texto son construcciones arbitrarias cuya configuración depende de quién lee, y por qué. Según este enfoque, cuando los libros se convertían en textos dejaban de ser series ordenadas de palabras para transformarse en membranas permeables a través de las cuales fluían las corrientes de la historia, la lengua y la cultura. Al carecer ya de un fundamento para sus sistemas de significación, los textos dejaban de ser deterministas y predecibles. Podían, en cambio, tornarse inestables cada vez que se introducía la más ligera perturbación. Al parecer, aquella urna bellamente trabajada era en realidad un reservorio del caos. (Hayles, 1998 págs. 20-21)

En un inicio pensé que la relación entre retórica y energía debía ser explicada desde la energía. Pero ahora veo que la cuestión

fundamental es la vida, la organización de la vida y de la vida humana en el lenguaje. Por esta razón el aporte de Maturana y Varela, como latinoamericanos, trasciende con mucho la ciencia, es un aporte cultural, una manera de recuperar lo que somos como latinoamericanos. De ahí que la forma de descripción de su teoría es la **circularidad**. En ella se encuentra expuesto el caos mismo, fuerza creativa y transformadora.

El control que impone un sistema social sobre la reflexividad en el lenguaje parece ir contra este principio. Por lo que, como he sentido durante tantos años, la cuestión es cómo potencializar las instancias de reflexión en el lenguaje en un sistema que constantemente hace coerción a sus miembros para que crean que nada cambia sino que simplemente se aclara algo que ya había sido explicitado en un canon que le da sentido correcto a nuestra existencia y a la interpretación que hacemos de ella.

Este tipo de sistemas sociales sustentados en un canon vive para sí, no para sus miembros. No da vida a quienes lo conforman, reduce su existencia y reduce la esperanza, con la misma fuerza que aplaca toda libertad. Y esto va también para quienes asumen que el orden del discurso es legítimo en sí mismo como sistema descriptivo. En tanto existencia en el lenguaje, todo discurso, tarde o temprano será caótico, lo será no porque sea liberador o no, sino porque la vida lleva un paso adelante y el juego con los textos es la relativización de todo texto y su reescritura en la revivencia del mismo. Como lo indiqué en el ejemplo de los *Comités de Seguridad Comunitaria*, estos que no se organizaron por una motivación política han realizado un tipo de democracia comunitaria que trasciende la política en tanto institucionalización de la democracia. Reinventan la democracia. Lo hacen desde su pequeñez y deslegitimación, pero lo hacen, son efectivos y producen sabiduría.

Una cultura expresa en sus conversaciones los patrones de complejidad de sus experiencias en las interacciones. Esto lo puedo mostrar con más facilidad en la retórica que es un modo de existencia en el lenguaje en el siglo primero en el Mediterráneo. Más difícil me será mostrar que los patrones de nuestro mundo Caribe se dan en el barroquismo.

Entonces, en resumen, puedo decir que lo caótico de la textualidad se encuentra en los patrones que la conforman que son las redes intertextuales que se sustentan en el lenguaje y que anteriormente he llamado **LAC: lugares de acciones comunes que perduran en el tiempo y se constituyen en recursiones de conversaciones que generan la emergencia de identidad y de seguridad al constituir un hábitat acogedor para mí y mi grupo.**

Al dejar libre la recursividad, al evitar coaxionar o restringir la reflexividad en el lenguaje, los **LAC** fluirán en nuevos espacios creativos de conversaciones. Si el sistema social opera para sus miembros, aquellos aspectos más propensos a la creatividad se pluralizarán: el arte, la espiritualidad, el jugar, y demás. Esta experiencia de interacción en la libertad permitirá también que aquellos espacios menos propensos a permitir la inestabilidad como las leyes, las instituciones, la educación, se perturben con mayor fuerza y generen la cooperación necesaria para transformar la estructura del sistema social. Es un juego no una causalidad, una interacción creativa, no una receta, o una predicción.

El texto será leído desde ese juego, ¿qué pasa sí...? ¿Cómo sería si la familia estuviese constituida por dos varones y niños y niñas? Imaginar y crear dentro de los límites de lo posible de la urgencia de conservación de un sistema social, esto es lo que podría ser la lectura de la Biblia hoy. ¿Cómo sería si diéramos a las ballenas un estatus de Alteridad, o a los delfines o a los primates superiores? ¿Qué aprenderíamos de ellos? ¿Cómo su universo podría ayudarnos a sincronizar su mundo con el nuestro? ¿Podríamos llamar al elefante hermano elefante, y a la danta, hermana danta? ¿Cómo sería si durante el culto, en la santa cena, abrazara yo, varón heterosexual, a una persona gay y le dijera mientras le abrazo “¡Hola! Hermano mío, ¿cómo estás? Partamos este pan que nos une como parte de una comunidad de personas libres”?

Estas cuestiones que presento suponen caos porque expresan aquellos espacios límite dentro de un sistema social conservador que lee los mismos textos con disciplina militar.

La complejidad del juego que admite en un pequeño grupo de reglas básicas un infinito número de recurrencias

y salidas potenciales afirma, en la lectura, dos instancias de complejidad: la de la textualidad del texto y la de mi mundo que conscientemente he concebido como permeable y acepta la perturbación como estímulo a la creatividad. El encuentro es lo complejo, el entrelazamiento de mundos en el respeto a la alteridad. El mundo del **Otro** es legítimo por eso la textualidad es una con el sistema social que la pare.

El texto es un retazo de conversaciones que perduraron por las razones más dispares: por un canon o por casualidad. La carta de Santiago solo fue asumida como canónica formalmente en Trento como espacio de combate entre católicos y protestantes: ¿obras o fe? Dos modelos de sistema social con salidas opuestas pero con una extraordinaria sincronía de violencia.

La vida vivida es lo que genera el caos en tanto esta se asume como existencia en el lenguaje en el aprecio por la reflexividad y por la legitimidad del **Otro**. Esta energía es llevada a la lectura, es la fuerza que realiza el vínculo con el texto como un juego. El texto aporta su propio juego complejo como intertextualidad. Este también asumió, por lo menos una parte de nuestra Biblia lo hizo, el caos de crear mundos imposibles dentro de un sistema social dado que definía lo correcto y lo incorrecto. El texto fue caos y es caos y se potencia como significación sincrónica con nuestro propio caos. Vida cara-a-cara con la vida, no hay sentido, solo interacción y experiencia en la creatividad frente a las restricciones de un sistema social. No es mi papel juzgar al texto, lo juzgo porque solo lo asumo como autoridad. **Al asumirlo como encuentro con su alteridad elimino lo que ha sido el problema de fondo: su autoridad como revelación de Dios.**

El estudio del patrón es el juego de sincronías entre el texto y nosotros, nuestra intertextualidad. Ambos vivos, ambos interactuantes, ambos enactuantes de sus propios mundos, ambos rebeldes y libertarios.

Dentro de la teoría del criticismo retórico, el patrón es la forma como una sociedad expresa su ser y quehacer, no es una carga semántica, sino una fuerza cuya plasticidad permite comunicar experiencias significativas. El patrón se modifica al volverse a

vincular constantemente con la vida de quienes leen y escuchan un texto, su conversacionalidad es lo decisivo. Es una reserva de energía que se vincula antropológicamente con distintos nuevos auditorios que se alimentan, a su modo, de ella.

El texto como estructura disipativa: generadora de complejidad y desequilibrio, al mismo tiempo que generadora de orden más complejo y creativo, me permite levantar la cuestión de fondo ¿cómo debemos proceder para realizar una lectura bíblica pertinente? Aquí es donde entra en crisis la estructura fundamental de las religiones cristianas.

Si consideramos que el lenguaje religioso está estrictamente codificado y por ende controlado por grupos de especialistas o por sacerdotes o pastores, entonces, la capacidad de conversación de los textos bíblicos es mínima. Sin importar que tan liberadores sean, tarde o temprano volverán a oprimir, pues no se cuestiona la legitimidad de su violencia al ser enunciados por un sistema social autoreferencial.

La experiencia de trabajo con diversos grupos me lleva, al estimular la conversación, a demostrar este punto. Usualmente, las personas saben cómo interpretar la Biblia no porque la hayan estudiado antes sino porque han sido formadas con los mecanismos más primarios de interpretación de la condición humana según la entienden las estructuras eclesiásticas. Este saber es un sistema cerrado y controlado, no hay nada nuevo bajo el sol, el ser humano solo lee porque ya sabe lo que lee, no necesita ningún esfuerzo interpretativo y la interacción conversacional es igual a 0 o al mínimo.

Sin embargo, si el proceso de lectura aporta condiciones para enriquecer al máximo posible, la conversación ejercitando una lectura intertextual (el texto como intertextualidad y yo como intertextualidad), con metáforas ricas de la experiencia cotidiana, la persona o el grupo crea condiciones para reconstruir o reorganizar sus conocimientos e inicia un proceso de autoorganización. Lo que juega como factor decisivo es la capacidad de las personas facilitadoras para realizar un proceso de complejización de los significados de los textos desde la conversación en el respeto a la alteridad del grupo y del texto.

Lo fundamental no es comprender el significado de un texto, lo cual solo aporta una medida de comunicación cercana a 0, sino la reestructuración del sistema primario de interpretación que consiste en la estructura misma del proceso de lectura, desde mi perspectiva, como he tratado de describir, el ejercicio libre y placentero de la conversación en el mutuo respeto. Esta experiencia está sistematizada en las memorias de los Talleres Bíblicos que promueve SEFCA, en particular las que corresponden al Taller: *Pablo, testimonio de la novedad de vida* (SEFCA, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008) .

Deseo seguir con esta reflexión luego, después de mostrar tres maneras de hacer exégesis que permiten ubicar la significación de estas ideas para la disciplina de las ciencias bíblicas.