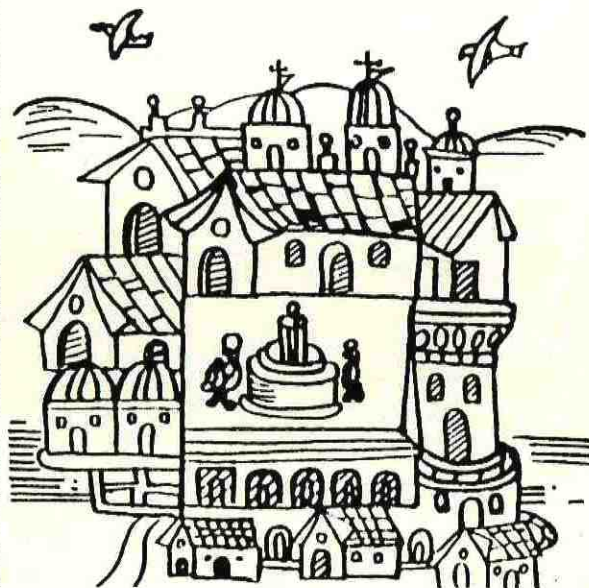


14 PUCARA

FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
UNIVERSIDAD DE CUENCA

CIVDAD
LA CIVDAD DE QV ENCA



de Cuenca

El desarrollo cultural
Un desafío actual



PUCARA

**Revista de la Facultad
de Filosofía, Letras y
Ciencias de la Educación**



Número 14
Octubre 95 - Enero 96

**Jaime Astudillo Romero
DECANO**

**Jorge Villavicencio Verdugo
SUBDECANO**

**Coordinación general
María Augusta Vintimilla**

Correspondencia y Canje
Departamento de Publicaciones
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
Universidad de Cuenca
Casilla 15 - 43
Fax 817 844
Cuenca - Ecuador

SE SOLICITA CANJE



Revista de la Facultad
de Filosofía, Letras y
Ciencias de la Educación

Octubre 98 - Enero 99

Jaime Astudillo Romero
D.E.A.R.O.

Jorge Villavicencio Venturo
SUBDECANO

Coordinación general
María Augusta Vintimilla

Correspondencia y Carga
Departamento de Publicaciones
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
Universidad de Cuenca
Cajilla 15 - 43
Fax 317 344
Cuenca - Ecuador

DE SOLICITA CAMBIO

Indice

EL DESARROLLO CULTURAL DE CUENCA Y SU REGION

7

Jaime Astudillo Romero / PREMISAS CONCEPTUALES Y METODOLOGICAS SOBRE EL
DESARROLLO CULTURAL DE CUENCA Y LA REGION

19

María Rosa Crespo /EL DESARROLLO CULTURAL DE CUENCA Y LA REGION AUSTRAL EN
LOS ULTIMOS CINCUENTA AÑOS.

35

Juan Martínez Borrero / TURISMO Y CULTURA: MUNDOS INTERCONECTADOS

ENSAYO
39

Enrique Lamadrid / TESOROS DE LA MAMA HUACA: TRADICION ORAL Y CONSCIENCIA
ECOLOGICA

55

Francisco Olmedo Llorente / LA FILOSOFIA COMO ETHOS DE LIBERTAD

61

Cristóbal Cárdenas / LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL CONOCER: UNA REFLEXION SOBRE
CULTURA, TIEMPO E INTELECTUALES

69

María Augusta Vintimilla / EL TRASLADO DEL DISCURSO LITERARIO EN
A LA COSTA

77

Cecilia Suárez / CUENCA: HISTORIA DE LA APROPIACION CULTURAL DE LOS ESPACIOS

85

Gustavo Vega-Delgado /UNA NOTA SOBRE MOSCU Y PERFILES BIOPsicOTIPOLOGICOS
BREVES DE PERSONAJES RUSOS Y SOVIETICOS CELEBRES

CREACION, POESIA, RELATO

93

Efraín Jara Idrovo / CRONICA DE UNA DOBLE CACERIA

94

Jorge Dávila / ORGANISTA

95

Nelly Peña / POESIA

96

Marleen Van Ballen / POEMAS

22-III-2016
1.00

VIDA ACADEMICA

97

Josefina Calle / ANALISIS DE LA SERIE EAST WEST USADA EN EL DEPARTAMENTO DE
IDIOMAS PARA LA ENSEÑANZA DEL INGLÉS GENERAL

HOMENAJE A EFRAIN JARA IDROVO

107

Jaime Astudillo / EL VERTIGO DE LA EXISTENCIA

110

Jorge Villavicencio / LA ENSEÑANZA DE EFRAIN JARA

114

Efrain Jara Idrovo / LA INDOBLEGABLE VOLUNTAD DE VIVIR

NOTAS, COMENTARIOS, TRADUCCIONES

119

Johanno Strasser Berg [Jaime Cobos] / UTOPIA Y VIDA DIARIA

LIBROS

127

María Augusta Vintimilla / LOS CUENTOS BREVES DE JORGE DAVILA

131

Jorge Villavicencio / JORGE DAVILA O EL HACEDOR DE ILUSIONES

135

Felipe Aguilar / FORMAR LECTORES LLENOS DE PASION

137

Jaime Astudillo / EL ENTERRADO AYER: CRONICA DE UNA MUERTE ANUNCIADA

EDUCACION: REFLEXION CRITICA

141

Piedad Vázquez, Enrique Mendoza / DESARROLLO DEL PENSAMIENTO Y REFORMA
CURRICULAR

147

Oswaldo Narvaez / LA IMITACION COMO ANTIPODA DE LA REFORMA CURRICULAR

149

Piedad Vázquez / REFORMA Y CULTURA

152

María Eugenia Maldonado / PERFIL PSICOLÓGICO DEL ADOLESCENTE EN LA ETAPA DE
ADAPTACION

158

Alberto Astudillo / APROXIMACION A LA TEORIA PSICOSOCIAL DE ERIK ERIKSON

PREMISAS CONCEPTUALES Y METODOLOGICAS SOBRE EL DESARROLLO CULTURAL DE CUENCA Y LA REGION

Jaime Astudillo Romero

El período 1988-1997 ha sido declarado por la UNESCO como el DECENIO MUNDIAL PARA EL DESARROLLO CULTURAL, intento plausible por constituir un espacio destinado a incentivar el interés y permitir la confluencia de esfuerzos institucionales, individuales y colectivos en torno a la defensa, protección y desarrollo de la cultura.

La agenda diseñada para este efecto, propone un conjunto de acciones prioritarias cuya ejecución compromete la actividad de los gobiernos de los diferentes países del mundo y de un amplio espectro de actores de los ámbitos público y privado, relacionados directa o indirectamente con el quehacer cultural. Partiendo de una definición antropológica y ecuménica del concepto de cultura, que incluye en sus alcances y proyecciones: el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos capaces de caracterizar una sociedad o grupo social -y por tanto, las artes y las letras, las expresiones de la vida cotidiana, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias- este organismo internacional sugiere las siguientes acciones principales, que actúan a la vez como marco conceptual de su propuesta:

- Reconocimiento de la dimensión cultural del desarrollo;
- La afirmación y enriquecimiento de las identidades culturales;

c) La ampliación de la participación en la vida cultural; y,

d) La promoción de la cooperación cultural internacional.

En 1995, a escasos dos años de concluir este decenio, es posible constatar que esta positiva iniciativa no ha tenido la vigencia ni los resultados esperados. La dimensión cultural en todos los países ha sufrido un deterioro considerable, especialmente en aquellos afectados por el subdesarrollo y sus limitaciones concomitantes.

Sin lugar a duda, las recientes transformaciones estructurales del mundo han afirmado la existencia de una crisis de civilización, una crisis del proyecto de modernidad, cuyos epifenómenos más notables son: la autoafirmación excluyente de un capitalismo realista y puritano que ha extendido al campo cultural sus rasgos de deterioro, degradación y erosión de los valores colectivos; la constitución de un mundo unipolar sustentado en un primitivo y despiadado esquema mercantilista, que amenaza con una homogeneización compulsiva de la vida humana y su diversidad; el retorno a los fundamentalismos y la histeria xenófoba; la deslegitimación de todo espacio público, de toda dimensión que tenga que ver con la vigencia de una ética colectiva y solidaria; la deliberada desinversión en el capital humano y el consecuente deterioro masivo de las condiciones de vida de la población.

Todas éstas son, entre otras, características de un contexto que ha reducido el arte, la imaginación, la memoria, la literatura, el poder reflexivo del hombre sobre sí mismo y su futuro, al nivel estrictamente permisible de lo no útil, lo superfluo, lo suntuoso, de lo que puede y debe ser sacrificado en primer lugar para satisfacer el fetichismo de un mundo signado con la hegemonía creciente de una razón instrumental presuntuosa y hasta ahora irrefutable.

A pesar de este contexto adverso, las recomendaciones en que la UNESCO fundamenta su llamado internacional, mantienen vigencia como aspiraciones que pueden y deben convertirse en realidad a corto y mediano plazo, como condición inexcusable para aspirar a la construcción o reconstrucción de una imagen de la existencia humana más digna, vital, creativa y solidaria. Lo cual implica, el reconocimiento cabal de que las identidades culturales no son estáticas, tienen su propio movimiento, que las imágenes, visiones y percepciones que una sociedad elabora sobre sí misma cambian en el tiempo y el espacio; a la vez que, la aceptación de la posibilidad que tenemos, en cuanto actores de la *historia que hacemos* de superar los entornos económica y políticamente más adversos para acometer las más desafiantes tareas de construcción societal. En este sentido es posible afirmar que históricamente no ha existido una relación mecánica e insuperable entre crisis económica y crisis cultural y más aún, que es factible convertir el desarrollo cultural en una alternativa a la crisis.

Si bien es cierto que el estudio y la investigación de la cultura como objeto específico, es uno de los aspectos que ha sufrido genéricamente un notable abandono y deterioro -lo que ha contribuido a inhibir la preocupación social por su desarrollo- es necesario reconocer que el interés analítico sobre este tema empieza a recuperar paulatinamente su importancia en el ámbito mundial y latinoamericano.

En el Ecuador, el contexto convulso de los años sesenta, orientó la investigación social prioritariamente hacia el análisis económico y político, llegando incluso a estigmatizar los anteriores estudios como portadores de una visión "culturalista" y antropologizante que escamoteaba las bases materiales e históricas del desarrollo social, convertidas para entonces en el centro del debate socio-político y en sustento de no pocas interpretaciones maniqueístas y de la construcción de modelos ide-

ales sin la constatación fáctica de la compleja realidad circundante.

La insurgencia de nuevos actores o sujetos sociales en el escenario contemporáneo, el movimiento indígena, los movimientos urbanos y de género, la actividad de los intelectuales, la preocupación por la cotidianidad y la recreación de sus lenguajes propios, la traslación de la creación artística hacia sujetos distintos y nuevos, hacia conflictos más individuales que colectivos, el despojo de los ropajes éticos y políticos que afectaron el fondo y la forma del arte, para citar ejemplos, han actualizado el tema de la diversidad cultural y por tanto de la necesidad de redefinir los alcances y límites conceptuales de esta categoría y de adoptar una perspectiva más rigurosa, analítica y fecunda para su análisis.

El reto de diseñar una propuesta de desarrollo cultural para Cuenca y la región austral, en el marco de este complejo panorama general y de las múltiples determinaciones particulares que lo condicionan, nos obliga a plantear como cuestión previa y necesaria, algunos elementos conceptuales y metodológicos, que actuarán premisas fundamentales para abordar este estudio:

1. La cultura puede ser concebida como "*el conjunto de procesos donde se elabora la significación de la estructuras sociales, se la reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas*"¹. Esto significa reconocer en la cultura, el factor que atraviesa y da significado a toda la praxis social, a través de "*...rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social*"² y por tanto, un elemento esencial y prioritario del desarrollo.

Sin embargo, las concepciones acerca de la cultura, dominantes en nuestra sociedad contemporánea, difieren en esencia de la concepción integral anteriormente citada. La acción cultural, por ejemplo, ha sido genéricamente considerada un momento y un espacio subsidiario de la educación, restringiendo de manera notable los amplios y ecuménicos contenidos del todo a los procesos más limitados y operativos de una de sus partes.

¹ GARCIA CANCLINI, Néstor, "Políticas Culturales y crisis del Desarrollo" en: *Un balance latinoamericano*, Ed. Enlace, Grijalbo, México, 1987, p. 18.

² UNESCO, "Declaración de México sobre políticas culturales". En revista CULTURA N° 14, Quito, 1982.

En lo que se refiere a su contenido creativo, el ámbito cultural se ha limitado al campo de las llamadas *bellas artes* y a muy pocas manifestaciones del pensamiento. Esto ha llevado a que paulatinamente, el Estado, las instituciones, la sociedad y los propios intelectuales o artistas compartan en mayor o menor grado una noción de cultura que le asigna un papel secundario, ornamental en el espacio de las necesidades comunitarias.

La evidente restricción de la noción de *cultura* a la cultura *material*, prescindiendo de la cultura *ideológica*, ha constituido la forma más "racional" de fortalecer la falsa oposición entre hombre y naturaleza y ha propiciado un debilitamiento del concepto de globalidad, que propone a la cultura como un conjunto de elementos inherentes a una sociedad que la cohesionan e identifican, en el que se incluyen todos los ámbitos de la actividad humana por más simple que sea su tecnología y como proceso acumulativo y selectivo de un modo de ser, hacer y pensar. De ahí la importancia de rescatar desde esta concepción amplia, la urgencia no solo de democratizar la cultura heredada o selecta sino también promover una diversidad de expresiones culturales fundadas en la diversidad y un amplio pluralismo social. Tarea difícil pero insoslayable en una época signada por el predominio de ideas que reducen la cultura a una instancia ligada con la noción del espectáculo, con las limitaciones estéticas y conceptuales de la llamada *cultura de masas* o con el consumo de élites y no como proceso social múltiple en constante realización y a la vez, como necesidad esencial para mejorar las condiciones de vida de la población.

2. La determinación de los campos que abarca el concepto de cultura presenta tantas dificultades como su definición teórica, con la cual está íntimamente ligada, más aún cuando se refiere a contextos caracterizados por una notable heterogeneidad y diversidad étnica, económica y sociocultural como el nuestro. Atendiendo a razones estrictamente operativas es posible asumir el criterio de Darío Moreira para proponer dos grandes ámbitos situacionales de la cultura:

a) La expresión integral de la vida, es decir la cultura como vida cotidiana; y,

b) El testimonio intelectual de la misma, es decir como expresión erudita (arte, ciencia, pensamiento) o popular anónima.

Yuri Lotman reconoce además, la existencia de tres funciones inherentes a la cultura: *acumular, conservar y transmitir*, que son en su criterio, la base de la continuidad de los procesos culturales. Octavio Paz propone el tríptico integrado por: todo aquello inventado por una sociedad, todo aquello heredado y todo aquello adoptado de otras culturas, como elemento constitutivo de la cultura; opiniones que complementan adecuadamente la dimensión y proyección múltiple y polivalente de lo cultural.

3. El artículo 1° de los Principios de Cooperación Cultural Internacional de la UNESCO dice: "*En su rica variedad y diversidad y en la recíproca influencia que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte del patrimonio común perteneciente a toda la humanidad*".

El contradictorio y desigual ingreso de Latinoamérica a la modernidad, ha actualizado una serie de contradicciones inherentes a nuestro devenir histórico, económico y social y un conjunto de necesidades y desafíos apremiantes. Entre ellos, destaca por su interés e incluso por su carácter polémico, la tan discutida búsqueda de una *forma actual y propia de ser en el mundo* como opción para superar esa fascinación por la copia, que persiste como rito plagario y comedia ilusionista de una latinoamericanidad que le debe más a la ficción que a la verdad originaria de lo propio.

En esta larga y compleja búsqueda, existen por lo menos, múltiples coincidencias, aunque no un consenso explícito, en torno a la sustitución del mito moderno de la igualdad de los desiguales por el reconocimiento de la diversidad cultural de América Latina, criterio que, fenomenológicamente, tiene que ver con el concepto de alteridad, antropológicamente, con la negación del etnocentrismo y culturalmente, con la búsqueda de una real unidad del hombre a través del prisma de la diversidad.

Las sociedades modernas, han aceptado genéricamente, el concepto socio-cultural de Nación, como expresión ideal de sociedad unitaria, sujeto de una supuesta cultura nacional, única e indivisible. La constatación creciente de que este concepto no es más que una ficción construida y reproducida simbólicamente a través del signo del Estado Nacional y, la presencia cada vez más activa de movimientos y fuerzas sociales que niegan cotidianamente este principio al reivindicar su particularidad cultural, han actualizado la noción de lo multicultural y lo

multinacional como rasgos comunes a todas las sociedades contemporáneas, independientemente de su complejidad estructural o grado de desarrollo. A pesar de ello, en nuestro país, casi todas las propuestas culturales que en las tres últimas décadas han provenido del Estado e incluso de sectores importantes de la sociedad civil, tienen como eje conceptual esta noción de cultura nacional y la búsqueda de una identidad unilateralmente concebida.

Es evidente además, que a la par que existen procesos contemporáneos de segregación cultural que tienden a consolidarse (raciales, étnicos, espaciales, etc.) también existe un proceso de hibridación cultural creciente, basado en un sistema múltiple de cruces socio-culturales que fusionan con diferentes grados de cohesión y permanencia: lo culto y lo popular, lo moderno y lo tradicional, lo hegemónico y lo subalterno, lo incluido y lo excluido, lo universal y lo particular.

En nuestro criterio, la relación múltiple y dialéctica entre identidad y diversidad culturales, tiene como punto de partida el reconocimiento de la pluralidad de identidades y de un mundo diverso y heterogéneo, que sin embargo, puede volverse unitario en la convergencia de tradiciones culturales íntimas, relativamente permanentes y comunes, capaces de articular esta unidad en la diversidad. En el ámbito del mundo indígena, con fuerte presencia en la región austral, para citar un ejemplo, esta unidad - diversidad se concreta en el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de la misma y del bilingüismo y la interculturalidad concebidos no sólo como instrumentos de supervivencia del lenguaje y de la cultura - como efectivamente lo son - sino también como estrategias de desarrollo de identidades en sociedades culturalmente heterogéneas.

Se impone por tanto, el descubrimiento de nuevas opciones y razones para la identidad cultural en la diversidad de sus signos, como memoria compartida y conciencia colectiva. Una identidad que está definitivamente en la historia y no en la biología y, en las culturas y no en las razas. Este reconocimiento de la unidad a través del prisma de la diversidad, implica en nuestro ámbito de trabajo, por ejemplo, asumir en la región nuestra condición predominantemente mestiza, como una simbiosis cultural y por lo mismo como una identidad profundamente humana, en la que cuajan lo indígena y lo europeo, como elemento base que debe ser reafirmado, tanto en el devenir de esta unidad simbiótica, como en la pervivencia

autonómica de cada uno de los elementos que la componen, así como en el descubrimiento aún pendiente de la filogénesis y los contenidos básicos de esta unidad e identidad.

En la dimensión operativa que exige el diseño de políticas culturales para Cuenca y la región, este marco conceptual, obligará al reconocimiento y promoción de la heterogeneidad de todas las manifestaciones culturales, independientemente de su origen, la naturaleza de sus productores, su trascendencia o proyección; única opción para poder entender, proteger o desarrollar el maravilloso mosaico que aun pervive como rasgo de identidad de nuestra cultura local.

4. No menos conflictivo y polémico, pero igualmente necesario resulta abordar, aunque sea marginalmente, el debate contemporáneo sobre los diferentes predicados de la cultura y particularmente los conceptos que caracterizan este debate: *cultura popular, cultura erudita y cultura de masas*. Tres pisos que conforman esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura a la que se refiere García Canclini³ que debe ser deconstruida en sus múltiples hibridaciones y con las herramientas necesarias: *ciencias sociales nómadas capaces de circular por las escaleras que comunican estos pisos*, según este autor.

Desde la mirada del *Ogro Filantrópico* Octavio Paz nos advierte, un poco cínico pero siempre crítico, que *las élites cultivan la poesía y el arte de vanguardia, mientras las mayorías son analfabetas* enfrentándonos a secas con algunos de los abismos que separan lo popular, lo masivo, lo erudito y lo culto, y con la dificultad real de descifrar los cruces oblicuos y sutiles que los atraviesan.

- Lo popular se ha identificado siempre con aquel nivel o aspectos de la cultura relativos a las mentalidades y representaciones colectivas que nos remiten a un sustrato cultural *más firme y del que manera más homogénea participan todos los sectores y grupos de una sociedad*. Es también, según José Sánchez Parga: *"aquel residuo de tradiciones, de formas de existencia y de autocomprensión que genera las más amplias y profundas identidades y que proporciona los parámetros de comunicación e intercambio que hacen posible la formación de una cultura, su reproducción y transmisión."*⁴

³ GARCIA CANCLINI, Néstor. Ibid. p. 14

⁴ SANCHEZ Parga, José. "Contra la Cultura Popular". En *Difusión Cultural* N° 10. Banco Central del Ecuador, Quito, 1990.

La llamada cultura popular, genéricamente ha sido identificada con al menos tres factores diferenciales: el productor, el producto y su utilización y en esta perspectiva, se ha asimilado con lo artesanal, con el origen del productor y con el consumo masivo. Además, se acepta como medios naturales de circulación de esta forma cultural, los procesos ligados con la socialización familiar o comunitaria, la transmisión verbal de la tradición, los ritos que consagran y reproducen normas de conducta y significados, el aprendizaje colectivo y compartido de técnicas y habilidades comunes, etc. No pocas veces lo popular se identifica con los estándares más mediocres de la producción cultural. Esta simplificación estereotipada niega en principio que lo popular en la cultura se define no por sus características relativamente externas sino a través del sentido que tiene esta producción cultural, es decir por el grado de significación y de representatividad que ésta adquiere respecto de una comunidad cultural determinada. En esta perspectiva, según Rodolfo Stavenhagen, lo popular en la cultura se identifica en manifestaciones tan diversas como la vigencia de lenguas minoritarias en sociedades nacionales en que la lengua oficial es otra; las artesanías para uso doméstico y decorativo; el folklore en su acepción más rigurosa y más amplia; las formas de organización social alternativas o paralelas a las instituciones oficiales o formales; el conjunto de conocimientos empíricos no considerados como científicos⁵ y, desde luego, deberíamos incluir la rica variedad de ritos, procesos comunicativos y representaciones colectivas que, en el caso de Cuenca y la región austral perviven aún, aunque siempre amenazados, con una gran intensidad creativa y comunicativa.

Una delimitación, por lo menos aproximada, de las fronteras que definen lo popular como creación colectiva, asistida por el rigor expresivo y el impulso creador suficientes para ser estéticamente audibles, es necesaria, no sólo para deslindar sus vínculos con aquello que Efraín Jara llama *esa criatura aberrante que es la obra paraliteraria* o la cultura de masas, sino también para procurar en el campo de las propuestas o realizaciones concretas, la adopción de medidas que hagan viable una mayor presencia y desarrollo de este tipo de manifestaciones en el contexto cultural local y regional. En todo caso, si bien en Europa y Estados Unidos de Norteamérica la cultura popular se vincula con

la noción de lo masivo y más específicamente con los conceptos de *mass media* y del museo folklórico, en nuestro país parece ser necesario asumir el intento de separarla de la cultura de masas e independizarla de los museos.

- La cultura *erudita*, para García Canclini se vincula con la historia del arte y la literatura, así como el folklore y la antropología se consagran a lo popular y los trabajos en comunicación a la cultura masiva.⁶

- En la opinión de Diego Iturralde *crear y difundir una cultura de masas es, al mismo tiempo, crear las masas*.⁷ La cultura de masas conlleva la creación de un *código cultural simplificado* que a la vez que tiende a homogeneizar el sentido cultural diverso de las comunidades sociales, tiende también a legitimar los valores y formas de vida de las culturas dominantes sobre las subalternas o dominadas.

El despojo de la identidad del sujeto de la cultura, de su historia y de sus formas diferenciadas y diferenciales para expresarse, constituye una de las condiciones intrínsecas de la vigencia de una cultura que pretende construir paulatina y deliberadamente una homogeneización compulsiva de los patrones de consumo cultural, reduciendo los códigos culturales a mercancías, convirtiendo al consumidor en un sujeto pasivo, amorfo, superfluo, sin intereses específicos ni formas de conciencia propios, sometido a un mercado interno y externo delimitado por aspiraciones, deseos e intereses económico-culturales impuestos. La revolución tecnológica de los últimos años, asimilada en el Ecuador, aunque con lentitud, desde inicios de la década de los setenta, la evidente constitución de grandes concentraciones urbanas y de industrias culturales, así como la incidencia de los aparatos ideológicos del Estado, han sido y son elementos que han dinamizado la constitución de una cultura de masas que implica además, un control directo de los medios y procesos tanto de producción como de circulación de los bienes culturales.

La presencia en el área de estudio de estas tres manifestaciones culturales cuyo marco conceptual apenas esbozamos, es tan evidente como también lo es, el panorama complejo y contradictorio de

⁶ GARCIA CANCLINI, Néstor. Ibid. p. 15

⁷ ITURRALDE, Diego. "Práctica Política y Proyectos culturales". En: *Historia, cultura y política en el Ecuador*. Quito, Editorial El Conejo-IDIS, 1988.

⁵ STAVENHAGEN, Rodolfo. "La cultura popular y la creación intelectual". En: *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Editores Siglo XXI, México, 1989.

sus interrelaciones y, sin duda, el proceso de hibridación creciente que se produce entre ellas, proceso este último, en el que es posible reconocer una marcada preeminencia tendencial de la cultura de masas sobre la cultura erudita y popular, siendo por lo mismo necesario abordar el objetivo nada fácil de crear las condiciones para la promoción de estas formas de cultura, relativamente subordinadas, en el marco de una perspectiva amplia dirigida hacia una diversificación de varias opciones de consumo cultural que permitan la práctica real del derecho a elegir y escoger.

En esta perspectiva, es necesario asimilar los retos tecnológicos del presente y la versatilidad de los medios de difusión modernos, la cultura audiovisual y la informática por ejemplo, para diseñar nuevas y más audibles alternativas culturales.

5. El PNUD en su Informe del Desarrollo Humano de 1993, propone una idea de desarrollo que consideramos pertinente para contextualizar nuestro estudio: *El objetivo del desarrollo es ampliar la gama de opciones para la población. El ingreso es una de esas opciones, pero no constituye la aspiración máxima de la vida humana.*

En las últimas décadas, la preocupación creciente por la *optimización de la calidad de vida de la población* ha adquirido una notable importancia no sólo en los países desarrollados o industrializados, sino también en aquellos adscritos al llamado tercer mundo, afectados inveteradamente por una variedad de problemas típicos y atípicos que limitan y condicionan sus posibilidades de desarrollo.

Esta referencia a la *calidad de vida* como concepto y a la vez como objetivo, nos aproxima a la existencia de un muy amplio y diverso conjunto de necesidades, que al ser abordadas integralmente, ubican en similares niveles de prioridad, importancia y emergencia, tanto las necesidades materiales como las necesidades espirituales de la población.

En esta perspectiva se impone la superación del tratamiento diferenciado que usualmente se ha establecido para definir un orden de prioridad entre aquellas necesidades consideradas básicas y por tanto emergentes y las denominadas *necesidades culturales*, las mismas que empiezan a ser entendidas como un conjunto de condiciones objetivas y subjetivas requeridas para el desarrollo de una vida cultural más plena y satisfactoria de la comunidad en su conjunto, para la preservación y

potenciación de rasgos culturales y de identidad local y regional que están amenazados y, para la creación programada y progresiva de instancias que hagan posible una ampliación de las actividades de creación, difusión y consumo cultural.

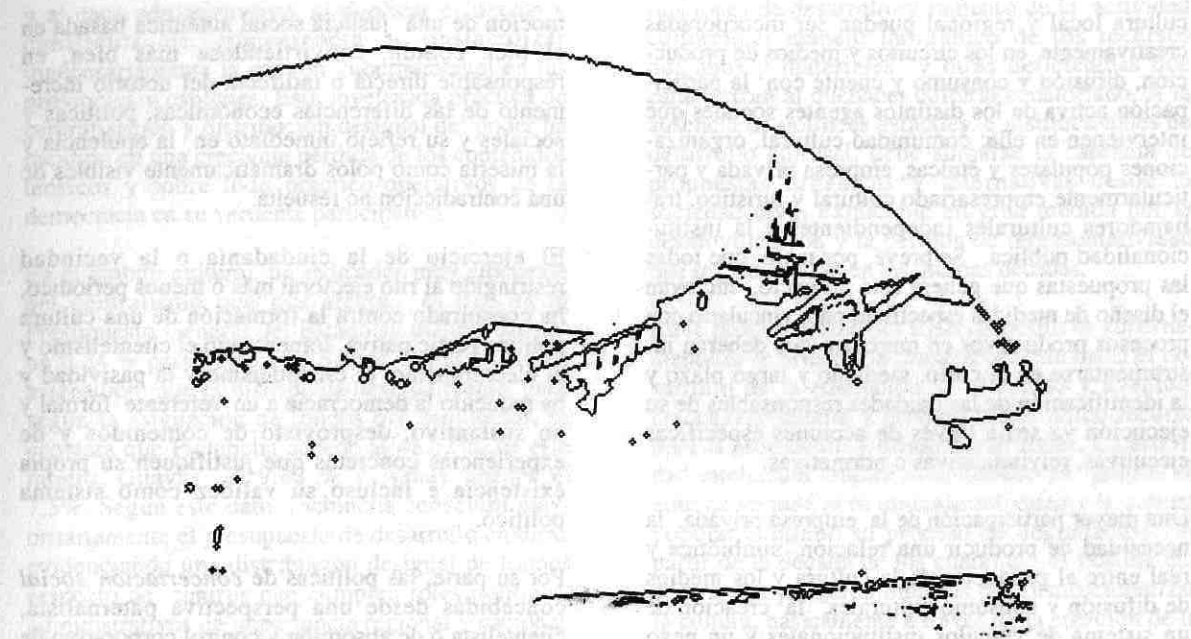
Si partimos de la evidencia de que el concepto de necesidad en el terreno cultural, es mucho más relativo y fluido de lo que habitualmente se supone y que la gente no tiene *necesidades culturales* innatas y fijas -anteriores a la educación y la vida en sociedad- es posible concluir que es factible *crear la necesidad de cultura*, propiciando la ampliación y diversificación de los intereses y las demandas culturales de la población, en función de una mayor oferta programada de servicios culturales y nuevos espacios formales e informales para la creación, difusión y el consumo de la cultura.

A partir del concepto de necesidad cultural es posible acercarse a la noción de derechos culturales, concepción relativamente nueva que se genera en el contexto de la múltiple interrelación existente entre Estado y sociedad, como un conjunto de opciones que pueden ser reivindicadas con igual trascendencia y emergencia que otros derechos colectivos e individuales. La declaración universal de los derechos del hombre reconoce este *derecho a la cultura*, incluyendo en el texto de su artículo 27 *el derecho a participar del progreso científico y sus beneficios*, que incorpora adecuadamente, como no podía ser de otra manera, la ciencia como una parte esencial de la cultura.

6. Según datos de la FLACSO, los porcentajes de la población ecuatoriana bajo la línea de pobreza para abril de 1993 son los siguientes:

1993	Incremento en relación a 1992	
Urbano	79.07%	16.28%
Rural	96 %	7.54%
Promedio	85.29%	12.83%

Estos indicadores serían suficientes, en primera instancia, para coincidir con muchas opiniones que proclaman la imposibilidad de hablar de proyectos culturales en un país signado por un conjunto de necesidades sociales más emergentes a las que deberían encaminarse los esfuerzos y recursos colectivos e individuales. Servirían también, para explicar la actual crisis de la producción cultural a través de su correspondencia mecánica con la crisis



económica e incluso, para insistir en el carácter suntuario o secundario de lo cultural y la inviabilidad de proyectos culturales como el presente, que deberían ser dejados para más tarde.

En sentido estricto, la cultura puede ser considerada como un proceso de producción, circulación y uso o consumo de bienes y de sentidos y por lo mismo, este proceso está sujeto a la dinámica de flujos y contradicciones que afectan al conjunto de la producción social de la vida.

En esta dimensión, la oposición creciente entre la lógica socio-económica impuesta por un modelo que busca ante todo la ampliación irrestricta e hiperbólica del mercado y las necesidades sociales en general y culturales en particular, ha impuesto un conjunto de determinaciones negativas como: la disminución de la calidad estética en la producción artística culta; la sustitución o deformación a veces violenta de valores intrínsecos de lo popular; el congelamiento de la circulación de los bienes simbólicos en colecciones, museos, palacios, bienales y otros centros exclusivos; el desarrollo hiperbólico de determinados productos culturales más susceptibles de incorporarse al mercado. Es notoria la desvalorización que han sufrido en los últimos tiempos, ciertos productos culturales, que no han sido incorporados ya sea masiva o selectivamente al mercado.

Existe por ejemplo, una notable diferencia a nivel local y regional entre el valor de cambio que han adquirido la creación plástica con relación a la producción literaria, o entre los productos artesanales que se consumen en el mercado turístico en relación con la artesanía artística y creativa.

Es verdad también que la producción cultural está sujeta a un proceso de apropiación y expropiación del trabajo intelectual, de tal forma, que el artista ha perdido su autonomía creativa y su producción está cada vez más supeditada al sistema de relaciones que establecen los agentes vinculados con la producción y circulación de las obras, lo cual explica en gran medida, por qué en vez de disminuir se ha incrementado la dependencia del creador hacia actividades ajenas a su vocación esencial para subsistir. Ahora más que nunca, un escritor, en el mejor de los casos, debe ser profesor, funcionario público o periodista para seguir siendo escritor.

Coincidimos con Agustín Cueva que *la salvación del hombre por la cultura no deja de ser una leyenda* pero también es cierto, que la cultura no sólo atraviesa todo proceso de desarrollo sino que puede constituirse en una opción para la democratización de la vida social. También puede convertirse en un proceso capaz de generar una reactivación económica de la región, en la medida en que la preservación, promoción y desarrollo de la

cultura local y regional puedan ser incorporadas creativamente en los circuitos y medios de producción, difusión y consumo y cuente con la participación activa de los distintos agentes sociales que intervienen en ella: comunidad cultural, organizaciones populares y étnicas, empresa privada y particularmente empresariado cultural y turístico, trabajadores culturales independientes y la institucionalidad pública. Se prevé, por tanto, que todas las propuestas que genera este proyecto, incluyan el diseño de medidas específicas para vincularlo con procesos productivos en marcha o que deberán instrumentarse en el corto, mediano y largo plazo y la identificación de las unidades responsables de su ejecución ya sea a través de acciones específicas ejecutivas, reivindicativas o normativas.

Una mayor participación de la empresa privada, la necesidad de producir una relación simbiótica y real entre el productor de la cultura y los medios de difusión y consumo culturales, la creación de un sistema de vínculos institucionales y un nexo directo entre las políticas orientadas a la promoción y desarrollo cultural y las estrategias de inversión y valoración del mundo comercial y financiero, y el garantizar la autonomía de lo cultural para evitar su conversión en una simple mercancía sujeta a los cánones exigidos por el marketing, son entre otros, elementos esenciales a ser considerados prioritariamente.

7. La cultura sólo puede ser entendida en sus múltiples vínculos con otros procesos sociales, económicos y políticos tanto generales como particulares y su análisis no puede prescindir sobre todo, de la relación de la sociedad civil con el Estado y con el mundo institucional. En el horizonte temporal que abarca nuestro estudio, es notorio que el Estado ha incidido de manera directa por acción u omisión en la configuración de los rasgos que caracterizan nuestro actual desarrollo cultural.

Los modelos centralizadores que con algunas variaciones de forma, ha experimentado el país desde el reestreno democrático en 1979, han demostrado ser estructuralmente incapaces para equilibrar las oportunidades de mejorar solidariamente las condiciones de vida poblacionales, mucho menos solucionar las emergentes necesidades de los grupos económica y socialmente menos favorecidos. Una administración pública que concentra la información, la toma de decisiones y la ejecución de acciones, en los espacios cerrados de la burocracia estatal, no ha podido enfrentar con eficiencia el reto de la modernización estatal ni la pro-

moción de una justicia social auténtica basada en el bien común, convirtiéndose más bien, en responsable directa o indirecta del notorio incremento de las diferencias económicas, políticas y sociales y su reflejo inmediato en la opulencia y la miseria como polos dramáticamente visibles de una contradicción no resuelta.

El ejercicio de la ciudadanía o la vecindad restringido al rito electoral más o menos periódico, ha conspirado contra la formación de una cultura política participativa, fomentando el clientelismo y el electoralismo, el escepticismo y la pasividad y ha reducido la democracia a un referente formal y no sustantivo, desprovisto de contenidos y de experiencias concretas que justifiquen su propia existencia e incluso su validez como sistema político.

Por su parte, las políticas de *concertación social* concebidas desde una perspectiva paternalista, clientelista o de absorción y control corporativo de la población, han generado una creciente desmovilización, desestructuración orgánica y pérdida de presencia de las instituciones representativas de la sociedad civil. En los últimos años el movimiento sindical, las organizaciones clasistas y vecinales, los movimientos culturales, las minorías étnicas e incluso los partidos políticos, se han convertido en un conjunto más o menos amorfo de sujetos sociales, caracterizados por su atomización, dispersión organizativa, parlamentarismo, su práctica reivindicativa y su incapacidad para generar proyectos alternativos de organización política y social. Demostración palpable de que aún mantiene vigencia la añeja concepción liberal de la democracia, en la que el órgano político y el cuerpo social se contraponen sin solución de continuidad.

Al igual que en otros países latinoamericanos, el amplio debate suscitado en torno a la descentralización y los vientos favorables que supuestamente han soplado en esta dirección en las últimas décadas, en el Ecuador han devenido apenas en una más o menos compleja desconcentración burocrática. Mientras se crean *consensos* descentralizadores, la centralización económica, política y administrativa vigente profundiza las diferencias regionales e intensifica los rasgos de identidad de un modelo de crecimiento urbano macrocefálico y bipolar en el que todo el país se convierte en un *hinterland* desprotegido, preterido y supeditado al *heartland* constituido por Quito y Guayaquil y, numerosos y pequeños organismos sin poder de decisión y con la consigna de *crear dificultades para vender facilidades*, contribuyen a la desazón general

y al caos administrativo, al duplicar esfuerzos y conflictos de competencia y obstaculizar innecesariamente la gestión gubernamental en las provincias y cantones. Esta inveterada práctica de centralización y distribución desigual del poder ha incidido en una creciente pérdida de los contenidos teóricos y sobre todo práctico-operativos de la democracia en su vertiente participativa.

En el ámbito cultural, un indicador muy elocuente del centralismo que nos afecta, es que en el Presupuesto General del Estado se incluye apenas un 0.24 % para gastos del Sector Cultural, exigua asignación que es distribuida desigualmente, pues según la asignación de fondos por provincias, se constata que Pichincha accede al 48.52 % de este monto, Guayas el 9.48 % y Azuay apenas el 7.5%. Según este dato, Pichincha concentra mayoritariamente el presupuesto de desarrollo cultural, evidenciando una distribución desigual de fondos respecto de centros que cumplen roles políticos-administrativos de importancia regional y nacional.

En la noción de *Estado homogéneo universal*⁸ que supuestamente deviene del *triunfo inobjetable* de la ideología liberal clásica y de la democracia representativa como su sistema político social, el manejo de la economía y el desarrollo fundamentados en una racionalidad técnica o instrumental, desplaza automáticamente la idea de *participación ciudadana* que se supone más bien parte de una clásica *irracionalidad política*, incapaz de resolver conflictos pero sí de crearlos. La oposición tecnocrática del concepto de *eficiencia* al concepto de lo *social* o *colectivo* ha incrementado la barrera que separa las nociones de lo público y lo privado y ha contribuido a construir una conciencia privatizadora socialmente generalizada.

8. La ausencia de políticas culturales de carácter nacional o la imposibilidad de aplicarlas, en los contados casos en que éstas han existido y, la carencia de propuestas concretas capaces de interpretar, reconocer y potenciar las especificidades culturales que representan los ámbitos locales y regionales del país y particularmente de las provincias que conforman la región austral, caracterizadas a la vez, por una notable tradición cultural y un inveterado abandono, han contribuido a fomentar el asfixiante centralismo, la dispersión institucional, el abandono paulatino de las

funciones de desarrollo y fomento de la actividad cultural, el manejo inorgánico de los recursos humanos y materiales y otras deficiencias que caracterizan al quehacer cultural ecuatoriano. A la ausencia de políticas estatales e institucionales de desarrollo cultural, debe sumarse la carencia de propuestas orgánicas y alternativas desde la sociedad civil, explicable en gran medida por la desmovilización y la pérdida de representatividad que la caracterizan en las últimas décadas.

En la primera mitad del siglo las políticas gubernamentales se orientaron prioritariamente hacia el desarrollo de la educación y el escaso y eventual mecenazgo estatal y privado fue el único recurso para la promoción y difusión culturales. La actividad intelectual erudita se concentró en grupos de elite de variada pero limitada actividad y la cultura popular continuó su proceso de degradación. A partir de la década de los cuarenta, es posible encontrar los primeros intentos por institucionalizar la cultura, básicamente a través de la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana y la adopción de líneas cercanas a una base teórica sobre la acción cultural.

A partir de la década de los cincuenta la acción estatal ha reproducido cíclicamente y con algunas variaciones de forma y contenido insustanciales, por lo menos alguna de las siguientes concepciones:

a) La defensa de la identidad y la cultura nacionales, que parte de la ficción de una sociedad homogénea y consensual articulada por un Estado unitario, sujeto esencial de la cultura nacional. Esta concepción desconoce la existencia de una diversidad de culturas y la compleja y contradictoria interacción que entre ellas se establece.

b) Una concepción patrimonialista de la cultura orientada hacia la conservación y reconstitución de los productos culturales del pasado que ha llevado a privilegiar la restauración de monumentos culturales, la instauración de museos;

c) Una concepción que privilegia los objetos sobre las prácticas y procesos culturales, reduciendo la gestión cultural a la dotación de servicios e infraestructura;

d) El difusionismo cultural que ha sido el sustento del mecenazgo estatal o privado y en gran medida de la asimilación de la promoción cultural con la

⁸ FUKUYAMA, Francis. "¿El fin de la historia?" En: revista *Claves de la razón práctica*, Madrid, N° 1, abril de 1990.

idea del espectáculo o con una función esencialmente recreativa de la misma.

Estas políticas han tenido como sustento general un modelo centralizador que a la vez que consolida la estructura bicéfala del país a través de una distribución inequitativa de los recursos, suprime gradualmente las mediaciones culturales entre el Estado y la sociedad civil.

Es a partir de la década de los ochenta que empiezan a generarse alternativas teórico-prácticas a la vigencia de estos modelos pero todavía con una fuerza y permanencia muy limitados, posiblemente originados en la debilidad de la sociedad civil, que atraviesa por una contracción notable que restringe sus posibilidades de respuesta cultural.

La participación de la comunidad en la acción cultural requiere una organización de la sociedad civil en base a intereses comunes y específicos. La vida cultural cotidiana está representada por un conjunto de individuos y organizaciones sociales que son las que expresan la cultura viva y pueden modificar los patrones de comportamiento pasivo. La institucionalización del desarrollo cultural debe propiciar la relación del producto intelectual con la materia prima del entorno, por un lado revalorando el sentido común y la historia regional que otorgan identidad y pertenencia y, por el otro, refuncionalizando las culturas tradicionales en los espacios característicos de la creación colectiva.

La acción cultural institucional debe propender a una participación más abierta de los sujetos sociales protagonistas del hecho cultural. Por tanto debe asumir el modo de ser y el estilo de vida cotidiana de la comunidad, refuncionalizando sus ámbitos característicos: el espacio laboral o cultural de trabajo, el espacio civil o cultura política, el espacio familiar y el espacio escolar que es retroalimentado por los anteriores y anticipa un patrón de comportamiento frente a las necesidades del entorno.

Una efectiva descentralización de las políticas y de la gestión cultural y una mayor interacción institucional y de la sociedad civil se imponen como procedimientos operativos capaces de propiciar un mayor desarrollo cultural. La posible institucionalización del presente Plan de Desarrollo Cultural para Cuenca y la Región permitiría contar con una línea de acción general y unificadora de la planificación y gestión de los diferentes actores sociales involucrados que en función de la misma, podrían

asumir acciones puntuales de acuerdo con sus finalidades específicas y su capacidad operativa.

9. El devenir económico-social de Cuenca y la región es una historia tan desigual como su geografía, tan disímil y rica en contrastes y paradojas como su notable variedad cultural y humana.

Su existencia transita a la par que los cambios y matices que adquiere la vida comarcan y su limitado contacto externo. Una gran parte de su identidad está influenciada y matizada por la autarquía forzada de una región que generó, a más de una estrategia de supervivencia económica y cultural plenamente justificada por el ostracismo, algunos mitos vinculados con la imagen exacerbada de la patria chica, con la persistente obsesión cultural de la *Atenas del Ecuador* y otros como la *morlaquia*, que a pesar de su notable desgaste, reaparecen intermitentes en el abigarrado ambiente de mediados y de fin de siglo.

Posiblemente, los éxodos poblacionales masivos, tan peculiares como frecuentes en la región azuayo-cañari, sean los epifenómenos más elocuentes para identificar y describir los hitos sobresalientes de esta historia natural y humana, amalgamada en un proceso accidentado de desarrollo, que continúa encarnándose en los retos y desafíos del presente y del futuro.

En términos generales, es posible afirmar que a partir de la década de los setentas, en íntima relación con la consolidación del proceso de modernización que vive el país, se consolida la ruptura acelerada de las formas de producción y del sistema tradicional con que Cuenca vive y se piensa a sí misma. Se produce una disminución gradual del valor de la cultura tradicional tanto elitista como popular en el conjunto de un mercado simbólico que ha dejado de apreciar como antes estos aspectos. Sin embargo, estas manifestaciones no desaparecen como tales, se transforman, dejan de pertenecer a sistemas socio-culturales autónomos.

La propia estructura urbana de Cuenca ha sufrido una notable transformación que incide en sus cambios culturales. La ciudad es ante todo un centro de comunicación. Kevin Lynch sostiene que *la conversación y la reunión humana son las funciones fundamentales de la ciudad* remitiéndonos a la existencia de un conjunto de mensajes variados, símbolos y signos comunicativos que conforman el complejo entramado del ambiente urbano convertido en medio de comunicación, que actúa a

la vez como un sistema que recopila, almacena, clasifica y distribuye información. En las tres últimas décadas, Cuenca ha modificado su estructura en función de los giros de su desarrollo económico y de su constitución como eje urbano de una amplia zona de influencia constituida por la región austral. La consolidación de Cuenca como un centro terciario de gran magnitud que concentra en su estructura la presencia preponderante de usos vinculados con la administración, el comercio y los servicios, ha ocasionado una modificación funcional de su estructura urbana, cuya característica más notable ha sido el desplazamiento del uso residencial, especialmente del centro histórico, con la consiguiente destrucción de los barrios que fueron el sustento espacial de la producción artesanal, de una intensa comunicación e interacción social y de la creación y recreación de una tradición cultural multisémica y comunitariamente compartida.

La sustitución progresiva del *oikos* urbano por el individual, familiar o empresarial, ha significado una separación creciente del ciudadano de su espacio inmediato, de la población respecto de los espacios públicos. La primacía del individualismo en la categoría *casa-habitación*, para citar un ejemplo, ha incidido en este *encierro* social a nivel de unidad familiar y en el abandono e incluso la ruptura más o menos violenta con los espacios de integración social, principalmente, de la unidad socio-espacial celular que constituye el barrio y a un nivel más amplio con el entorno englobante que es la ciudad.

Este distanciamiento del ciudadano o vecino de su *habitat* mediato e inmediato redundará en una pérdida del sentido de pertenencia a un referente espacial más amplio que su casa, y del interés por participar en su planeamiento y su transformación, a través incluso de la generación de lenguajes propios de representación cultural destinados a mejorar sus condiciones de vida. En vez de potenciarse una cultura urbana tendiente al mejoramiento cuantitativo y cualitativo de los asentamientos humanos, se implanta una actitud que desvaloriza las aspiraciones de la vida ciudadana cotidiana, con las consecuencias negativas que de ello derivan en lo social, político y medio ambiental. La ausencia de un cuestionamiento consciente y progresivo, conlleva una negación de las posibilidades ciudadanas de opinar no sólo sobre sus requerimientos inmediatos, sino especialmente sobre sus aspiraciones, es decir la imagen-objetivo que cada grupo, sector social o

individuo tienen sobre lo que debe ser su barrio, su ciudad, su país, su vida cotidiana.

10. Si bien el apelativo de Cuenca como *Atenas del Ecuador* es en la actualidad una hipóbole, con referentes reales y concretos que tienden a desvanecerse, la tradición cultural de la ciudad y la región permanecen como imagen tanto interna como externa y como un referente ciudadano al que es posible darle un nuevo contexto como una alternativa de identidad regional, microregional y urbana y, a la vez, como un proyecto productivo vinculado directamente con las posibilidades de desarrollo de actividades como el turismo, la artesanía, la pequeña industria, la hostelería, la creación artística y literaria y otras similares hasta ahora inexploradas o insuficientemente aprovechadas. La variedad de manifestaciones que caracterizan la vida cultural de Cuenca y la región, su singular paisaje, la notable infraestructura cultural y turística que posee e incluso fenómenos sui generis como la migración internacional y el ingreso de importantes remesas de dólares, entre otros, son elementos que pueden y deben confluir creativamente para hacer posible esta propuesta.

En esta perspectiva, es válido rescatar la idea de que el devenir cultural de Cuenca continuará ligado con la presencia de tres culturas específicas: la *cultura artístico-artesanal*, la *cultura productivo-empresarial* y la *cultura universitaria*,⁹ como instancias que pueden ser potenciadas como opciones de un desarrollo autocentrado con alcance local y regional en el futuro inmediato.

11. Como efecto de la reactivación económica del Azuay y la región en el último tercio del siglo XIX, la expansión de un ambiente favorable para el desarrollo cultural, trajo como consecuencia la creación del Colegio Nacional en 1864 y la Universidad del Azuay en 1867, los estudios predominantemente orientados en esa época hacia el manejo apropiado del idioma, la indagación histórica y las ciencias naturales, serían el inicio de la larga trayectoria académica y universitaria de Cuenca, que hoy pervive a pesar de las nuevas y más cruentas dimensiones de la crisis. Las Universidades desde su autonomía y a pesar de sus exiguos recursos, han mantenido una notable pre-

⁹ ESPINOZA, Leonardo. Comentario a la ponencia de Claudio Malo "Peso y presencia de Cuenca en la historia del Ecuador". En: *Cuenca y su futuro*. CORDES-Universidad del Azuay, Cuenca, 1991, p.73.

sencia no sólo en el ámbito específico de su acción: el desarrollo científico, tecnológico y del pensamiento, manifestación esencial de la cultura, sino también en la promoción del arte y la literatura. La organización y consolidación de numerosos foros permanentes, algunos de trascendencia nacional e internacional para el debate y la promoción de las ciencias y el arte son el indicador más elocuente de esta presencia cultural universitaria.

12. Un aprovechamiento racional de los especiales recursos naturales y el singular paisaje de Cuenca y del conjunto de la región austral, contribuiría también a dinamizar el proyecto de desarrollo cultural en general, serviría de base a proyectos específicos y a la vez, propiciaría una recuperación y protección programadas de áreas cuyas condiciones medioambientales empiezan a degradarse notablemente.

13. Coincidimos con Leonardo Espinoza¹⁰ en que resulta muy difícil establecer la influencia inmediata de la ciudad de Cuenca sobre la provincia de Morona Santiago, como difícil es incorporarla a la región centro - sur, por constituir espacios geográficos y culturales totalmente diferenciados.

Sí es posible y necesario, fortalecer los vínculos históricos y las similitudes culturales existentes entre las áreas geográficas y humanas que conforman las provincias de Cañar y Azuay a través de proyectos de interés común que fortalezcan su integración cultural. En este sentido, si bien las propuestas del Plan se articulan prioritariamente en torno a una propuesta de desarrollo cultural para la ciudad de Cuenca, sus contenidos, proyección y alcances involucrarán a la región en su conjunto y particularmente a estas dos provincias.

14. El desastre de La Josefina y sus efectos inmediatos han planteado para el Azuay y el Cañar una serie de tareas prioritarias vinculadas con la superación inmediata de los múltiples daños humanos y materiales ocasionados en el área del desastre y, al mismo tiempo, el reto de diseñar proyectos que permitan en el corto y mediano plazo acceder a un desarrollo equilibrado y estable a nivel regional,

incluida la cultura en su sentido más amplio, es decir como acervo de múltiples posibilidades para la realización personal y colectiva en los ámbitos de la actividad intelectual.

Coincidimos con Gustavo Vega, que estamos viviendo la etapa de la *apocatástasis*, momento posterior al desastre en el que tiene lugar la redención, la sublimación, el trabajo faustico y creador, en otros términos, la plenitud de la tarea reconstructora.

Sin embargo, las dimensiones del desafío se han vuelto más grandes y ecuménicas y reclaman retomar las propuestas colectivas iniciales.

La comarca no es el mundo declara Mario Benedetti para alertar a los intelectuales latinoamericanos que partir de la región no debe devenir de ninguna manera en regionalismo, ostracismo, sino más bien en asumir una perspectiva, un entorno para mirar el mundo, vivirlo, entenderlo y compartirlo, no con la actitud neutra del desarraigado sino con la *mirada preocupada, imaginativa y profunda de los que tienen los pies sobre una tierra*⁶, perspectiva que nos plantea la necesidad de *ser uno mismo* que en términos de Octavio Paz, es: *siempre, llegar a ser ese otro que somos y que llevamos escondido en nuestro interior, más que nada como promesa o posibilidad de ser*; y, nos acerca a la convocatoria lúcida de Agustín Cueva para *elaborar un proyecto propio de sociedad y de cultura, de identidad, no para aislarnos del resto del mundo sino para incorporarnos activamente a él como sujetos históricos de verdad; y no para dar las espaldas a la modernidad, sino para definir el perfil de lo que nosotros queremos, de acuerdo con nuestro proyecto y nuestros intereses*, para empezar a pensar la cultura como una forma de ser de la sociedad en incesante elaboración, como un proyecto siempre inconcluso y por tanto en movimiento, en creación y recreación constantes, que debe ser afrontado como responsabilidad actual y compartida.

EL DESARROLLO CULTURAL DE CUENCA Y LA REGION AUSTRAL EN LOS ULTIMOS CINCUENTA AÑOS.

María Rosa Crespo Cordero

1. Partir de una teoría amplia de la cultura

Muchos estudios y publicaciones dedicados a la identidad y desarrollo cultural de Cuenca y su región han privilegiado una concepción muy restringida de los mismos, considerándolos como una simple acumulación de conocimientos de la gente culta y la crónica de sus testimonios eruditos o un conjunto de objetos creados y dispuestos para el consumo masivo del espectáculo, de acuerdo a una lógica difusionista que convierte a la cultura en un objeto de contemplación; en lugar de entenderla como la dimensión comunicativa y significativa en constante transformación de una colectividad que posibilita la comprensión de los procesos históricos, las relaciones con el medio geográfico y social y sus operaciones simbólicas.

Además del peligro que entraña esta visión reduccionista de la cultura, los pueblos de América Latina se enfrentan actualmente al dilema de superar las tensiones: homogeneización y heterogeneidad culturales. Es decir entre una tendencia perceptible a lo largo de estos últimos 40 años de la imposición de un sistema de valores y símbolos, mediatizados por una determinada concepción de progreso y modernidad y la heterogeneidad de elementos particulares y específicos que existen en nuestra realidad pluricultural y multiétnica.

El abordaje de tal problemática, exige como punto de partida el manejo de una teoría amplia y no reduccionista de la cultura, que nos permita

entenderla no como una entidad pasiva, ni un inventario de conocimientos de *la gente culta*, -sino como algo mucho más extenso y de mayor alcance que determina la capacidad de acción y comprensión del individuo y la colectividad, la forma de ser y de estar presentes en el mundo, los consensos para mantener o cambiar el orden establecido. En suma, un elemento imprescindible que debe ser tomado muy en cuenta para el mejoramiento de la calidad de vida de una sociedad.

El análisis de la cultura debe incursionar por consecuencia en varias instancias: no solo centrarse en la descripción los bienes culturales de determinada región o país sino examinar los rasgos distintivos de los mismos, los cambios y transformaciones ocurridos a lo largo de su historia, las clases y los conflictos sociales que se hallan representados y simbolizados, así como el empleo de los procedimientos formales de cada lenguaje o unidad cultural que permitan identificar el deseo de mantener o cambiar el modelo del mundo.

De manera similar a la lengua, la cultura es un sistema de signos organizado de determinado modo que sirve para acumular, conservar y transmitir información. El signo, equivalente material de los objetos, de los fenómenos y de los conceptos que expresa, aparece, no como en la lingüística de Saussure, la relación entre un significante y un significado, sino como *"una unidad cultural entera, situado siempre en el interior de una comunidad donde se intercambia información, para que un fenómeno cualquiera pueda convertirse en*

¹⁰ ESPINOZA, Leonardo. Ibid. p.73.

un signo, es decir en portador de determinado significado, debe formar parte de un sistema " 11

Este sistema o código cultural, asumirá un carácter prescriptivo, es decir un conjunto de reglas a través del cual se van a generar los hechos culturales, hablas o realizaciones, en una época y un lugar determinados. Para Lotman: *Es ante todo, el aspecto de la cultura como una jerarquía de códigos desarrollados a lo largo de la historia lo que interesa a los especialistas de la tipología de las culturas, en cuanto que cada tipo de codificación de la información histórico-cultural resulta conectado a las formas originarias de la conciencia social de la organización de la colectividad y de la autoorganización del individuo* " 12

Para que sea posible un acto de comunicación, es necesario que el código del emisor se entrecruce con el del receptor, sin embargo puede ocurrir que en partes del código no se dé esta posibilidad. Estas partes constituyen la zona que se deforma, se somete al mestizaje y se reestructura de modo diferente; el receptor deforma el código del emisor, lo somete a una especie de criollización o mezcla con los lenguajes que existen en su conciencia, dando lugar a un sistema más complejo.

Tal abordamiento de los fenómenos culturales permite una mejor comprensión de su plurilingüismo, es decir del conjunto de elementos particulares y específicos que existen en determinada cultura dentro de los cauces de la vida cotidiana, desde la comida hasta el vestuario, aunque supongan formas de comunicación no siempre voluntarias. Así como del surgimiento de nuevas formas de lenguaje o modos culturales como los que se dan en nuestra realidad actual, nacidos no solo de los procesos de migración, de la organización urbana y vecinal, de la informalización de amplios sectores populares, sino también de las cosmovisiones que nos vienen de otras culturas a través del desarrollo masivo de los medios de comunicación a escala mundial.

La cultura aparece así como un sistema complejo de sentidos y valores que determina una práctica cultural común a los miembros de una comunidad social, cuyas manifestaciones concretas, hablas o realizaciones del código, son textos de esa cultura, - comprendiendo por texto toda comunicación

registrada en un sistema signico -. Por lo tanto expresa no solo la actividad intelectual y artística, sus bienes patrimoniales, los productos culturales dispuestos para el consumo colectivo, sino la suma de elementos materiales y espirituales que caracterizan a un grupo humano un momento dado de su historia.

2. Métodos y objetivos

Si, como se ha señalado en líneas anteriores, existe una tendencia de la cultura a formar sistemas a través de los cuales crea su fisonomía ideal unificadora introduciendo armonía y eliminando las contradicciones en el interior de una sociedad, y por otro una tendencia a cambiar dentro del marco histórico, con la consiguiente alternación del sistema de valores dominantes y sus expresiones simbólicas. A la hora de afrontar determinados fenómenos culturales, se impone el manejo de dos posibilidades metodológicas que corresponden al doble carácter de los mismos: el análisis sincrónico, incluyendo en su interior al análisis sistémico, y al mismo tiempo el método histórico o diacrónico, que permite registrar los cambios en la sociedad y sus diferentes manifestaciones, es decir como una determinada información significativa y como una descripción de los principales tipos de códigos culturales que contribuyeron a conformar la matriz cultural de una colectividad.

El empleo simultáneo de estas dos vertientes al facilitar la elaboración de una jerarquía de códigos, su hegemonía y su subordinación a lo largo de la historia, hará posible establecer las características tipológicas de la cultura de un región o de un grupo humano.

La realidad cultural es irreductible en su totalidad, no puede caber en ninguna tipología, porque es evidente que toda tipología es solo un intento de comprensión de la realidad apelando a su reconstrucción por vía reduccionista; de todas maneras nos ayuda a entender la estructura y la evolución de esa realidad. En suma, proponemos como objetivos generales de la presente propuesta que apunta a la identificación de determinadas claves de la identidad cultural de Cuenca y la región, las siguientes:

- La reconstrucción de ciertos elementos materiales y espirituales de su sistema signico actual, que tienen que ver: con el medio geográfico, los diferentes procesos históricos de ocupación territorial, las formaciones económico sociales, los

sistemas de dominación y sus mecanismos ideológicos, credos políticos y religiosos, ideas morales, gustos estéticos, etc.

- Una tipología histórica de fases que de cuenta de los rasgos más representativos del desarrollo cultural de Cuenca y la región en los últimos cincuenta años, así como de sus principales períodos de auge y decadencia, vinculados a las ideologías dominantes que en un momento dado impusieron su modelo del mundo.

3. Las matrices de la identidad cultural de Cuenca y su región

Pretendemos partir, con todos los riesgos que esto significa, de la reconstrucción limitada del código perdido de los cañaris por intermedio de determinados signos de una vieja cultura, cuyo sistema de valores adaptados a las circunstancias del presente, muestran al mismo tiempo la memoria de sus orígenes.

Las raíces artesanales. El código cultural de raíces cañaris moldeará uno de los rasgos característicos de quienes hoy habitan la comarca, su inclinación por toda suerte de artesanías: desde la gran calidad de las muestras de cerámica y orfebrería cañaris descubiertas en las excavaciones arqueológicas, el auge de tocuyos y bayetas en la fase de exportación textil de la Colonia y la manufactura del sombrero de paja toquilla, desde mediados del siglo XIX hasta la fecha; como símbolos artesanales más representativos de la historia regional y junto a ello, los tapices, paños rodapiés, trabajos en mármol, *cueros cordobanes*, cajas de dulces, quesos, trabajos en mármol de los que hablan cronistas y viajeros. Los barrios artesanales de talabarteros, panaderos, alfareros y herreros aparecen como uno de los elementos configuradores de la primitiva traza urbana de Cuenca; las minas de plata y yacimientos auríferos del Cañar y Azuay atrajeron tempranamente a orfebres y plateros. Junto a esta enumeración incompleta de la actividad artesanal de la zona, cabe destacar la fundación de la Escuela de Artes y Oficios en Cuenca hacia 1882, que congregó de inmediato a un número importante de alumnos, al frente de ella, estuvo el multifacético Gaspar Sangurima por orden expresa de Bolívar y, la elección de Cuenca en 1976 como sede del Centro Internacional de Artesanías y Artes Populares, CIDAP.

La producción artesanal, una práctica inherente a la cultura andina que siempre ha tenido importancia

en la región azuaya como complemento de una actividad agrícola reducida, se perfila, a la par que el turismo, como una de las alternativas a la crisis actual. Cuenca se ha convertido en un gran mercado de productos típicos, los visitantes nacionales y extranjeros prefieren los artículos elaborados a mano a los de origen industrial. Sin embargo la gran proliferación de artesanías no ha respetado la calidad, imaginación y habilidad proverbial que predominaba en épocas anteriores. En las ferias artesanales del Otorongo de los años recientes, el deterioro de esta producción alcanzó límites preocupantes: malos materiales, falta de creatividad, imitación de dibujos, colores, diseños calcados de la cultura de masas.

La Universidad y otros organismos públicos y privados a la par que los mismos artesanos, tienen que buscar nuevas alternativas tecnológicas y diseños que permitan recuperar y mantener una importante fuente de ingresos, que como van las cosas, corre el peligro de desaparecer.

Los signos femeninos. En el modelo del mundo de la cultura cañari, los signos femeninos juegan un papel muy importante, cuya preeminencia no deja lugar a dudas si partimos de los mitos cosmogónicos reproducidos en la *Placa de Patecte*: la luna, el agua, la guacamaya, la serpiente, las pacarinas o lagunas sagradas. Por otro lado, durante el proceso de ocupación del territorio cañari durante el Incanato, que dio como resultado una baja significativa de la población masculina, diezmada por la guerra y las mitas, las mujeres a más de sobreproteger a los pocos varones que quedaron, juntarán a sus labores domésticas la pesada carga de la agricultura y el cuidado de los animales.

"Fueron indios cañaris y mitimaes, los que diezmados por Atahualpa, presentaron un porcentaje alto de población femenina a la fecha de erección de Cuenca. Establecidos los españoles, entre ellos algunos solteros como atestiguan el acta de fundación de la ciudad, se propicio en el encuentro y el surgimiento de un nuevo sector étnico y social: los mestizos" 13

La preeminencia de símbolos femeninos de la mitología cañari, reforzados por la historia durante la conquista y dominación de los Incas, se convertirá con el paso del tiempo en un rasgo cultural de la sociedad regional alimentado por las

11 Yuri Lotman. *Semiótica de la cultura*. Ed. Cátedra, Madrid, 1979. p.22

12 Lotman. op.cit. ps.32-33

13 Iván González. ANH / C.7. 1987. p.32

constantes oleadas migratorias regionales, en un primer momento hacia los principales polos de desarrollo urbano del país y luego más allá de sus fronteras. "La mayor parte de los migrantes internacionales son hombres 83.12 % y un 16.88 % mujeres." ¹⁴ Si bien estos datos son apenas inferencias estadísticas de una cifra que permanece oscura como es la de la migración internacional, resulta evidente que en esta tierra de mujeres solas se acentúa cada vez más la feminización de la agricultura, la venta de la fuerza de trabajo y la pobreza. "En el proceso de reproducción social de la vida y de las condiciones materiales en la sociedad regional, es importantísimo el rol que ha desempeñado la mujer, como ama de casa, trabajadora y transmisora de valores" ¹⁵

La variable de género, invisible para muchos, ha cruzado siempre la realidad socio-histórica regional y su reelaboración simbólica, es decir la cultura, elemento consustancial de los actos humanos y sociales.

Los signos de Tomebamba y el incanato. Los soberanos Incas investidos a la vez del poder religioso y militar, impusieron a los cañaris, igual que en todos los territorios conquistados, los elementos unificadores de su ideología y cultura: el culto al sol, la lengua, la avanzada tecnología agraria, sistemas de riego y comunicación, organización comunal expresada en instituciones de trabajo y producción colectiva, distribución equitativa de la producción agrícola y almacenamiento de sus excedentes, construcción de puentes, caminos, grandes fortalezas y templos, como también su código moral.

Los textos del código cultural del incario pueden rastrearse todavía en la comarca azuaya, con una variedad de realizaciones que van desde el sustrato quichua presente en los diferentes planos de la lengua regional, la permanencia de la minga como forma de convocatoria colectiva, las imponentes construcciones de Pumapungo e Ingapirca edificadas durante el reinado de Huayna Cápac. El sincretismo religioso de determinadas celebraciones indígenas, como el Corpus Christi, aun vigentes en algunas parcialidades de las provincias del

Azuay y Cañar, donde se juntan ancestrales ritos y símbolos del culto solar con elementos cristianos; la bipolaridad hananpacha y hurinpacha, el mundo de arriba y el de abajo, muchas comunidades campesinas conservan esta división en mitades, en la que sus partes son opuestas y necesarias entre sí, equilibrio que se vuelve necesario para que todo pueda funcionar adecuadamente. Esta dualidad cobra un relieve particular en la distribución del poder local de determinadas parcialidades, en los sistemas de alianzas y en los ritos festivos.

Un código cultural de larga duración. En la conformación del bloque histórico regional, la presencia de los españoles traerá cambios profundos, tras la febril actividad de la conquista, comenzará un nuevo tipo de modelización de la realidad, la estructura socio-económica impuesta por la pequeña "hidalguía" refrendada por la iglesia.

Para hacendados y clérigos, las más de las veces poseedores de extensas propiedades, era posible entonces el ejercicio de una congregación directa y una influencia inmediata sobre los estamentos sociales subalternos. Esto determinará que sus creencias fuesen muy similares, lo que no sucedería con las grandes masas indias de los latifundios del norte y centro, en contacto esporádico con el dueño de la tierra y el cura doctrinero, que posiblemente dio lugar a que junto la religión cristiano-católica se mantuvieran intocados por un lapso mayor, los rituales y creencias provenientes de la religiosidad andina, así como otros componentes fundamentales de esta cultura.

A más de la relación inmediata con un limitado número de siervos propios y conciertos, los propietarios agrícolas civiles y eclesiásticos establecieron vínculos cercanos con los minifundistas colindantes: blanco mestizos y comunidades indígenas aledañas, estableciéndose una especie de simbiosis y a la vez una correlación de valores que tendían a legitimar los intereses de los señores de la tierra, posibilitándose a través de los mecanismos de vecindaje y necesidades económicas y clientelares, que se extendiera como válida y unificadora una ideología y una práctica religiosa comunes, que pudo mantenerse por largo tiempo en una región aislada y sin mayores posibilidades de comunicación por su accidentada topografía. La erección de Cuenca en Obispado en 1779, constituye un signo relevante de la preeminencia del Poder Eclesial respecto a

otras comarcas dependientes del Centro Colonial Quiteño; en las primeras décadas del siglo XIX deviene en reducto realista, bajo el mando del Obispo Ponce de León, contra los patriotas quiteños; como lo será de los conservadores y la iglesia durante la revolución liberal.

Carlos Aguilar Vázquez en su obra *Los Idrovo*, publicada en 1942, una novela histórica en torno a la contienda morlaca antialfarista, pone de relieve este rasgo recurrente de la idiosincrasia azuaya: "No ha existido guerra en Cuenca, sin que antes las clases dirigentes en actitud de súplica no hubieran solicitado el auxilio de los artesanos. La defensa de Dios y de sus ministros constituía el gran pretexto la cortina sagrada, detrás de las cuales se ocultaban las ambiciones del caudillaje." El carácter emblemático religioso de sus movimientos políticos urbanos, cuando surgen amenazas presuntas o reales contra las estructuras del poder local, que con las limitaciones del caso, bien puede servirnos para explicar los atropellos, crímenes y abusos cometidos en Cuenca y sus parroquias rurales durante la "Cruzada anticomunista" en los años sesentas en el presente siglo.

El peso de la tradición religiosa, será un factor decisivo para el desarrollo ideológico y cultural de la comarca hasta bien entrado el presente siglo, cuando la burguesía local, surgida del proceso de exportación de los sombreros de paja toquilla, asuma la conducción económica y política regional.

El código de la poesía oficial y la Atenas del Ecuador. En las realizaciones concretas del código cultural dominante de la época, sin desconocer las ricas y variadas manifestaciones del arte plástico, arquitectura religiosa y civil, escultura, música y artesanías locales que corresponden a las últimas décadas del siglo pasado y primeras del XX, trataremos de privilegiar los textos literarios y de manera particular la poesía, no solo porque se constituyó en la actividad preferida de los intelectuales conservadores, sino que a través de su lectura es posible detectar con más precisión el ahistórico modelo ideológico cultural que se pretendía imponer, a través de esquemas mitificadores y la osificación del mecanismo de la memoria colectiva.

A través de una peculiar reinterpretación del romanticismo decimonónico, introducido años atrás por Dolores Veintimilla de Galindo, la

temática central de la poesía cuencana se convierte rápidamente en clave definitoria de su contexto social e histórico, el contenido se orienta a cantar la belleza y hermosura del paisaje reflejado en las aguas cristalinas de sus cuatro ríos, un paraíso terrenal de gente mansa, humilde; fuera del tiempo y del mundo pecaminoso. La religiosidad, otro tema recurrente de los versificadores morlacos, se encauzó preferentemente por los moldes de la poesía mariana, a veces ingenua pero siempre transida de fe religiosa.

A la nueva arcadia ecuatoriana con su divina pastora y un rebaño de inspirados poetas le hacía falta el cenáculo literario que dictara el sistema de reglas y preceptos a seguir, nació entonces la Institución de la *Fiesta de la Lira*. Su primera acta de 1919, da a conocer el sentir de los fundadores en un castellano arcaico de la Edad Media. Para exaltar las virtualidades de un supuesto casticismo hispano, el Consistorio de la Fiesta de la Lira promovió certámenes y justas poéticas anuales, junto al río Tomebamba, entre árboles, flores y pájaros cantores, los maestros del *Gay Decir* deslumbraron por más de veinte años a parientes y amigos con la lectura de sus versos.

De este modelo cultural que se mantuvo por largo tiempo en nuestra región, llegará hasta nuestro días uno de los rasgos distintivos de la identidad local: la visión reductora de la cultura identificada con la producción literaria especialmente poética, como lo señala Mario Jaramillo: "En Cuenca hubo siempre una generalizada tendencia a reducir cultura a literatura y desgraciadamente, esa tendencia sigue predominando en muchas instituciones cuyo quehacer está ligado a la cultura...Ser culto fue sinónimo de hacer o saber literatura." ¹⁶

Sin embargo, más allá de este mundo cerrado y excluyente, continuaba reproduciéndose a diario nuestra identidad cultural predominantemente mestiza: en *La Jamaica* el barrio bohemio del otro lado del Tomebamba habitado por trabajadores agrícolas, músicos y cantores, en los barrios artesanales con pequeñas casas de barro y teja, en las tiendas del centro urbano, vivienda y taller de tejedoras, zapateros, sastres, carpinteros, maestros y aprendices de joyería, ubicadas en el piso bajo de las ricas mansiones de propietarios de fincas y haciendas, exportadores de cascarilla y sombreros

¹⁴ Ana Luz Borrero. *Estudios, crónicas y relatos de nuestra tierra*. Imp. Monsalve Moreno, Cuenca, 1994, p.118.

¹⁵ Alejandro Guillén. *Retos del austro*. Imp. Monsalve Moreno, Cuenca, 1993, p. 99.

¹⁶ Mario Jaramillo. *Estudios, crónicas y relatos de nuestra tierra*, p. 47.

que recibían a sus amistades en salones al estilo europeo, espejos dorados, porcelanas, arañas de cristal de roca, alfombras y pianos transportados a lomo de indio, al igual que la primera planta eléctrica y los automóviles, por las antiguas rutas de los arrieros que conectaban a Cuenca con Huigra y Naranjal.

Mientras las beatas cubiertas con mantos negros, madrugaban a misa acelerando el paso por las estrechas calles empedradas y surcadas de acequias, para no encontrarse con jóvenes trasnochados de la aristocracia provinciana que mataban el *esplín* y el *aburrimento provinciano* en la bohemia dorada del éter y la morfina, que de acuerdo a la tradición ateniense, también eran poetas como sus padres, solo que habían comenzado a templar sus liras en el nuevo código estético del modernismo.

Durante esta época, la existencia cotidiana parecía transcurrir en una aparente y beatífica paz que se extendía a campiñas y aldeas. A la sociedad patriarcal le bastaba el minifundio heredado de la Conquista para cumplir con los jornales de los trabajadores que "exigían poca paga en las haciendas, en la producción de artesanías, o en la extracción de metales y cascarilla..... las noticias de lo pocos hechos dignos de generarlas se transmitían de boca en boca en las misas de la madrugada o en las procesiones de la Virgen de la Aurora. Escándalos como la producción de la primera película parlante, obligó a novenas y penitencias, en 1929 no eran cosa de todos los días" 17

No obstante, existieron determinados períodos de gran convulsión social y política, uno de ellos lo mencionamos ya: el enfrentamiento con las huestes de Alfaro en el período 1895- 1906, donde las cofradías y gremios de sastres y artesanos en vez de pelear entre sí por ocupar los primeros puestos en las procesiones del Santísimo en los festejos del Septenario, fueron convocados por los clérigos y conservadores a participar en la cacería de herejes. En las década de los veinte se alteró nuevamente el orden social, inicialmente, con los levantamientos indígenas en contra de los censos, que afectaron sobre todo a la zona oriental de la provincia y después, con la llamada *huelga de la sal* de 1925, este producto llegaba en tren a Huigra y desde ahí los arrieros lo transportaban a las provincias del Cañar y Azuay. El crudo invierno del 25 destruyó la vía férrea, vino la

17 Iván González. Suplemento de Catedral Salvaje.

escasez y el acaparamiento de la sal que enriqueció a importantes familias de Cuenca. Las protestas y levantamientos urbanos se extendieron al agro, los indígenas de las parroquias aledañas a Cuenca invadieron la ciudad en procura de sal, el ejército salió a las calles y luego al campo, masacrando a cientos de indios huelguistas.

El código cultural de la literatura popular, una visión alternativa de la realidad. El código cultural de manera similar al lingüístico, se encuentra constituido en la realidad por una compleja red de subcódigos o sistema de sistemas, que forman el corpus total de una cultura dada. A lo largo de la historia el predominio de uno u otro código cultural revela la presencia de un determinado sistema social y económico así como su modelo del mundo; sin embargo para tener una visión más completa de la realidad cultural de una sociedad, sobre todo en épocas de regresión histórica, se impone la búsqueda de determinados sistemas que, aunque subordinados al código dominante generen textos alternativos que permitan un nuevo enfoque de la realidad.

En los párrafos anteriores, hemos hecho referencia a determinadas realizaciones del código dominante, veamos que ocurre si junto a ellos colocamos los que provienen de otro sistema signico. Si en la cumbre de un sistema ideológico y político, estratificado rígidamente en diferentes clases sociales, se volvía necesaria la presencia de determinados textos del arte literario con un metalenguaje explícito y reconocido por toda la colectividad; no ocurría otro tanto en la actividad cultural cotidiana de las esferas populares donde se podía recibir y transmitir de manera libre y espontánea en las calles, mercados, tiendas y cantinas los *textos de la vida* con los que autores anónimos daban rienda suelta al humor y la sátira, al erotismo picante, desmitificando los valores consagrados por el sistema oficial.

Pero los signos de la cultura popular no solo se oponen a los de la cultura dominante sino que revelan también sus contradicciones, si por un lado pueden reproducir la visión del mundo cerrado y excluyente del feudalismo clerical, por otro se muestran escépticos, irreverentes y sarcásticos.

Lo cotidiano y los hechos trascendentes, son dos ejes necesarios para intentar la interpretación de los textos poéticos del código popular que con acompañamiento de la guitarra o a viva voz se cantaban en las tiendas, pulperías y cantinas; con

sus rasgos peculiares y múltiples combinaciones, en los que se encuentran elementos propios de sus raíces indígenas, contenidos y formas versales de España, formulas piadosas e irreverentes, vocablos castizos y de filiación quichua, funciones lúdicas y pedagógicas, subordinación al código cultural dominante, introducción de nuevos elementos extraídos de la práctica diaria, de la vida misma, manifestaciones de resistencia y protesta e intentos de reproducir una situación perdida

4. Los años cuarenta en el desarrollo cultural de Cuenca y la región.

El sombrero de paja toquilla. Desde comienzos del siglo pasado se tienen ya referencias del tejido de sombrero de paja toquilla en la población azuaya, en 1845 una ordenanza municipal crea la Escuela de Tejedores en el barrio del Chorro. Durante los primeros veinte años de este siglo, ocupa el segundo lugar en las exportaciones nacionales, destinado a los miles de trabajadores que por aquel entonces construían el Canal de Panamá. En los años cuarentas se da un nuevo auge exportador del sombrero de paja toquilla, gran parte de la población mestiza e indígena azuaya se dedicó a esta artesanía. "*Tiendas, conventos, casas de finqueros y burócratas, fueron asilos de tejedores, la producción de otro tipo de artesanías quedó relegada a un segundo plano. La generalización del trabajo del sombrero por toda la ciudad, afectó el concepto de barrio artesanal*" 18

Miles de tejedores dedicaban agotadoras jornadas de trabajo que se extendían hasta la noche a la confección y acabado de los sombreros, acosados por los intermediarios de las casas exportadoras que iban por la ciudad, las aldeas y los campos en pos de la entrega inmediata de la obra. La crueldad y persecución implacable ejercida por estos agentes de los comerciantes adinerados sirvió para que el pueblo les dé el calificativo de *perros*.

La historia de las tejedoras de sombreros, las familias, las tiendas, barrios pulperías, las ferias de los jueves y domingos en el mercado local, las prácticas piadosas, la cultura cotidiana con su entramado de alegrías y tristezas ha sido recogida en una de las mejores novelas de la literatura ecuatoriana: *Los Hijos* del autor cuencano Alfonso Cuesta y Cuesta.

18 Iván González. *Barrios de tierra y fuego*. Fundación Paul Rivet., Cuenca 1991 p.32

La guerra con el Perú y sus consecuencias Al estallar la guerra del Ecuador con el Perú a mediados del 41, un inusitado fervor patriótico se extendió por toda la comarca acompañado de rogativas y procesiones en pro del auxilio divino, como lo testifica el viajero norteamericano Albert B. Franklin en su obra *Ecuador, retrato de un pueblo*, despertado bruscamente al rayar el primer día de su estancia en Cuenca por los cánticos y rezos de una muchedumbre que despedía con el *Rosario de la Aurora* a los hombres que irían a la frontera sur. Por la ciudad, asomaron primero cientos de familias oreñenses que huían de la guerra y después los restos del ejército en derrota. El Ecuador perdió 240.000 kilómetros cuadrados y uno de los mitos fundamentales grabado en la memoria colectiva a partir de la batalla de Tarqui: *el Perú nunca podrá vencer a nuestras tropas*. La frustración y rabia colectiva se concretarán en la ADE, Alianza Democrática Ecuatoriana, nacida de la coalición de todas las fuerzas y partidos políticos, y luego en la *Gloriosa*, la revolución de mayo del 44 que acabó con el gobierno de Arroyo del Río. Velasco Ibarra se convirtió en Presidente y con él llegó al poder la clase social que apoyaba un proyecto político reaccionario. A los pocos meses sepultaron la tan ansiada democratización del Ecuador y la esperanza de estudiantes, trabajadores, obreros, mujeres e intelectuales de izquierda que creyeron avisar en ese momento de la historia una sociedad más justa, humana y solidaria.

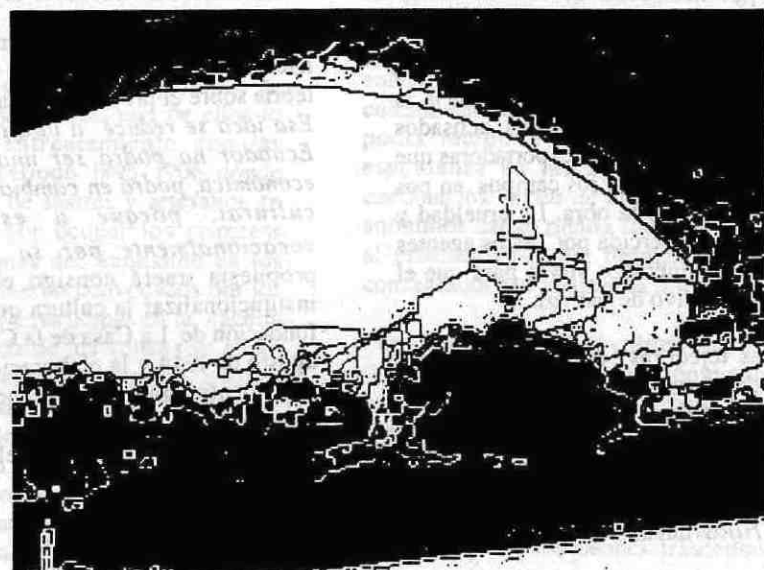
Por otra parte, el cercenamiento del territorio nacional llevará a Benjamín Carrión a elaborar su teoría sobre el problema de la nación y la cultura "*Esa idea se reduce a la afirmación de que si el Ecuador no podrá ser una potencia militar y económica, podrá en cambio ser una "potencia" cultural, porque a esto está llamado vocacionalmente por su historia*" 19. Esta propuesta traerá consigo el primer intento de institucionalizar la cultura que se concreta con la fundación de La Casa de la Cultura Ecuatoriana en agosto de 1944 y la elaboración de sus estatutos y reglamentos que se mantienen hasta la fecha sin mayores modificaciones; surgen luego los Núcleos Provinciales, entre ellos el del Azuay en 1945.

Los judíos de la segunda guerra mundial. La persecución antisemita en los territorios europeos ocupados por las tropas

19 Fernando Tinajero. *Teoría de la cultura*. Banco Central. Quito, p.67

alemanas, desató una gran oleada migratoria de los judíos que al llegar al Ecuador tendrá como destino especialmente la ciudades de Quito y Cuenca, una vez pasado el conflicto muchos regresaron a sus lugares de origen, otros prefirieron los Estados Unidos, pero algunos se radicaron definitivamente en la ciudades arriba nombradas.

En lo que tiene que ver con la Cuenca de los años 40, se establecieron en ella familias enteras y personajes solitarios, trabajadores intelectuales, comerciantes ambulantes, relojeros, químicos, coleccionistas de arte, técnicos, etc. Su afán de supervivencia en una ciudad pequeña y aislada, no solo dará impulso al incipiente proceso de industrialización de ese entonces -algunos se dedican a fabricación de embutidos, otros de cerveza, jabones-, sino a la presencia de una cierta cultura europea traída por los refugiados de la guerra a través de la comercialización de porcelanas, cristales, vajillas, obras de arte, libros, pieles, sombreros, ropa fina, juguetes, relojes que deslumbraron a los cuencanos de esa época. Se abrieron almacenes y al igual que en Quito, salones y cafés donde bailaban los jóvenes al caer la tarde de los domingos, los clientes podían saborear platos exóticos y pastelería vienesa y acudían los intelectuales de la época. Se comienza a leer a Thomas Mann y Rilke, cambian los gustos en el vestuario y la comida.



5. Los años de la transición: 1950 a 1970

En la década del cincuenta la actividad productiva de la región entra en crisis por el brusco descenso de la exportación de sombreros de paja toquilla, hacia 1960 se reduce a la décima parte, el número de tejedores que había llegado a más de 60.000 en años anteriores. Gran cantidad de desocupados, la mayoría campesinos, deambulan por las calles y plazas de Cuenca y se registra una fuerte migración de trabajadores a la costa.

Resumimos en unas cuantas líneas el panorama económico de la época realizado por Leonardo Espinosa: La burguesía local, surgida con la exportación de sombreros, invierte sus capitales en la expansión del comercio y posteriormente en la industria, en la década de los sesentas aparecen: La Embotelladora Azuaya, La Fábrica de Llantas ERCO, Arte Práctico y la Cerámica Andina. Comienza la importación de vehículos y electrodomésticos, se crean oficinas para la prestación de servicios públicos regionales, las oportunidades de empleo se concentran alrededor de la construcción, la salud, la electrificación, las comunicaciones, el comercio, la industria, la burocracia pública sectorial. Uno de los grupos de mayor importancia constituyen los trabajadores a domicilio y a destajo en confección de ropa, tejidos, orfebrería, ebanistería y calzado.

Las particularidades culturales de la región tienen a desaparecer bajo la concepción uniforme de la sociedad de consumo, aunque todavía persiste la imagen de Cuenca como el Centro Cultural e intelectual del país, signo de ello es la fundación de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca en 1952 "nacida al calor del deseo de dar a las disciplinas humanísticas estudiosos de alto rango" ²⁰ desaparece la Fiesta de la Lira no sólo por la pérdida de la sustentación ideológica de sus mantenedores, sino por la despiadada burla de que es objeto por los nuevos intelectuales de La Escoba.

A través de la pretendida modernización urbana comienza a cambiar el Centro Histórico de Cuenca con demoliciones de antiguas y hermosas construcciones públicas, religiosas y privadas, sustituidas por antiestéticos armatostes de hierro y cemento y posteriormente por parqueaderos para vehículos; se esfuman de la noche a la mañana las verjas de hierro de la Plaza Mayor y con el paso de los años, las pinturas y objetos de arte colonial de las iglesias. Surge el comercio de antigüedades que se convertirá en un negocio floreciente cuando los Chorros Cañamazos, deseosos de inventarse un aristocrático pasado empiezan a llevar a sus domicilios: juegos de salón estilo de Viena, pianos, espejos, vajillas, cubiertos de plata, arcones, pinturas piadosas y profanas, menajes de dormitorio, cocina y pequeñas fruslerías de la antigua nobleza que ha visto evaporarse su fortuna dentro de un nuevo orden social donde ya no tiene cabida. Algunos relatos de César Dávila y en mayor número de Jorge Dávila, especialmente en *Los tiempos del olvido* describen con gran acierto los signos culturales de la transición.

El fetichismo del dinero entronizado en la antigua república de los hombres encantados que vivían fuera del orden natural contagiará por igual a mercaderes, hidalgos, clérigos y poetas, las relaciones individuales comienzan a despersonalizarse y deshumanizarse con la marcha inexorable de la economía monetaria. No puede extrañar por lo tanto, que una vez perdida la vigencia de los viejos valores feudales de religiosidad y política a lo divino, asome una visión del mundo secularizada con una actitud despreciativa e irónica hacia las pseudoverdades eternas.

²⁰ Efraín Jara. *Cuenca y su futuro*. Cordes, 1991, p. 305

El periodismo y las nuevas vertientes de la poesía y la narrativa:

Uno de los signos de la cultura erudita de Cuenca con proyección nacional se encuentra en el periodismo combativo y polémico, cuya tradición se inaugura con un monje iracundo y deslenguado: Fray Vicente Solano y continúa con el temible tuerto Calle, dueño y señor de la prensa nacional por más de cuarenta años, ya en nuestro siglo aparece en 1949 *La Escoba* con nombre y propósitos similares a uno de los periódicos de Fray Vicente Solano sintetizados en su lema: ¡No más tontos! Grito de la razón. A punto de cumplirse cien años de la última entrega, vuelven a manejar este "higiénico instrumento" un equipo de muchachos y uno que otro maduro que con humorismo, gracia y cierta mordacidad pretenden desempolvar a la ciudad de instituciones y valores anacrónicos: se burlan de la Atenas y los atenienses, la Fiesta de la Lira se trueca en Farra de la Lora, hay que cambiar a la sociedad conservadora y clerical para que Cuenca empiece a mirar al futuro y salga de su aburrido y monótono provincialismo, abundan las parodias literarias, descripciones caricaturescas de políticos, comerciantes y profesionales, se arremete contra la ineficacia administrativa de la localidad, los burócratas, los que se pasan de vivos, los programas, concursos y novelas de radio de mal gusto.

Un poco en serio, en ocasiones acre y corrosiva, las más de las veces alegre, risueña y llena de humor, *La Escoba* cumplió su cometido en esos años de transición porque devolvió a los azuayos el sentido común y los preparó para responder con realismo a los acuciantes problemas económicos y sociales desprendidos del estancamiento de la agricultura y la crisis del sombrero de paja toquilla. ²¹

En el ámbito literario, la producción poética del Grupo Elan que aparece en 1947, por su calidad y mérito artístico se incorpora a la lírica nacional, algunos de sus integrantes como Efraín Jara, ocupan en la actualidad uno de los sitios más altos de las letras ecuatorianas. Por esos mismos años, Cesar Dávila, radicado en Quito y luego en Caracas emprende la más audaz, desgarradora y extraña empresa poética que lo elevaría a la

²¹ Efraín Jara. op.cit., p.304.

posición cimera de primer poeta cuencano de diámetro continental. 22

La producción narrativa regional, ubicada en los años treinta mostró la verdadera realidad del agro con su correlato de miseria y explotación escamoteada por la poesía romántica y modernista de ese mismo período, cuyos temas y propósitos los precisamos en líneas anteriores. Manuel Muñoz Cueva y posteriormente Alfonso Cuesta y Cuesta; los relatos de Cesar Andrade y Cordero, G. Humberto Mata ilustran esta posición reivindicativa y contestataria, pero con un estilo menos violento y tremendista que el Grupo de Guayaquil o la narrativa indigenista de Jorge Icaza, salvo G. Humberto Mata. Los relatos de Arturo Montesinos Malo, en los años cuarenta, se desatienden del realismo social adentrándose en la dimensión subjetiva de sus personajes de ficción. En los cincuenta aparecen los cuentos de César Dávila que representan la transición entre el realismo social y el relato contemporáneo, extraños, mágicos, impactantes, con una alta dosis de humanidad, lirismo y poesía, resulta imposible encasillarlos en alguna tendencia.

6. De los años setentas a nuestros días

Superada aparentemente la crisis de los años cincuenta, Cuenca y su región cambian radicalmente en las últimas década del siglo. En los años setentas hay signos evidentes de recuperación económica: se multiplican la mediana y pequeña empresa, los servicios estatales; la urbanización registra un enorme crecimiento por el auge de la construcción de viviendas debido a que el IESS, la Mutualista Azuay y otras instituciones similares conceden un gran volumen de préstamos de los que se beneficia de manera especial la clase media que por aquel entonces había adquirido gran fortaleza. Se diversifican y masifican las profesiones y los profesionales a través de la creación de nuevas facultades y escuelas en la Universidad de Cuenca para satisfacer las nuevas demandas de la región. Se modernizan los grupos familiares de la antigua sociedad patriarcal y entran a competir con los nuevos empresarios. Se inicia la importación en gran escala de electrodomésticos y vehículos, se multiplican las demandas de un público, que ahora inmerso completamente en la sociedad de consumo y sus valores, se endeuda cada vez más para no quedar al margen de este nuevo modelo del mundo que reproduce a diario su

código ideal: capacidad adquisitiva, competencia, estatus económico.

A pesar de los cambios reseñados, la clave artesanal persiste como una actividad con permanencia y proyección. Se robustece la producción de artesanías, pero se debilita su diversidad, concentrándose en ciertos rubros vinculados con la demanda de un mercado más amplio, que asimilan nuevas tecnologías y se proyectan a una producción semiindustrial. El desarrollo de la joyería es un ejemplo elocuente dinamizado por la creciente demanda del mercado nacional, que ha constituido a Cuenca, Chordeleg y otros lugares en amplios centros de producción y circulación. La cerámica tradicional utilitaria destinada a la construcción y a utensilios de la vida cotidiana, hasta hace poco asentada en barrios como el Tejar y la Convención del 45, con la presencia de la mediana y pequeña industria, ha perdido en gran medida su valor como producción y manifestación de la cultura popular, sin embargo, las nuevas tendencias productivas en este ámbito, mantienen una alta calidad y han contribuido a reproducir ciertos valores tradicionales que en las otras manifestaciones artesanales han sufrido un mayor deterioro. A pesar de todo, persiste una gran diversidad en la producción artesanal, al punto de que cuantitativamente la región continua siendo el mayor centro artesanal del país, siendo necesario en la preservación y desarrollo de las cualidades que la han caracterizado a lo largo de su historia.

La trama urbana de Cuenca se transforma de manera acelerada: la gente con más recursos prefiere trasladarse a los barrios residenciales y sus antiguas casas del centro, convertidas ahora en conventillos, pasan a esconder la miseria de los sectores populares. La expansión de la ciudad, el abandono de las familias de artesanos empujados en muchos casos a vivir fuera de sus sitios e incluso a cambiar de actividad y la presencia de elementos extraños incidieron en las estructuras barriales, limitando entre sus moradores su concepto de pertenencia a los mismos. Las construcciones de barro y teja de una sola planta con tiendas para la vida y el trabajo artesanal cedieron ante el avance urbano. Las edificaciones para ser rentables debieron acomodar comercios, oficinas y departamentos de alquiler, con lo cual la ciudad ganó en altura y perdió en solidaridad. Cada departamento alojó una familia sin comunicación con la vecina, cada casa se separó de la calle, cada

oficio se encerró entre paredes hasta lograr esfumar el concepto de barrio. 23

A pesar de lo indicado, la identidad popular continua reproduciéndose en los elementos que conforman su vida cotidiana y en los ritos que se identifican en la fiesta popular urbana y campesina, en el sincretismo religioso y otros signos comunitarios presentes en manifestaciones culturales como el Pase del Niño, el Carnaval, el Septenario, la tradición del año viejo y muchas otras vinculadas con el imaginario popular más profundo y creativo y la dialéctica tensión entre lo indígena y lo mestizo, lo urbano y lo rural, bases contradictorias y a la vez íntimas de lo que podríamos denominar nuestra identidad.

Los signos culturales de los setenta

El Fútbol: En los años setenta la locura del fútbol invade la región: mujeres, hombres, jóvenes, niños, ancianos, donde quiera que se encuentren no hablan de otra cosa. Todos los domingos, ríos de gente de toda clase y condición se desparan por calles y avenidas a coger puesto en el estadio porque juega el Deportivo Cuenca, desde las parroquias y pueblos llegan buses repletos de fanáticos, hasta las pocas beatas que quedan se han olvidado de la misa, conocen a todos los jugadores y cuentan "cachos futboleros" mientras las niñas bien suspiran por esos nuevos galanes de la cancha y los locutores deportivos, embelesados con este nuevo símbolo que aglutina a toda la sociedad, confiesan ante la opinión pública del país que la Atenas del Ecuador se ha convertido ahora en la Capital deportiva del país.

Desde 1971, cuando El Deportivo Cuenca ingresa al fútbol profesional, la atención de la ciudadanía se concentra en seguir sus pasos, una interminable caravana de hinchas acompaña al equipo cuando tiene que jugar en otros escenarios del país; en 1975 se clasifica para jugar por la "Copa Libertadores" y muchos cuencanos viajan a Bolivia y Brasil. Estos diez años de "fiebre futbolera" trajeron algunas ventajas para la región: mejoramiento de la infraestructura deportiva local, generación de empleos, interés por el cultivo de otras ramas de la cultura física como el atletismo, que en las décadas posteriores cosecharían notables triunfos internacionales. Una tradición deportiva de Cuenca emerge como preludio de la constitución futura de Cuenca en sede continental de juegos y convenciones vinculados con la cultura física.

El Teatro: En este período la producción lírica y narrativa se estancan, vacío que lo llenará el teatro. Por más de diez años tuvo una larga e intensa actividad. Su desarrollo se inicia en 1965 a través del grupo teatral del Colegio Antonio Avila, un año después aparece ATEC, Asociación del Teatro Experimental de Cuenca y comienza lo que calificaríamos como "la edad de oro del arte dramático" se llevan a escena obras de Chejov, Camus, O' Neill, de los Alvarez Quintero y en una segunda etapa: *Esperando al zurdo* de Odets y *Así fue Troya* de Philip Moeller. Hay que destacar el aporte decisivo de Jorge Dávila no solo en este período sino en los años posteriores, junto a él, Paco Estrella, a quien pertenece la versión de *Helena's husband*, pieza corta del mejor teatro norteamericano de humor; Estuardo Cisneros, Rubén Villavicencio, Olga Jaramillo, Edmundo Maldonado, Catalina Sojos y muchos más cuya lista sería muy extensa. Vinieron después obras de Pirandello, Martínez Queirolo, la adaptaciones de *Un idilio bobo* de Angel F. Rojas y *La rotación viviente del dodecaedro*, cuento de Dávila Andrade.

Bajo la dirección de Paco Estrella, Estuardo Cisneros, Jorge Dávila y Edmundo Maldonado, partidario de un teatro menos intelectual, concitaron el interés creciente del público. *Réquiem por la lluvia* se representó al aire libre, en el atrio de Santo Domingo. Fueron a Guayaquil con: *Bajo tierra*, una tragedia de Etheridge, la noche del estreno el público aplaudió de pie. Con el paso del tiempo algunos dejaron ATEC, vino gente nueva y sobrevivió por algunos años. En la última temporada se puso *Lituania*, traducción de Paco Estrella de una obra de Rupert Brooke, y *El canto de cisne* de Chéjov. Regresaron a Guayaquil para participar en un festival de teatro, Rubén Villavicencio ganó el premio para el mejor actor, con una pieza teatral de Jorge Dávila: *Donde comienza el mañana*. A casi diez años de la creación de ATEC, algunos de sus ex-miembros forman un grupo en la Universidad de Cuenca y llevan a escena *Topografía de un desnudo*.

Casi paralelamente a ATEC surgió el TEU, Teatro Experimental Universitario, Eudoro Falconí y Juan San Martín fueron los directores escénicos. A lo largo de los setenta continúa la actividad, aparecen otros grupos que de alguna manera tuvieron contacto con los anteriores. Después empezó el vacío, que no alcanzaron a llenar los grupos ni los festivales colegiales. Surgió sin embargo en los ochentas la figura de Felipe Vega de la Cuadra con una gran calidad escénica revelada al dirigir a más de ochenta artistas en el montaje de

22 Efraín Jara. op. cit. p.303

23 Iván González. op.cit. ps.33.34

Ubu rey donde no podían faltar los títeres, un arte el que se ha destacado siempre. Transcurrirían algunos años para que el teatro volviera a resurgir en Cuenca de manera sistemática, gracias a una serie de talleres en diversos campos del arte teatral, en donde ha tenido mucho que ver Jorge Dávila a través del Departamento de Difusión Cultural del Banco Central. Sin embargo el balance actual de esta actividad deja un saldo definitivamente negativo que contrasta con este período de auge que deliberadamente hemos reseñado con cierto detalle.

El Cine: Otro rasgo cultural de esos años que vale la pena destacar, es la fuerza que tenía el cine, como manifestación cultural, en 1968 habían siete salas de cine, hoy existen cuatro. Parece asimismo que los distribuidores tenían mejor criterio que los actuales, pues si bien se proyectaban excelentes películas norteamericanas, el cine europeo de autor era el preferido. Echemos una mirada al inventario de unos cuantos meses, efectuado por ese voraz y selectivo consumidor del arte cinematográfico que es Jorge Dávila:

Americanas: *Grand Prix*, *Gypsy*, *El candidato manchuriano*, *Una condesa de Hong Kong*, *Herederás el viento*, *Hawaii*, *Al calor de la noche*, *La más grande historia jamás contada*, *Los farsantes*, *Siete veces mujer*, *Bonnie y Clyde*, *El incidente*, *Luz de esperanzas*, *El salvaje*, *El mundo está loco, loco, loco*, *Los dioses vencidos*, *La fiesta inolvidable*, *Al maestro con cariño*, *¿Sabes quién viene a cenar?*, como estrenos. En reposición, entre otras: *Noche larga y febril*, *La saga*, *Algo para recordar*, *El apartamento*, *Tres caras de Eva* y *El bárbaro y la geisha*.

Europeas: *Algo gracioso ocurrió camino del foro* y *El Knack* (Lester), *La felicidad* (Varda), *Fahrenheit 451* (Truffaut), *El sirviente* (Losey), *Rey de corazones* (De Brocca), *Al filo del abismo* (Attenborough), *La fierecilla domada* (Zeffirelli), *Blow-Up* (Antonioni), *El hombre de dos reinos* (Zineman), *Del rosa al amarillo* (Sumers), *Persona* (Bergman), *La tía Tula* (M. Picasso), *Repulsión* (Polanski), *La carga de la brigada ligera* (Richardson), *El día que salieron los peces* (Cacoyanis), *Nunca en domingo* y *Verano a las 10:30* (Dassin), *Los paraguas de Cherburgo* (Demy). Y en re-estreno *8 y 1/2* (Fellini), *Zorba el griego* (Cacoyanis), *La joven* (Buñuel), *El reposo del guerrero* (Rocheffort), *Drole de drame* (Carné), y muchas más.

Contribuyó a esta profusión de estupendas e inolvidables películas la presencia del cine Club

14, de no muy larga existencia, pero que proyectó en sesiones comentadas algunas de las obras que se mencionan y otras como *Lejos del mundanal ruido*, *Algo de verdad*, *La vuelta de tuerca*, etc. "Pero no todo lo cinematográfico valía la pena" -comenta Jorge Dávila- "Una rubia oxigenada, Libertad Leblanc, a la que se presentaba como rival de la abundante y mediocre Isabel Sarli, atraía multitudes en *Cautiva de la selva*, una mala película filmada en el Ecuador; Hilda Aguirre, comediente mexicana, provocaba colas para verla en el estreno de *Sor yeyé*, comedia sin ningún relieve". No es un juicio ligero aseverar que en Cuenca existió una tradicional afición por el buen cine, que fue decayendo conforme creció la influencia del cine comercial y de masas y desde luego del video, hasta limitarlo a una actividad esporádica y elitista como es ahora. Sin embargo, un indicador muy referencial por cierto, de que esta afición persiste, es la notable cantidad de lugares que existen en la ciudad destinados al alquiler de videos, muchos de ellos con cine de muy buena calidad. Una mención muy especial en este ámbito merece la producción de cine y audiovisuales en Cuenca. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca y su Centro de Cine y Audiovisuales, contando con la decisión y entusiasmo de Carlos Pérez y con muy limitadas condiciones de carácter técnico y una variedad de condiciones adversas, han mantenido hasta ahora, una producción relativamente estable y sobre todo permanente, tanto en el cine argumental como en documentales de carácter científico y cultural.

La Casa de la Cultura, Núcleo del Azuay.

La Casa de la Cultura a nivel nacional, en 1978 proclamaba a través de su Director Dr. Galo René Pérez, su conversión en una nueva institución: en una Universidad trashumante, en una academia viajera, en una institución que trabaja a la intemperie como lo hacemos hoy, decía al referirse la inicio de las "caravanas culturales" y las "comisiones rurales de cultura" supuestamente portadoras de un proyecto de democratización real de la cultura... ese es el sentido de acercamiento y de la identidad con toda clase de ciudadanos, con el hombre que dispone de recursos para una vida tranquila, pero también con el paria desposeído de todo aquello que exige la vida más elemental". La Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, según Efraín Jara, en la década del setenta, "reorienta su actividad con giro de ciento ochenta grados. De entidad académica y elitista, anclada todavía en el tradicionalismo, se convierte en

institución democrática abierta a preocupaciones universales". Se supera el espacio cerrado, erudito, selectivo que causaba temor y recelo a los jóvenes intelectuales de la época y abre sus puertas con un plan de actividades completamente renovado y sobre todo democrático. Bajo la conducción de Efraín Jara se multiplican los conciertos de música y recitales poéticos, exposiciones de pintura, muestras artesanales, se convoca a grupos de teatro, autores y artistas de Cuenca, el país y el exterior. Salen los primeros números del *Guacamayo* y la *serpiente* revista literaria de gran calidad que se mantiene hasta la fecha y que se funda para recoger no solo la creación, sino ensayos de crítica literaria, reseñas de libros, artículos y traducciones de autores extranjeros. Comienza a editarse la colección de *Libros para el pueblo*, cuyo precio permite que se pongan al alcance de todos obras de calidad artística. Se inaugura el Salón Nacional de Pintura que junto a las frecuentes exposiciones de esta índole "propició la afición inusitada del cuencano por las artes plásticas y la consolidación de muchas vocaciones artísticas. La formación de este público, que luego se interesaría por la adquisición de obras de arte, explica la proliferación de galerías de arte en la ciudad y el surgimiento de un poderoso movimiento pictórico, que reclama paridad con los de Quito y Guayaquil. Lo cual justifica (...) la fundación de la Bienal Internacional de Pintura con sede en Cuenca".²⁴ En las dos últimas décadas, esta institución ha perdido paulatinamente su condición de espacio integrador de creadores y artistas y vive su más grave crisis financiera. En la reciente administración de Eliecer Cárdenas, un símbolo de una nueva apertura y redefinición del destino de la institución, sin descuidar su atención a la cultura erudita, es la vinculación de la Casa con los barrios populares a través de proyectos específicos para la promoción de la cultura popular.

El Banco Central y su labor de conservación y difusión cultural.

Como ya se ha señalado anteriormente, el rol cultural del Banco Central del Ecuador surge de la ausencia de políticas culturales estatales estables y a tenor de una corriente que propicia una forma inusual de redistribución de la riqueza a través de la dedicación de parte de los recursos de las entidades financieras estatales a programas de carácter cultural o social. En esta misma

²⁴ Efraín Jara. op. cit. p.308

perspectiva se inscribía el proyecto FODERUMA. El Banco cumplió a nuestro entender una importante actividad cultural a pesar de que su mecenazgo era evidentemente vertical y no articulado por objetivos de largo alcance, sino más bien por un activismo inmediatista.

La actividad cultural del Banco en Cuenca y la región ha sido muy importante, sobre todo en los últimos años cuando se crea en nuestra ciudad, primero el Centro de Investigación y Cultura y luego el Departamento de Difusión Cultural. Además de la infraestructura e instalaciones actualmente ya en servicio, esta institución ha desplegado una intensa labor para preservar nuestro patrimonio arqueológico, así como la arquitectura y pintura de la Colonia, fondos bibliográficos, colecciones de fotografías. Su biblioteca es la mejor de Cuenca, en colaboración con otras instituciones ha organizado los Archivos Históricos de la ciudad. A través de el Departamento de Difusión cultural se ha llevado a cabo talleres de literatura, pintura, teatro; cada año el Festival de las Artes convoca a un público numeroso.

Sin embargo, para la década de los noventa, compartimos el balance que hace de la gestión reciente del Banco a nivel nacional, Simón Espinoza, uno de los fundadores del Centro de Investigación y Cultura: "Se consolidó una línea burocrática, con una concepción netamente funcionalista de ofrecer servicios, privilegiar la investigación principalmente cronográfica y documental de la economía agrícola, y favorecer algunas vetas de cultura elitista como música barroca, clásica, jazz, etc. Todo acercamiento al pueblo o no era bien visto o se asumían poses patronales y omnipotentes, actitud que parece reflejarse en la restricción actual que se ejerce sobre los proyectos culturales, a lo que debe sumarse la política del actual gobierno que se orienta al mismo objetivo.

Las Municipalidades.

En el espectro político y administrativo ecuatoriano -a pesar del consenso teórico alcanzado por el municipalismo en torno al papel privilegiado de las administraciones locales en la perspectiva de la democratización real de la vida cotidiana, la planificación del desarrollo y la solución de las necesidades sociales- la autonomía municipal se presenta como una entelequia cada vez más alejada de la realidad. La identificación y valoración de las limitaciones externas e internas

que en el ámbito económico, y financiero, administrativo y legal perfilan la actual crisis municipal no son, materia de nuestro análisis, por lo que nos referimos brevemente a la gestión cultural municipal, más bien como perspectiva hacia el futuro.

La Ley de Régimen Municipal en su artículo 165, asigna funciones muy específicas a las administraciones locales en materia de educación y cultura, considerando siempre que estas funciones serán subsidiarias y de cooperación con otras instituciones. En sentido estricto las atribuciones orientadas hacia la promoción cultural que plantea la ley son la organización y soporte de bibliotecas públicas y museos de historia y de arte y la preservación de las zonas y monumentos cívicos y artísticos del cantón, a más de

Contribuir a la educación en sus diferentes niveles y formas.

- Dotación de suelo, equipamientos e infraestructura para el desarrollo cultural.

- Organizar y auspiciar exposiciones, concursos, bandas, orquestas, conservatorios, etc.

- Estimular el fomento de las ciencias, la literatura, las artes, la educación física y los deportes.

Para este efecto la misma ley obliga a las administraciones locales a colaborar estrechamente con el Consejo Provincial y la Casa de la Cultura. En nuestra opinión, aunque aparentemente esta asignación de funciones culturales es restringida y muy puntual, la ley crea una amplia posibilidad para que los organismos locales, caracterizados especialmente por su cercanía con la sociedad civil y su autonomía relativa, puedan incidir de una manera más estable y eficaz en la gestión de la cultura. En la perspectiva del desarrollo cultural regional que proponemos, la presencia municipal en el futuro deberá ser considerada como un aspecto de esencial importancia.

EL CREA.

El Centro de Reconversión del Austro en 1991 al establecer su estrategia de desarrollo regional, a más de señalar sus expectativas en los ámbitos económico y social, establece como un objetivo a conseguirse: *Un desarrollo humanístico y cultural firmemente acentuado en los valores puramente autóctonos, enriquecidos por la experiencia histórica nacional y regional y por los progresos de la ciencia y la tecnología.* Sin embargo cabe destacar que esta preocupación teórica por la cultura presente desde antes en los planes de trabajo de esta entidad, no han tenido corresponsalia con

el diseño y la ejecución de proyectos culturales concretos.

Otra institución de importancia regional: el Instituto de Patrimonio Cultural ha tenido una participación importante en la preservación y restauración del patrimonio edilicio, especialmente de Cuenca, sin embargo su gestión es susceptible de ser ampliada y dinamizada, por ejemplo disponiendo adecuadamente del Fondo de Salvamento que según se conoce ha sido ejecutado muy parcialmente.

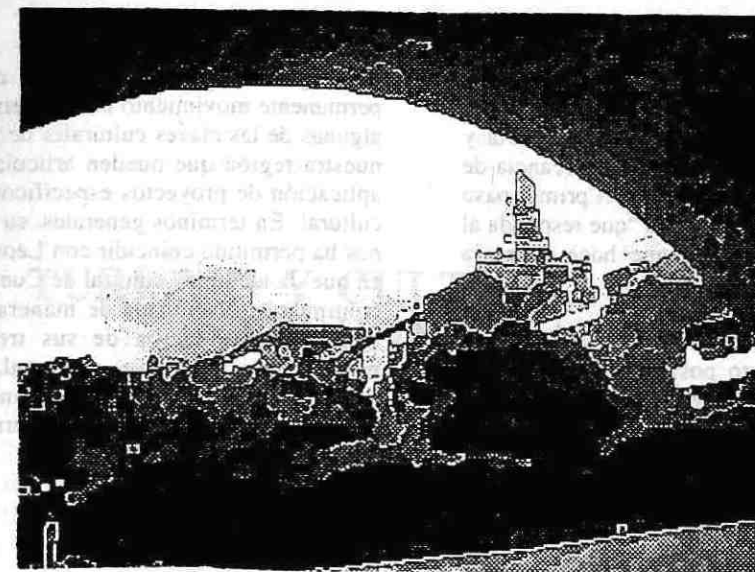
7. Los años de la crisis.

Tras la relativa bonanza de la década anterior, la crisis económica y social que afecta al país y particularmente a la región a partir de los ochentas, cuyas causas han sido ya analizadas con detenimiento en diferentes foros y encuentros nacionales, tendrá hondas repercusiones en el desarrollo cultural de Cuenca y su área de influencia, que se deja sentir en algunos campos de las realizaciones materiales y espirituales de su cultura.

A través de una oleada migratoria internacional sin precedentes, desde la región austral del país ya no se exportan sombreros sino seres humanos, especialmente de la población campesina, cuyo destino final serán los EE. UU y en menor proporción Canadá y Venezuela; junto a los antiguos *perros* asoman los *coyotes* que financian al trescientos por ciento el pasaje de los migrantes.

Los dólares de estos nuevos mitimaes, constituyen para el Azuay su mayor fuente de ingresos. Como van las cosas, parece que el destino de Cuenca es cambiar de nombre de acuerdo a los signos de los tiempos porque ahora es "la tierra prometida" de banqueros, financistas y comerciantes que proliferan hasta en los zaguanes de las casas, para el resto de los mortales es "la ciudad más cara del país". Ya a nadie importa que la gente se vaya y se desarticule la familia, solo quedan mujeres, niños y ancianos en los cerros y campos carcomidos por la erosión. "En el Austro siempre hemos vivido de los indios y ahora también", comenta impasible un analista económico (Diario Hoy, lunes 2 de enero de 1995).

Junto a los signos del desarrollo: fábricas, industrias, bancos, casas de cambios, agencias de turismo, barrios residenciales, grandes edificios públicos y privados, cambio del uso de la tierra



para la construcción fincas vacacionales, etc. se manifiestan los de la dependencia: pobreza, desnutrición, enfermedad, maltrato a niños, mujeres y ancianos, destrucción de la naturaleza, desempleo, salarios bajos que afectan igualmente a los estratos profesionales, crisis de la producción agrícola.

Las contradicciones culturales del "progreso y desarrollo" se extienden por las diferentes capas sociales y grupos humanos. En el sector dominante junto al sistema de valores de una alta burguesía hedonista y desacralizada, asoma la mística elitista de milagros y apariciones; la paradoja transformada en estrategia de supervivencia se da igualmente en la práctica cultural de los migrantes o Cuy MacDonald, como alguien la calificó: reproducen su filiación mestiza e indígena en Nueva York y se disfrazan de "gringos" en sus lugares de origen introduciendo el sistema de signos norteamericano en el lenguaje, los gestos, la música, la comida, el vestuario, las fiestas colectivas y familiares e inclusive en la construcción de las casas.

Frente a la doble lectura signica de la realidad, surge un intento de negar las contradicciones con la aparente uniformidad de la cultura de masas. La misma realidad reproducida hasta el aburrimiento en las costumbres, la moda, la comida, el lenguaje, el arte, la iconografía de los medios masivos, el supermercado, el espectáculo comercial, los bienes industriales. La educación formal tiene muy poco peso en la vida real; lo aprendido a través de ella es rumor de ideas pasadas, los elementos que amueblan hoy el cerebro de todos son: los carteles de las propagandas, lo que escuchan por la radio,

ven en la televisión, la última película, las revistas, los periódicos. Los conceptos básicos, las ideas integradoras de la percepción de los hechos y de las cosas se imponen por una vía diferente a las otras instancias que antes configuraban la cultura: el idioma, el medio geográfico, la familia, la educación, la iglesia, los amigos, etc. Es evidente que si no tomamos en cuenta en el diagnóstico del desarrollo cultural de Cuenca y su región, el código de la cultura y comunicación de masas, no estaremos en la capacidad de aproximarnos al universo de valores que condicionan la conducta y orientan al ser humano de nuestro tiempo.

La crisis, un desafío para la Universidad de Cuenca.

La Universidad de Cuenca, desde el año de su fundación en 1868, ha desempeñado siempre un papel fundamental en el desarrollo cultural de la región, nos referimos a los valores humanistas y los aspectos materiales de la ciencia y la técnica. Casi no existe institución en la ciudad y el país que no deba algo o mucho a la Universidad de Cuenca. Los trabajos de investigación en las ciencias sociales, la salud, el área técnica y biológica, efectuados por los docentes universitarios a través de sus respectivos institutos se han constituido en referentes obligados para el conocimiento de nuestra realidad.

Muchos han creído ver en los años setentas, con el ingreso masivo de estudiantes los comienzos de su aparente deterioro, cuando a nuestro modo de ver permitió una mayor democratización de la misma, la creación de otras universidades, el incremento de

nuevas carreras y especialidades. Frente a la crisis global de un sistema que pretende imponer como únicos valores la primitiva ley de libre oferta y demanda y, el ser humano es una mercancía de tantas, la universidad tiene que dar el primer paso para construir una nueva sociedad "que responda al hombre cuando se pregunta que hace sobre la tierra".

La crisis tiene un aspecto positivo, a veces una fractura en lo inmediato posibilita la integridad plena posterior. Los proyectos de desarrollo comienzan a entenderse como un conjunto de actividades coordinadas para restituir a los valores culturales y humanos su lugar central en el desarrollo económico y tecnológico.

El diagnóstico de una realidad compleja y en permanente movimiento nos ha permitido avisar algunas de las claves culturales de la identidad de nuestra región que pueden articular el diseño y aplicación de proyectos específicos de desarrollo cultural. En términos generales, su análisis global nos ha permitido coincidir con Leonardo Espinosa en que la identidad cultural de Cuenca y su región continuará relacionada de manera predominante con la consolidación de sus tres expresiones básicas: Lo artístico y artesanal, la presencia universitaria y la dimensión productivo-empresarial, en su amplia diversidad y en sus perspectivas de desarrollo.

TURISMO Y CULTURA: MUNDOS INTERCONECTADOS

Juan Martínez Borrero

Por qué emprender el desarrollo de un "proyecto de turismo cultural" en la Universidad de Cuenca? ¿No son, tal vez, turismo y cultura dos mundos opuestos, o quizá paralelos, dos universos en distintas dimensiones?

La lectura irregular de comentarios sobre Cuenca (ya no de los comentarios sobre su literatura agónica o sobre su pintura omnipresente en una línea horizontal, sino la lectura de los comentarios de los viajeros, renacimiento de la categoría que nos permitió descubrir lo que "hemos sido" por lo que los demás dicen de nosotros) nos muestra una imagen de una ciudad "cultura", muy lejana de la orgullosa imagen de una Atenas del Ecuador, pero más real, de una existencia verdadera.

Milagros sin explicación sencilla. Cuenca, la pequeña ciudad perdida en la sierra sur, ha crecido y madurado como la sede de eventos culturales de proyección internacional en medio de las envidias y sinrazones de centros más cosmopolitas.

En un medio difícil, en el que la propia existencia de un evento cultural puede levantar sonrisas sardónicas de más de un poderoso, es necesario no solamente constatar aquello que, en palabras de José Balsa, representa un verdadero milagro de exquisitez y de actividad cultural, sino buscar las herramientas para consolidar el fenómeno, para proyectarlo hacia el futuro, para salir en busca de lo que somos y no solamente esperar, en continuo ocultamiento, que se nos "descubra" gentilmente.

Por esto y mucho más es necesario un proyecto que vincule los mundos del turismo y la cultura y por esto se explica el que sea la Universidad de Cuenca la que guíe el camino.

Los mundos del turismo y la cultura son en realidad universos que se mueven en distintas dimensiones, en una de las siete dimensiones ocultas que existen pero de las que no tenemos posibilidades de participar. Sin embargo la descomposición de la energía permite a ciertas partículas trasladarse momentáneamente hacia una dimensión habitualmente imposible de asumir como real. En los mundos del turismo y la cultura esta momentánea traslación a una dimensión oculta se da con mayor frecuencia que en otros fenómenos. ¿Es posible establecer mecanismos mediante los que esta traslación sea más frecuente, más real? Creemos que la solución es desarrollar un acelerador de partículas que permita que esas traslaciones de planos sean más frecuentes y más fáciles. La información, la legislación, la conciencia de estos mundos, la coordinación de las actividades son algunos de las partes que comprenden ese acelerador de partículas que permitirá que la traslación de un mundo a otro sea más frecuente, más real y más previsible.

La identificación de fortalezas y debilidades es el paso inicial de cualquier proyecto. El diagnóstico realizado en el proyecto de Turismo Cultural posibilita el comprender lo que somos, lo que tenemos, lo que la gente espera de nosotros, lo que los operadores turísticos hacen y querían hacer.

A partir de la imagen de la ciudad, considerada a priori como un centro de atracción turística, se ha desarrollado la investigación ¿Cuántos visitantes recibe la ciudad? ¿De dónde vienen? ¿Cómo lo hacen? y especialmente ¿Por qué vienen a Cuenca? Estas preguntas nos han permitido identificar lo que hemos llamado "el retrato robot" del visitante a la ciudad y su región (aquí aclararemos que "Cuenca", en este proyecto, involucra el concepto de la región que gira alrededor de la ciudad. Consideramos que el concepto holístico de "región turística" es el que debe manejarse en el contexto, sin que este sea simplemente la suma de los "atractivos individuales" sino su potenciación).

El visitante llega de Europa o de América por igual; la estacionalidad es una característica fundamental: en junio, julio y agosto, coincidiendo con el período de verano del hemisferio norte, Cuenca recibe a un elevado porcentaje de sus visitantes anuales; en diciembre y, especialmente, enero se encuentra una segunda cresta en las estadísticas. ¿Es considerado este hecho en la planificación de eventos culturales que pudiesen atraer a visitantes foráneos?

El visitante disfruta de la ciudad, le gusta el ambiente, la arquitectura, la amabilidad de la gente (¿sorpresa?), disfruta de las caminatas y aprovecha también su tiempo para ir a sitios cercanos y ponerse en contacto con la naturaleza. Cree que ha sido bien tratado, los precios, aparentemente, han sido justos. Se pregunta, sin embargo ¿Dónde están los eventos culturales? ¿Qué puede hacer por las noches? y reclama mayor protección policial, mejor iluminación en la ciudad, música y danza, más contacto con la gente de la ciudad. Quiere más información y alternativas adicionales para ocupar su tiempo en forma intensa.

Estos elementos deben abordarse con creatividad e involucran en gran medida a los planificadores y a los actores culturales, en trabajo conjunto con los operadores turísticos, CETUR y los municipios locales.

La información es un problema clave. En Madrid se vende todavía una herramienta de enorme utilidad para cualquier visitante o residente que desee utilizar su tiempo en forma correcta: la afamada "Guía del Ocio". En Cuenca la creación de centros activos de información puede funcionar como una guía del ocio para los visitantes, o aún para los propios ciudadanos. Imprimir semanalmente la guía, como se hace en Madrid, es una tarea harto difícil, aunque no imposible.

Sostener la publicación con sólo su venta es un problema mayor. Quizá es mejor buscar otro mecanismo para informar a los visitantes ¿Será la creación de una base de datos informática, al alcance del visitante, una solución posible?

En el proyecto de Turismo Cultural nos hemos planteado esta pregunta y la respuesta ha sido el diseño de una "Pantalla de Información Turística" que ha sido sometida a algunas pruebas saliendo airoso de los procesos de evaluación.

Como idea básica, partimos del registro de los atractivos turísticos culturales de Cuenca y de su incorporación a una base de datos computarizada. Esto se hace frecuentemente, sobre todo cuando se manejan grandes volúmenes de información. El segundo paso fue registrar la infraestructura turística existente y las facilidades turísticas. Luego añadimos otro elemento sobre los que un visitante podría requerir información, la posibilidad de incorporar una reseña de los eventos de la semana en curso e integramos estos aspectos en un paquete interactivo en el que los factores estéticos y gráficos tienen gran importancia.

Así, quien requiera información sobre los museos de Cuenca solamente debe "pulsar" un botón y llegará a la información requerida, si quiere puede imprimir una hoja básica con un plano de acceso y detalles de horarios, costos y exposiciones en curso. Si se trata de un atractivo que se encuentra fuera de la ciudad, la información incluirá un detalle de la ruta, del posible tiempo empleado, de los atractivos que encontrará en el camino, de los restaurantes del área, su menú y sus precios. Si pretende alojarse en la ciudad puede acceder a un listado de hoteles con sus características (y probablemente a su publicidad) y si requiere de una reservación aérea tendrá acceso a los horarios de vuelo y a las direcciones de las agencias de viajes.

¿Cómo poner a disposición del público esta información? Un ejemplo: pueden colocarse computadoras, en lo posible conectadas a un sistema central, en el aeropuerto, en el terminal terrestre, en CETUR y en la oficina de información de la Asociación Hotelera. Otros puntos de colocación de pantallas pueden ubicarse en los hoteles, en los museos, en las agencias de viajes. El visitante o la persona que busca información "pulsará" un botón en la pantalla y se moverá interactivamente por la información existente. En lo posible la información específica solamente requerirá de dos pasos, un primer menú general de

información y luego la selección de la información que se desea.

Se parte de dos tipos de bases de datos interconectadas, la primera base de mayor tamaño, recoge toda la información sobre los atractivos turísticos culturales, imágenes digitalizadas y gráficos de acceso, que se considera relativamente permanente. La segunda base, de un tamaño que le permita caber en un diskette de alta densidad, recoge la información que debe actualizarse permanentemente: horarios de viajes, tours, paquetes turísticos especiales, eventos semanales.

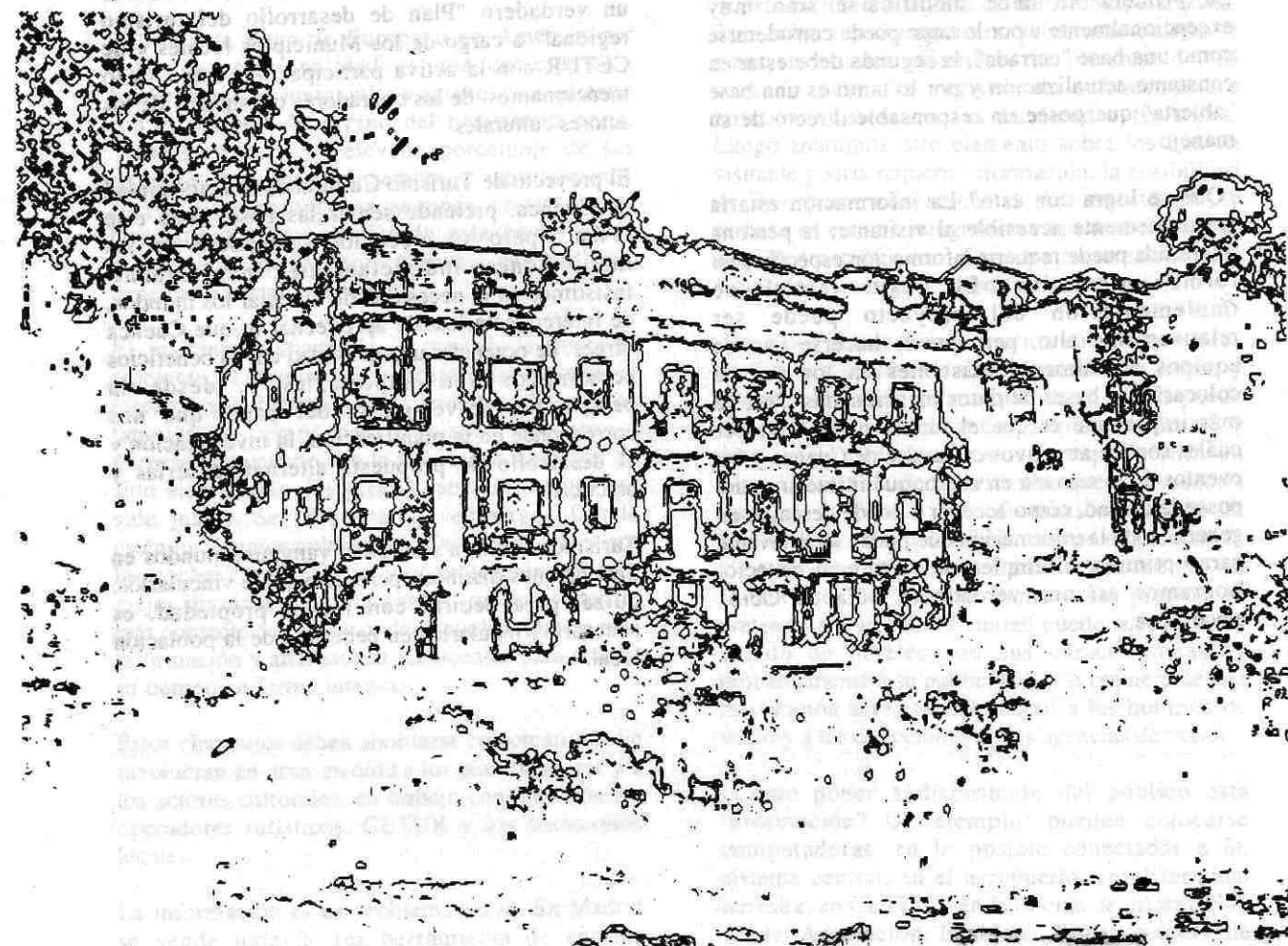
La primera no debe modificarse sino muy excepcionalmente y por lo tanto puede considerarse como una base "cerrada", la segunda debe estar en constante actualización y por lo tanto es una base "abierto" que posee un responsable directo de su manejo.

¿Qué se logra con esto? La información estaría constantemente accesible al visitante; la persona interesada puede requerir información específica en forma interactiva. El costo inicial de implementación del proyecto puede ser relativamente alto, pero puede hacerse uso de equipos actualmente existentes en los que se colocaría las bases de datos mencionadas. Pero lo más importante es que el turista puede conocer cuáles son los atractivos culturales de Cuenca y los eventos de la semana en curso, qué infraestructura posee la ciudad, cómo acceder a donde desea; y, en general, toda la información que pueda ser relevante para optimizar el empleo de su tiempo de ocio. Logramos así una verdadera "Guía de Ocio" electrónica.

Pero el desarrollo de una sistema de información no es sino una parte, aunque importante, del acelerador de partículas que mencionábamos arriba. No es posible introducir información sobre eventos culturales si estos no se desarrollan o son irrelevantes: los paquetes turísticos deben planificarse por adelantado, y ser atractivos. Los sitios de visita deben mantenerse limpios, iluminados y protegidos, los turistas deben recibir buen trato y una oferta diversificada de actividades para que su tiempo sea bien empleado. Los hoteles deben tener precios justos, buenas condiciones de alojamiento y respetar las reservaciones. Estos factores nos colocan en la necesidad de desarrollar un verdadero "Plan de desarrollo del turismo regional" a cargo de los Municipios locales y de CETUR con la activa participación, como ya lo mencionamos, de los operadores turísticos y de los actores culturales.

El proyecto de Turismo Cultural de la Universidad de Cuenca, pretende sentar las bases para este "Plan", pero su ejecución dependerá de las instituciones indirectamente involucradas. Insistimos en la necesidad de vincular los mundos, de interconectarlos, de aprovechar lo que Cuenca ofrece, de potenciar una actividad cuyos beneficios económicos son importantes y, desde la perspectiva universitaria, del papel que nos corresponde en la planificación, la investigación y el desarrollo de propuesta alternativa serias y prácticas.

Turismo y cultura son, efectivamente, mundos en dimensiones distintas, pero es posible vincularlos, quizá, para decirlo con mayor propiedad, es necesario vincularlos en beneficio de la población local.



ENSAYO

TESOROS DE LA MAMA HUACA: TRADICION ORAL Y CONCIENCIA ECOLOGICA EN EL CHINCHAYSUYU

Enrique R. Lamadrid
Universidad de Nuevo México¹

PERSISTENCIA DE UNA LEYENDA ANDINA

El ciclo de leyendas de la Mama Huaca ha tenido una trascendente permanencia entre las gentes indígenas y mestizas de Chinchaysuyu, el extenso sector noroccidental del Imperio Incaico, cuyas principales ciudades eran (y son) Tomebamba (Cuenca) y Quito. La temible bruja de las alturas y guardiana de los cerros y sus tesoros es una figura persistente en la imaginación andina.²

¹ El trabajo de campo de esta investigación se llevó a cabo en la provincia del Azuay entre junio y diciembre del 1992, con el apoyo de una beca Fulbright-Hays. Un agradecimiento especial a Juan Martínez Borrero, el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP), el Instituto Azuayo de Folklore y la Comisión Fulbright del Ecuador.

² Numerosas versiones y variantes del ciclo de la Mama Huaca se encuentran en Astudillo 1993, Cabrera 1985, CIDAP 1986, Gutiérrez Estévez 1979

Sin embargo, las leyendas perduran precisamente porque continúan contándose como narraciones orales en un proceso dialéctico de composición que deriva de dos fuentes: una esfera textual de episodios, motivos y voces, y una esfera contextual compuesta del ambiente social, lingüístico y físico de la presentación (Briggs 1988:21). Aunque la leyenda tiene un alto índice de narratividad entre los géneros conversacionales de literatura oral, nunca deja de ser dialógica. Sus significaciones e interpretaciones se generan desde dentro del acto narrativo (ie. el "performance"). La esfera contextual de la Mama Huaca merece ser examinado para determinar cómo este arcaico personaje funciona en un ambiente contemporáneo.

y 1985, Hartmann 1984, Hidalgo 1989, Lamadrid 1992, Landívar 1971, Martínez Borrero 1983, Muñoz Bernard 1986, Suárez 1988, y Vintimilla 1968 y 1970. Los cuentos de la Achikée se encuentran en Arguedas 1953, Mejía Xesspe 1952, and Hartmann 1984. Los cuentos de la Chificha se encuentran en Parsons 1945, Hartmann 1984, y Lamadrid 1992.

Hondamente arraigadas en la mitología nativa andina, las leyendas de la **Mama Huaca** tienen una resonancia notable como vehículo expresivo para antiguas ansias sociales y culturales - el miedo al incesto y el trauma de la conquista; e inquietudes más actuales - la crisis perpetua del capitalismo tercermundista y la alarmante degradación del ecosistema de la sierra en muchos sectores.

En un sentido primordial, la **Mama Huaca** encarna la asombrosa vitalidad de los Andes. Como monstruo, ella representa la disyuntiva entre naturaleza y cultura, la subversión del proceso de domesticación y aculturación. Cuando la naturaleza inunda la cultura, ocurre una regresión peligrosa: las ordenadas relaciones y obligaciones entre seres humanos se deshacen y el mundo social se desintegra. Emerge la grotesca **Mama Huaca** para comer niños extraviados, raptar y seducir hombres y premiar desmesuradamente a los individuos que han sobrepasado las fronteras y normas espaciales y sociales. Hasta este punto el análisis de estas leyendas ha sido astuto e ingenioso (Gutiérrez Estévez 1985).

Pero como un ciclo contemporáneo de leyendas, la **Mama Huaca** continúa generando nuevas significaciones y responde a nuevas fuentes de ansiedad tan fundamentales que el paradigma de significación mitológica necesita reexaminarse. ¿Qué sucede cuando la cultura inunda la naturaleza, cuando el proceso de domesticación se apodera del mundo natural tan completamente que el mismo ecosistema empieza a desintegrarse? Esta desastrosa disyuntiva otra vez atrae a la **Mama Huaca** al discurso popular. Aquí es la encarnación de la energía primordial y salvaje del mundo natural en su función complementaria como la fuerza vital que subyace y vitaliza la cultura (Taussig 1987). Cuando se extingue esta fuerza, la **Mama Huaca** se retira y posteriormente es evocada en forma de elegía. Esta nueva fase del ciclo de leyendas no es evidente en los motivos ni en las estructuras profundas del cuento, sino en la esfera contextual de su presentación.

LAS ALTURAS DE JATUMPAMBA¹

¹ Jatumpamba (en quichua "Pampa Grande") es una aldea del cantón de Azogues, provincia del Cañar, en el sur del Ecuador. A medio camino entre las ciudades de Cuenca y Azogues, se sitúa en un llanito en las alturas al este del río Paute.

En algunas partes el camino a Jatumpamba es tan empinado, que parece que el cerro mismo ya no quiere que la gente pase por allí.

Con cada vuelta y bache, un fino polvo se levanta como humo. Este sector de la cuenca del Río Paute es semi-árido, atrapado en una "sombra de lluvia", las condiciones meteorológicas del sotavento (INHERI-CREA 1980). Las verduscas montañas al oeste y al sur vacían las nubes antes que lleguen por aquí. La falta de vegetación es notable en los campos erosionados. Los viejitos cuentan que en sus tiempos todavía había hermosos bosques de **pacachos** y **huabuisays** (*Podocarpus taxifolia*) por aquí (Sjoman 1989:25). Ahora algunas filas de eucaliptos enfermos y pencos militantes parecen ser la única barrera, la última defensa al derrumbe inevitable de la ladera. Arriba, la vista desde la plaza desolada es impresionante: hacia el oeste de las quebradas y cerros se asoma el inmenso peñasco del Cojitambo, en la lejanía del norte yace Azogues, por el horizonte del sur flota el dichoso valle de Cuenca, bendecido con sus cuatro ríos.

Jatumpamba es un pueblo de alfareras, famoso por sus hermosos cántaros de dos orejas, hechos sin torno con la técnica prehispánica del "**huactana**", en castellano el "golpeado" (Sjoman 1989:33). Los portales y patios de las casas están colmados de cántaros secándose. Las mujeres trabajan adentro. Hay pocos hombres aquí. Tan pronto como pueden, van a las haciendas bananeras y a las camaroneras de la costa. Algunos trabajan como jornaleros abajo en la ciudad. Antes se dedicaban a hacer tejas, pero se acabó la leña. Antes sembraban maíz y harto poroto, pero los terrenos gastados ya no rinden nada. La gente de aquí son "campesinos", una categoría social / cultural / ocupacional frecuente pero mal definida, entre "indígenas" y "cholos" (mestizos). Solamente la generación de los abuelos usa el quichua con alguna frecuencia. Los jóvenes dominan un castellano con una buena cantidad de quichuismos.

"UNA MAMA HUACA HA VIVIDO EN ESA PEÑA"

Se acerca un vecino anciano (cincuentón únicamente) para acompañarme y conversar. El mismo elige los temas: los tiempos, la sequía, las siembras, la erosión y deterioro del suelo, la búsqueda de trabajo en la ciudad.

JO: "Sí, entonces por eso se llama Jatumpamba. [ah, ah].

Eso es lo que...

Esa palabra nunca se puede...

perder, porque ya son palabras establecidas anteriormente [sí].

Y respetamos eso

y lo otro hay que respetar

también.

de lo que como se ha venido la

primera generación

aquí en esta comunidad.

Aquí en esta comunidad antes ha

sido montaña, [sí].

Ha habido árboles, hasta ha

habido fieras,

animales salvajes, [sí].

pero cuando ha habido poca

gente que ya vive aquí

para vivir entonces ha ido,

la descendencia se iba creciendo

y el monte se fue decayendo.

Y antes abundantemente producía

alimentos de aquí, así como

grano,

hortalizas, terrenos nuevos.

Sería que ya con el tiempo se va

usando el terreno,

se va decayendo y como el

monte se va decayendo

tampoco el páramo se va

retirando [sí]

No hay hospedaje para las

plantas.

Y como la gente vamos

abundando, vamos saliendo más,

ya que el terreno se va,

va decayendo,

o sea que ya hasta los árboles

vamos botando...¹

1

Entrevista con Juan José Ortiz, el 24 de octubre de 1992, en Jatumpamba, Cañar. Estas transcripciones siguen las pautas del análisis etnopoético desarrollado por Briggs (1988). Son absolutamente *verbatim* y fieles a los más mínimos detalles de la grabación. Cada línea corresponde a la fraseología, ritmo, y "agrupaciones de aliento" del hablador. Las indenciones indican niveles de discurso. Las mayúsculas indican el uso de más volumen. Los corchetes [] marcan las respuestas cortas o "back-channel cues" del interlocutor. El material entre paréntesis () se ha incluido para clarificar la significación.

Mientras hablamos, hace gestos expansivos, indicando el valle alrededor. Hemos conversado apenas cinco minutos. Sólo le he dicho "sí" y "no" algunas veces para mantener mi participación en el diálogo. Pregunto por el santo patrón de la iglesia, mientras distraigo la vista con unos peñascos inmediatamente arriba y al este del pueblo. Le confieso que me fascinan las peñas. Sin más me responde:

" Condorquingre² llamamos esa peña. [sí]

Allá ha vivido una, una Mama Huaca, ha sido, que vive en esa peña como encanto."

Sin petición, me relata la versión local de la leyenda de la **Mama Huaca**. El resumen, descontextualizado, reconstituido y reordenado (como de costumbre en los estudios textuales) se contiene en esta versión compuesta de Martínez Borrero:

Se oye un ruido que viene de la montaña, segurito que alguien fue a visitar a la Mama Huaca y a lo mejor se llevó una guagua auca para cambiarla por dos mazorcas de oro purito... Unos se habían chasqueado un día, porque subiéndolo por la loma, se han encontrado con una bien vieja que les había ofrecido un mundo de lindas mazorcas, amarillitas de oro. Estos dice que cogen y corren con las mazorcas y cuando llegan abajo ven que ha sido caca de chivo y huesos viejos... Otro había subido a otra loma y viendo un portón en la piedra se mete a ver, y encuentra un mundo de cosas de oro... (1983:2-4).³

TEXTURA, TEXTO Y CONTEXTO

Aunque captura fielmente el español popular, este texto de Martínez Borrero es esencialmente una recreación literaria escrita para una difundida revista del gobierno cuyo propósito fue fomentar un nuevo interés en la cultura popular. Históricamente, los folcloristas han usado un estilo mucho más abreviado como método para

² **Cerro del Condorquingre**. Del quichua: cerro de la ladera o travesía del Cóndor; de **quingray** - ladera o travesía. O cerro del vuelo zig-zag del Cóndor; de **quingu** - tortuosidad, zig-zag. (Cordero 1968).

³ El texto de esta compilación es notable por su éxito en recrear el tono del habla popular del Azuay, con su frecuente uso de diminutivos y regionalismos de origen quichua.

registrar una narración y facilitar su análisis consiguiente. En un drástico proceso de disección del evento narrativo, el investigador descarta los factores "circunstanciales" para destacar los componentes narrativos "esenciales".

Entonces el folclorista puede analizar tipos y motivos para especular sobre los orígenes y la difusión de la narrativa oral. De igual manera el antropólogo estructural examina una colección comprensiva de textos variantes para especular sobre el subyacente discurso mitológico. Tales estudios han aportado valerosos análisis sobre la distribución geográfica del ciclo de la *Mama Huaca* (Hartmann 1984); sobre la articulación andina de la oposición básica entre las categorías naturaleza / cultura y los tabúes sociales más fundamentales (Gutiérrez Estévez 1985); y aun sobre la medicina popular (Muñoz-Bernard 1986).

Sin embargo, estos acercamientos han revelado poco de lo que estas narrativas significan para los participantes contemporáneos de esta tradición o cómo evoluciona la tradición misma. La metodología basada en el texto despoja la literatura oral de su historicidad, efectivamente devaluándola a ser curiosa y "folclórica". Se crea la ilusión que esta tradición es estática y banal y que sus participantes son pintorescos pero pasivos portadores de anacronismos. Briggs articula esta crítica, diciendo que:

En cuanto al estudio del arte verbal, los acercamientos textuales vigentes hasta los últimos años prestaban una arma poderosa para la cooptación hegemónica de la expresión propia de gentes dominadas. Cuando los textos se divorcian de sus contextos, el folklore se reduce ipso facto a lo arcaico como reliquia de otros tiempos sin vida en el presente. Tales perspectivas consideran el folklore como conservador, pasivo e inerte, sin la potencia de mantener una conexión vital con el presente [traducción mía] (1988:371).

La riqueza y refinamiento del texto literario se manifiesta en su textura que le da vida independiente como "sublime" artefacto cultural. La creatividad, conciencia social y perdurabilidad del texto folclórico se encuentran en su contextualidad.

En su actualización, los textos de las leyendas se vinculan a contextos más grandes que se extienden concéntricamente de las relaciones interpersonales, sociales e históricas a las perspectivas más globales de ecología y cosmografía. Este ciclo de leyendas andinas ha sido y continúa siendo un

vehículo para la articulación de la conciencia de la gente de su cultura, su sociedad, y su lugar en el mundo natural. Reichel-Dolmatoff ha identificado correctamente este tipo de discurso en su afirmación que:

Las cosmologías y estructuras míticas aborígenes... representan en todos los aspectos un juego de principios ecológicos... [que] formulan un sistema de reglas sociales y económicos que tienen un alto valor adaptativo en la tarea continua de mantener un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las demandas de la sociedad [traducción mía] (1976:308).

Hay que clarificar que estas palabras fueron escritas específicamente en referencia a los mitos indígenas y aborígenes, las fuentes preferidas de los estudios cosmológicos. Como el mestizaje es tan difícil de definir, muy pocos intentos se han hecho para descodificar la estructura mítica del discurso de mestizos o cholos (Martínez Borrero 1993). Lo que emerge en el estudio presente es una clara relación entre la narrativa oral y la conciencia ecológica de los mestizos.

Muchas de las comunidades campesinas en el sur del Ecuador, incluyendo Jatumpamba, se encuentran en esta ambigua e categoría cultural mixta. Por cierto, algunos elementos europeos, incluyendo fragmentos del cuento de Hansel y Gretel aparentemente han sido asimilados a algunos de los cuentos del ciclo de la *Mama Huaca*, pero la síntesis está tan completamente fundida que tiene que ser considerada en sus propios términos. Arguedas mismo sospechó que muchas leyendas peruanas en este ciclo tenían raíces europeas (Arguedas 1953:228), aunque estudios posteriores han demostrado que la bruja que come a los niños perdidos fue habitante de los Andes mucho antes que la llegada de los españoles (Hartmann 1984:655).

Lo que más ciertamente caracteriza el proceso cultural andino no es su "pureza" autóctona, sino su habilidad excepcional para integrar y sintetizar las dispares corrientes culturales de su propio suelo tanto como las de ultramar (Dover 1992:1).

Antes de volver a las actuaciones individuales de Jatumpamba, hay que decir más sobre el corpus de textos de la *Mama Huaca*: la resonancia del concepto mismo de la *Huaca*, y las otras variantes del ciclo. Un resumen de interpretaciones también será útil como punto de partida para las nuevas

perspectivas que el análisis etnopoético puede ofrecer.

LAS HUACAS: DE LO SAGRADO A LO MALDITO

Como otros conceptos teológicos indígenas de los Andes, la *huaca* es casi imposible de traducir adecuadamente del quechua / quichua a términos europeos sin ejercer una considerable arqueología lingüística (Harrison 1989:32-54). Para complicar el asunto aún más, las *huacas* fueron redefinidas para servir la imperativa ideológica y teológica del Tahuantinsuyu. Después fueron el blanco de las campañas de extirpación de idolatrías de la iglesia imperial española. Esta ingeniería teológica ha modificado tales conceptos y simultáneamente ha inspirado resistencia a las revisiones. Cuando la *huaca* se menciona, hay una resonancia semántica por las capas de su significación. El término está cargado con connotaciones conflictivas entre lo sagrado y lo diabólico y con el trauma de dos distintos episodios de conquista y dominación.

Para las culturas andinas prehispanas, las *huacas* eran lugares claves en un paisaje esencialmente sagrado y animado, sitios sagrados con singulares propiedades como manantiales, peñascos, lagunas, cuevas y cerros. En las cosmologías nativas estos eran puntos de emergencia de los antepasados, espacios para adoración y sacrificio (Sherbondy 1992). Las *huacas* también eran los espíritus machos y hembras, divinidades e imágenes labradas que habitaban estos sitios. Se creía que la gente que vivía cerca compartía rasgos físicos con la *huaca* local, una creencia que ha persistido hasta la actualidad (Muñoz-Bernard 1979 y 1986:162).

A las *huacas* era menester alimentarles, cantarles y bailarles a cambio de sus bendiciones (Garcilaso de la Vega 1963, v.2:47-48).

Durante la expansión y consolidación del imperio incaico fue impuesto el culto estatal al Sol. En su propio mito de origen, los incas insistían en su descendencia directa del Sol, herederos de los progenitores míticos Manco Cápac, Mama Ocllo y sus seis hermanos que emergieron de unas cuevas al sur del Cuzco. Una de las hermanas, Mama Huaco, fue el primer ser humano en sembrar el maíz (Molina [1573] 1943:67). La devoción a las *huacas* locales no fue reprimida. Al contrario, las divinidades locales y sus imágenes fueron llevadas en solemne procesión a un templo especial en Cuzco para ser debidamente honradas y admitidas al panteón (Hernández Príncipe [1621] 1923:62-63). Las *huacas* también estaban integradas a la

organización física y política del espacio y se alineaban en *ceques*, líneas imaginarias que radiaban de los centros ceremoniales y administrativos como Cuzco y probablemente Tomebamba, marcando así las divisiones geográficas y étnicas del Tahuantinsuyu (Zuidema 1982:427-446).

En la primera época de la colonia española las campañas de *Extirpación de idolatrías* rastreaban agresivamente las *huacas* para destruirlas si fuera posible, especialmente si tomaban la forma de imágenes labradas de madera o piedra o momias de los ancestros. Medio siglo después de la conquista en la rebelión religiosa del Taki Onqoy, los espíritus errantes de las *huacas* declaraban la guerra a la Trinidad cristiana y los santos que les había reemplazado. Extraídos de sus imágenes, tenían hambre por no haber sido alimentados. Como último refugio, poseían los cuerpos de personas vivas que bailaban frenéticamente para honrarlas y que recibían personalmente las mismas ofrendas y sacrificios que previamente se había hecho a las imágenes (Albornoz [1584] 1967, Arriaga [1621] 1968).

Después de las extirpaciones, en la época final de la colonia, el término *huaca* llegó a designar el tesoro enterrado de las tumbas prehispanas (Cordero 1968), y los *huaqueros* o buscadores de entierros pagaban el mismo impuesto del *quinto real* a la corona que los mineros. No había distinción entre el oro mineral y el oro labrado. En Chinchaysuyu no había las grandes imolaciones públicas de las momias ancestrales e imágenes como en el sur, pero la desecración sistemática de los *huaqueros* tuvo el mismo efecto de privar a la gente de su pasado y desarraigar los complejos narrativos orales, himnos y versos asociados con cada momia e imagen (Salomon 1987). A través de los siglos, en la religiosidad popular, la noción de la *huaca* como sitio sagrado fue completamente invertida. Ahora son sitios peligrosos y encantados donde moran espíritus y seres malignos. La creencia popular en los *antimonios* o emanaciones nocivas asociadas con estos sitios es todavía fuerte entre la gente (Muñoz-Bernard 1986:158).

En la tradición oral contemporánea de Chinchaysuyu, el concepto de *huaca* está cargado de múltiples y ambiguas capas de significación: lugares sagrados/malditos, sus moradores míticos, y los fabulosos pero peligrosos tesoros que se encuentran allí. La

Mama Huaca es un ser complejo y ambiguo, tan impresionante como la misma geografía que habita. Aunque comparte ciertas características con otras mujeres monstruosas de distintas tradiciones mitológicas, en los Andes no puede ser considerada independientemente de los lares que habita.

Otras variantes importantes de este cuento tienen que registrarse ahora, para que un panorama completo del ciclo pueda servir como punto de referencia para las narraciones individuales que se examinarán aquí en detalle.

MAMA HUACA Y SUS HERMANAS

Este ciclo pan-andino de leyendas de brujas incluye los cuentos de tesoros de la misteriosa **Mama Huaca** de la sierra austral del Ecuador (provincias del Cañar, Azuay y Loja); la grotesca **Chificha** con sus dos caras (de la norteña provincia de Imbabura); y la horripilante **Achikee**, devoradora de niños (de la cordillera central del Perú). Estas últimas son aparentemente leyendas etiológicas que explican ciertos aspectos de la ecología andina: los orígenes de las plantas espinosas y venenosas y los insectos dañinos de la sierra.

La mayoría de las versiones de la leyenda de la **Achikee** fueron coleccionadas en los departamentos peruanos de Ancash, Huánuco y Junín, y han sido comentados por varias generaciones de folcloristas peruanos incluyendo Javier Pulgar Vidal, Toribio Mejía Xesspe, Fernando Izquierdo Ríos, y José María Arguedas (Hartmann 1984). Esta versión de Mejía Xesspe es representativa:

En una época de hambruna unos padres se deciden a deshacerse de sus hijos abandonándolos en un lugar aislado. Los niños llegan a la casa de una vieja. En la noche la niña oye los quejidos de su hermano que había tenido que acostarse con la vieja. Al día siguiente la hermana se da cuenta de que no han quedado sino huesos de él. Huye al instante llevando consigo los restos de su hermano. Los animales de la región, como un venado, un zorrillo, un cóndor y otros más le prestan ayuda para que no caiga otra vez en manos de la vieja antropófaga... Cuando casi ya no hay escape, se suelta una cadena del cielo, por la cual la niña asciende. También a la **Achikee** se le lanzó una soga, pero un pericote la roía hasta trozarla. Cayó la **Achikee** dando maldiciones.

"¡Que mis brazos se transformen en gigantes (cacto gigante), mis pelos en huallancas (cacto de

paja), mi pellejo en pencas y mis dientes en pato-casha (cacto de vaina)! ¡Que toda mi sangre haga crecer espinas! Cayó a las peñoleras y según se deseo quedó sembrado el terreno de espinas en todas direcciones."

(Versión H-4 / Departamento de Ancash, Perú / Investigador Mejía Xesspe 1952: 241-242) / resumen de Hartmann 1984:649-650).

Solamente una de numerosas variantes atribuye el origen de alguna planta útil a la **Achikee**. Ella es asociada casi unánimemente con la vegetación inútil o dañina asociada con la sobre explotación, pastoreo excesivo o degradación de los ecosistemas andinos.

La monstruosa **Chificha** de la sierra norteña del Ecuador es destruida (como en el cuento de Hansel y Gretel) por niños empujándola a un horno. Como la **Achikee**, ella se identifica con las plagas vegetales y además los insectos dañinos que surgen de sus cenizas. Elsie Clews Parsons (1945), Roswith Hartmann (1984), Fausto H. Jara y Ruth Moya (1987) han coleccionado y publicado versiones del cuento. En este texto reciente, la **Chificha** mata a un leñador, quitándole el corazón. Como en otras versiones, ella muere quemada, pero en un toque moderno aquí se incinera con gasolina.

Un indígena, había ido al cerro a coger leña, y así a hacer algunas tareas allá en el cerro, y una, una mañana se encuentra con la **Chificha**. Entonces, le coge, le roba el corazón, y se come el corazón. Y entonces, el cuerpo ya se queda sin vida, muerto, ya. Desaparece ese cuerpo y la **Chificha** regresa convertida en ese cuerpo que ya está muerto, ese hombre. Convertida en ese hombre regresa a la casa donde su esposa. La mujer preocupada que no regresaba, regresó al otro día el esposo, pero no era el esposo, sino la **Chificha** convertida en esposo. Cuando llegó, estuvo peinándole la cabeza y allá la mujer estaba despiojándole, al esposo. Cuando abrió el pelo por atrás, y se dio cuenta de que atrás de la cabeza tenía otra cara. Que tenía, o sea que, dos caras. Entonces allí se dio cuenta que era la **Chificha**. Ella calladita, sin decirle nada, salió para afuera y le regó gasolina a la casa y el hombre estaba dentro, o sea la **Chificha**. Entonces regó gasolina y le quemó la casa. Cuando le quemaban a la **Chificha**, en el momento que le quemaban, la **Chificha** gritaba, "Piqui mitu cusha." Significa que "me voy a hacer pulgas, me voy a convertir en pulgas." Y "mulpi shata pulgi," significa "y las pulgas han de dispersar para todos los lugares." Y de allí es que existen las pulgas.

(Versión H-5 / Mercedes Maldonado / Otavalo, Provincia de Imbabura, Ecuador / Investigador Lamadrid 1992 / *verbatim*).¹

Como los coleccionistas de estas leyendas han tenido más interés en las cuestiones de orígenes, difusión, motivos y tipos, ninguna información sobre los contextos narrativos se ha registrado. Pero en vista de los episodios finales de la **Achikee** y la **Chificha**, la especulación sobre el estado del mundo natural parece un marco probable para el comentario e interpretación contextual.

Una preocupación mayor en los análisis es la semejanza de muchas de estas leyendas andinas con el Índice de Motivos #327A de Aarne-Thompson (1955-58) o lo que popularmente se conoce como el cuento de Hansel y Gretel de las colecciones de los hermanos Grimm.

¿Se deben estas semejanzas a la introducción del cuento europeo por los españoles, o será un producto de un complejo mestizaje y asimilación cultural? Como algunos de los cuentos del norte del Perú no tienen nombres nativos para la bruja, y como vive en una casita de azúcar (exactamente como en Europa), algunos investigadores han adoptado la primera tesis (Arguedas 1953:229).

Pero la amplia distribución de cuento con su complemento de nombres quechuas y otros elementos autóctonos han convencido a otros investigadores de que existía un ciclo de leyendas nativas de los Andes que abrió el camino para la aceptación y difusión del motivo #327A (Hartmann 1984:655).

En todo caso, uno de los tres principales episodios del ciclo de la **Mama Huaca** en el sur del Ecuador la presenta en su papel de devoradora de niños como en la siguiente versión recogida por Eulalia Vintimilla y resumida aquí:

Un viudo se casa otra vez y su mujer le dice que abandone su hijo e hija en las montañas. Los lleva bien adentro donde los deja. Pero el hermano que estaba caminando atrás había botado pedacitos de tortilla en el suelo. Así pudieron regresar a la casa, con gran indignación de la madrastra. El

¹ Este texto se transcribe *verbatim* en bloque (y no al estilo etnopoético) porque el cuento fue solicitado y por eso carece de su pleno contexto narrativo. Mercedes Maldonado (una indígena de Otavalo) es una profesora bilingüe que cuenta la versión de la **Chificha** que sus alumnos de Chuchuí, Cantón Otavalo, le contaron (9 de diciembre de 1992).

próximo día la hermana caminaba atrás y se comía los pedazos de tortilla que botaba el hermano. Así no había pista para regresar. Después de caminar mucho, el hermano sube un árbol y mira una casita negra con humo saliendo de la chimenea. Allí la **Mama Huaca** ha estado haciendo tortillas que ha guardado en las paredes. Como tenían hambre, los niños robaron y comieron algunas. La vieja, aunque era ciega, sentía el robo. Cuando dijo tres veces las palabras "cunga-ricunga-mise", los niños se rieron y los agarró. Los trató muy bien, dándoles de comer mote, tortillas y cuy. Un día con la excusa de que iba a hacer chicha para la visita de su hijo les pide que traigan agua. Mientras tanto prepara la paila donde piensa cocinarlos. Cuando los niños van por el agua, ven a una mujer vestida de blanco (la Virgen), que les advierte lo que les ha de pasar. De vuelta a la casa de la **Mama Huaca**, los niños la hacen subir una escalera y la hacen caer en el agua hirviendo. Ella muera y la casa con los cuatro perros encadenados que la guardaban desaparecen. Todo lo que quedaba eran objetos de oro, peines, barretas, habas y maíz de oro. Los hermanos vuelven a casa, el padre recoge el oro y se hacen ricos.

(Versión H-2 / Narrador, Luis Villa / Agua Blanca, Cantón Paute, Provincia del Azuay, Ecuador / Investigadora, Vintimilla 1968 / resumen mío).²

En otro común y representativo episodio, la **Mama Huaca** no se contenta con esperar a que los niños extraviados le encuentren; ella activamente busca a hombres cuyo trabajo como pastores o sembradores de papas los hace subir de los valles seguros y civilizados a los riscos y páramos de su dominio. Después de capturarlos, los obliga a vivir con ella para satisfacer sus deseos sexuales, aunque está tan cubierta de pelo espinoso que les causa dolor a los hombres. En su lucha para escapar siempre reciben la ayuda del años, como en esta versión coleccionado por Rodrigo Astudillo:

Un homrecito tenía una sementera de papas en el cerro. Un día cuando se dio cuenta que alguien estaba robando sus papas, regresó a la casa para llevar una escopeta para asustar al ladrón. Cuando se escondía en un árbol, apareció una vieja para sacar las papas. Cuando trató de disparar no pudo.

² Como las versiones de Martínez (1983), Vintimilla (1968 y 1970), y Astudillo (1993) no son transcripciones *verbatim*, para los propósitos del análisis etnopoético tienen que considerarse como recreaciones esencialmente literarias, aunque los tres investigadores han tratado de evocar el vocabulario y el estilo del español popular.

Después de estar largo rato en el árbol brincando de rama en rama, cayó en la canasta de la Huaca. Ella lo llevó a su cueva donde le daba de comer muy bien, pero algunas comidas eran crudas y no había sal. A las Huacas no les gusta la sal. Después de algunos días la Huaca salió de la cueva para buscar leña y se le olvidó tapar la cueva completamente con una roca grande como siempre hacía. El hombre escapó corriendo y como era ya muy tarde pidió posada en la casa del años. Cuando la Huaca vino atrás de él, preguntó al años si lo había visto. "Sí, pero si quieres que te muestre dónde está, primero sácame un espinoso que me entró en el trasero". Cuando lo hizo, el años le meó en los ojos y le dejó ciega. Así el pobre hombre escapó de la Huaca. De gratitud de haberle librado de la Huaca, volvió con un costal de cushos (gusanos y larvas). Pero habiendo estado con la Huaca, al pobre hombre le habían salido unas lanotas por todo el cuerpo. Eso le pasó al que le mezquinó las papas a la Huaca.

(Versión H-3 / Narradora, María Chuñir, 22 años / San Fernando, Cantón San Fernando, Provincia del Azuay, Ecuador / Investigador, Astudillo [1983] 1993 / resumen mío).

Una tercera categoría de episodios tiene que ver con la gente que recibe regalos de la Mama Huaca. A veces la encuentran cuando andan por los cerros y en otros casos la buscan para pedirle favores como en la versión H-1a de Jatumpamba. En la siguiente versión recopilado por Astudillo, una joven tiene la gran suerte de recibir un regalo de la Huaca:

Una familia tenía la costumbre de ir al cerro por leña. Un día el papá le dijo a su hija mayor que fuera a traer más. Cuando había juntado un poco de leña, la Huaca le apareció. Ella se puso a llorar al verla, nada la consolaba. Con el fin de que se calle, la Huaca le dio un plato de yucas, pero la muchacha siguió llorando. La Huaca le llevó a su cueva y le seguía dando cosas de comer, pero seguía llorando sin consuelo. "Quiero irme a mi casa", no más decía la muchacha. Cuando la Huaca se dio cuenta que no quería nada sino sólo regresarse a la casa, le dio pena y la mandó, pero al momento de irse le regaló una naranja. En el trayecto del camino la naranja empezó a pesar mucho, pero no la botó por suerte. A casa llegó sin leña y les contó a sus padres lo que les había pasado con la Huaca y sacó la naranja. Esa naranja era puro oro y gracias a ese regalo de la Huaca, se acomodaron la situación.

(Versión H-1b / Narrador, Víctor Álvarez, 20 años / San Fernando, Cantón San Fernando, Provincia del Azuay, Ecuador / Investigador, Astudillo [1983] 1993 / resumen mío).

Algunas veces es llamada la Mama Guardona - del verbo castellano guardar (Muñoz-Bernard 1986:164), esta Huaca celosamente vigila su tesoro, distribuyéndolo de manera desigual a muy pocas personas. Su selección de favorecidos se basa en sus caprichos como en este caso, o en las afinidades especiales que siente con estas personas. Este es el caso de las guaguas aucas; como no han sido bautizados, comparten su estado pre-cristiano.

En un profundo análisis de elementos de motivos y simetrías estructurales, Hartmann (1984) demuestra convincentemente que estos cuentos y leyendas tan aparentemente diversas son realmente facetas del mismo ciclo, aunque la Mama Huaca parece ser más generosa y menos mala que sus hermanas. Gutiérrez Estévez (1985) niega esta aparente generosidad, señalando que la distribución desigual de la riqueza es tan nocivo en el sentido social como las zarzamoras y cactus son para la agricultura.

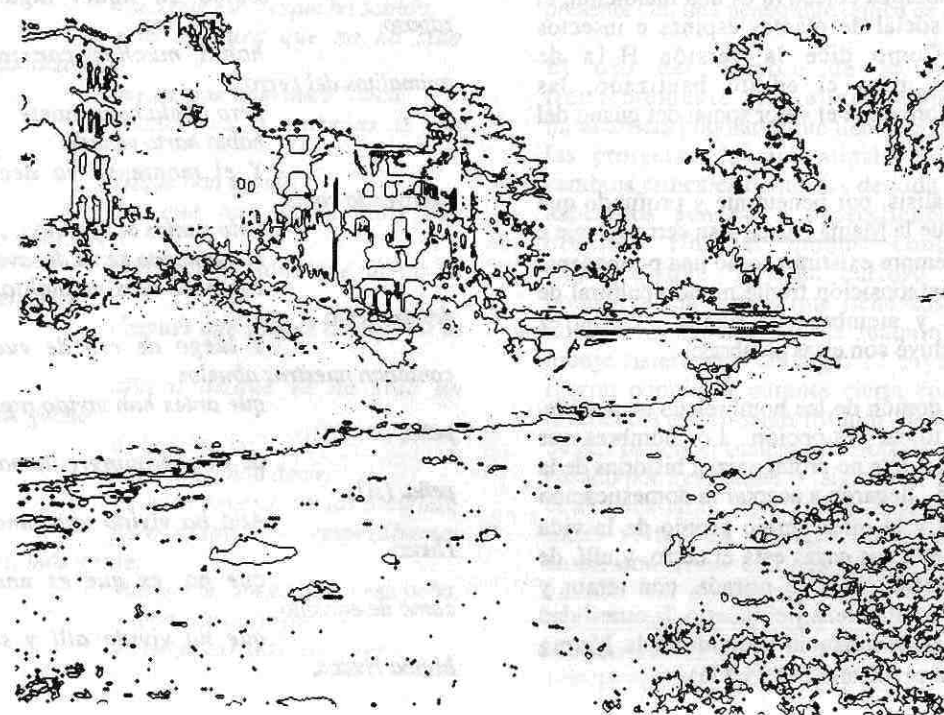
En todo caso, este ciclo de leyendas es definitivamente andino, claramente distinguible del complejo europeo de historias de las brujas, con la excepción del Motivo 327A. Los inmigrantes españoles a los Andes también trajeron un repertorio muy completo de cuentos y creencias sobre brujas y demonios de su propia cultura popular europea (Arguedas 1953, Silverblatt 1987:159-181). Proyectaron estas creencias a la gente y paisaje recientemente conquistados, y esta gente desarrolló su propia caricatura de esta tradición (Howard-Malverde 1985). No hubo otra explicación para la curiosa devoción andina a las piedras, manantiales, ríos, montañas, el sol y la luna. Detrás de cada huaca se percibía la influencia del mismo demonio. Como en Europa, las mujeres que tenían conocimientos de curaciones o que demostraban devoción a las creencias pre-cristianas fueron acusadas de ser brujas. En las décadas después de la conquista, había numerosas acusaciones de brujería, y muchas mujeres huían de las concentraciones forzadas de indígenas y buscaban refugio en las alturas de las punas y páramos, lejos de la influencia de los sacerdotes, donde estarían libres para dedicarse a alimentar y mantener a las huacas (Silverblatt 1987:197-209). Las alturas salvajes y no cultivadas era un espacio que llegó a ser asociado con el poder de la mujer. Muchos espíritus de los cerros son machos,

incluyendo los Wamanis de la cordillera peruana (Isbell 1978:59) y los Urcu Yayas (abuelos del cerro) de las leyendas de la provincia del Cañar (Gutiérrez Estévez 1979). Pero en la tradición oral, la gran mayoría de estos seres mitológicos son hembras.

NATURALEZA, CULTURA, E INCESTO

Las cualidades primordiales de las leyendas de la Mama Huaca / Urcu Mama / Achikee / Chificha llevaron a Manuel Gutiérrez Estévez (1985) más allá de las explicaciones etiológicas (versiones H-4, H-5) y los cuentos moralizantes de tesoros (versiones H-1a, H-1b) del ciclo para explorar su profunda estructura como discurso mitológico.

La Mama Huaca se asocia con todo lo que es salvaje e indomado en el medio ambiente andino, tanto natural como social. Ella vive en las partes más inhóspitas de la sierra, aunque estos lugares con frecuencia están muy próximos a las zonas cultivadas, habitadas y civilizadas. Su apariencia es espantosa. Se viste de trapos y está cubierta de espinas. Su dieta es particularmente primitiva. Odia la sal y come niños cuando puede. Es la dueña del cerro y la protectora de los animales del monte.



En cuevas, adentro de los cerros, y en el fondo de las altas lagunas, guarda sus antiguos tesoros que en un tiempo pertenecían a los incas y otras tribus que los enterraron cuando llegaron los españoles. Su tesoro de oro incluye objetos utilitarios como peines y ollas, pero se compone en su mayoría por mazorcas de maíz, habas, y otras plantas domésticas que no son menos que las canopas (actualmente llamados illas en Perú), las imágenes ceremoniales que representan los espíritus originales y generadores de estas plantas (Albornoz [1584] 1967:18, Isbell 1978:151). Así, se identifica también con el remoto pasado pre-cristiano de los indios gentiles y sus cultos. Es interesante notar que el tesoro de la Huaca de la versión H-1b contiene naranjas, una introducción española a la agricultura andina.

En el eje fundamental de la oposición entre naturaleza / cultura, la Mama Huaca se ubica en el lado natural, pero representa la disyunción entre los dos polos (en vez de la progresión ordenada entre el uno y el otro). Su hábito de atraer a los niños a sus lares para comerlos y raptar a hombres para satisfacer su voraz apetito sexual la identifican como la monstruosa madre-esposa, la incarnación más radical y básica del incesto (versiones H-2, H-3).

La ofrenda o presentación de guaguas aucas tiene un significado especial vista en esta luz (versión H-1a). En el pasado remoto, en ocasiones especiales o en épocas de necesidad extraordinaria, los fetos abortados o aun los niños se incluían en los sacrificios a las huacas, al lado de la chicha, las llamas y los cuyes (Hernández Príncipe [1621] 1923:27, Muñoz-Bernard 1986:168). Pero la presentación de recién nacidos a los espíritus del cerro como en los cuentos de la Mama Huaca es un modo de involucrarlos en la mutua obligación del compadrazgo, la defensa social más potente contra el incesto (Gutiérrez Estévez 1985:354-355). De esta manera, las fuerzas disyuntivas que retroceden a un estado natural más caótico son efectivamente contrarrestadas por una estructura que las impulsa en dirección contraria hacia el dominio domesticado de la cultura.

El concepto de riqueza individual vs. pobreza colectiva también adquiere una nueva luz aquí. La Mama Huaca solo da riqueza y poder a los que han sobrepasado los límites sociales y geográficos para penetrar su espacio. El precio de su transgresión es su subsecuente marginalización social. En una comunidad que pone su más alto valor en la reciprocidad y el comunismo, la riqueza individual no es únicamente asocial, sino peligrosa, porque expone al dueño a la envidia, la fuente más poderosa de discordia social y enfermedad espiritual. La riqueza individual a costo de la pobreza colectiva es una maldición, el equivalente social de plantas espinas e insectos dañinos. Como dice la versión H-1a de Jatumpamba, para el adulto bautizado, las mazorcas de oro tiene el valor social del guano del borrego.

Pero este análisis, por penetrante y profundo que sea, asume que la Mama Huaca y su cerro salvaje e indomado siempre existirán como una permanente y estática yuxtaposición frente mundo cultural de los pueblos y siembras de abajo. Gutiérrez Estévez concluye con estas palabras:

Pero para el común de los hombres no es posible, ni deseable, tomar esa opción. Los hombres que conocemos, los que no protagonizan historias de la Mama Huaca...llegaron a aceptar la domesticación de la cultura y el intercambio propio de la vida social. Frente a sus casas está el cerro, y allí, de modo permanente ante su mirada, con temor y deseo, están la naturaleza y el incesto, la esterilidad colectiva y la abundancia individual, la Mama Huaca. (Gutiérrez Estévez 1985:371).

¿Qué pasaría entonces si la Mama Huaca misma desapareciera? La huaca o sitio sagrado que ella habita ya ha sido efectivamente desacralizada y maldecida. ¿Qué pasaría si fuese tan desgastada por las fuerzas de la domesticación que perdiera para siempre su fuerza salvaje?

"ANTES...ALLA HA VIVIDO UNA MAMA HUACA [136-138]... YA SE AMANSO, CREO QUE SE PERDIO TODO LO ANTIGUO [266-267]"

La narración de la Mama Huaca de Condorquingre está repleta de referencias al estado previo y actual del ecosistema que rodea Jatumpamba. Uno de los verbos claves que se usa para describir el proceso físico de la sobre explotación del medio ambiente es decaer. El otro verbo clave es amansar y describe la conceptualización cultural del mismo proceso:

JO: Sí, o sea que antiguamente ha sido como los Incas

han venido a trabajar, han pasado por aquí, y según y si yo lo conocía desde, desde niñez, que yo también he conocido algo de lo anterior. Había muchos, muchos animales salvajes.

Como en aquel lugar había raposo, había muchos conejos, esos animalitos del cerro, pero había buen monte, había hartos venados. Y el monte se va decayendo,

decayendo como todo vamos ocupando el montecito se va decayendo entonces esos animalitos se han desaparecido.

Y luego de eso de vuelta nos contaban nuestros abuelos que antes han vivido aquí en esa

peña, de Condorquingre llamamos esa

peña. [sí] Allí ha vivido una, una Mama

Huaca

que ha, es que es una mujer

como de encanto que ha vivido allí y se llama Mama Huaca,

ha sido, que vive en esa peña como encanto. Entonces para esa mujer han sido estos venados, han sido animales para ella, raposos, que significa perro, para esa Huaca, así, así [ah, ah] y los conejos ha significado que es cuyes para esa mujer. Entonces antiguamente le conversaron, dizque han sabido de entrar allí en esa peña, adentro en la peña han sabido ver una persona lo que adentran, es que dependía de la suerte no sé como, es que dentaban a ver de curiosidad y es que se encontraba dentro en la peña, dentro en las piedras, y son más antes pilas de mazorca amarilla [ah], y eso ha sabido ser, esa mazorca amarilla ha sido oro, dice, [sí] ha sido oro, no ha sido grano, no ha sido mazorca sino casi de oro, pero a la persona que da suerte, o sea que eso dizque ha sabido, a la criatura que no ha sido bautizada todavía, que es, que llamamos "auca" cuando va a entregar a esa criatura, dizque han sabido, los que han sabido dar esa mazorca de oro, pero a la persona que no, no da suerte, entonces, después que sale de adentro de la peña, afuera dizque ve ha sido un pedazo de guano de borrego [sí]. Así han sabido decir. Es que conversaron los antiguos, pero después ya empezábamos nosotros, más gente, más gente, apéganle en esa peña, íbamos de curiosos a ver y venían turistas así a ver,

se iba, se... (inaudible) ya no se oye nada, todo queda amanzado, esa peña [sí], ya queda amanzado, antiguamente esa peña hasta ha sabido mover, esas piedras han sabido retirar,

EL: Se movían,

JO: Se movían, dizque, pero ahora ya no, dizque puede ser encanto...

Otro elemento que caracteriza la narración del Sr. Ortiz en Jatumpamba es el uso de lo que Briggs denomina el "Marco de la Anterioridad", una técnica narrativa que presta una distintiva autoridad y marco interpretativo a varios géneros orales, incluyendo el "discurso histórico popular" tanto como las leyendas (Briggs 1988:59-99). El "Marco de la Anterioridad" no se debe confundir con el milenario lugar común de la tradición literaria española "todo tiempo pasado fue mejor", como en los clásicos versos del poeta medieval Jorge Manrique. Lo que se toma por las nostalgias populares por el pasado es en realidad un género bien definido de la tradición oral, una estructurada forma de discurso pedagógico que establece una relación dialéctica entre pasado y presente con una penetrante crítica de la actualidad.

El uso del "Marco de la Anterioridad" frecuentemente se alinea con conceptos milenaristas populares que tienen raíces bíblicas en las profecías del apocalipsis venidero. Los cambios radicales de modos de vida y valores son asociados general y específicamente con el próximo fin del mundo conocido. En Chinchaysuyu, hay un curioso milenarismo popular en la región que tiene sus raíces en el misticismo apocalíptico de Joaquín de Flora, un monje cisterciense del siglo 17 cuyas enseñanzas fueron populares durante cierta época entre los misioneros franciscanos (Muñoz-Bernard 1986:13). Según la conceptualización popular, el mundo ha pasado por tres edades o "siglos", el de Dios-Padre, el de Dios-Hijo, y el de Dios-Espíritu Santo. Los incas vivían en el siglo de Dios-Padre y se enterraron vivos con sus tesoros, creyendo que cuando los invasores españoles salían, ellos resucitarían. Esta edad terminó con una gran inundación. El próximo siglo de Dios-Hijo era el tiempo de Adán y Eva, que terminó con un gran

terremoto y derrumbe que dejó las montañas en su forma presente. El siglo de Dios-Espíritu Santo es el tiempo del presente, cuyos habitantes se llaman los "renacientes". En esta época todo terminará en una lluvia de fuego (Muñoz-Bernard 1986:14). Los campesinos de Jatumpamba y la región entera comúnmente se llaman "renacientes" según este esquema. Su entendimiento de los eventos actuales se tiñe por este pensamiento apocalíptico.

En el discurso oral que transcurre entre el "Marco de Anterioridad" el topo más usado no es la cronología, sino los "signos triples (triplex signs)", un sistema de designadores que tienen una relación metonímica con el mundo del pasado, que también sirven como metáforas o iconos que evocan ese mundo en relación al presente (Briggs 1988:74-81). En la narración de Jatumpamba, además del personaje de la Mama Huaca misma y el bosque y animales desaparecidos, los signos más fundamentales dentro del Marco de Anterioridad son el oro - antiguo tesoro de la Mama Huaca, y el cerro. Ambos están íntimamente relacionados con sus poderes.

El narrador establece un juego simétrico de oposiciones entre las "mazorcas de oro" vs. el "guano de borrego" por una parte, y el "cerro bravo" vs. el "cerro manso". La oposición entre tesoro y excremento es una medida de aculturación y cristianización. El oro de Condorquingre solo se ofrece a los no bautizados. (En las versiones H-1b y H-2, es también para las intrépidas personas que tienen suficiente suerte para sobrevivir un encuentro con la Mama Huaca). Los adultos bautizados logran percibir su brillo, pero no pueden posesionarlo. En cambio, la oposición entre los cerros es cronológica. El "cerro bravo" o animada montaña de bosques, animales salvajes y piedras que brillan pertenece a tiempos pasados, y el "cerro manso" o montaña desgastada y yerma que se ve del Jatumpamban de hoy es un signo de la época actual y sus tribulaciones. El uso del quichuismo "chungar" implica una relación sexual entre los cerros del pasado, con obvias connotaciones de fertilidad:

JO: "...entonces cuando se brillaba de noche del Cerro de Cojitambo con el de acá, dicen que están chungando, ya vamos, están jugando entre, entre los cerros..."

EL: ¿Y están comunicándose los cerros?

JO: Sí, eso sí, verá comunicación de cerros. Es como una cosa como los volcanes que han salido

salido bravos, asina se dice de los cerros. [ah, ah].

Lo que antes será aquí también cuando va a esa peña

ha sabido poner a oscurecer,

a neblar,

y poner a llover,

no permitía que

apegue la gente allí en esa peña [ah, ah],

pero ahora ya yo creo que

el cerro también se va haciendo pobre

se va amansando

ahora ya, ya no pasa nada

ahora el que menos,

hasta, hasta niñitos van a estar allí

de curiosos a apegar en la peña

ya no pasa nada. [ah, ah]

Ya se amansó,

creo que se perdió todo lo antiguo.

En otros estudios y contextos, cuando el verbo amansar se usa en relación a los cerros, puede tener una variedad de significaciones, incluyendo cuando la montaña se deja atravesar por viajeros o un camino, o cuando la montaña se deja cultivar (Muñoz-Bernard 1986: 152). La riqueza de un cerro también puede ser diferencial.

Un cerro puede ser rico, o con tesoros, o con los productos agrícolas que rinde.¹ En el caso del Cerro Condorquingre en Jatumpamba, se cuenta la historia de una montaña que anteriormente era "brava" y "rica", con el tesoro de la Mama Huaca, y con los productos agrícolas que antes se cosechaban allí. Pero todo eso queda ahora dentro del marco de anterioridad.² Ya ha sido amansada y empobrecida por la destrucción de sus bosques, sus animales y la erosión de sus suelos.

ELEGIA Y LAMENTO

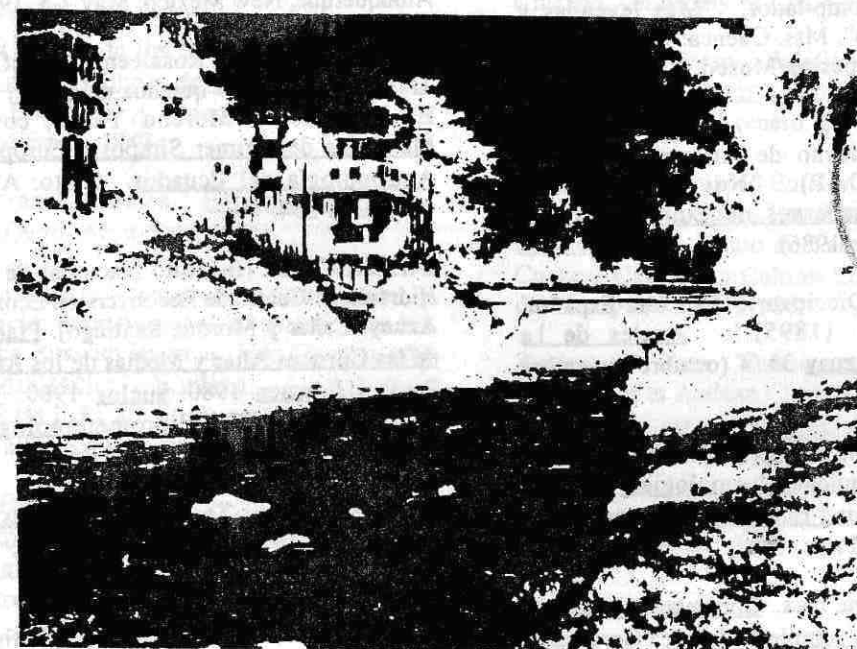
¹ Olmedo Zhién Maita, Zapata, Cantón Girón, Provincia del Azuay. Entrevista personal interview con Enrique R. Lamadrid, el 11 de noviembre de 1992. Salíó aquí una extensiva discusión de la riqueza relativa de los cerros, incluyendo sus competencias y el grado de mansedumbre, de "cerros bravos" a "cerros manzanos", etc.

² Los cuentos de la Mama Huaca recogidos por Suárez (1988) también se caracterizan por el uso consistente del Marco de Anterioridad.

ELEGIA Y LAMENTO

Todas las leyendas en el ciclo de la Mama Huaca tienen que ver con la disyuntiva y el desequilibrio en las relaciones entre la naturaleza y la cultura. Un espacio narrativo es creado para la reflexión popular sobre los desgarramientos del ámbito social (incesto, riqueza y pobreza) y el ámbito natural (plantas e insectos dañinos, la destrucción ecológica). En Perú, donde el proceso de desertificación de la sierra es notablemente avanzado, la monstruosa Achikee se invoca como la culpable mítica. En Ecuador, donde el proceso está todavía en sus etapas incipientes, la Chificha y la Mama Huaca ya son parte de la conciencia popular del problema ecológico. Como en el caso de su hermana peruana, se culpa a la Chificha por haber traído las plagas al mundo. Aunque no es tan maligna en este sentido, el vínculo de la Mama Huaca a la naturaleza salvaje hace de ella un indicador inherente del desequilibrio o falta de armonía en el mundo natural.

Debido a la sobre explotación del ecosistema local, la Mama Huaca ha abandonado el Cerro Condorquingre arriba de Jatumpamba por ahora y quizás para siempre. Su inventario de motivos y episodios fue tan completo en Jatumpamba como en cualquier otra parte del Chinchaysuyu.



Pero como se ve en el contexto del acto narrativo, su presencia y ausencia se ha vuelto un índice y metáfora de la condición de sus dominios, antes tan salvajes y llenos de vida. Ella está todavía presente en la tradición oral de los "renacientes" locales en su ambiguo y espeluznante esplendor, pero solo como memoria. Como el narrador dice, "creo que se acabó lo antiguo". Los tesoros antiguos han desaparecido, el bosque se ha destruido, y la misma Mama Huaca ha huido.

Su huaca o sitio sagrado ha sido allanado por las fuerzas de la domesticación (y la desertificación). Los animales del cerro que antes le rodeaban están ausentes. Los peñascos y riscos ya no brillan en la noche ni se comunican. Su fuerza vital se ha agotado. Se ha vencido la fuerza salvaje que la cultura necesita para su propia vitalidad. En Jatumpamba, las historias de la Mama Huaca se cuentan como elegías, como lamentos etiológicos por la destrucción de este pequeño rincón de los Andes.

El horizonte al oeste y al sur todavía tiene matices verdes de esperanza. La próxima hipótesis es esta: allá donde los cerros son todavía "bravos y ricos", ¿últimamente habrá visto alguien a la Mama Huaca peinándose? ¿Es todavía una presencia en sus historias allá o estará refugiándose en un "antes" cada vez más lejano?



BIBLIOGRAFIA DE OBRAS CITADAS

Aarne, Antti and Stith Thompson. The Motif-Index of Folk Literature. 6 vols. Bloomington: University of Indiana Press, 1955-1958.

Albornoz, Cristóbal. La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas [circa 1584]. Journal de la Société des Américanistes 56 (1967):17-39.

Arguedas, José María. "Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales del valle del Mantaro (Provincias de Jauja y Concepción). Folklore Americano (Lima) 1, 1 (1953):101-293.

Arriaga, Pablo José de, S.J. Extirpación de la idolatría del Perú. (1621). En Esteve Barba, Francisco Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, t. 209), 1968, pp. 191-277.

Astudillo, Rodrigo. Narrativa popular del Azuay. Cuenca: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, 1993.

Briggs, Charles L. Competence in Performance: the Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

Cabrera, Raúl, compilador. "Más leyendas y cuentos para todos". Mss. Cuenca: CIDAP/Grupo Renovación Campesina/Museo Comunidad de Chordeleg, 1985.

Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP). "Nuestros cuentos (Chordeleg)." Cuadernos de Cultura Popular CIDAP, 9 (junio de 1986).

Cordero, Luis. "Diccionario Quichua-Español, Español-Quichua [1895]." Anales de la Universidad del Azuay 33, 4 (octubre-diciembre 1968).

Dover, Robert V.H., Katharine E. Seibold, John H. McDowell. Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Garcilaso de la Vega, Inca. Comentarios reales de los incas. En Obras completas del inca Garcilaso

de la Vega. Ed. y est. prel. de Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Madrid: Atlas (BAE, t. 132-135) 4 t. 1963.

Gutiérrez Estévez, Manuel. "Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca." En Segundo E. Morales Yáñez, compilador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito: Abya-Yala, 1985: 335-375.

Gutiérrez Estevez, Manuel. "Sobre el origen de algunas creencias populares." Revista del Instituto Azuayo de Folklore (Cuenca), 6 (julio 1979): 61-83.

Harrison, Regina. Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture. Austin: University of Texas Press, 1989.

Hartmann, Roswith. "Achikée, Chificha y Mama Huaca en la tradición oral andina". América Indígena 44,4 (octubre-diciembre 1984): 649-662.

Hernández Príncipe, Rodrigo. "Mitología andina" [1621]. Inca 1 (1923):24-68.

Hidalgo, Laura. "La mujer en la literatura ecuatoriana de tradición oral". Mss. Ponencia en el Simposio "Sociedad y Cultura en el Ecuador Contemporáneo". Universidad de Nuevo México, Albuquerque, New Mexico, May 2-5, 1989.

Howard Malverde, Rosaleen. "Significados de 'Dyablu' en el relato quichua de Cañar, Ecuador". En Segundo E. Moreno Yáñez, compilador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito: Abya-Yala, 1985: 303-334.

INHERI-CREA [Instituto Nacional de Recursos Hidráulicos-Centro de Reconversión Económico de Azuay, Cañar y Morona Santiago]. Planificación de las Cuencas Altas y Medias de los Ríos Cañar, Paute y Jubones. 1980: Suelos. 1980. Unidades Ambientales. 1981. Hidrometeorología. 1981. Cuenca: Convenio INHERI-CREA.

Isbell, Billie Jean. To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village. Austin: University of Texas Press, 1978.

Jara, Fausto, compilador y Ruth Moya, traducción. Taruca: Ecuador quichuacunapac

rimashca rimaicuna/ La Venada: Literatura oral quichua del Ecuador. Quito: Instituto Geográfico Militar, 1982, & CEDIME, 1987.

Lamadrid, Enrique R. "Entrevistas con: Juan José Ortiz, Jatumpamba, Cañar (24 de octubre de 1992). Olmedo Zhien Maita, Zapata, Azuay (11 de noviembre de 1992). Mercedes Maldonado, Otavalo, Imbabura (8 de diciembre de 1992)." Archivo del autor.

Landívar U., Manuel A. "Contribución a mitos y leyendas en el Azuay y Cañar." Revista del Instituto Azuayo de Folklore (Cuenca), 4 (noviembre 1971): 101-120.

Landívar U., Manuel A. "Contribución a mitos y leyendas en el Azuay y Cañar." Revista de Antropología de Cuenca 3 (1971): 102-3.

Martínez Borrero, Juan. "Los procesos de comunicación en la cultura popular mestiza: la fiesta en la provincia del Azuay, Andes ecuatorianos". Pucara (diciembre 1992).

Martínez Borrero, Juan. "Leyendas de la Mama Huaca." Identidad: Revista de Cultura Popular. (Quito) 1, 1 (1983): 2-5.

Mejía Xesspe, M. Toribio. "Mitología del Norte Andino Peruano." América Indígena (México) 22, 3 (1952):235-251.

Molina (el Cuzqueño), Cristóbal de. "Relación de las fábulas y ritos de los Incas" [1573]. In Los pequeños grandes libros de historia americana, edited by Francisco A. Loayza, ser. 1, vol. 4. Lima: D. Miranda, 1943.

Muñoz-Bernard, Carmen. Enfermedad, daño e ideología (Quito: Abya-Yala, 1986).

Muñoz-Bernard, Carmen. "Autoctonía y descendencia: contribución al estudio de las huacas". En Roswith Hartman, Udo Oberem, eds. Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas II:81-86. St. Augustin: Collectanea Instituti Anthropos, 21, 1979.

Parsons, Elsie Clews. Peguche - Cantón of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians. Chicago: University of Chicago Press, 1945.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest." Man: Journal of the Royal Anthropological Institute 11 (1976):307-318.

Salomon, Frank. "Ancestors, Grave Robbers, and the Possible Antecedents of Cañari "Inca-ism". Etnologiska Studier 38 (1987): 207-232.

Sherbondy, Jeanette E. "Water Ideology in Inca Ethnogenesis". In Robert V.H. Dover, Katharine E. Seibold, John H. McDowell, editors. Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence. Bloomington: Indiana University Press, 1992: 46-66.

Silverblatt, Irene. Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987).

Sjoman, Lena. "Jatumpamba, tierra de alfareras." Cuadernos de Cultura Popular (Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares) 14 (octubre del 1989).

Suárez, Diego, compilador. "Tradición oral en los cantones Paute y Gualaceo". Mss. Cuenca: CIDAP, diciembre 1988.

Taussig, Michael. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987).

Vintimilla de Crespo, Eulalia. "La leyenda de la 'Mama Huaca', Revista del Instituto Azuayo de Folklore (Cuenca) 1 (enero 1968): 174-179.

Vintimilla de Crespo, Eulalia. "Lo que se dice sobre la 'Mama Huaca', en Antología del Folklore Ecuatoriano II. Paulo de Carvalho-Neto, editor. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Nucleo del Azuay, 1970): 115-120.

Zuidema, R. Tom. "Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization". En The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History, ed. George A. Collier, Renato I. Rosaldo, and John D. Wirth, pp. 419-459. New York: Academic Press, 1982.



LA FILOSOFÍA COMO ETHOS DE LIBERTAD

Francisco Olmedo Llorente

"La utopía, en efecto, tiene dos caras; es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento"

(M. Horkheimer)

"La ontología crítica de nosotros no debe considerarse, sin duda, como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un permanente cuerpo de conocimiento que se está acumulando; se la debe concebir como una actitud, un ethos, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es en uno y el mismo tiempo el análisis histórico de los límites que nos imponen a nosotros y un experimento con la posibilidad de ir más allá de ellos". (M. Foucault).

"¿Por qué la lámpara o la casa pueden ser una obra de arte y nuestra vida no?"

(M. Foucault).

1. El pensamiento de Foucault es, por varias razones, bastante complejo. La continua movilidad intelectual -era siempre "un hombre en marcha", como dice Blanchot- hace problemática la unidad de su obra, en la cual, según una división convencional, se sucederían tres etapas discontinuas, sustitutivas las unas de las otras: la arqueológica, la genealógica y la moral ("una historia del sujeto moral"). Foucault se ha referido a

la paulatina clarificación de su metodología, de su proyecto y -mediante una terminología mutante, no exenta de ambigüedad- ha buscado definir, determinar su continuidad, su coherencia y unidad. Nociones como "problematización", "ontología histórica", "historia crítica del pensamiento", "campos de la experiencia", etc., intentan articular, unificar, dar una forma común. En una visión retrospectiva de sus trabajos, escribe: "Así, el tema general de mis investigaciones no es el poder sino el sujeto"(1). Sí, aunque parezca paradójico -Foucault pasa por ser uno de los críticos más radicales del humanismo- el tema del sujeto parece el mejor aglutinante de sus ideas. Quizás, más que de etapas, cabe hablar de momentos interdependientes, complementarios, entrecruzados, sólo comprensibles en su relación mutua. Nuestra aproximación -parcial, al hilo escolar de categorías tradicionales- a la ética de Foucault no entra en su posible historia genético-evolutiva, una perspectiva importante para juzgar el movimiento de su pensamiento.

Dice Bergson: "Un pensamiento que aporta algo nuevo en el mundo está obligado a manifestarse a través de las ideas ya hechas que encuentra ante sí y que arrastra en su movimiento" (2). Los planteamientos críticos de un autor hay que interpretarlos en su contexto global, tomándolos, a veces, cum grano salis, sin los radicalismos propios de la polémica. Esta observación nos parece fundamental para juzgar las críticas de Foucault al sujeto, para precisar su papel en el

conjunto de la obra, cuyo contexto y objetivo podrían bosquejarse así:

- Etapa **arqueológica**: a) **un exceso idealista**, el sujeto como fuente de todo conocimiento, de toda práctica, de todo sentido y verdad; la exaltación extrema de la creatividad individual. Es la **sujeción antropológica**, que "ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros" (3); b) **un vacío**: la escasa atención a las reglas, a las condiciones de existencia -extrínsecas al sujeto individual- de los discursos, del pensamiento; c) **una nueva atmósfera**: el "descentramiento del sujeto", a partir de los "maestros de la sospecha" y, posteriormente, del estructuralismo; d) **una propuesta**: la descripción histórica de ciertos discursos, la cual muestra que la creatividad del sujeto sólo es posible al poner en juego un sistema de reglas. Foucault hace ver de qué manera, en qué condiciones, en qué campo, etc., un individuo ocupa, ejerce la función sujeto. Aquí, parece inevitable recordar a Marx: "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio".

- Etapa **genealógica**: a) **un mito occidental**, que arranca de Platón, esto es, la antinomia entre poder y saber; b) **un análisis genealógico**, que muestra (frente a la tradición del humanismo) la diada "**poder-saber**" como origen de ciertas formas de subjetividad, de ciertas formas y objetos de conocimiento; c) **una constatación histórica**: el poder disciplinario, que subyuga y somete, que sujeta, atando al individuo a sí mismo; d) **un deber** político, ético, social y filosófico: "imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos" de la sujeción, de las formas de subjetividad y de sumisión, (4) porque donde "hay poder hay resistencia" o negativa de la libertad a someterse.

- Tercera etapa: a) **un mundo diferente**, el de la ética griega, a la cual reula Foucault, tratando de investigar el origen del papel cumplido por el "**poder-saber**" en la modernidad, a propósito de la sexualidad; b) **una posibilidad fascinante**: la ética como autoconstitución libre del sujeto, como autocreación de su **modo de ser**. Refiriéndose a esta fase, dice Foucault que trataba de "reintroducir el problema del sujeto, que había, más o menos, dejado de lado" en sus primeros estudios.

Como vemos, en las tres etapas persiste el tema del sujeto, aunque con rostros históricos cambiantes, porque histórico es el análisis foucaultiano del problema. Se trata de una historia de "los diferentes modos de subjetivación del ser humano", de la constitución de su subjetividad, la cual ha conocido figuras históricas diversas. Una historia del sujeto, no como **sustancia**, sino como **forma**, como proceso histórico **informativo** de una especie de **potencia** común: la "conciencia de sí", la "relación a sí".

2. Foucault, ¿filósofo? He aquí, una cuestión interesante para la metafilosofía de nuestro tiempo, no por mera curiosidad, sino por su posible originalidad y fecundidad. Foucault habla de la concepción "no-filosófica" de la filosofía (5), de la idea de filosofía "a partir de una reflexión histórica", no en cuanto "reflexión sobre la historia", sino como "una reflexión dentro de la historia", como un pensar "la singularidad de la historia". Afirma que sus libros son, "a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos", una **Historia de los Sistemas de Pensamiento**, lo que aleja a nuestro autor de los modelos tradicionales de hacer filosofía y de escribir la historia. Foucault pone a prueba "un método nominalista en historia", que sustituye "esa filosofía del objeto (natural) tomado como fin o como causa, por una filosofía de la relación", que explica el objeto por la práctica o el discurso (6). No se encierra en una **ontología**, con sus conceptos de naturaleza, esencia, sustancia, universal, etc. Cuando habla de ontología, dice **ontología histórica, crítica**, con lo cual descarta el análisis de lo humano **ut tale**, es decir, como objeto natural, eterno, invariante. Al no ontologizar lo humano, no pregunta por **las** ciencias humanas (cuyo objeto cambia), por **el** hombre (la naturaleza humana es una forma con un contenido histórico, cambiante), por **el** sujeto, por **el** conocimiento, por **la** verdad, por **la** locura, por **el** poder, por **la** sexualidad, etc. Aquí, se inscribe la proclamada unidad de su obra, en torno al tema del sujeto. Se trataría, más que de cambios de actitud ante él, del análisis de sus diversos rostros históricos, en función de variables: poder, tipos de prácticas, etc. Este es el contexto de su crítica al humanismo, cuyo concepto encierra varios matices. Desde luego, no es la eliminación del hombre, "de los derechos humanos o libertad". Es

la crítica de la imposición de "cierta idea o modelo de humanidad" (construida en cierto momento de la historia) como **la** idea de hombre, que se vuelve "normativa, evidente, y supuestamente universal. Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación. Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos". (7)

3. La ética (expresamente abordada) de Foucault se encuentra, principalmente, en los volúmenes II-III de **Historia de la sexualidad**, "una historia de las morales". Es, pues, una ética formulada en contacto con la historia. Para evitar equívocos y mostrar la novedad de su enfoque, Foucault precisa su terminología. El término **moral** -ambiguo- oculta tres cosas: el "código moral", "el comportamiento de las personas" y "el tipo de relación consigo mismo" ("**rapport à soi**"), es decir, la manera "como el individuo debe constituirse en sujeto moral de sus propias acciones" (8), lo que denomina **ética**, siguiendo la línea de Nietzsche. En este último sentido, Foucault escribe una historia de la **ética** y de la **ascética** o **prácticas de sí**. La **ética** -como estudio de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí- tiene cuatro aspectos principales: la **sustancia ética** (la parte de nosotros y de nuestra conducta que es trabajada por la ética), el **modo de sujeción** (el principio según el cual se debe regular la acción moral), las formas de la **elaboración** o del **trabajo ético** de sí (la "**pratique de soi**", la ascesis necesaria) y la **teleología** (9) (lo que el sujeto espera de su acción moral) del sujeto moral. Esos cuatro aspectos -relacionados entre sí y, también, con "una cierta clase de independencia"- los estudia Foucault en la sociedad greco-romana y en los primeros siglos del cristianismo. Descubre que los códigos no cambiaron mucho, que podían seguir siendo análogos y que, por tanto, "lo esencial de una moral (no) debería buscarse en los elementos del código" (10). Las transformaciones, las discontinuidades, incumben mucho más a la **ética**, a las modalidades de constituirse uno mismo como sujeto moral de la propia conducta (sexual), a la "técnica de uno mismo", a la "formación de uno mismo".

El mundo griego no fue, según Foucault, una época de oro, perfecta, ni es la alternativa, la solución para el presente, dadas las diferencias de

contexto. Sin embargo, el análisis foucaultiano sugiere la posibilidad de "pescar" en los caladeros éticos griegos, tomándolos como referente histórico, como horizonte de otras posibilidades de pensamiento, de perspectivas útiles; en suma, como una experiencia ética diferente. ¿Por qué? Por su atmósfera de libertad, porque resolvieron, a su modo, un problema semejante al nuestro (la relación de la ética con la religión, con la ley, con la normalización, con la ciencia, etc.) (11)

Hasta aquí, hemos esbozado la unidad **filosofía-historia y ética-historia (de la sexualidad)**, que es el telón de fondo de nuestra exposición. A continuación, destacamos algunas ideas de la ética sexual griega y, a través de ella, de la ética de Foucault.

4. ¿Qué significa la ética como **rapport à soi**? Foucault utiliza varias denominaciones características: **techne tou biou** o técnica de vida (**ars vitae**), tecnología de uno mismo, técnica o arte de uno mismo, estética o arte de la existencia, estilización de la actitud, de la conducta, **eto-poética** (Plutarco), etc. La relación entre ética y sexualidad se plasma en "un cierto estilo de moral que es el **dominio de sí**". Foucault escribe: "Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad, el arte se haya tornado algo relacionado sólo con los objetos y no con los individuos o con la vida" (12). La ética griega problematiza la sexualidad (la toma como objeto de inquietud y de austeridad, como motivo de dominio de sí) con una relativa independencia de las "interdicciones sociales, civiles o religiosas". Es una ética como estética de la existencia (que da a la vida la forma más bella posible) y no una ética casuística (de catálogos), de uniformidad normalizadora, de "juridización" o "codificación" (13). En consecuencia, la ética griega no es heterónoma, ni estrictamente obligatoria, ni universal. No está basada en la religión, en la ley, en la idea de naturaleza racional humana. En este contexto, Foucault escribe: "La búsqueda de una forma de moral que sería aceptable por todos -en el sentido de que todos deberían someterse a ella- me parece catastrófica".

5. "La idea del **bíos** como material para una pieza estética de arte es algo que me fascina. También, la idea de que la ética puede ser una **estructura** (el subrayado es nuestro) muy fuerte de la existencia,

sin relación alguna con lo jurídico por sí, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante". (14) Estas palabras encierran la quintaesencia de la ética de Foucault y sus líneas directrices, situándose dentro del referente griego:

a) La ética forma parte de la vida, como su fuerza impulsora. De ahí, lo que podría denominarse **homo ethicus**, el hombre moral que, **ab imis**, mueve y da forma a su vida. La ética como **enérgeia**, como creatividad, como fruición y plenitud de sí mismo, como algo superior a los códigos, a las costumbres. En suma, una suerte de **ethovitalismo** estético libre: el **bíos** como **éthos** y éste como **bíos**.

Algunos filósofos españoles (v.g. Ortega y Gasset, Zubiri, Aranguren) han destacado este aspecto. Ortega entiende el vocablo **moral** como lo opuesto a "estar **desmoralizado**" y defiende una ética estética, cuyo objeto es lo bello-moral. Dice: "Elegancia (de **eligere**) debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos **Ética**, ya que es ésta el arte de elegir la mejor conducta" (15). Ortega compara el "ideal" (humano) con un "blanco" y "nuestra existencia (con) una flecha", inspirándose en la metáfora aristotélica: "Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?" (16). Parafraseando el imperativo de Píndaro ("llega a ser el que eres"), que parece asemejarse a la noción sartreana de autenticidad moral, Foucault podría decir: "llega a ser el que has elegido ser por tu libérrimo albedrío", "créate como una obra de arte". Bajo esas ideas, discurre la oposición a las morales utilitarias (y a la racionalidad instrumental), cuyo principio es el "querer para". También aflora una especie de "ética deportiva" -según expresión de Ortega- propia del mundo antiguo, muy distinta de la ética "patética", de "temple trágico", de Kant (17). Una ética entusiasta, no tediosa ni aburrida, en la que, con creatividad e imaginación, se inventa el sentido de la vida. Una ética que, por su vitalidad, puede mover a obrar.

Otros autores respiran una atmósfera análoga. Por ejemplo, E. Fromm habla del "arte de vivir", en el cual "...el hombre es al mismo tiempo: el artista y el objeto de su arte; es el escultor y el mármol, el médico y el paciente" (18). En nuestros días, F.

Savater define la ética como **arte de vivir**, como invención. Foucault pone a Baudelaire como ejemplo moderno de ese arte de inventarse a sí mismo.

b) La **eto-poética** (de **éthos** -escrito con epsilon- y **poiéo**) como creación y adquisición de nuestro **éthos**-carácter (no en sentido psicológico), como construcción de nuestro modo de ser, de nuestra forma o estilo de vida individual, propio; como conformación de una "segunda naturaleza", históricamente producida, mediante una elección personal, en nombre de una vida maravillosa, bella (¿una **kalokagathía** re-novada?).

c) El rechazo de la ética trascendente (19), fundada en la religión, y de cualquier tipo de ética trascendental, especialmente de la ética del deber y de la **ética discursiva, comunicativa**, ética de la "situación ideal de diálogo". Para Foucault, la ética -como la verdad, el poder, etc.- es de este mundo. Aquí, radican otras características, entrelazadas, de su ética:

- No es universalizable, ni de estilo común. La autoconstitución ética del sujeto es múltiple, plural. El rechazo del universal y el énfasis otorgado al individuo en su diferencia le oponen a Habermas, a lo que Foucault denomina la "función utópica" que éste confiere al espacio comunicativo, intersubjetivo. Foucault converge con otros autores, que niegan la "situación ideal de diálogo", pues la "pragmática trascendental" no es ideal, sino real, imperfecta, de este mundo (20).

- No es deontológica, no parte del **deber ser**, porque éste es incompatible con la estética de la existencia.

- Es autónoma, autárquica, no determinada por la religión, por una ley universal, por códigos obligatorios para todos, por normas homogeneizantes. El imperativo moral nos lo imponemos consciente y libremente.

- Es teleológica, en el sentido del **telos** que rige la elección, la conducta, en virtud del cual el sujeto moral accede a un cierto modo de ser. El punto de partida no es el **factum** del deber, no es el imperativo categórico, uno, genérico, abstracto, ajeno a cualquier empiricidad.

- Es formal, término relacionado con la moral como contenido. Hoy, es aguda la crisis de la ética normativa (que propone formas morales de vida) o ética material (que establece o justifica la objetividad de los contenidos morales, de **lo que debemos hacer**). Ahora bien, dicho formalismo, que no vacía al sujeto moral, se distingue del kantiano - formalismo de no importa qué sujeto- cuya ley es categórica, única, universal, necesaria, genérica, extraña a los aspectos empíricos del **rapport à soi**. También se distingue del formalismo sartreano, cuya "noción moral de autenticidad" critica Foucault, porque supone, en la práctica, la vuelta a la idea de un ser individual verdadero, que nos ha sido dado. La ética como un **dar forma (in-formare)** a la conducta y a la vida, como una cuestión de actitudes, según el contexto y otros aspectos, es básica para Foucault (21).

- El móvil de la ética griega como **rapport à soi**, en sus cuatro aspectos, es sustancialmente socio-político, porque la elección ético-estético-política se da en función del papel que se tiene en la sociedad: en la casa, en la **polis**. El cuidado de sí es condición previa para poder ocuparse de los demás, de la ciudad (22). El dominio de sí regula, internamente, el dominio sobre los demás. En este horizonte, podría situarse, retrospectivamente, el compromiso ético-político de Foucault con todo lo humano.

- d) Como dice F. Ewald, los volúmenes II-III de **Historia de la Sexualidad** "respiran un maravilloso perfume de libertad". El análisis foucaultiano de la ética griega apunta siempre a un mismo objetivo, el de la **libertad**: la austeridad, el cuidado de sí como ejercicio de la libertad, allí donde no impera la ley, la interdicción; libertad como ausencia de constricciones exteriores e interiores; libertad como soberanía y dominio de sí mismo (23) (en relación, por ejemplo, con el amor homosexual) en aras de la libertad del otro (del joven, en el caso indicado), que no puede "ser dominado y usado como objeto para el placer de alguien" (24). En suma, la libertad como origen y como meta.

Foucault define la ética como "una práctica reflexiva de la libertad" (25), como la "forma deliberada que toma la libertad" (26). No se trata de la libertad de la ética trascendental (libertad teórica, formal, abstracta, no histórica), sino de una

libertad activa, práctica, deliberada, reflexiva, actualizada a través de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí, que permiten fijar, elegir, alcanzar y transformar un cierto modo (propio) de ser. Este contexto ilumina otros aspectos -y momentos- de la ética de Foucault:

- Desde la libertad práctica, cobra sentido esta pregunta: "¿Es posible hacer la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?" (27). En otras palabras, la "tecnología política del cuerpo" -con el saber que le es correlativo- ¿puede dar cuenta de la moral social moderna? De la moral, no como "ideas morales", sino como "técnicas morales", como prácticas políticas sobre el **cuerpo** social e individual, que objetivan, someten, sujetan, regulan, bajo las apariencias de moralidad, de "un progreso del humanismo", del "desarrollo de las ciencias humanas" (28).

La "anatomía política" del cuerpo -una genealogía del "alma" moderna- tiene como "efecto e instrumento" un "alma", no como sustancia, sino como una "segunda naturaleza", como una forma de subjetividad, como un modo de ser del individuo, históricamente producidas. "Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas" (29), una "anatomía del poder", una tecnología. Así, "...somos mucho menos griegos de lo que creemos", en una sociedad disciplinaria, de vigilancia. El fondo crítico de estas ideas -cuyo blanco es el "gato encerrado" que hay en la modernidad racionalista, según expresión de F. Savater- es manifiesto.

- Una ética del intelectual "específico" (no del intelectual "universal", "total"), ligada a saberes locales, concretos, que ofrecen instrumentos de análisis, que reproblematisan, reformulan nuestras evidencias y certezas, nuestras "verdades", criticándolas, sacudiéndolas, destruyéndolas, al mostrar su carácter histórico, no "natural", no universal ni eterno. Una ética comprometida en luchas específicas, puntuales, relacionadas con un saber específico. El "trabajo de modificación de su propio pensamiento y del pensamiento de los otros", es la razón de ser, es el papel del intelectual, dice Foucault.

La caracterización del ejercicio filosófico, en la actualidad, como "...el trabajo crítico del

pensamiento sobre sí mismo", como la empresa que permita "pensar de otro modo", tiene como objetivo "la creación de libertad". Este es, también, el significado de la filosofía como historia crítico-nominalista (30), como ontología crítica de nosotros mismos, "un trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que dé forma a nuestra impaciencia por la libertad". Podría decirse que toda la obra de Foucault (en un movimiento creciente, conforme avanza) tiene un interés emancipatorio, una energía y un aliento morales (31) y que, por tanto, es radical e íntegramente ética; es, en unidad indisoluble, un trabajo teórico-práctico, como se ve en el texto-epígrafe. La filosofía constitutivamente ética de Foucault apunta a la "construcción de sí mismo como sujeto autónomo" -libre de la configuración individual que se nos ha dado-, impulsando, imaginando, construyendo, experimentando lo que podríamos ser (32), sin postular referentes últimos, universales.

6. La ética de Foucault es susceptible de críticas: ausencia de normatividad, lo que acarrearía una práctica infundada, inconsecuente; rechazo del universal o relativismo; nihilismo; irracionalismo; fatalismo; historicismo radical; individualismo; una nueva forma de "dandysmo", etc. Esas objeciones tendrían que ponderarse a la luz de lo expuesto y desde las premisas de los críticos. Aquí, apuntamos algunos elementos:

a) La posibilidad teórica y la eficacia práctica, en la historia, de la ética (como aspiración) universal. Y, previamente, el papel conferido, en el campo moral, a la razón pura, a la razón una, supuestamente unificante, que fundamenta y justifica idealizando. En el otro lado, una ética concreta, situada, problemática, abierta a la diferencia, a la pluralidad; una "moral de la incomodidad", que introduce lo "intolerable" como categoría de la **sensibilidad** y puede suscitar, desde otras premisas, nuevas formas de racionalidad práctica.

b) La hipotética imposibilidad de pasar de una historia positivista (descriptiva) a compromisos éticos y políticos -es decir, una especie de falacia naturalista, que hoy preocupa poco- podría examinarse a partir de esta pregunta: deducir el deber de luchar contra el nazismo, del hecho de Auschwitz, ¿supondría incurrir en una grosera

falacia lógica? (33) La historia de Foucault no es neutral, apática, sino que conduce "a un activismo inmenso- y pesimista".

c) En cuanto al relativismo, "hay que perderle el miedo y arriesgarse a negar hoy las convicciones de ayer" (34). La expresión polémica "todo vale", de Feyerabend, aplicada a la ética, podría mostrar las dificultades teórico-prácticas de las éticas universales. Desde luego, la ética no puede aceptar el "todo vale", como no lo acepta Foucault, cuya ética tiene como trasfondo la normatividad de la **persona** -en cuanto valor universal-, de su **libertad**, de sus **derechos** (35), lo que no parece incompatible con sus críticas al humanismo (36), tal como lo entiende el autor.

d) El hipotético individualismo no habría que juzgarlo en el sentido peyorativo de egoísmo, sino como oposición al colectivismo, al universalismo (37).

e) En relación con lo anterior, el estetismo-dandysmo podría verse en su cara atractiva: contra la banalidad y la desmoralización, re-vitalizar la ética en una sociedad pragmática, utilitarista, presentándola más como reto existencial, como incitación-invitación, como imaginación creadora, como forma de la vida, que como sacrificada, pesada y aburrida carga, carente de todo espíritu de belleza, sometida a un señor exterior o interior (el formalismo vacío de Kant).

La obra de Foucault es como un relámpago. Su lectura ilumina y conmueve (**cum-movere**: agitar, poner en movimiento, suscitar, excitar). Foucault provoca (38) (**pro** y **vocare**: llamar) actitudes éticas, paradójicamente, mediante la contra-ética que constatan sus historias. Una brisa de libertad es el espíritu que anima su ética, confiriéndole una posible función pedagógico-humanista. No olvidemos que Foucault no presenta sus ideas como el camino (**el** camino no existe, como dice Nietzsche), sino como un instrumento, como un "destornillador o una llave inglesa", disponibles en tanto sirvan para algo.

NOTAS

(1) *Deux essais sur le sujet le pouvoir*, en R. Dreyfus Rabinow, MICHEL FOUCAULT. Un parcours philosophique, París, Gallimard, 1984.

(2) *Obra escogidas*. México, Aguilar, 1963 p.1032

(3) *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1974, p.333

(4) *Deux essais* p.308; 302

(5) Recordemos a manera de atmósfera intelectual que Bachelard y Canguilhem desarrollan una teoría no filosófica de la filosofía, vinculando, intrínsecamente, filosofía-epistemología-historia de las ciencias.

(6) P. Weyne *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1984, entre otras.

(7) *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1990, p.149, 144.

(8) M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique*, en R. Dreyfus Rabinow, op.cit. p.332-3; también, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986, Vol II, 26 y ss.

(9) Este aspecto es básico para comprender la estética de la existencia a partir de una "elección estético-política"

(10) *Historia de la sexualidad*, III, 217

(11) Cf. M. Foucault, *A propos de la généalogie* 323 y ss, en *Historia de la sexualidad*, Foucault recupera "con una especie de admiración estética la noción grecorromana de sujeto autoprofectivo y dedicado a su excelencia liberadora." (F. Savater: *Ética como amor propio*, México, Grijalbo, 191, p.253)

(12) *A propos de la généalogie* p. 331

(13) Cf. F. Nietzsche *La gaya ciencia* n. 290

(14) *O dossier Últimas entrevistas* Río de Janeiro, L. Taurus, 1984

(15) Ciertos planteamientos de Ortega relacionados con la ética griega, podrían aproximarse, mutatis

mutandi, a los análisis de Foucault. Kant es blanco importante de ambos pensadores. Ambos se oponen al intelectualismo ético y al formalismo kantiano, para el cual la bondad no es lo espontáneo sino lo que "la reflexión ha investido con la forma de deber". (Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, Vol. IV, 42)

(16) Op.cit. Vol VI, 137 y Vol IV, 45

(17) Ib. Vol IV 45. Ortega escribe "Diríase que para el mundo antiguo, la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida"

(18) Eric Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1935, p.29. "...en la ética, humanista, es el hombre mismo quien da las normas y es a la vez... el sujeto de las mismas, su fuente formal o su agencia reguladora y el sujeto de su materia..."

(19) Desde el punto de vista arqueológico, Foucault muestra que, a partir de la episteme moderna, se piensa al hombre a partir de su finitud radical, fuera de la metafísica de su representación, y sobre un fondo que no es el de lo infinito. (*Las palabras y las cosas* 303 y ss).

(20) Cf. V. Camps, *La imaginación ética*, Barcelona Seix Barral, 1983

(21) Cf. *Historia de la sexualidad*, II, 61, 31, 91.

(22) Ibdi, II, 71,77.

(23) Ibid, 78. Según Ortega, la ética griega se condensa en un doble imperativo: **suficiencia** (no ser esclavo de nadie) y **enraciación** (ser dueño de sí)

(24) Foucault, *A propos de la généalogie* 326

(25) E. Balbier y otros *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990. p. 332

(26) Ibdi, 216

(27) M. Foucault, texto de la portada de *Vigilar y castigar*.

28. Podría establecerse un cierto paralelismo entre la ética como prácticas de sí (en la antigüedad) y la moral moderna, en cuanto exudación y "justificación" de prácticas políticas, de "técnicas morales", inscritas en los cuerpos.

29. M. Foucault, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1976, p. 225. Cf. *Historia de la Sexualidad*, II, 109.

30. En apoyo de esta idea fundamental, citamos dos textos: -"El trabajo Foucault, en la medida en que todo trabajo filosófico implica un ejercicio de sí mismo, es decir, de una ética, podría pues resumirse de la manera siguiente: en nombre de una libertad práctica, dentro de aquello que se da como formas de experiencias posibles, desarrollar un análisis crítico-nominalista como forma de resistencia a la dominación". (J. Rajchman, en *Michel Foucault, Filósofo*, 214).

-"Caracterizaré el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como un test histórico-práctico de los límites que podemos superar y así como un trabajo que efectuamos nosotros mismos sobre nosotros mismos como seres libres" (M. Foucault, en *Michel Foucault, Filósofo*, 304).

31. Según Aranguren, *El Capital* de Marx es, encubiertamente, "un tratado de ética social", por su crítica y lucha contra las formas de sujeción.

32. M. Foucault, *Deux essais...*, 308. Rechazar lo que somos e imaginar y construir lo que podríamos ser... ¿no son éstas las dos caras de la utopía, según el texto-epígrafe de Horkheimer? Dice Foucault: "Quiero decir que este trabajo hecho en los límites de nosotros mismos debe abrir, por un lado, una esfera de investigación histórica y, por otro lado, someterse a la prueba de la realidad, de la realidad contemporánea, tanto para captar los puntos en que el cambio es posible y deseable como para determinar la forma precisa que ese cambio podría tomar" (*Michel Foucault, Filósofo*, 304).

33. Cf. J. Murguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, p. 229.

34. V. Camps, op. cit. 64.

35. Cf. D. Eribon, op. cit. pp. 296, 308. Como dice F. Savater, el "porvenir para la ética" pasa inexcusablemente por los derechos humanos (op. cit. 307). En ciertos autores, una especie de **criptonormativismo** de la persona, fruto del esfuerzo y del afinamiento de la sensibilidad moral a lo largo de la historia, funciona como subsuelo y del afinamiento de la sensibilidad moral a lo largo de la historia, funciona como subsuelo ético-político. En el pensamiento actual, vivo, de Miguel Reale, ese **criptonormativismo** ha sido elevado a **apocalifonormativismo**, a normativismo "descubierto" de la persona, sólidamente fundamentado en su valor "a priori", fontal, y en las **constantes axiológicas**, que otros filósofos llaman **universales éticos** (F. Savater) o **universales autoevidentes** (V. Camps). El hipotético historicismo radical de Foucault podría analizarse en ese contexto.

36. En cuanto al nihilismo, remitimos al libro *Michel Foucault, Filósofo*, pp. 332-339.

37. Al respecto, es esclarecedor el citado libro de F. Savater, quien escribe: "... En el terreno de la ética... el individualismo supone la entronización moral de la **autonomía** y de la **responsabilidad** del sujeto, por encima de su pertenencia a un grupo o institución, de su fidelidad a éste, incluso de su posición de minoría discrepante respecto a la unanimidad consensuada o impuesta de otros individuos" (303).

38. Podría hablarse del efecto perlocucionario de su lenguaje, según la distinción de Austin. También, podríamos examinar la aproximación de la ética a la retórica, según el libro *Ética, retórica, política*, de Victoria Camps.

LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL CONOCER: UNA REFLEXION SOBRE CULTURA, TIEMPO E INTELECTUALES

Cristóbal Cárdenas Espinosa

La caída del Muro de Berlín ha puesto de manifiesto, una vez más, ese "defecto de cultura" de nosotros los latinoamericanos. "Pérdida de piso", "desencanto" son otros tantos nombres para un mismo fenómeno que afectó y a buena parte de nuestra intelectualidad que nuevamente se ha visto tocada por acontecimientos externos. Esto pone sobre el tapete una problemática ya discutida entre los años sesenta y setenta por los filósofos latinoamericanos. En el presente artículo no pretendemos volver los pasos hacia ese debate, sino más bien señalar las razones de la permanencia de una problemática que no por conocida ha sido superada. A nuestro juicio, este fenómeno se inscribe en una tendencia de larga duración, y como tal no se resuelve en el debate y la simple teorización. En el fondo, lo que está en juego es el problema de nuestra identidad y el papel jugado por nuestros intelectuales.

El empeño del intelectual latinoamericano, desde los días de la independencia (incluso un poco antes) no ha variado; es una obsesión permanente que crea la ilusión de llegada para cada generación. Se trata nada menos que del afán del latinoamericano por acceder a la modernidad. Por su duración, este afán nos hace contemporáneos con los teóricos de la independencia. Creemos así que son parte del

mismo desencanto la asimilación y ruptura con el positivismo, hace ya cien años, y la amargura y frustración recientes para con el socialismo. En ninguno de los dos casos los recursos del intelectual le han servido de algo. El fracaso, creemos, obedece a que su empeño está fundado en un espejismo.

Una visión simplista de nuestra cultura, que tiene sin embargo la virtud de adentrarnos en el problema, apareció hace algún tiempo en la revista alemana *Handesblatt* en un artículo que hablaba del "**morbo latino**": psicología continental "heredado de España y Portugal", responsable de que "las élites latinoamericanas no hayan cumplido sus tareas". Dicha psicología (se afirmaba) se manifiesta incluso en el lenguaje, en el cual "sólo el elogio excesivo cuenta"; "el discurso banal cosecha aplausos" y "no se cuestiona la mentira evidente". El idioma -continuaba el artículo- "está lleno de recursos poéticos elegantes y no acepta la autocritica. Si Freud hubiera nacido en Latinoamérica no tendríamos psicoanálisis, tal es la falta de sentido crítico y de búsqueda de la verdad profunda de que adolece la mentalidad latinoamericana".

Leopoldo Zea, en otro nivel de análisis, señala que el problema cultural de Latinoamérica tiene sus raíces en el enfrentamiento de España con el mundo moderno:

"España -colonizadora de la mayor parte de América así como su descubridora y conquistadora- había sido en Europa el paladín del mundo puesto en crisis. El triunfo de la modernidad en Europa había significado también la derrota de la España que se había opuesto a ella. España y con ella Portugal, y el mundo latino, habían sido puestos al margen de la nueva expresión de la cultura, la llamada cultura occidental. Esto es, al margen de la historia, al margen de lo humano" (1)

Si este quedar al margen de la "nueva expresión de lo humano" significó una tragedia, no lo fue para la cultura -una cultura no puede ser trágica, ni pobre ni deficiente-. Para nuestro intelectual en cambio, comenzó un verdadero drama: El emergió como una conciencia dentro de la conciencia; sabía de la modernidad, pero no la poseía. Nació así un espíritu escindido que hasta hoy se mantiene. Por estas y otras razones, nuestro intelectual empezó a confundir su pensamiento con la cultura y a considerarse depositario y núcleo de la misma; aprendió a hablar en su nombre, y adquirió la ilusión de que para cambiarla, o "ponerla al día", bastaba su voluntad. Por todo esto creemos que no existe un defecto de cultura. El defectuoso es nuestro intelectual.

Un intelectual no es el que vive entre libros, sino aquel sujeto al que una idea ordena y compromete su vida -decía Malraux-. En este contexto, nuestro intelectual se inaugura históricamente como la antítesis del intelectual pensado por Malraux. El libro más que la realidad aparece como su fuente de inspiración y de acción. Su afán de novedad es constante. La posibilidad de pensar en una y vivir en otra realidad cultural le crearon un problema de identidad; nuestro intelectual nace mirando hacia Europa; su compromiso más que para con una idea ha tendido a ser para con el prestigio que la misma pudiera tener. La palabra ha sido más que la idea, y de las palabras el adjetivo antes que el sustantivo. Así puede explicarse que podamos haber sido veinte años marxistas, por ejemplo y lo dejemos de ser en un día, como si nada.

(1) Leopoldo Zea: "La historia en la conciencia Americana", en *Filosofía de la Historia*. Ed. El Búho. P. 153.

Parafraseando a Jean Paul Sartre, podríamos decir que nuestro intelectual ha sido una pasión inútil. Su tragedia se parece a la del sujeto en el existencialismo de Sartre, sólo que la de nuestro intelectual se expresaría como la posibilidad de pensar lo moderno -y hoy hasta lo postmoderno- sin poder llegar a serlo. En este sentido, el análisis hecho por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy es erróneo, por considerar como defectos de nuestra cultura a los que no son sino los defectos de nuestro intelectual. (2)

El desgarramiento del intelectual latinoamericano puede ser rastreado en sus orígenes. Volvamos al análisis hecho por Leopoldo Zea:

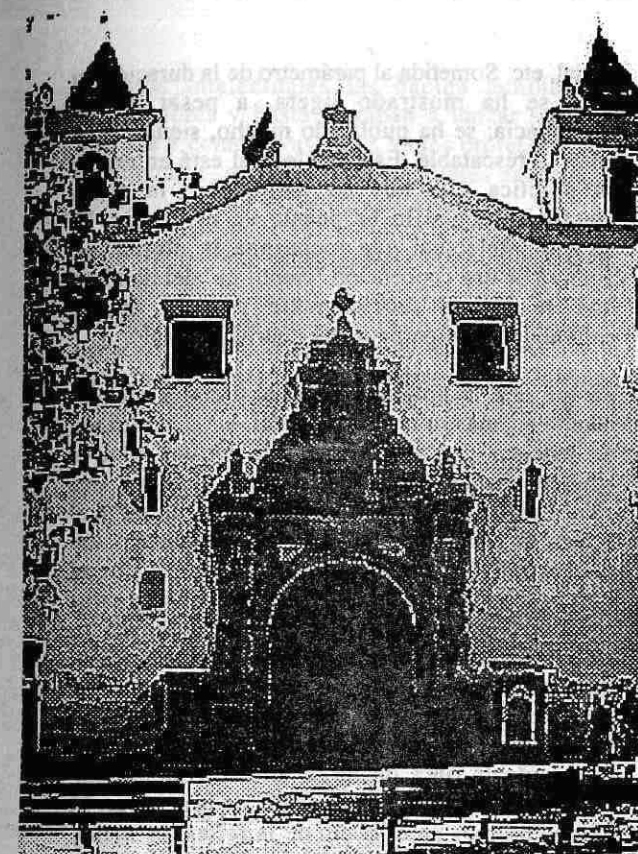
"Las mentes más claras del mundo iberoamericano -dice- se empeñaron siempre en que lo importante era adoptar el espíritu de independencia y originalidad que había hecho posible el mundo moderno y sus instituciones culturales, sociales y políticas; ese espíritu adaptado a la realidad iberoamericana, daría a la larga sus frutos como los había dado ya en Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica. Pero otras mentes más impacientes, menos realistas encontraron más fácil invertir los términos: adoptar primero los frutos de la cultura moderna, pensándose que con la adopción se obtendría a la larga el espíritu que los había originado. Estableciendo por ejemplo, la constitución norteamericana cualquier pueblo iberoamericano acabaría siendo demócrata y liberal" (3)

El asunto, a nuestro criterio, es más complicado, porque no se trata de un problema de inversión de términos ya que ni "instituciones" ni "espíritu" pueden adoptarse. Son fenómenos de cultura, y siendo "la cultura" un fenómeno de **larga duración**, cualquier intento personal hasta generacional, muy poco pueden influir en los cambios de dirección de la tendencia. La dirección de una tendencia "espiritual" pertenece al nivel de la duración sostenida; allí los productos son espontáneos, propios, y no es cuestión de haber escogido entre "instituciones" o "espíritu" como clave de una reforma que supuestamente nos habría llevado a la modernidad.

Las intenciones y la voluntad sólo existen en los individuos y pertenecen al tiempo corto, episódico. Los sujetos sólo pueden dar cuenta de la

(2) Augusto Salazar Bondy: ¿Existe una Filosofía de nuestra América?. S. XXI, 1972.

(3) Leopoldo Zea: Op. cit. p. 154.



cotidianidad y no son actores directos en las tendencias largas que les sirven de marco; pero, como las fronteras temporales no son claramente perceptibles para los individuos, tienen la ilusión de ser actores directos de los procesos largos. Esta ilusión, referida a las tendencias culturales, se complica y agrava en América Latina debido al desdoblamiento de nuestros intelectuales; que deben vivir en un mundo y pensar en otro, teniendo al otro como referente y modelo.

El historiador y teórico de la historia Fernand Braudel distinguía en la historia varios niveles de duración: lo **episódico**, el tiempo corto a la medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia. Este tiempo corto, decía Braudel, se halla en todos los niveles de la existencia: económica, social, literaria, institucional, religiosa e incluso geográfica. En un segundo nivel está la historia **coyuntural**, la de los economistas, que alcanza secciones de decenas, veintenas o cincuentenas de años, y, "Muy por encima de este segundo recitativo se sitúa una historia de aliento mucho más sostenido todavía, y en este caso de

amplitud secular: se trata de la historia de **larga**, incluso de **muy larga duración**". (4)

A esta larga duración pertenecen por supuesto las **tendencias** de la cultural. Un ejemplo que nos da el mismo Braudel respalda este aserto.

"Las mismas permanencias o supervivencias se dan en el inmenso campo de lo cultural. El magnífico libro de Ernst Robert Curtius (*Literatura Europea y Edad Media Latina*) constituye el estudio de un sistema cultural que prolonga, deformándola la Civilización Latina del Bajo Imperio. Abrumada a su vez por una herencia de mucho peso: la civilización de las **élites** intelectuales (subrayado por Braudel), ha vivido hasta los siglos XIII y XIV, hasta el nacimiento de las literaturas nacionales, nutriéndose de los mismos temas, las mismas comparaciones y los mismos lugares comunes". (5)

Como una tendencia cultural de larga duración podemos situar aquella que se inicia en el enfrentamiento de España con el mundo moderno y que se mantiene hasta hoy en América Latina. Esto explica por qué las aclaraciones y los sucesivos intentos de solución a "nuestro problema cultural" se parezcan -la comparación la tomamos de Schopenhauer- a un drama repetido, cada vez con actores diferentes, que tienen la ilusión de que su interpretación es la primera.

La ilusión de nuestro intelectual; cuyos actos y afanes se mueven en el tiempo corto de lo episódico, consiste sobre todo, en la pretensión de realizar cambios culturales profundos, con sólo proponérselo y en creer que su pensamiento, y su voz, son el pensamiento y la voz de la cultura a la que cree representar.

El tener la posibilidad de vivir en una y pensar en otra cultura, le permitió a este intelectual situar hechos culturales de **larga duración** en el tiempo corto, que va desde la lectura y la comparación al juicio crítico y el dictamen, cruzando los planos temporales, confundiendo los. Los intelectuales son los únicos sujetos que tienen realmente la posibilidad de comparar (el resto de la gente vive inmersa en las tendencias material y cultural propias) y, a partir de la comparación, asumir el papel de jueces de la cultura en la que viven; esto les da una gran confianza en sí

(4) Fernand Braudel: *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, P. 64.

(5) Fernand Braudel: CP. CT. P. 71.

misimos. Para comprobarlo, baste observar su obsesivo protagonismo en roles que van desde los de poeta a presidente de república; pasando por los de administrador de empresas, guerrillero, reformador religioso, etc. Todo parece estar en sus manos. Sólo ellos "conocen el secreto", por ello se ven tentados a ser los realizadores de los grandes cambios. Este tipo de protagonismo es en otros lados poco frecuente y marginal.

Curiosamente, el intelectual latinoamericano tiene posiciones divididas ante la cultura propia: a veces la rechaza; otras, asuma exageradamente ciertos rasgos, sobre todo cuando han sido advertidos como valiosos en otros centros culturales (en Europa preferentemente). No olvidemos que la música, pintura y literatura latinoamericanas han debido ser relanzadas desde Europa para que nuestro intelectual las acepte sin complejos e incluso las utilice como carta de presentación.

En este punto se hacen necesarias algunas precisiones: ¿De qué intelectual estamos hablando? ¿Es que existen varios tipos? Un elemento que nos servirá para aclarar esto es el mismo concepto de duración.

Mientras la obra se produzca e inscriba en el plano de la mayor duración, más auténtica aparece, y más conectada se encontrará con la cultura propia -lenta, subyacente-. La literatura y las artes en general son más proclives a insertarse en el plano de las tendencias de larga duración. En ellas los cambios e innovaciones se dan cuando deben darse, esto cuando no están guiadas por afanes personalistas. Los literatos y artistas, cuando de verdad lo son, tienen un grado normal de inserción en la cultura y el tiempo propios, y no es un problema para ellos el de ser o no auténticos; su fuente principal no puede ser otra que la vida y la visión del mundo de su pueblo; siendo así, sus creaciones tendrán naturalmente un sello cultural propio. Uno de los peligros mayores que les acechan es la presión de otros grupos que les piden novedad y les exigen "estar al día". La autenticidad de estas obras se puede medir también con el tiempo; el tiempo se encarga de hacer al lado aquellas obras falsas o de relumbrón momentáneo. A veces también sucede que obras no aceptadas por la crítica, con el tiempo sedimentan en la tendencia y la obra asume su real dimensión ante la cultura y el tiempo propios.

Algo diferente sucede con el intelectual latinoamericano que anda por los campos de las ciencias humanas o sociales. A él se lo encuentra ejerciendo funciones de teórico, crítico, reformador

social, etc. Sometida al parámetro de la duración su obra se ha mostrado ligera, a pesar de su abundancia; se ha publicado mucho, siendo muy poco lo rescatable. Este intelectual está en crisis; su práctica está hoy en entredicho; la crisis ideológica actual lo ha puesto en evidencia. El mismo intelectual que rechazaba la utopía, en nombre de una concepción "científica" del hombre, hoy la asume teóricamente con la mayor naturalidad y desparpajo, por citar un ejemplo.

Parece que la ausencia de científicos y ciencia natural en nuestro medio y cultura -sin que esto sea de lamentar-, se vio compensada por una relativa abundancia de científicos sociales. La precaria científicidad de las ciencias sociales es un parte el origen de esta situación, junto con la intromisión del partido y la urgencia política. Sucede que el carácter no legalista de las ciencias sociales, y otras cuestiones epistemológicas, permiten que en su seno todo parezca tener cabida, incluida la opinión. Bastaba el famoso "marco teórico" para que, en seguida, el lugar y el sentido común hagan lo suyo. Como era de esperarse, esta práctica no ha producido la obra de largo aliento, inteligente, capaz de convertirse en expresión de la cultura y el tiempo propios en el plano de la reflexión social. Un ejemplo: el historiador Enrique Ayala Mora, en uno de sus ensayos, señala como en los últimos tiempos, a pesar de la abundancia de trabajos, no se consolidó una corriente historiográfica socialista (aún cuando esta corriente ideológica fue hegemónica en algunos centros universitarios):

"Aunque se dieron importantes trabajos en el campo del ensayo y del manual, no se llegó a constituir una corriente historiográfica socialista. En realidad, para ello faltaban los recursos investigativos y documentales; pero, además, en el caso de la historia y aquí en forma muy aguda, se dio una continuidad liberal que impedía la consolidación de una alternativa metodológica propia". (6)

Recursos, los hubo, lo que faltó es profundidad. Es que la historia exige una visión profunda, reposada, comprometida con su idea. El manual y el ensayo a los que se refiere Enrique Ayala, pertenecieron en su gran mayoría al tiempo ligero, volátil, de ocasión, "fácil" pero con pretensiones de la más grande profundidad. Paradójicamente y a pesar de no tener una obra historiográfica sólida,

(6) Enrique Ayala Mora: La Historia del Ecuador: ensayos de interpretación. Corporación Editora Nacional, 1985. P. 32.

nuestros intelectuales las hacían también de historiadores y hasta llegaban a lanzar sonrisas irónicas y compasivas, a los viejos profesores que confundidos, acudían a sus reuniones exclusivas, creyendo que allí se hablaría de historia.

Este intelectual defectivo existió ya desde la colonia. El prototipo y modelo lo constituye Eugenio de Santa Cruz y Espejo, quien vivió ya el divorcio cultural entre el Quito de la colonia y la Europa moderna -la Francia ilustrada- los intentos modernizantes de los ministros borbónicos en España- cuando compara, analiza y dictamina la situación de la colonia; recetando por fin el remedio para acceder a la modernidad: "libros franceses un renovado método de enseñanza y, supresión de impuestos y gabelas". A partir de allí, los remedios han ido variando pero la actitud ha sido la misma para las generaciones de liberales, románticos, positivistas, socialistas...

Hoy se impone, por lo menos, una revisión crítica del trabajo intelectual. Antes que nada la obra debe demostrar paciencia y silencio; el silencio necesario que se pide a la reflexión cuando es auténtica. La producción intelectual precisa fijarse y ser explícita en cuanto a sus pretensiones, acabando con la premura y el análisis superficial, intrascendente. Y, sobre todo, la actitud del intelectual amerita absoluta honestidad. Para todo ello el intelectual ha de sumergirse en la cultura y el tiempo propios, antes que en el tema y el libro de moda. Se debe empezar a "escuchar" el tiempo propio, lento -a veces desesperante-, al que no le preocupa "estar al día" o "a tono", con la última novedad, práctica esta última que no por denunciada ha desaparecido. Como la cultura no es una entidad consciente, ni está dotada de voluntad, la ilusión del intelectual también ha consistido en creerse la consciencia y voluntad de la cultura, lo que le daba un supuesto derecho de hablar en su nombre, y en su nombre producir.

En cuestión de adopciones las ideas son adoptables. Es relativamente fácil -basta proponerse- adoptar un *look* determinado: moderno, utópico, postmoderno, etc. Pero esa misma facilidad para adoptar, demuestra su fragilidad (¿por qué no adoptar el dinero que hay en Suiza?). Los hijos cuando no es posible engendrarlos y las ideas son adoptables. Estas se encuentran libres en la libre circulación el pensamiento. La "mercancía" que así viene es la **información**. ¿Es posible que la información, como tal, se encarne y convierta en elemento de la cultura propia, que "pegue", con sólo tocar a un grupo humano?. Creemos que no.

La información no es condición suficiente como para que sus contenidos arraiguen en una cultura. En este contexto, si el intelectual latinoamericano no ha cumplido con sus tareas, es porque siempre se ha mirado a sí mismo y a su información, y ha confundido su reflejo con el reflejo de la cultura.

Definitivamente, el problema de la existencia o no de un pensamiento latinoamericano auténtico (recuérdese la famosa polémica Zea-Salazar Bondy) no es un problema de nuestra cultura; es más bien un problema de la consciencia escindida de nuestro intelectual, refleja sus frustraciones e impotencia, que no son, ni tiene que ser, los de la cultura a la que dice representar. Si el intelectual no se ubica en el tiempo y la cultura propios, se vuelve isla y tiene espejismos. La cultura y el tiempo propios están allí, abajo: lentos, perezosos; pero reales y actuantes. Para ellos es irrelevante el que se "adopte un espíritu" científico, moderno, postmoderno o lo que se quiera. Por más que conozcamos por ejemplo, lo último en el campo de la cosmología, la biología molecular, la cibernética o la ingeniería social, no producimos ciencia, y a lo mejor nunca lo hagamos, considerando que la ciencia no es una mera repetición de informaciones sino una actitud histórica y normal de un grupo humano, empeñado en el dominio y la utilidad (desde Francis Bacon se ha venido señalando el carácter interesado y utilitarista de la ciencia). Aunque porfiemos en que somos ya modernos desde hace mucho. Samuel Guerra Bravo, en un artículo del año 79, sostiene la ilusión de que tenemos ciencia experimental nada menos que desde la Colonia (cuando ni siquiera teníamos Estado). Según él, la ciencia experimental se instaló entre nosotros de la siguiente manera:

"Pues bien, para sus experimentos y mediciones los académicos franceses no partieron de si la ciencia experimental había sido o no admitida en Quito, sino que trabajaron sin más en base a los postulados de la nueva ciencia, sobre todo en base a la física copernicana, uno de cuyos aspectos vinieron justamente a comprobar. Con esto, y al margen de las aulas académicas, los científicos franceses implantaron en Quito la nueva ciencia experimental, en particular la física copernicana superando así a la física especulativa de los escolásticos. (...) José María Lequerica, capitalizará a principios del siglo XIX este ambiente de filosofía y ciencia ya **arraigado definitivamente en Quito** (el subrayado por

nosotros), al menos entre los grupos que tenían acceso a la cultura". (7)

Esta urgencia por poseer ciencia se debe a que el conocimiento científico es la clave más representativa de la modernidad. Quien tiene ciencia es moderno (y aquí teníamos que ser modernos así sea en sueños). Sólo que lo que aquí hemos sido es conocedores de ciencia y teoría de la ciencia sin práctica científica. La idea expresada por una doctrina científica o filosófica cualquiera es adoptable, la práctica no, y no basta la buena voluntad. Así, hemos podido serlo todo sin ser efectivamente nada.

Como se ve, la ilusión está enraizada. Pero así como existe una gran diferencia entre ser coleccionista y gustar de la música clásica, y ser un compositor de música clásica, existe también diferencia entre ser conocedor o lector (lo más apasionado que se quiera) de obras de ciencia y ser un científico de verdad. Es un poco como la diferencia que hay entre consumir tecnología avanzada y producirla; al igual que el uso de las matemáticas por el ingeniero, no lo convierte en

matemático. Es iluso creer que la información es la vía más importante de reproducción de la cultura.

Y la solución no está en dejar de mirar hacia fuera. Se puede e incluso se debe hacerlo; pero con la condición de volver la mirada, como el ermitaño que se retira para volver. Lo que decimos es que no debemos enajenar el pensamiento al brillo de lo "último" lo que nos ha convertido en una especie de Faustos que venden el espíritu por un poco de novedad. Creemos más bien, que para el que se va y regresa, su mayor perspectiva será garantía de profundidad. Si no es así, mejor quedarse allá, y allá tratar de producir pues, ¿qué gana nuestra cultura con dos o tres sujetos que entre ellos hablan y entre ellos se entienden?. En todo lado existen comunidades intelectuales cerradas, no pedimos que se "democraticen" ni nada por el estilo. Lo que se pide es que por fin, se inserten en nuestro tiempo y cultura. Tampoco soluciona nada el recurso falso y peregrino de folclorizarlo todo -folclorismo intelectual- y andar a la caza de una "filosofía andina", por ejemplo; como si la filosofía fuese una especie de animal de hábitat o

(7) Samuel Guerra Bravo: "El Pensamiento Ecuatoriano en los siglos XVI, XVII y XVIII" en Cultura Revista del Banco Central Mayo-Agosto de 1979. Quito P. 90-94

clasificación geográfica. Esto último es tan estéril o más que el alejamiento.

Otro defecto de nuestro intelectual es la tendencia a homogenizar el marco de sus reflexiones dentro de grupos cerrados. Cuando esto ocurre su discurso se convierte en un diálogo en el que la función comunicativa -en lenguaje de la semiología- es fundamentalmente fática (Jakobson).

"La función fática desempeña un papel muy importante en todos los modos de comunión: ritos, solemnidades, arengas; conversaciones familiares, amorosas, donde el contenido de la comunicación tiene menos importancia que el hecho de la presencia y de la reafirmación de adhesión al grupo.

Se repiten las mismas palabras, los mismos gestos, se cuentan las mismas historias, lo que la torna una comunicación absurda, insoportable para la persona extraña, pero eufórica para el sujeto que participa, para el que se "siente aludido" y que se vuelve penosa a partir del momento en que ese sujeto se aparta de ella". (8)

La homogenización del grupo le puede significar al intelectual la pérdida de contacto con su entorno. Si es así, los miembros del grupo y las publicaciones, aparecerán como los únicos elementos con los que mantiene comunicación. Por contraste, serán más bien los **outsiders** quienes produzcan las obras más interesantes, por falta de presión y posibilidad de ruptura con el discurso unidireccional; única forma de lograr una propuesta alternativa. Al interior del grupo las diferencias teóricas serán mínimas: se repetirán los lugares comunes; la variedad enriquecedora dejará de existir y, esas sociedades intelectuales llegarán a anquilosarse, a la manera de las familias con matrimonios endogámicos (incestuosos), mencionados por Levy Strauss en sus estudios antropológicos. En este contexto, creemos válida la apreciación del más famoso teórico de la ecología, el británico James Lovelock que, aunque referida al trabajo del científico, puede hacerse extensiva a todo trabajo intelectual:

"Un científico es un artista; debe poder trabajar sólo en su taller. Si depende de una gran institución, de una universidad o de un centro de investigaciones, su imaginación será muy pronto esterilizada por la presión social de sus pares o de sus superiores. Es decididamente imposible -agrega Lovelock-

(8) Pierre Guiraud: *La Semiología*. Siglo XXI, México 1982. P. 15.

transgredir y traspasar las fronteras establecidas de las disciplinas, a partir del momento en que se convierte en un científico institucional. La ciencia organizada es dogmática y sectaria". (9)

Otra situación grave es el apremio de nuestro intelectual por producir. **Esse est scribere** parece ser el lema. Hay que publicar. Es un poco como si todos pretendiésemos aparecer por lo menos una vez en una película (de protagonista desde luego). Esta pretensión conduce fatalmente al adocenamiento y la mediocridad. Se obliga a hablar, así no haya nada que decir. Se escribe para publicar, y no, -como debería ser- se publica aquello que ya fue largamente concebido y pensado, distorsionando la función de la comunicación. Así, surge el escrito, **para** el encuentro, congreso o simposio; y no como un resultado con posibilidad de ser expuesto en los eventos que se den como parte de la vida cultural o académica.

Si nos fijamos en lo valioso del tiempo para la madurez de las ideas concluiremos que es importante aprender a esperar; y que si no hay nada que decir, es preferible callar. Platón en el diálogo **Teeteto** compadece a los reyes y jueces, porque tienen que tomar decisiones rápidas y, esto afecta a la verdad que tiene su ritmo y tiempo propios. La premura deforma y entorpece. ¿Habrán mérito en callar o por lo menos como lo sugiere Nietzsche, en esperar?

"Los aristócratas de nacimiento del espíritu no son demasiado presurosos; sus creaciones aparecen y caen del árbol en una tranquila tarde de otoño, sin que hayan sido ardientemente deseadas, solicitadas, apremiadas por la novedad. El deseo incesante de crear es vulgar y demuestra celos, envidia, ambición. Cuando se es algo, no se siente realmente necesidad de hacer nada, y, sin embargo se hace mucho. Por encima de los hombres "productivos" hay una especie aún superior". (10)

Lo que queremos destacar es el valor del tiempo y la espera en la producción intelectual. La "inteligencia de la sabiduría" es la que hoy más falta nos hace. Con ella se podrá entrar en el tiempo de la verdad, la autocrítica tendrá cabida y el famoso "**morbo latino**" será cosa del pasado. Paradójicamente, para ello hay que limitar la

(9) Guy Sorman: *Los Verdaderos Pensadores del siglo XX*. Ed. Atlántida. P. 15.

(10) Federico Nietzsche: *Humano, Demasiado humano*. Ed. AF. P. 58, Aforismo 210.

"voluntad de producir" -la voluntad, el enemigo secreto de la verdad decía Shopenhauer- y dejar que la verdad hable cuando tenga que hablar, y calle cuando tenga que callar. Se impone aprender a esperar el tiempo que sea necesario para exponer aquello que merezca ser expuesto. Eliminemos la impertinencia.

Si estamos enfrentados con una problemática cultural de larga duración también hemos de aprender a vivir en ella sin que esto quiera significar que debamos asumir una actitud fatalista u opuesta al cambio, sino más bien generar la apertura a una nueva concepción del mismo; y así vivir la expectativa de un cambio verdadero, real, posible. El desencanto actual debe ser un llamado a ser mejores **dentro de lo posible**, a abrirnos al reino de la posibilidad, al reino del ser, para andar con nuestros pies y reconocernos en nuestras obras. Sin apurarnos para estar a tono con el "fin de la historia", podemos estar a tiempo para con nosotros mismos. Es tiempo de reencuentro ¿hasta cuándo nuestros intelectuales serán extranjeros, turistas, soñadores de un sueño ajeno?

Que debemos ser universales, se dirá. Se es universal cuando se asume como propios aquellos conceptos, temas y valores que por su duración parecen intemporales y trascienden las diferencias culturales: verdad, vida, muerte, felicidad. Temas y valores que deben constituirse en horizonte y **presidir** la tarea intelectual; presidir, ya que se puede elegir como ámbito de reflexión cualquier tema posible. Si no procedemos así se colarán como motivos suscitadores la pueril búsqueda de admiración, el afán e novedad o, la "pasión por la investigación", que a decir del filósofo Emanuel Kant, es una actitud mediocrementemente meritosa:

"El ceder a todos los caprichos de la curiosidad y permitir que nuestra pasión por la investigación no puede refrenada sino por los límites de nuestra capacidad, demuestra una mente entusiasta y anhelosa, no indigna de la erudición. Pero es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, de entre los innumerables problemas, aquellos cuya solución es importante para la humanidad". (11)

Por todo lo dicho, creemos que nuestros intelectuales tiene ante sí el desafío de inaugurar un trabajo reposado, crepuscular, serio, verdadero; lleno de fe en nosotros mismos. El remedo de hombres que hemos sido es producto de nuestro

(11) Emanuel Kant. *Los Sueños de un Visionario*.

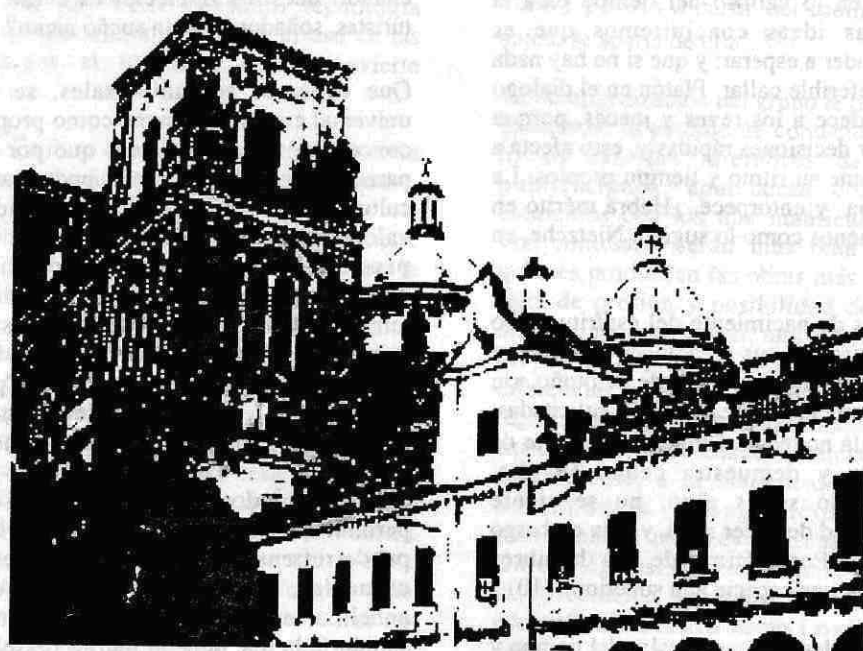
afán por remedar, por ser como otros, o ser "mejores" que nosotros mismos siendo diferentes.

Mientras tanto **sintamos** nuestro ser durante este breve paso por la existencia, **nuestra** existencia.

Demos cuenta del ser que nos ha tocado, asumámoslo de una vez y, esperemos con paciencia y si es posible, en silencio, como lo pide el poeta a todo creador:

*¡Paciencia, paciencia!
paciencia en el azul.
Cada átomo de silencio
es la posibilidad de un fruto maduro.*

Paúl Valéry.



EL TRASLADO DEL DISCURSO LITERARIO: UNA RELECTURA DE *A la costa*

María Augusta Vintimilla

"¿Algo sobre arte? No pertenezco a ninguna escuela, -soy profundamente realista-, y pinto la naturaleza como es y no como enseñan los convencionalismos. El paisaje no debe ser sólo obra de arte, sino documento científico. Mi maestro es la Naturaleza, puesto que todavía la estudio"

(Fragmento del prólogo que Luis A. Martínez incorpora a la primera edición de su novela bajo el título de *Autobiografía*)

La novela *A la costa* (1904), del ambateño Luis A. Martínez, es cronológicamente una de las primeras expresiones del género novelesco en el Ecuador y aunque conserva rasgos marcadamente costumbristas y aún románticos, ha sido señalada como un antecedente del realismo literario que se desarrolló en el país entre 1930 y 1945. *A la Costa* ha sido considerada la primera expresión literaria del *mestizaje*, en la medida en que mostraría los cambios producidos en las concepciones elitistas y

señoriales de la "república aristocrática", cuya manifestación paradigmática es *Cumandá* -novela romántica, escrita veinte años antes- en la que el tema del mestizaje está proscrito simbólicamente con el tabú del incesto.

Los materiales narrativos de la novela de Martínez están organizados por un discurso autorial muy fuerte, con un narrador que interviene constantemente para explicar a sus personajes, que comenta las situaciones narrativas, propone críticas sobre la situación social del país, sobre sus instituciones y prácticas, y defiende las posiciones ideológicas del liberalismo.

A partir del análisis de las ideas propuestas por este discurso autorial, la crítica literaria ha propuesto una interpretación más o menos generalizada de *A la costa* como la novela que muestra los cambios producidos en el panorama social y político del país durante las últimas décadas del siglo XIX, particularmente la presencia de nuevos grupos sociales que han puesto en cuestión la hegemonía terrateniente serrana, su ideología aristocrática y señorial fundamentada en la nobleza de sangre y de espíritu, y en la religión católica.

Esa lectura tiene como punto de partida la oposición que el narrador establece entre los dos personajes centrales, Luciano y Salvador, en quienes estarían condensadas las oposiciones sociales e ideológicas fundamentales de la época: no solamente porque el primero es liberal y el segundo conservador, sino porque la construcción de los dos personajes, empezando por sus nombres y sus tipos físicos, resulta emblemática.

Salvador Ramirez es hijo de una familia quiteña conservadora que, aunque empobrecida, sostiene los "prejuicios tradicionales de la nobleza de sangre" y de "ese absurdo código llamado moral católica". Es blanco, rubio, enfermizo, de voluntad débil, con una educación basada en los modelos de la filosofía escolástica, el latín y un misticismo exacerbado.

Luciano Pérez está construido como su exacta contrapartida: es un joven liberal hijo de una familia de agricultores provincianos acomodados. Moreno, robusto, saludable; de temperamento vivaz y carácter fuerte, amante de las actividades manuales, del ejercicio físico, del campo.

Salvador, "estudiante de leyes, rico de filosofía escolástica y de aspiraciones a la magistratura y al profesorado" defiende el orden social tradicional y sus instituciones. Luciano se declara liberal, y propone una revolución que "limpie tanto lodo y acabe con tanta farsa". "Quiero revolución -dice el personaje- porque estoy cansado de oír que esta tierra es colonia del Papa y que los ecuatorianos somos vasallos de ese vejete".

Leamos como caracteriza el narrador a sus dos personajes: "El uno (Salvador) representaba una raza mal configurada para la vida que pronto sería eliminada"; el otro (Luciano), es un "descendiente de esa hermosa clase media que no pica muy alto en asuntos de nobleza, pero que por el talento y las aptitudes para el trabajo es la primera de la República".

A partir de esta constitución de los personajes, la crítica ha leído en *A la costa* la exaltación del mestizaje; Martínez estaría cantando un *requiem* a la hegemonía de la nación aristocrática "blanca". Sin embargo, el anuncio del narrador sobre la inminente desaparición de la "raza mal conformada" a la que representa Salvador se presta a otras lecturas, como veremos después.

En las novelas que se constituyen como un relato de la nación y de la identidad nacional, (de lo que Benedict Anderson ha llamado *las comunidades imaginarias*) es posible desentrañar un discurso que delimita las fronteras -no solamente geográficas- sino humanas: lingüísticas, étnicas, morales, de un "nosotros" que se configura como el fundamento de la nación. Pero para dibujar esas fronteras, es preciso acercarse a los límites y nombrar también a lo "otro", a aquello que se pretende dejar fuera, expulsar hacia los márgenes de la nación.

El gesto de señalar al "otro", es un acto que constituye al narrador como sujeto; mostrar a los otros, es inventarse a sí mismo como sujeto: ocupar un lugar en relación con un *orden*, que -en el caso de novelas como *A la costa* que se construyen como el espacio privilegiado para pensar la nación- es un orden racial, lingüístico, moral. El discurso autorial constituye al yo que enuncia, pues al establecer las oposiciones, al distribuir las jerarquías, se marca el lugar desde donde se pronuncia el discurso autorial. En la organización de sus materiales discursivos, en la procedencia de sus palabras, es posible leer *otro* relato: el que construye la legitimidad que el discurso autorial reclama para sí. La pregunta por el sujeto enunciativo implica preguntarse de donde proviene su autoridad, cual es el lugar desde el que habla. El acto de denunciar un orden como "injusto", implica apelar -y a la vez configurar- un nuevo orden posible que es la fuente de la que proviene la autoridad del discurso.

La lectura que proponemos intenta reconstruir ese otro relato que legitima el proceso que Martínez establece a la sociedad, la ficción que le constituye como un sujeto. Leer la novela como una práctica discursiva nueva, que quiere re-estructurar el campo literario dominante, para establecer otras relaciones con un orden y un poder en proceso de transformación.

La metáfora del "traslado a la costa", el discurso sobre la enfermedad, y el procesamiento de las diferencias lingüísticas, son algunas de las estrategias desplegadas por la novela para reinsertar el discurso literario en el movimiento de las transformaciones institucionales en curso durante la última década del siglo XIX.

1. Desde la "ciudad letrada" hacia "la costa".

En la segunda parte de la novela (que es la que da lugar a su título), Salvador -acosado por la pobreza y la falta de trabajo como abogado, con su madre enloquecida y su hermana Mariana prostituida- viaja a una apartada hacienda cacaotera en la costa para trabajar como mayordomo. Es víctima de enfermedades tropicales y del odio de los trabajadores peones montuvios y mulatos, "gentes de mala catadura, poco comunicativa con el extranjero, díscolas e ignorantes". Su "educación superior" le granjea la protección de Antonio Velázquez -el rico empresario cacaotero dueño de la hacienda- y gracias a ello puede prosperar y casarse con Consuelo, hija de un empleado serrano de la misma hacienda, hasta que muere muy joven todavía, a causa de una fulminante enfermedad tropical.

El título de la novela, *A la Costa*, más que un anuncio, es una invitación: *propone un traslado espacial*: de la sierra hacendataria y precapitalista, a los nuevos enclaves capitalistas costeros; de la capital, centro administrativo del poder tradicional y sede de sus instituciones, a la plantación cacaotera, cuya naturaleza todavía "bárbara", comienza a regirse por un nuevo orden: el de la productividad. Y, sobre todo, un traslado del lugar del discurso literario: desde la *ciudad letrada* y el ejercicio de las "bellas letras", hacia una palabra literaria que legitima su entrada en el nuevo orden liberal proponiéndose como "documento científico" -y no sólo como "obra de arte", es decir no solo como "discurso estético"-, y como discurso válido para configurar un nuevo orden fundamentado en la productividad y el discurso del progreso. Es decir, un *discurso moderno*.

Poetas, sacerdotes y abogados conformaban el núcleo central de lo que Angel Rama ha llamado *la ciudad letrada*, y que, en la República Aristocrática que se configuró en el Ecuador desde la independencia hasta fines del siglo XIX, cumplía sus funciones ideológicas y organizativas de un orden social mediante la educación católica, las bellas letras y el derecho. Una investigación más detenida sobre la composición y las funciones de este núcleo letrado podría presentar bajo otra luz el proceso literario ecuatoriano del siglo XIX, pero es claro que podemos asumir, como una hipótesis de

trabajo, algunas de las caracterizaciones que el mismo Rama propone para la ciudad letrada tradicional: "*La función poética (o al menos versificadora) fue patrimonio común de todos los letrados, dado que el rasgo definitorio de todos ellos fue el ejercicio de la letra, dentro de la cual cabía tanto una escritura de compra-venta, como una oda religiosa o patriótica*".

El viaje de Salvador a la costa implica un traslado del *lugar* desde donde se enuncia el discurso moderno de Martínez, pues éste no puede ser articulado en el interior de la ciudad letrada tradicional. Hacia el final de la primera parte de la novela, el narrador describe la guerra civil que culminaría con el triunfo liberal, como el enfrentamiento "*no de dos partidos políticos sino de dos ideas, de dos edades: la edad media y la edad moderna: la República y la Colonia (...), la razón clara como el sol de la ciencia y la fe estúpida del fanático; el liceo contra el convento; la inercia contra la energía; la luz contra la tiniebla; el trabajo y la vigilia contra el sueño y la pereza*".

En la serie de oposiciones propuestas, "la razón clara como el sol de la ciencia" no puede enunciarse desde "el convento", sede de la estupidez fanática y las tinieblas.

El discurso de Martínez postula dos espacios exteriores a la racionalidad moderna: por una parte la "ciudad letrada", y particularmente el convento como su sede institucional nuclear. Desde ellos, el fanatismo religioso, la filosofía escolástica, las bellas letras, mantienen al Ecuador anclado en el pasado. Representan de algún modo la etiología del "atraso" que impide el pleno acceso a la modernidad y a la razón.

Y un segundo espacio es el agro costero, todavía incivilizado pero en donde empieza a surgir confusamente un nuevo orden marcado por el trabajo y la productividad. En la hacienda cacaotera, Salvador pregunta a Consuelo: "¿Y usted se acostumbra a vivir en estos campos **sin sociedad alguna**? Porque supongo que aquí no habrá nadie con quien conversar un rato de cosas **racionales**." Y en otra parte habla "de estos desiertos, rodeado de montuvios ignorantes y corrompidos". ¿Desiertos los bosques tropicales y selváticos? Sólo puede leerse como una metáfora de la ausencia de civilización. Espacio bárbaro sin duda, pero

posible de "civilizarse", pues la disciplina del trabajo productivo ha iniciado su incorporación al orden moderno.

Volvamos a la novela: a raíz del asesinato de un trabajador, *"don Antonio comprendió que para administrar una hacienda como El Bejucal, no solamente se necesitaba un hombre como Fajardo, apto para el trabajo físico, sino otro que además reuniera ciertas condiciones de educación y honorabilidad para levantar el nivel moral de esos peones, oscuros soldados del heroísmo productivo, pero embrutecidos por el alcohol y las pasiones más innobles"*. Ese hombre será Salvador, *"el blanco instruido y superior"*.

Y es que desde ese espacio confuso, heterogéneo, innoble, no puede surgir un discurso del orden: había que llevar el discurso civilizador desde donde había sido desalojado: desde la ciudad letrada, desde el lugar de donde proviene Salvador.

En el discurso de Martínez, en medio de la confusa y desigual modernización que se operaba, se produce un cierto desplazamiento desde la oposición "civilización-barbarie", por la de "atraso-modernidad". El orden racional propuesto por Martínez tiene menos conflicto con los campos bárbaros de la costa que con el atraso de la institucionalidad letrada.

Cuando Salvador se convierte en el nuevo administrador de El Bejucal *"los trabajos marchaban con una regularidad maravillosa. Empleados y peones cumplían rigurosamente con sus deberes. A fines de ese verano se habían desboscado más de docientas cuerdas para incorporar nuevas huertas y mangas"*.

La "ampliación de la frontera agrícola" conseguida por Salvador en El Bejucal, es también una ampliación de las fronteras de la ciudad letrada, aunque esto implicaba una necesaria rearticulación de sus discursos y sus prácticas. Esa rearticulación es la propuesta de Martínez en su invitación *A la costa*.

2. Enfermedad, mestizaje y moralidad: un discurso "científico"

Como se ha señalado, el centro del discurso autorial de *A la costa* organiza los materiales

narrativos a partir de una oposición ideológico-política entre "liberales" y "conservadores", que además remite a una oposición correlativa entre esa "raza mal configurada para la vida", en franco proceso de decadencia (representada en la figura de Salvador), y "la hermosa clase media" llamada a convertirse en el nuevo fundamento de la nación ecuatoriana (cuya figura emblemática es Luciano).

A partir de estas oposiciones se ha dicho que la novela es la crítica de la nación "aristocrática" para redefinir sus límites de modo que abarque también a lo mestizo.

Pero leamos cómo configura Martínez la crítica de la "nación blanca"; es importante establecer la procedencia de sus palabras, la autoridad que apela para legitimar su crítica. No abordaremos la lectura de la novela por la entrada que propone el discurso autorial. La literatura "nacional" es un discurso de los límites, de los bordes: establecer un orden, construir una nación, es escribir sus límites, dibujar sus contornos, marcar las fronteras frente a lo otro, a los otros, a lo que la nación no puede pensar. Pero es un terreno peligroso: caminar por los márgenes es moverse en una zona porosa, expuesta al contagio, estar a la vez dentro y fuera del espacio nacional.

El discurso sobre los límites es la condición de posibilidad del discurso de la nación: para procesar la nación es necesario nombrar lo que queda fuera; pero a la vez es la posibilidad de su crítica: se puede leer la nación desde su "límite"; desde lo que no puede ser totalmente asimilado y produce la fobia.

En *A la costa*, Mariana es el síntoma que se inscribe desde ese límite. Mariana es la hermana menor de Salvador. Enamorada de Luciano, prefiere desafiar los prejuicios sociales, ideológicos y morales -representados por la autoridad materna- y convertirse en su amante. En ella *"el tipo físico anunciaba un temperamento ardiente, porque era morena, de ojos negros y labios abultados"*. *"El tipo negro y ensortijado anunciaba el tipo exótico de la cuarterona, como si en sus antepasados hubiera circulado la sangre africana"*. *"Con la pubertad, recibió como un bautismo funesto, los ataques histéricos"*. Decepcionada por el abandono de Luciano, se dedica a intensas prácticas religiosas y descubre lo que ella cree "un amor sobrenatural" por el padre Justiniano, pero el narrador aclara que

en realidad se trata de *"el fruto de un misticismo heredado y un oculto fuego de cuarterona lasciva"*.

Mariana es un personaje límite que nos permite esa otra entrada en la novela. El narrador utiliza en varias ocasiones la palabra "informe" para referirse a ella. En las marcas de su identidad confluyen algunos de los rasgos que la empujan hacia los márgenes del discurso: es mujer, es huérfana, es cuarterona, está enferma. La rebeldía que en Luciano es un valor positivo, en ella es síntoma de enfermedad: de su sangre mezclada, de la educación deficiente, de su sexo. Enfermedad y moralidad están conectadas en ella por un nexo "natural": la sexualidad. El diagnóstico del narrador es terminante: *"para ella no había remedio ni esperanza; para ella solo la sucia cama de un hospital y una vida de infamia"*.

¿Qué es aquello que "no tiene remedio" y que conduce a Mariana hacia la suciedad, la inmoralidad y el hospital?



Leamos las palabras del narrador: *"en ella había un inexplicable y secreto poder de seducción, nacido de la carne mórbida y turgente de la cuarterona; seducción que brota de los ojos lánguidos, de los labios un tanto abultados, propios para los besos de la lujuria, de los movimientos voluptuosos y flexibles"*. *"producto híbrido, delicado y soñador, apropiado para la alucinación mística o los furores del libertinaje desvergonzado y sistemático"*.

Su naturaleza marginal le conduce inclusive a las fronteras de otro orden: el lingüístico. Cuando Mariana insulta a la beata Rosaura (*"Cállese usted, vieja deslenguada, chismosa, trahastias, infame"*), el narrador comenta: *"La sangre hacía su efecto. La sangre vulgar que tiene aptitud para el insulto sangriento. La rabia desfiguraba el rostro de la joven, los ojos inyectados como de fiera, los labios contraídos por los que se escapaban las palabras como latigazos, indicaban la estirpe negra ardiente y vengativa que, a través de un siglo, revivía en esa niña"*.

El mal atávico, oculto en la sangre de Mariana, resurge y se expresa por su lengua "sangrienta".

En el discurso de Martínez sobre el cuerpo de Mariana, podemos encontrar tres hilos de argumentación que se entretajan para conformar la trama de su alegato: la mezcla de sangres, la enfermedad y la moralidad. Iniciándose en el cuerpo de Mariana, el discurso extiende su diagnóstico hasta el "cuerpo social".

Refiriéndose a la madre de Salvador, Martínez dice que era *"una mezcla informe de pasiones ardientes y de frialdades extrañas; de entusiasmos momentáneos y cálculos ruines; y, dominándolo todo, un fanatismo elevado al último extremo; enfermedad muy común en mujeres de esa complexión física, enfermedad de herencia española, aumentada por generaciones dominadas por los sacerdotes; (...) Todos estos factores han hecho de la mujer ecuatoriana, y muchas veces del hombre, un ser débil, de poca iniciativa, y una víctima de las enfermedades nerviosas"*. Pero además de "displicente por educación y naturaleza" doña Camila estaba "agriada por una **enfermedad** incurable propia de su sexo".

El doctor Ramírez tenía *"el alma entenebrecida por la ponzoña de una enfermedad incurable: la hipocondría"*.

Salvador "débil de alma y de cuerpo, parecía una señorita **enfermiza**" "tenía ese algo inexplicable, como anuncio cierto de los que han de morir jóvenes y que sólo están en el mundo como de paso". La novela se cierra con su muerte, cuando aun es muy joven, causada por "una polineuritis palúdica de carácter agudo".

Si, en principio, Martínez había establecido en la figura de Salvador la representación de la raza blanca como una "raza mal conformada para la vida y que pronto sería eliminada", la afirmación cobra un valor diferente cuando nos enteramos de que en realidad la suya es una sangre "mezclada". Qué es ese "algo inexplicable" que el narrador encuentra en Salvador? ¿no se relaciona con "el inexplicable secreto" encerrado en el cuerpo de Mariana? El narrador había anunciado la muerte de Salvador por su "sangre" que él presume blanca. ¿No es más bien la "sangre negra" reprimida que resurge y se expresa en la enfermedad de Salvador, en la

hipocondría del padre, como antes en la sexualidad y en la lengua "enfermas" de Mariana?

Esta lectura nos lleva en una dirección contraria a la que encuentra en la novela la exaltación del mestizaje. Pues, así como en los bordes del discurso del narrador Mariana contagió su sangre negra a Salvador, también la deja fluir hacia el cuerpo social. Cuando Salvador se declara anarquista, en el memorial de agravios contra las *"llagas sociales que infectan nuestra sociedad enferma"* dice: *"Oh nuestros nobles de pergaminos comprados, con sangre híbrida de negro y mestizo"*. Y en otra parte, el narrador apunta que la oposición de los Ramírez a los amores de Mariana y Luciano obedecía a *"esa mentida buena sangre de que alardean muchas familias quiteñas"*.

La "raza mal conformada para la vida", no es en realidad la raza blanca, es una sangre mezclada, y de esa mezcla proviene su enfermedad.

Pero la sangre mezclada de los Ramírez no es un hecho socialmente establecido: no es la sociedad quien los ve como "cuarterones"; inclusive ellos mismos lo ignoran. Solamente el narrador *sabe*, y a partir de ese saber puede explicar los "desórdenes" morales, lingüísticos, sexuales de Mariana que le llevan fatalmente a la prostitución y la enfermedad; o el temperamento de Camila, su misticismo "enfermizo".

El narrador *diagnostica* lo que está oculto a la mirada social. Posee un saber que la sociedad, y sobre todo su ciudad letrada, no tiene: el saber "científico".

El discurso literario ya no se fundamenta -como en la ciudad letrada- en el ejercicio de las bellas letras, en el refinamiento del espíritu, en el carácter sagrado de la letra. Su legitimidad proviene de su carácter de "documento científico", como el mismo Martínez escribe en el prólogo citado al comienzo de este trabajo.

Se pueden establecer conexiones entre este fundamento científico-positivista del discurso "literario" con el que Martínez configura sus personajes, y el fundamento de su discurso "social" que es, literalmente, un **diagnóstico** de la sociedad.

Si la enfermedad es el estigma de los Ramírez (la hipocondría incurable del padre hasta la "fiebre perniciosa" que lo lleva a la muerte; la enfermedad "propia de su sexo" de la madre que desemboca en la locura; la histeria de Mariana que la conduce a la prostitución; Salvador padece de varias enfermedades a lo largo de la novela), y así como hay una minuciosa descripción de las enfermedades, de su etiología, sus síntomas y tratamientos, el discurso que describe los "males sociales" es también un discurso sobre la salud:

Así, Martínez habla de *"las llagas infectas de la sociedad quiteña"*, del *"fraile ocioso o corrompido, tumor de la sociedad moderna"*; de una sociedad sometida *"al capricho enfermizo y la santidad mezquina del fanático, que mata las energías creadoras"*; Salvador *"con su débil organismo moral roto en mil pedazos"*, reflexiona sobre su vida y *"de idea en idea, cada vez más envenenadas (...)* sondeaba con naciente pesimismo la miseria social, la asquerosa llaga de las familias sin patrimonio pero infectadas por la vanidad pretenciosa y necia; vio también la llaga de la estúpida intransigencia política y religiosa (...) comprendió que la **enfermedad** que hería de muerte a una sociedad apenas en pañales, provenía también de la educación insuficiente y cobarde..."

El cambio de escenario en la segunda parte de la novela, traslada la enfermedad, desde el cuerpo social a la naturaleza: *"en las hojas húmedas brillaban los primeros resplandores del día, y de las casuchas se levantaban columnas de humo perezoso, como aplastadas por el aire pesado que parecía encerrar gérmenes de paludismo"*; *"los peones pasaban todo el día chapoteando en el lodo infecto, recibiendo las miasmas que el sol evaporaba de la tierra empantanada, (...) abriendo zanjas que llevarán las aguas corrompidas a un estero cercano. La remoción de ese lodo infecto y pegajoso en esos bosques malsanos cuyos vapores envenenaban el aire (...)*

El discurso autorial es sin duda el de un narrador hipocondriaco.

Enfermedad y moralidad son términos que aparecen estrechamente ligados; las "enfermedades sociales" que señala Martínez son desviaciones del nuevo orden que propone la novela: la razón y la ciencia

como núcleos organizadores de un orden productivo y moderno. Los prejuicios sociales, el fanatismo religioso, la educación escolástica, son nombrados indistintamente como **"enfermedades"** y como **"vicios"** sociales.

Así, Luciano puede decir a Salvador: *"soy sano y robusto (mientras tú) te la has pasado encima de esos sucios librazos que nada enseñan y arruinan la salud"*. En otra parte, el narrador dice que la educación recibida por Salvador le impedía *"el saludable conocimiento de la vida, y (le daba) el de las ciencias absolutamente ineficaces y abstractas"*. De Consuelo dice que "aunque regularmente educada" tenía *"un saludable sentido práctico de la vida y no se encontraba en ella el refinamiento del espíritu, tan nocivo muchas veces"*.

El minucioso registro de enfermedades -naturales, humanas, sociales, morales- aparece como una razón clasificadora que ordena una sociedad sin límites precisos. Es una voluntad registradora, como si el hecho de nombrarlas iniciara su control. En el discurso de Martínez esta actividad taxonómica se encuentra también en otros lugares, aunque sin alcanzar el nivel de "metalenguaje" que posee su discurso médico: citemos como ejemplo el registro descriptivo de las especies botánicas de la costa, o los datos sobre los picos y montañas de parte de la cordillera de los Andes. La autoridad del narrador encuentra su fundamento en la **"ciencia"**, en los discursos del saber moderno, ligados a la "naturaleza" y al trabajo productivo, (contenidos ya en el fragmento del prólogo que citábamos al comienzo) que se oponen al saber especulativo de los libros, de la escritura literaria, de las bellas letras, dominio indiscutido de la institución letrada.

3. La ciudad letrada: el orden lingüístico

¿Pero no era precisamente la educación el núcleo de la ciudad letrada tradicional en el Ecuador? El discurso literario de Martínez parecería apuntar precisamente a ese núcleo ordenador para provocar una reorganización en la institucionalidad del poder cultural. Se trata menos de una crítica a su poder, que de un cuestionamiento a sus prácticas y a sus funcionarios, en busca de producir fisuras que dejaran paso a un nuevo ordenamiento en los

discursos y las prácticas, que permitieran la incorporación de nuevos grupos intelectuales.

La crítica de Martínez a la educación basada en "las ciencias abstractas", el "latín y la escolástica", que "impiden el saludable conocimiento de la vida", la "porquería de los códigos del derecho y la majadería del viejo profesor, esa lumbrera de la jurisprudencia que más parece farol de chichería que lámpara del saber", es la crítica a una educación que reproduce la ciudad letrada tradicional y su poder institucional. La nueva educación, racional, científica, coherente con el discurso del progreso y el orden productivo, es la práctica privilegiada para el nuevo orden social.

Cuando Martínez habla del trabajo en la plantación cacaotera se refiere a los peones como "los oscuros soldados del heroísmo productivo". "¿En dónde estaba la poesía del trabajo cantada por poetas que nunca lo conocieron? (...) cómodamente sentados a cubierto de la intemperie, explicando en bellos versos penalidades que jamás sintieron".

¿Qué es lo que mantenía a los poetas, ajenos al trabajo, a "cubierto de la intemperie", si no precisamente los "bellos versos" que los acreditaban como funcionarios de la ciudad letrada?

Si, como dice Rama, el poder de la reducida élite letrada se fundamentó en la distancia entre la palabra escrita, propiedad exclusiva y generadora de otros poderes en el orden institucional, y la masa "desordenada" de hablas heterogéneas, la práctica literaria de Martínez interviene también con una propuesta de reorganización de ese orden. La lengua que procesa no es la "bella lengua" de la institución literaria. Su discurso literario incorpora modismos, regionalismos, giros sintácticos provenientes del "estado de lengua", muy particularmente cuando utiliza el estilo directo para representar la palabra de los personajes.

El lenguaje del narrador, si bien guarda cierta distancia de las hablas particulares, no es tampoco el canon de la institución literaria que -para entonces- es una lengua castiza, obsesionada por los modelos del Siglo de Oro. Hay que recordar que en *Cumandá* inclusive los indios utilizan modelos lingüísticos provenientes del canon cortesano peninsular, como por ejemplo la segunda persona del plural.

Tampoco es, por supuesto, la lengua del "vulgo", representada en la novela por el habla de montuvios costeros y los mestizos serranos. Es más bien la lengua cotidiana de "las gentes bien educadas" el modelo a partir del cual establece un nuevo orden lingüístico: Salvador en la hacienda cacaotera progresa gracias a que "su educación le daba las palabras necesarias para imponer, si no temor, respeto y obediencia". El es quien "en estos campos sin sociedad alguna" puede "conversar de cosas racionales".

En la costa, la identidad de Salvador se reconstituye radicalmente. La crítica ha señalado con frecuencia las inconsistencias en la construcción de Salvador como personaje, pues si en la primera parte era débil de cuerpo y de espíritu, en la costa aparece valeroso y decidido. Aquí su "educación superior", su "lengua racional" marcan la diferencia, no solo frente a la lengua de las "gentes corrompidas y díscolas" sino también frente al lugar que ocupaba en la ciudad letrada. Como dice el narrador: "él mismo se asombraba de los cambios que había sufrido, y dudaba a ratos si era el mismo Salvador Ramírez".

La lengua "sangrienta" y vulgar de Mariana, tiene su correlato en las hablas "irracionales" de los montuvios, lenguajes ambos que son el signo visible de las diferencias con Salvador.

La presencia de la oralidad y de la lengua corrompida de los montuvios se inserta, -como señala Rama- en "la construcción de la literatura como un discurso sobre la formación, composición y definición de la nación (que) habría de permitir la incorporación de múltiples materiales lingüísticos ajenos al circuito anterior de las bellas letras (...) pero implicaba así mismo una previa higienización del campo mediante la escritura". Esa es la tarea que Martínez propone para Salvador, y para sí mismo, para construir el lugar del nuevo intelectual moderno.

Y es que la crítica de Martínez a la ciudad letrada no apunta tanto a su poder, sino a las formas tradicionales de su ejercicio, a sus funcionarios. Reinsertar el poder letrado en el nuevo orden moderno, racional, productivo en formación, requiere necesariamente de una transformación de sus discursos y sus formas institucionales.

CUENCA : HISTORIA DE LA APROPIACION CULTURAL DE LOS ESPACIOS .

Cecilia Suárez Moreno.

I. LAS CULTURAS COLONIALES Y EL ESPACIO.

"Todo aquí parece vencedor del espacio, y desde luego superior al tiempo. Todo está en función de eternidad; todo parecerá escaso o mísero al que mire con ojos ligeros; al que mira con ojos todo le parece más suntuoso que el manto de un emperador".

Ricardo Majó Framis, "La Condamine en América Austral", (1739).

Alberto Flores Galindo, en su libro *"Europa y el país de los Incas: La Utopía Andina"*, ha señalado que la Colonia significó para los pueblos indígenas un Pachacútec, la puesta de su mundo al revés. En efecto, las culturas indígenas que se asientan en Los Andes poseen la noción del Pachacútec como el acontecimiento de un cataclismo, una inversión del mundo y de la vida que, sin embargo, es

transitoria o circular, como muchas de las concepciones culturales andinas, y se trata de un período de transición caracterizado por "La propagación del hambre y la sed, las pestes, los muertos, el sufrimiento y el dolor" y que no puede durar más de quinientos años .

"Barcos que vienen trayendo vid, dice Ruggiero Romano, bueyes, arado a tracción, hombres del Mediterráneo, otros hombres provenientes del Africa, y con todos ellos ideas y concepciones del mundo donde se confunden palabras y conceptos admitidos con otros que estaban condenados por heréticos. Del lado andino, junto al resquebrajamiento de un universo mental, surge el esfuerzo por comprender ese verdadero cataclismo que fue la conquista colonial, por entender a los vencedores y sobre todo por conocerse a sí mismo"

El cataclismo que desató la conquista también implicó otra estructuración del espacio andino y, en el caso que nos ocupa, se materializó en la traza urbana de la recientemente fundada Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca o Santa Ana de las Aguas, que cambió desde su nombre mismo hasta

la distribución de la población en el espacio urbano.

Atemorizados por sublevaciones potenciales, los vencedores reorganizaron el espacio y demostraron su poderío de nuevos propietarios.

"Vencedores y vencidos, españoles e indios, propietarios y no propietarios, fueron las figuras en las que se encarnó un esquema social aparentemente simple, pero que en realidad revelaba la compleja y violenta acción colonizadora que iba tomando cuerpo en las distintas ciudades que fundaban los conquistadores, aquí y más allá, para marcar el terreno ganado y colocar los hitos que establecían las distancias con los conquistados. Un primer elemento de tal diferencia fue la cuantía del territorio de los vecinos. Un segundo, la ubicación de las parcelas. Mientras los españoles se asentaban en el centro de las ciudades para allí fabricar sus casas, los otros sectores sociales tenían que ubicarse detrás de las tierras de los notables. En el caso de Cuenca, de entrada, la situación fue diferente (peninsulares y americanos ocuparon el espacio de la villa, sin distinción, durante los primeros años), pero en 1580, el cabildo cuencano desalojó a los indios del centro de la ciudad y los ubicó en los barrios de San Blas y San Sebastián"

Las estructuras políticas de los conquistadores españoles se superpusieron a las antiguas formas de organización social incaica, así aparecen el Cabildo y el Regimiento y, por supuesto, la violenta institución de las Encomiendas. También el código cultural de la conquista española, sustentado sobre la producción e imposición de signos y símbolos, se expresó en el reordenamiento espacial de la antigua Tomebamba.

Fueron fundamentalmente las motivaciones étnicas las que desalojaron a los indios del centro, aunque también el concepto de que las personas de un mismo oficio fueran concentradas en lugares específicos de la ciudad, como acostumbraban las viejas prácticas medievales españolas.

Esta segregación étnica y espacial cambió sustancialmente la estructura circular de la cultura de la antigua Tomebamba donde la vida cotidiana se desarrollaba de modo distinto.

Cuando Ramírez Dávalos funda Cuenca, en el mismo lugar donde ubicó la Plaza Central, mandó construir otro signo cultural de la conquista: un rollo y una picota donde administrará *"la justicia con horca y cuchillo"*. Y junto a tales signos del poder, también se emplazan otros símbolos del código cultural conquistador: los templos católicos, que largo tiempo legitimarán la violencia conquistadora en nombre de una supuesta voluntad divina.

El emplazamiento de Cuenca al extremo Occidental de la antigua Tomebamba también expresa en el espacio el código cultural dominante: el temor de los vencedores de que los vencidos se reagrupen en torno del espacio sagrado de la vieja ciudad.

Junto a la ceremonia fundacional de Cuenca, la constitución de un Cabildo, la instauración de la justicia y el orden civil, se procede al trazado de las calles y de toda la ciudad. Se señaló el sitio para la Casa Municipal, la escuela, el cementerio, los solares de los vecinos y el hospital.

De un conjunto de normativas para urbanizar las nuevas ciudades de las colonias españolas, especialmente de *"La instrucción y reglas para poblar"* (1529) y las *"Leyes Nuevas"* (1530), nacen las principales referencias con que los conquistadores diseñarán las ciudades. Así lo concreta Di Bernardo cuando afirma que: *"Puede entonces interpretarse como la adopción de un modelo internalizado, reconocible e inevitable, asociado a todas las realidades urbanas existentes y socialmente aceptadas y, en segundo término, como un planteo cuyos atributos propiciaban el buen desarrollo de los poblados (simplicidad, regularidad, centralidad, omnidireccionalidad y factibilidad de control, entre otros)"*.

De esta caracterización queremos resaltar los conceptos espaciales y estéticos de centralidad y omnidireccionalidad que habrán de constituirse, larga y lentamente, en referencia de la construcción de los centros históricos de ciudades como Cuenca, que aún conservan hondas huellas de su original traza fundacional: el trazado de las manzanas y las calles a regla y cordel y la centralidad no solo espacial sino ideológica de la Plaza Mayor -primer espacio público de Cuenca-, cuya función fue la de ser el centro en cuyo torno se ubicaron los poderes

religioso, político y administrativo, pero también la vida cotidiana de los pueblos.

Convergiendo todas las calles hacia la Plaza Mayor y la Iglesia Principal, en la Cuenca colonial, ellas son también punto de partida hacia cualquier lugar de la pequeña villa. La cultura de los dominadores tenía que consolidar en el espacio su centralidad y su poder, punto de referencia físico e ideológico de la ciudad que fundó.

Lo que hoy nombramos como centro histórico de Cuenca asumió desde entonces el trazado racionalista de la mayoría de ciudades de Occidente; la estructura de ese espacio recreaba la centralidad que se arrogaba para sí la cultura dominante, mientras en los arrabales, afuera de la traza urbana, estaban ubicados los asentamientos indígenas (San Blas, San Sebastián y Culla, principalmente). En la zona del barranco y sus confines más cercanos se ubicaron los indios artesanos: *"los que practicaban la actividad de la batanería, molinería, carpintería: hacia el Occidente (San Sebastián), donde se localizaban las minas de caolín, estaban la tejería y la ollería, por el norte y hacia el este, se ubicaban asentamientos indígenas que realizaban otras artesanías, sobre todo el tejido"*.

Teresa Gisbert ha planteado una interpretación que, a nuestro juicio, explica la intencionalidad cultural dominante que se expresa en la traza urbana de la mayoría de las ciudades de las colonias españolas en América, cuando dice: *"frente al desorden, la precariedad y el caos, no solo material sino también espiritual (se sobreentiende que esa era la visión de los conquistadores), los españoles anteponían un orden urbano y teológico"*.

Una nueva concepción del espacio, impuesta por la cultura europea de los españoles, se impuso violentamente sobre las culturas andinas, cuyas formas de estar en el mundo fueron distintas de las españolas. Sin embargo los ritos, las fiestas, los mitos, el culto indígenas sobrevivieron en admirable sincretismo solapados bajo numerosas formas de resistencia a la dominación de la cultura blanco mestiza.

Las piedras sillares del Palacio de Tomebamba fueron reutilizadas en la construcción del templo de San Blas -los indios debieron haberlas trasladado

en secreto rito ceremonial, para no permitir que sus dioses fueran enterrados entre las ruinas de su antigua ciudad que fueron obligados a abandonar; si su culto ya no podía sobrevivir, que al menos permanezcan las piedras de los templos de sus dioses, como bases del nuevo culto que se instauró; también, la fiesta del Corpus Christi que coincide con el culto solar; y la imagerie colonial, especialmente la pintura y la talla, recrea cánones estéticos indígenas; estos son solo unos pocos ejemplos de la resistencia cultural indígena ante las agresiones de la conquista y la colonización españolas.

El poder político y administrativo tuvo su sede en ese espacio central que gira en torno de la Plaza Mayor; en efecto, allí se ubicó el Cabildo, que sucesivamente habría de organizar los intereses españoles y mestizos, repartiendo tierras y solares, controlando tributos y coersionando a la fuerza de trabajo indígena.

La estructura social de la Cuenca colonial se expresó en una jerarquización espacial de la ciudad: *"Observando el plano de la ciudad fundacional, es fácil advertir... en primer lugar lo religioso y lo institucional, y en lo social ya queda establecida claramente una organización en la cual el primer escalón estará ocupado por los funcionarios de la Corona y sus descendientes, situación que será el embrión de la vida colonial y luego de la criolla"*.

Pese a la precariedad de este mundo, es notoria la perduración de la relación estética armoniosa e integral que la Cuenca colonial sigue manteniendo con la naturaleza desde la época precolombina; la casa de habitación de los propietarios coloniales prolonga en su estructura esta relación al construirla con patio, traspatio y huerto, donde era posible la crianza de animales, el pesebre, el cultivo de frutas y legumbres, los juegos infantiles y el alojamiento de una familia ampliada, por cierto muy numerosa.

Debemos destacar también la preocupación estética de la arquitectura señorial cuencana de la etapa colonial: *"el frente (de las casas) con ancha puerta central de nogal labrado con gruesos clavos y recia cerradura, las puertas y las ventanas del segundo piso siempre detrás de un balcón corrido, así mismo de nogal tallado; las celosías y los barandales de los balcones con arabescos de*

primores de talla ... las ventanas bajas, por lo general, tenían barandaje de hierro forjado. Casi todas las construcciones eran de adobe, las cubiertas de teja de primera calidad, los aposentos enladrillados, los cielos rasos artesonados, con adornos artísticos en las vigas. Lo notable aparecía siempre en las obras de madera, de gusto esmerado y de excelente material". Naturalmente que esta estética colonial de la cultura de los señores de la tierra expresaba también todo su poderío económico; sus residencias simbolizaban su posición social y su posesión de poder político, tierras y dinero.

En tanto, las casas de los sectores populares si no ostentaban poderío económico, en cambio, expresaban una proverbial habilidad artesanal para resolver la escasez de materiales y herramientas.

La ciudad colonial alojó en sus entrañas la celebración de una variedad tan vasta como rica de fiestas populares que, convocadas por la Iglesia católica, aglutinaban a blancos, mestizos e indígenas. Especialmente, en los atrios de las iglesias y los templos, en torno de la figura del párroco, se consolida el espacio para la fiesta, casi exclusiva redención de la horrible expoliación practicada por la cultura dominante.

Muchos de los barrios artesanales tienen hondas raíces coloniales; no nos referimos tanto a su arquitectura, cuyas huellas el paso del tiempo borró implacablemente, por la misma precariedad de los materiales, cuanto más bien a la vocación que desde entonces legitima la identidad de aquellos espacios barriales, y de la ciudad entera. Ya desde entonces se percibe la ubicación de los artesanos, como decíamos líneas más arriba, en aquellos barrios que los agrupaba, no solo con sus oficios sino con sus numerosas prácticas culturales, cotidianas unas, festivas otras. La colonia ratificó la dedicación artesanal de nuestro pueblo cuyas raíces de artífices son, por cierto, cañaris.

Coloniales son los orígenes de los barrios de panaderos (actual zona de Todos Santos), herreros (la zona que tiene como eje la actual Calle de Las Herreras) y alfareros (La Convención del 45). Barrios atravesados por acequias y poblados de casas de adobe, cubiertas de tejas, contenían en sí una forma de vida que la rauda modernización de esta últimas décadas tenderá a arrollar y despreciar.

La particularidad de esta vida barrial estriba en que estos espacios no solo configuran la traza colonial-urbana de Cuenca, sino que su vida cotidiana tiene una integralidad: como un rasgo de la vida colonial, debemos destacar que en estos barrios se resolvía el conjunto de las necesidades vitales; en el mismo barrio se reunían todas las necesidades y satisfacciones: la iglesia que bautizaba a los nuevos cristianos o los eximía de culpas para la vida eterna en el funeral, la escuela elemental, que enseñaba letras y números, la provisión de algunos alimentos y bebidas que la precaria vida demandaba con frugalidad, la celebración de la fiesta y los innumerables ritos; en el mismo barrio vivían los familiares y los amigos y, no muy lejos, casi a la vuelta de la esquina, estaban los poderes políticos y administrativos. La integralidad de la vida cotidiana es un rasgo andino que pervive en la colonia y, cosa que es muy importante destacar, se mantuvo en Cuenca hasta bien entrado el siglo XX; solo en las últimas décadas, la estructura barrial -con esta característica integradora- fue despedazada por el desalojo del centro histórico y el nacimiento de nuevas zonas residenciales.

El papel nuclear de los templos, protagonismo que arranca desde la misma fundación de Cuenca, se mantendrá casi hasta el presente momento. Estos templos, San Sebastián, San Francisco, Todos Santos, San Blas y San Cristóbal, conforman una suerte de "cinturón de iglesias", alrededor de los cuales la ciudad no solo se expandía sino que la vida de la población cobraba sentido.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII se advierte en Cuenca un resurgimiento que coincide con la creación de la Gobernación de Cuenca y, años después, su erección como Obispado. Precisamente el siglo XVIII registra una notable preocupación de las autoridades por la imagen urbana de la ciudad. La Plaza Mayor, la creación de los portales de su entorno, reciben tratamiento estético con un interesante concepto del bien común. La belleza al servicio de la comodidad de los vecinos.

Las funciones que entonces se asignaron a la Plaza Mayor son variadas: centro simbólico y núcleo de la traza de la ciudad, donde se interrelacionaban los diversos sectores sociales, al darse cita en ella para disfrutar y participar de juegos deportivos, festejo de toros, escenificaciones, dramatizaciones, actos políticos, y conocer la publicación de autos.

El espacio arquitectónico señorial colonial no fue suntuoso, sí holgado: se expandía en la generosidad del patio, traspatio, huertas y graneros. Las principales edificaciones públicas que se construyeron en torno de la Plaza Mayor eran edificaciones de dos pisos, con corredores y balcones, y ya desde entonces ostentaban los actuales portales (1709).

2. LA ESTRUCTURACION DEL ESPACIO EN LA CUENCA DECIMONONICA Y PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XX.

"discontinua en el espacio y en el tiempo, ya más rala, ya más redonda, con treinta templos... ya desde la distancia la adviertan los viajeros".

Italo Calvino,
Las ciudades invisibles

La vida colonial no se clausuró realmente con el advenimiento de la etapa republicana. Morosamente, la cultura colonial seguirá viviendo largamente entre nosotros, y cederá terreno parcialmente a otras formas de ver el mundo y de vivir en él, solo a fines del siglo XIX y principios del actual.

El pasado colonial pervive en la posindependencia, tanto que la economía local sigue dependiendo de la agricultura y la artesanía, esa combinación especial que sostiene la vida regional durante varios siglos.

La traza urbana se mantienen similar; pese a que la ciudad creció tanto en su número de habitantes como en la amplitud de la superficie que ocupaba, los mismos criterios racionalistas con que Cuenca fue fundada en el siglo XVI perviven en el siglo XIX.

"El eje principal del desarrollo urbano -dice Julio Carpio- siguió corriendo en el sentido Este/Oeste, es decir, en el sentido de la actual calle Bolívar, entre los templos de San Blas y San Sebastián. Para el siglo XVIII el relleno interno de la ciudad había progresado mucho. A lo largo del eje Este-Oeste parece que ya fue bastante completo. En cambio, es muy probable que el resto de la ciudad tuviera una baja intensidad de edificación. Las casa

eran bajas, de una planta solamente. La distribución del espacio arquitectónico -áreas destinadas a patios, traspacios, huertas y graneros- revelaban la economía agraria de la ciudad".

La vida artesanal conserva en esta etapa similares características de integralidad, como anotamos líneas más arriba, incluso, se podría extender esta característica a todos los barrios cuencanos de entonces.

Iván González ha descrito la ciudad y los asentamientos barriales de esta época cuando afirma: *"Cuenca presentaba la imagen de una ciudad con calles derechas y empedradas cortadas en ángulo recto, por las cuales corrían en forma de albañales las quebradas de El Gallinazo y Chanchaco; construcciones de adobe y teja generalmente de un piso: dos pueblos de indios y artesanos, San Blas y San Sebastián, cuyos templos se miraban a dos millas de distancias; barrios de alfareros al oeste, herreros al sureste, panaderos al sur y talabarteros al norte, dominados por los edificios destinados a iglesias".*

Muchas de las prácticas culturales cotidianas siguen bajo el patronazgo de la Iglesia católica, en cuyos templos y atrios, se continuaban celebrando frecuentes fiestas en honor de las innumerables advocaciones religiosas que nuestro pueblo veneraba.

Las cofradías y los gremios artesanales sostuvieron bajo su amparo la realización de estas festividades, en las que participaban los diversos sectores sociales: los clérigos, con sus sotanas y manteos; los hidalgos con sus capas y chambergos; los militares con sus tricornos, casacas de vuelo y espadas al cinto; y los indios con sus vestimentas multicolores.

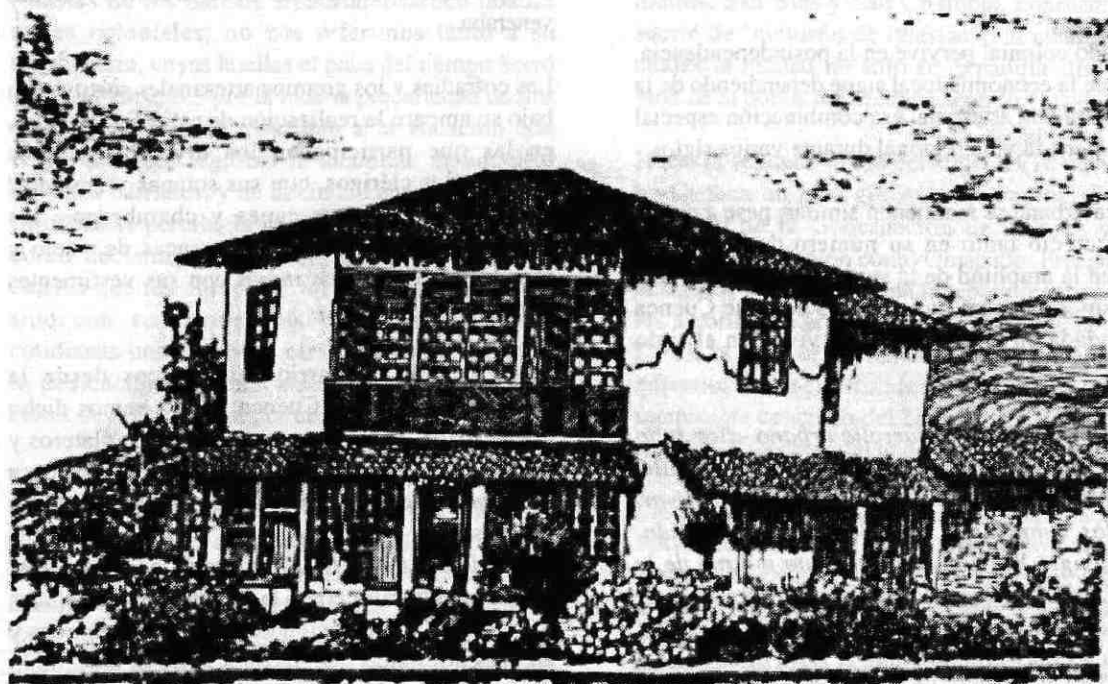
Concentrados en barrios específicos desde la fundación misma de Cuenca -como hemos dicho líneas arriba- los gremios de panaderos, plateros y orfebres, herreros, alfareros y tejedores de bayetas y tocuyos, alentaban sin cesar las festividades religiosas en homenaje a los santos patronos y gremiales. La fiesta congregaba además otras prácticas culturales como la elaboración de bebidas y comidas, la fabricación de juegos pirotécnicos y algunas artesanías que daban a la fiesta un sentido de creación colectiva; la ejecución de sones y

acordes religiosos y bailables -entre sacros y profanos-, la improvisación de coplas, consejas y sátiras a la autoridad del poder, son prácticas que, en su conjunto, construyen la identidad de la cultura local.

Los barrios artesanales crecen a comienzos del siglo XIX y vemos surgir una importante concentración de actividades como la suelería y la alfarería, en el sector Occidental de la ciudad, en la vía a Naranjal.

Primero la exportación de la cascarilla y luego la de los sombreros de paja toquilla, abrió a Cuenca los horizontes de su relación con el exterior, más allá de sus muros naturales, que parecían querer enclaustrarla, contra la corriente de la modernización que ya se advertía en el comercio mundial.

A fines del siglo XIX Cuenca comienza a ser el principal centro político y administrativo del sur ecuatoriano. La economía regional se asentaba en la combinación de la explotación de la pequeña y mediana propiedad, la producción artesanal, y la exportación de cascarilla y sombreros de paja toquilla, una tríada que proveería a la ciudad de cuantiosos recursos para su desarrollo.



Debemos destacar la aparición de nuevas formas de vivir y estar en el mundo que, sobre todo, las clases pudientes comienzan a asumir. El dinero de sus exportaciones habrían de invertirlo en la ornamentación de su vida cotidiana, antes tan frugal y severa.

Desde Europa, especialmente desde Londres y París, y luego transportados desde Guayaquil a "lomo de indio", llegó a Cuenca, un infinito arsenal de objetos suntuosos que cambiaron la vida de la ciudad y la sensibilidad de sus habitantes. Pianos, alfombras, cubiertos de plata, lámparas de cristal de roca, escupideras de porcelana, sombreros de tarro para los caballeros y con velo de tul para las damas, boquillas y pipas de fumar, perfumes, vajillas, trajes de encajes, almohadones con forros de terciopelo brillante y delicado, y miles de cosas más; la llegada de este verdadero arsenal de mercancías, de deliciosa y larga enumeración, confirmó la decisión de la burguesía cuencana de abandonar su antigua frugalidad y practicar el disfrute sensual.

Pero no fue solamente el gusto de ornamentar la vida privada, en la Cuenca de fines del siglo XIX y principios del actual, también se inicia la construcción de edificaciones públicas y residencias privadas, con marcado estilo neoclásico europeo,

especialmente francés, que darán cabida a los disfrutes sensuales que una clase optimista quiso practicar para confirmar, en la vida, su éxito económico. Surge entonces una arquitectura que, sin alterar la tradicional traza de la ciudad, le ha conferido a la ciudad una identidad singular, que se podría definir por un equilibrio adecuado del diseño y gusto europeo y la habilidad ancestral de nuestros artesanos, que no solo supieron ejecutar planos u órdenes, sino propiciar variantes de su autoría.

Es en esta etapa cuando se conforma buena parte de la actual identidad del centro histórico, sustentada en una arquitectura decimonónica, que convivirá con otras expresiones arquitectónicas, configurando una singular identidad ecléctica.

El centro ecléctico que hoy conocemos comienza a cobrar importancia con el auge económico de las clases hegemónicas exportadores de cascarilla y sombreros de paja toquilla, y, simultáneamente, es expresión y símbolo material de la rica cultura artesanal de nuestro pueblo.

A comienzos del siglo XIX, la calle es un importante escenario de la actividad cultural urbana; la crónica habla de las importantes procesiones de Corpus Christi y Navidad que se protagonizaban a lo largo de las calles centrales de la ciudad, especialmente de la que actual calle Bolívar; y, a falta de espacios propicios, es en ella donde se concierta el lugar de la cita para la charla, el comentario y el intercambio humano.

La Cuenca decimonónica era ciudad artesanal por excelencia, sede de la elaboración de tejidos, azúcares, conservas, dulces, quesos, panes y pasteles; y los alfareros, orfebres, ebanistas, marmoleros y fabricantes de sombreros de paja toquilla, se multiplicaban en la traza de la ciudad. A comienzos del siglo XX se registra un notorio aumento del comercio, es que la ciudad también había crecido, ya vivían en ella treinta mil habitantes, que no conocían aún la separación entre los espacios públicos y privados, al punto que las reuniones de los patriotas cuencanos se efectuaban en casas particulares, donde se emitían manifestos y respaldos a la causa independentista.

También en el siglo XIX (1868) Cuenca se constituye en ciudad universitaria, cuya segunda sede (actual edificios de la Corte Superior de

Justicia) se emplazará en el centro histórico con características arquitectónicas muy relevantes, que le señalan como uno de los hitos más importantes de la identidad de la ciudad.

A fines del siglo XIX y principios del actual, los barrios artesanales comienzan una lenta descomposición que se manifiesta en una pérdida de su cohesión social e integralidad de su vida. La modernización y el progreso, que comienzan a actuar sobre el tejido social, provocan el crecimiento urbano, que ahora se desplaza hacia otros sectores. Precisamente la apertura de La Alameda, actual avenida Solano, comienza a quitarle el protagonismo de la Plaza Mayor. Como parte de este proceso, la actual avenida 12 de Abril, que unía el Puente de El Vado con el de La Escalinata, se convertirá, en la primera mitad de este siglo, en el paseo dominical favorito de los cuencanos.

La construcción de estas dos avenidas es el primer momento de quiebra del centro histórico de Cuenca, como referencia central y símbolo unificador de la vida urbana. Julio Carpio ha señalado que la ciudad a fines de siglo tenía una forma romboidal, lo que se nos hace afirmar que se empezaba a abandonar su modelo cuadrícula.

Si la arquitectura es signo, podríamos explicar este cambio como la expresión de un auge económico de las clases exportadoras de cascarilla y sombreros, que además de dinero poseían una impresionante fe en el progreso y el futuro, que era preciso testimoniar materialmente. El espacio privado cuencano comenzó a desarrollar una sensualidad singular que confirma a lo largo de las primeras décadas del siglo XX esa alegría de vivir con fe en el futuro: *"a nuestra arquitectura le crecieron áticos, manzardas, sin que hubiese nieve; le salieron balastradas, cornisas, flameros, frisos; se elevaron los cielos rasos sin tener el clima cálido, se realizaron almohadillados, (y) toda una serie de salidizos, simulando las hiladas de piedra del neoclásico francés ... manteniéndose el patio como elemento central"*.

Pese a los innegables vientos de la modernización de fines del siglo XIX y primeras décadas de este siglo, que en esta etapa de la historia local tienen un indeleble sello europeizante, la cultura de la ciudad seguía expresando simultáneamente viejas

prácticas coloniales y hondas raíces populares: procesiones, rosarios de la aurora, fiestas religiosas de cofradías y gremios que se desarrollaban en templos y calles de la ciudad, donde aparecían mezclados el fervor conservador de una resistencia antimoderna y la ancestral cultura indígena. Cuenca será por muchos años más una ciudad donde conviven el pasado en su doble existencia: colonial y popular, con lo nuevo que es europeo primero y norteamericano después.

Los sectores populares tenían sus propios espacios de concentración y vida: en esta etapa, además de los mentados barrios artesanales que ganan en presencia, debemos destacar la zona de La Jamaica; la presencia indígena en las casas-quintas suburbanas y, por supuesto, en las haciendas, y en el centro de la ciudad, asume la forma de la casa-taller, donde vive y trabaja el artesano, rica unidad de acto que dará sentidos profundos a esa existencia, que luego se fragmenta incluso en la división tajante de los espacios para el trabajo y la vida.

A comienzos de este siglo, en el centro de Cuenca se ubican las residencias de las clases dominantes, las funciones políticas y administrativas, religiosas, militares y educativas, la producción artesanal, y un importante comercio que se desarrolla en los espacios públicos de las plazas: *"la plaza Gil Ramírez es utilizada para la venta de productos de primera necesidad, extendiéndose este uso en los días de feria a las calles contiguas;*

también la plaza Miguel León cumple funciones de intercambio de productos de primer orden, el ganado es comercializado en la plaza Hurtado de Mendoza. La plaza del Carmen es destinada para la venta de toquilla y sombreros, conjuntamente con la plaza Vazquez".

La modernización trajo consigo un cambio en la imagen urbana: gran cantidad de las viejas casas coloniales fueron derruidas y en su reemplazo se alzaron otras de estilo ecléctico; se construyeron paseos que pronto se convertirán en los ejes tendenciales del crecimiento de la ciudad; en las primeras décadas del siglo XX, llegaron los primeros automóviles, cuya presencia "diabólica" fue conjurada por los asombrados habitantes con misas y derramamiento de agua bendita; se comenzó la tarea de instalación de un primitivo alumbrado público y el readoquinamiento de las calles. Nació entonces una espacialidad urbana diferente a la tradicional, que sería "escenario" de una vida cotidiana también distinta, de imaginarios urbanos más modernos donde el individuo se busca a sí mismo en lo que, décadas después, será ese torbellino de la modernización.

En *"altas casas barrocas con fachadas llenas de adornos -como dice Pablo Estrella- y salones italianos...(con) grandiosos pianos europeos y muebles victorianos"*, la nueva burguesía cuencana descubrió para sí las posibilidades de un nuevo espacio privado.

UNA NOTA SOBRE MOSCÚ Y PERFILES BIOPSIKOTIPOLOGICOS BREVES, DE PERSONAJES RUSOS Y SOVIETICOS CELEBRES

Gustavo Vega-Delgado

Los libros escritos sobre Moscú, son libros tan bellos como exóticos, pero a la vez suelen ser ellos, curiosa y paradójicamente, tan cercanos al genio y ánimo latinoamericanos, de la misma forma como disfrutamos tan cerca de nosotros de la distante música rusa, tan triste y alegre a la vez; la música popular rusa, suele ser un *adagio* triste, pero a la vez y sin contradicciones, un *presto* arrebatante. El libro *Moscú en mis recuerdos* por ejemplo, (1) es una biografía moscovita durante un período concreto de la década de los 60; sin embargo, el libro, es a la vez, una rica autobiografía. La vida cotidiana no puede, no debe separarse de la vida formal, so pena de mecanización; la ruptura entre la vida y la ciencia no permitiría recorrer, episodios de especial sensibilidad, además de valentía, cuando se trata de descubrir al Moscú, no sólo como fuente de conocimiento y aprendizaje, sino de hacerlo, a la luz de otra vía, la vida misma.

El *astrolabio* para medir la ciencia en definitiva, debe ser la vida. Un libro, tiene siempre, otra cara a encontrarse; la expresión inédita y más profunda de un libro, es siempre inefable para su escritura o

lectura; el diálogo con el autor de un libro, revela su auténtico libro, pues la riqueza interior de sus valores acumulados, son su *otro libro*, el cual hay que paladearlo sin intermediarios ni interlocutores bibliográficos, sino de primera mano y en forma directa, a través de la tertulia intelectual, la que cubre en parte, esta expectativa invisible o inaudible del interior humano.

Muchos libros, son una *obra autobiográfica*, cosidos, en base a los sutiles lazos que la mente de los autores, han recogido en sus pasos trajinados, como los pasos moscovitas, recorridos por cuantos han escrito sobre Moscú, sus personas y personajes. La *autobiografía* ha sido siempre una extraña pasión de las entrañas del yo; el genio catalán Salvador Dalí, honró a la memoria, como función intelectual en sí, mediante su célebre pintura denominada precisamente "Persistencias de la Memoria", obra pictórica, en la cual se observan relojes alargados, mutados y soñadores, oníricos y surrealistas, para significar con ellos, que la memoria es más fuerte que el olvido, ¡he aquí el secreto de esa persistencia!; cierto que la psicología asevera que el olvido es una defensa de la naturaleza; hay científicos que aseveran que el

olvido previene la locura que ocasiona el recuerdo total; empero, la curva del olvido estudiada por Ebbinghaus, presenta variaciones curiosas, si los engramas mnémicos reciben la influencia de la motivación, el placer, la vivencia, la mística o el dolor, los que alimentan la fortaleza de la fijación mnésica, la fidelidad de la evocación y su triunfo sobre el olvido. Alimentar la memoria de Moscú significa para quien vivió y amó Moscú, también saber decorar su casa con cuadros, libros y sutiles utensilios, cargados de esa evocada alma rusa, como para permitir nutrir la memoria del lejano y seductor Moscú, lugar duro y cálido, duro por la ausencia familiar, también quizás, por sus gélidos inviernos, pero especialmente cálido, tanto por su historia, cuanto por las amistades cultivadas, forjadas ellas, a prueba de malicia.

Muchos libros son una forma de *autorretrato*, aquel que como género pictórico, tanto alucinara a Van Gough o a Francisco Goya, e inclusive de refilón al propio Velázquez, cuando no resistiera pintarse a sí mismo, reflejado en el observado y observador espejo, junto a "Las Meninas"; el autorretrato, en sentido más lato, sedujo también a El Greco, cuando si no fuera pertinente pintarse a sí mismo, si lo sería, cuando proyectara su figura de padre, en su tierno hijo, quien en "El Entierro del Conde de Orgáz", anunciara en su pequeño pañuelo infantil -que se trasvasa tímido desde su bolsillo- la fecha de su nacimiento: hay que apreciarlo, visitando los vericuetos de la ciudad de Toledo en España. Miguel Angel hizo lo propio al pintar su propia cabeza, colocada en el personaje que representa a San Bartolomé, en el Juicio Final de la Capilla Sixtina. También Alfred Hitchcock, el mago del cine psicológico, siempre se recogió a sí mismo, en efímeros y súbitos *sketchs*, en pasivo o en perfil.

Leer sobre cada personaje ruso o soviético, es abrir pieza a pieza cada *matrushka* rusa, aquella decoración tan peculiar, cuya simbología representa la muñeca lúdica, que dividida por su cintura, conserva en su vientre, cual hijas tiernas, otras más pequeñas en forma sucesiva y decreciente, cual *clonos* genéticos, iguales e idénticos, aunque de tamaños cada vez más pequeños: un dejo de sorpresa e incertidumbre ocurre, cuando abrimos el primer capítulo bibliográfico; y sin embargo, cada nuevo, encaja humana, cronológica y estéticamente en forma precisa dentro del previo; cada *matrushka*, guarda secretamente, otra más pequeña y algo idéntica a la matriz uterina en forma sucesiva, tanto que la última indivisible, es ya no más partible. En la

mitad de la economía de mercado, que el gobierno de Yeltsin, desea precipitarle a la Rusia actual, siempre en lo futuro, estoy seguro, brillará otra *matrushka* reencarnada, al tenor de la paz, la inspiración de la justicia y el amor, virtudes que aunque no caras al diccionario consumista occidental, estarán siempre dispuestas a renacer, de cara al porvenir.

Lo contrario del amor, no es el odio, es el miedo, lo dice la psiquiatría, tan importante para la esencia no sólo profesional sino humanística de sus cultores. Aquel miedo, que se ha querido sembrar, curará para Rusia; atrás quedarán "las cacerolas vacías" de un pueblo que es glorioso y nacido para amar, pues después de conocer desde dentro al pueblo ruso, nadie comprará la idea de que "el ruso es frío", pues si su invierno lo es, precisamente el antídoto, es el calor profundo de sus gentes, pues atrás del lobo estepario de Hermann Hess, (2) curando el prejuiciado etnocentrismo occidental, yace toda la grandeza de esa historia rusa.

Rusia y los pueblos soviéticos, han triunfado siempre como pueblo, sobre cualquier despotismo: lo hizo *Olga*, arquetipo de lealtad, la heroína de Kiev, de la primigenia Ucrania (3): Olga es la Penélope ucraniana, para quien le fuera abominable, tanto la infidelidad marital como cultural; su Ulises simbólico, constituyó su propio pueblo, al cual no podía traicionar. También Rusia y la ex Unión Soviética, triunfaron sobre las torturas mongólicas; la portada de varios libros sobre Moscú, recogen justamente los trazos de la *Catedral de San Basilio*, edificada en honor del triunfo ruso sobre la agresión mongol. *La Gran Guerra Patria*, como prefieren llamar los rusos a la Segunda Conflagración Mundial, y sus veinte millones de rusos y soviéticos muertos, en holocausto antinazi, recogen otra página heroica, que la humanidad, le debe para siempre al pueblo ruso y soviético. El ritual anti esclavista, la protesta rusa y soviética, contra la esclavitud de cualquier bandera, recoge precisamente *Kachaturian* y se excelsa producción musical, *Espartaco*, el líder esclavo, que imprimiera tanto espanto al imperio romano.

Es interesante reparar en los detalles de la fisonomía de las personas, pues la *biopsicología*, traduce claves de conocimiento del propio interior humano, cual es el caso de ciertas figuras que han protagonizado, la historia rusa y soviética. Menciona la biografía de *Pedro El Grande*, (4) que tenía una estatua de gigante y un

distintivo anatómico singular: un enorme lunar en su rostro, el cual le confería su propia y única identidad; Pedro fue el primer zar en occidentalizar Rusia.

Podríamos estimular la memoria, recordando a *Gregorio Rasputín*, (5) cuya resistencia al cianuro, deslizado veladamente por sus enemigos, le hiciera tan mítico, como su extraña y robusta figura y la proterva habilidad de sus ojos hipnotizadores, de monje reprimido y maldito, en favor de su incauto público especialmente femenino, del cual abusó y utilizó, para su lascivia represada. Rasputín nacido en Siberia y migrado a San Petersburgo, sabía que se le quería envenenar; por ello prefirió consumir cianuro, en dosis progresivas y crecientes, con el fin de adquirir suficiente resistencia biológica y crear tolerancia al veneno. Su taumaturgia y fama de "medium", se enarboló cuando al zarevich Alejo, pareció mejorar de su hemofilia, gracias a los conocimientos obtenidos a partir de la vinculación del monje con la secta de los flagelantes -los *khlysty*-; el veneno no pudo fácilmente con la enorme estatura de Rasputín, acusado de ser agente de Alemania, pues los tiros del Gran Duque Dimitri Pavlovich y los de los príncipes Yusupov y Purishkevich, fueron imprescindibles para matarlo; en la revolución de Octubre, su cadáver fue exhumado y quemado por la multitud.

Deberíamos recorrer imaginariamente por la atribulada mente psicótica de *Iván el Terrible* (6) (nieto de Iván El Grande, verdadero fundador del estado ruso) y sus arrebatos de rabia, capaces de asesinar a su propio hijo en uno de sus brotes devastadores, así como en épocas más nuevas, leer el poblado bigote, la sonrisa asimétrica, sólo de medios labios, casi como si dibujara una deliberada hemiparálisis facial y, los ojos hiperatentos y parpadeantes, del magno y controvertido político, impulsor de purgas siberianas, persecutor de Trotsky y líder incuestionable de los países de la órbita socialista por tantos años, me refiero al georgiano *José Stalin*. (7)

Por supuesto que quedan las imágenes grandiosas y eternas de *Pushkin*, *Dostoyevsky*, *Tolstoy*, *Tchaikovsky*, *Stravinsky*, *Prokofiev* o *Rimsky-Korsakov*; *Tchaikovsky*, (8) muerto curiosa y aparentemente en forma deliberada, por ende, suicida, consumiendo un vaso de agua contaminada por el vibrión cólera -que tanto ha diezclado nuestra población tercermundista en estos últimos años-, aquel Tchaikovsky que en su "Overtura 1812", en fina ironía, burla burlando, satirizara la belleza de La Marsellesa napoleónica, cuando el general invierno, hiciera huir a las fuerzas imperiales gálicas.



Es también apasionante, recorrer las páginas de *La Guerra y la Paz*, que *León Tolstoi*, (9) y su rostro grande y abarbadado, recogiera en epopeya literaria, la majestad rusa y la derrota francesa; lo que empezara con la imponente del paso por "El Vístula", terminó en el oprobio del "Beresina", la batalla de Leipzig y la abdicación francesa. *Tolstoi* figura en su retrato para la historia, con pobladas cejas, y voluminosos arcos superciliares -parecidos en mucho, a los de Charles Darwin y Konrad Lorenz-, ojos duros y nariz carnosa y ancha; aquello traduce voluntad, y también pasión; por ejemplo, en su libro "¿Qué es el Arte?", (10) fustiga vitriólicamente al arte perverso, el arte puro, aquel que no llega al pueblo; se sabe de él, que abandonó todo lujo, vistió como un campesino y abandonó en secreto su casa, refugiándose en la posteridad de su vida en la humildad del monasterio de Chermadina.

¿Y qué podríamos decir de *Fedor Dostoyevsky*, (11) el mayor de los psicólogos de todos los tiempos (casi sin ditirambos), sin ostentar precisamente, el diploma de tal, cuanto de literato?; los trastelones de "Crimen y Castigo", "El Idiota", "Humillados y Ofendidos", "El Jugador", o "Los Hermanos Karamazov", por ejemplo, se deben contar junto a las obras de Freud, Adler y Jung, aunque con el diferente ropaje que asume el arte, en contraste a la ciencia. *Dostoyevsky*, tenía una fisonomía, en la cual sobresalía su semicalvicie, la que se orillaba invasiva, más en su hemifrente izquierda; su nariz era recta, los labios finos, (algunas escuelas sugieren la posible base agresiva de las personas con labios finos, [así como los labios carnosos, parecen probar voluptuosidad]) las cejas poco pobladas, abundante y copiosa barba y ojos serenos que encubrían sus tremendas tribulaciones; revisando su escritura, ciertos trazos frondosos y serpenteados, a la vez que ciertos giros grafológicos en guirnalda, probarían no sólo una cierta tendencia colectiva de su tiempo, sino una poderosa afectividad, sutil sensibilidad y hasta una expresa sensualidad hedónica; su letra impecablemente "ligada", demuestra una personalidad que se rige por la "lógica" y la "abstracción" (en contraste con la "desligada" de *Pushkin*, lo cual conduce a demostrar opuestamente, una tendencia clara hacia la "intuición"). La letra de *Dostoyevsky* es a su vez, "inclinada hacia la derecha", lo que la ortodoxia grafológica, sugiere una personalidad "extrovertida" -en la clasificación de Carlos Gustavo Jung-. {Este rasgo de su escritura, es contradictorio, en una personalidad que en contraste más bien parece

haberse revelado, con una cierta actitud psicodinámica centrípeta, antes que centrífuga}.

No debemos dejar de lado a los científicos rusos y soviéticos: Iván Pavlov, el fisiólogo ruso más célebre, premio Nobel 1904, analizado a partir del retrato pintado por M.V. Nesterov, (12) (Galería Tretjakov, Moscú) en su ancianidad - muy cerca de su muerte, acaecida en Moscú precisamente- vestido formalmente con saco y corbata y, sentado meditabundo en su silla con brazos, revela aún su temple de hierro, con una extraña mezcla de rabia y cierta impotencia frustrada, pero a la vez agresiva, que la tarea de la invención y descubrimiento, con frecuencia encierran, pues sus dos manos, en cerrados y apretados puños, descansan de lado sobre la mesa; su cabello, escaso y cano, desgaja barba y bigote canos también, como la nieve de "las noches blancas" de San Petersburgo (en cuya universidad estudió) de *Dostoyevsky*, engrosando engañosamente una figura afilada, de rostro alargado y quijotesco; su nariz aguileña, traduce buen olfato, para sus intuiciones científicas; sus espejuelos redondos, miran de frente, bajo las arrugas señudas y señeras de la vejez científica y humana del famoso fisiólogo del "reflejo condicionado".

Igor Stravinsky, es el creador del raro y bello ballet "El Pájaro de Fuego", seco y enjuto, también quijotesco personaje, cuya nariz aguileña, parece reproducir morfológicamente la figura del ave piromítica de su creación; el ave es símbolo fálico para varias escuelas psicoanalíticas, pero a la vez significa también el vuelo alado de las aves, que traduce libertad y autonomía; igual obsesión quizás tendría en literatura José Donoso, por su creación: "El obsceno pájaro de la noche".

No puedo dejar de citar a *Rudolf Nureyev*, el más grande bailarín de todos los tiempos, quien con su figura espigada y afilada anatomía, prefiriera las identidades estéticas y humanas homosexuales -como tal vez otro grande de la música de otros tiempos: Peter Tchaikovsky-; *Nureyev*, quien nació en un tren que cruzaba la Siberia rumbo a Vladivostok, dijo sentencioso una vez: "La danza es mi nacionalidad, mi hogar el escenario"; es curioso saber que *Nureyev* adquirió en propiedad las penas geográficas frente a Positano, en donde de acuerdo a la mitología, habitaban Las Sirenas que encantaron a Ulises, (13) actitud no solamente extravagante, sino excéntrica, empero, en favor de su extraordinaria devoción musical para la cual

viviera, antes de ser atacado fatalmente por el virus del SIDA.

Ellos -los variados personajes rusos y soviéticos (o ex-soviéticos)- son nombres y hombres, que explican la estética inigualable de los domos y cúpulas bulbiformes de la Catedral de San Basilio, (14) en la Plaza Roja o Plaza Bella -rojo se traduce como bello en ruso- de la legendaria y distante Moscú.

Debemos reparar en la *biopsicopatología*, como brújula parcial, de las interioridades humanas; (15) claro está, que esta ciencia deberá leerse con cautela, pues no existe un determinismo biológico en los seres humanos; atrás quedó, la época de Lombroso, que tanto sesgo presentara en el prejuicio de los rasgos anatómico-morfológicos, al servicio en este caso, de una criminología que, más que errada, era incipiente y primigeniamente falaz, como ciencia; empero, la *biopsicopatología* manejada con discreción y cautela, siempre será una ciencia; siempre seremos aprendices de sus curiosos vericuetos y sabias pautas, las que inducen, partiendo de la superficie, a bucear las profundidades del inconsciente. Varias diferencias entre las escuelas históricas de Sigmund Freud y sus dos grandes discípulos: Alfred Adler y Carlos Gustavo Jung, habrá que leerlas, parcialmente (insisto) a la luz de las diversidades *biopsicopatológicas* entre sus creadores: Freud, de cabello áspero, dolicocefálico, más bien un leptosomoasténico-esquizotímico, en la escuela de Ernest Kretschmer, quizás un ectomorfo-cerebrotónico, con reservas, en la escuela de Sheldon, contrasta con la braquicefalia de Adler y Jung y, sus respectivos y sendos redondos lentes, usados para corregir con seguridad, la miopía respectiva; ambos se encasillarían mejor como pícnico-ciclotímicos según Kretschmer y quizás con reservas, en la de endomorfía-viscerotonía de Sheldon; de paso, que quede claro, que incurriríamos en un imperdonable reduccionismo si bajo el prisma de estas características, deducimos el sistema integral de los tres grandes del psicoanálisis clásico; las vivencias con el Lejano Oriente de Jung, y, las experiencias con la sociedad y sus valores de Adler, por ejemplo, no son fruto de la *biopsicopatología*.

De retorno a los personajes rusos y soviéticos, que enfatiza este trabajo, hemos de reparar por ejemplo, en la calvicie generosa, la barba fina y recortada y la elegancia austera de *Vladimir Illich Lenin*. *Vladimir*, en ruso significa *amo del mundo*.

¿Alguna vecindad transcsmopolita habrá, en comparación al término quichua andino *Viracocha* o *Señor del Universo*? La barba pulida y cuidada de *Trotsky*, así como sus redondos lentes, traducían hondas y profundas miradas nistágmicas curiosas e intelectuales; es motivo de particular observación médica, la mácula gigante y carismática de *Gorbachov*, que abarca su frente y su desnudo cuero cabelludo -semejante al nevus facial de Pedro El Grande de otros tiempos y, ambos personajes semejantes en su común y controvertido papel de occidentalizar con meridianos méritos y tremendos abismos a Rusia y la Unión Soviética. También los dedos mutilados de *Yeltsin*, tienen un raro carisma, en una Rusia que está abocada a un nuevo paso crucial en su historia.

¿He aquí algunos de los elementos anatómicos, en algo fisiológicos, y en parte también psicológicos, que cooperan a otorgar identidad propia y magnetismo original a ciertas figuras rusas y soviéticas de todos los tiempos, protagonistas que con diversidades y caminos propios: buenos o malos, meridianos o satánicos, han simbolizado lo que es el hombre colectivo en sí, del norte o del sur, del este o del oeste: una especie de expresión maniquea entre la realidad y la quimera; como diría el premio Nobel Octavio Paz: "el hombre es un olmo que da peras increíbles" o como también lo pensara Shakespeare: "el hombre es mitad dios y mitad demonio".

Ese grande de la literatura universal, *Pushkin*, según varios biógrafos, no era precisamente ruso, en una fuente parcial de sus genes, pues varios cromosomas eran color del ébano, color de los negros abisinios, que su código genético no podía traicionar, por lo menos a través de su evidente cabello ensortijado y africano, migrado a San Petersburgo, a través de su abuelo; ¡El mestizaje puede ser grande en la historia!, pues las raíces negras, pusieron indomable fe en Eloy Alfaro Delgado, en Nicolás Guillén, en Louis Armstrong, en Luther King o, también aquí, en *Pushkin*, en diversos geográficos, campos de acción y pensamiento, pero en idénticas conductas bravías, de siembra heroica, aunque de cosecha trascendental más dulce.

Pushkin nacido en Moscú, fue cantor del alma rusa, perteneció a los famosos "decembristas" rebeldes, que protestaron en el célebre 14 de Diciembre de 1825; fue también cantor del amor eterno, tanto que por amor muriera, pues siendo esposo y amante de una mujer bellísima, aunque

"etérea e inestable", Natalia Goncharova, la mujer número 113, según sus propios cálculos, la bala certera de su cuñado y a la vez pretendiente de su esposa, el barón francés D'Anthés, atinó a matarlo, tras una herida en el abdomen, en negra y heroica batida a duelo romántico, pereciendo dos días después del fatídico duelo. Para Laín Entralgo (16) la muerte fue urdida por la aristocracia sanperterburguesa, blanco a su vez de sus críticas, pues el libelo que desencadenó el cruento duelo, quizá fue tramado por el "establishment" ruso, que no perdonó tampoco la osadía del levantamiento "decembrista".

Los versos de *Pushkin* revelarán mejor las delicadas fibras que el amor ruso puede ser capaz: una combinación extraña de perseverancia, timidez, delicadeza, depresión, fortaleza, cortejo enamorado y perpleja eternidad, como es el propio amor en su esencia. Haré un temerario préstamo de la lengua rusa -a la cual mi ignorancia le profesa un respeto reverencial- a fin de poder *cometer la heterodoxia y el sacrilegio de anotar con dígitos castellanos*, lo que por su fuente, pertenece al alfabeto ruso; ello deberé hacerlo para que, a quienes como yo, ignoramos el sortilegio de la lengua rusa, no se nos impida escuchar la *musicalidad* singular y el sonido mismo, del versificador excelso:

"Ya vas lluvíl,
liú vof ye shó uít mórret;
ni shé, moyéi ugásla nie sabsién
no pústi aná bas bólshe nie rebózhit,
ya nie jachú pecháliet bas ni chem".

Aquellos versos, dicen con más elocuencia y dulzura, el profundo canto al amor, el que por igual, puede ser profesado tanto a un ser amado, como a una ciudad o cultura amadas; (dígase v.g., Moscú) *mujer y ciudad*, de toda suerte, tienen ambas, formas lingüísticas y estéticas femeninas. Esa fonética tan dulce, paladeable en plenitud tan sólo en lengua rusa, resuena así en español (17):

"Yo a usted la amé,
y amor todavía puede haber;
en el alma mía no se apagó del todo,
pero mi amor, que a usted, más no le inquiete,
yo no deseo por nada, entristecerla a usted".

Pushkin, A.S.

Notas Bibliográficas:

- (1) Romo-Leroux, Piedad: Moscú en mis recuerdos. Ed. Universidad de Guayaquil. Vicerrectorado Académico. 1993.
- (2) Hesse, Hermann: El Lobo estepario. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- (3) Goetz, Walter, et. al: Historia Universal. Espasa-Calpe, Tomo 3, Madrid, 1965.
- (4) Anthony, Katherine: Catalina la Grande. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1950.
- (5) Fulop-Miller, René: Rasputín, el Diablo Sagrado. (Título del original en alemán: Der Heilige Teufel. Rasputin und die frauen.) Ed. Siglo XX. Buenos Aires, 1973.
- (6) Anthony, Katherine, op. cit.
- (7) González Ruiz, Nicolás: Eisenhower-Stalin: Vidas Paralelas. Ed. Cervantes. Barcelona, 1953.
- (8) Tibaldi Chiesa, María: Tchaikowsky. Ed. Plaza-Janés. Barcelona, 1962.
- (9) Tolstoy León: Esclavitud Moderna. Nueva Biblioteca filosófica Tor. Buenos Aires, 1940.
- (10) Tolstoy, León: ¿Qué es el Arte?. Ed. Tor. Buenos Aires, 1940.
- (11) Dostoyevsky, Fiodor: Obras Completas. Ed. Aguilar, 3 tomos, Madrid., 1966.
- (12) Enciclopedia Monitor. Ed. Salvat. Tomo 12. Pag. 4732, Pamplona, España, 1972.
- (13) New York Times: Special Features. Rudolf Nureyev. January, 17th, 1993.
- (14) La Catedral de San Basileo. En: Las Cien Maravillas. Ed. Salvat 12 tomos, Tomo. 1. Pag. 81-83, Navarra, España, 1981.
- (15) Sheldon, W.H. y Stevens, S.S.: Las variedades del temperamento. Psicología de las diferencias constitucionales. Ed. Biblioteca Paidós. Buenos Aires, 1972.
- (16) Laín Entralgo, José: Prólogo a "Dubroski" y "Los Relatos de Belkin", de A.S. Pushkin. Ed.

CREACION POESIA, RELATO

crónica de una doble cacería

Efraín Jara Idrovo

súbitamente

estalla la burbuja del sueño

abro los ojos

entre estás y no estás

entre distante y malhumorado

el frío me constriñe entre sus anillos
de despiadado cristal

lanzo un ¡carajo!

maldigo la luz de la lámpara
el vientre de la vieja de tu madre
el día que te conocí
¡oh desconsiderada y preciosa mía!porque a las dos de la mañana
echando las cobijas a los pies
y dejándome más desnudo

y aterido

que una osamenta bajo la claridad de la luna
tú has dado comienzo
a la orgiástica e implacable
cacería de una pulga

desnuda tú también

con los cabellos revueltos

apoyada sobre las rodillas y los codos
das con ella por fin

y la aplastas entre tus uñas

se oye un crujido

de grano de anís bajo la suela del zapato
o de aguja de jeringuilla de dentista
cuanto atraviesa un cartílagosonríes con satisfecha perversidad
la luz de la lámpara tambalea ebria
en el pulido nácar de tus caderas
extendiendo

entonces

la mano

palpo el firme y elástico
volumen de tus senos
te atraigo hacia mí

meto la mano entre tus piernas

me llamas infeliz aprovechón

¡hijo de perra!

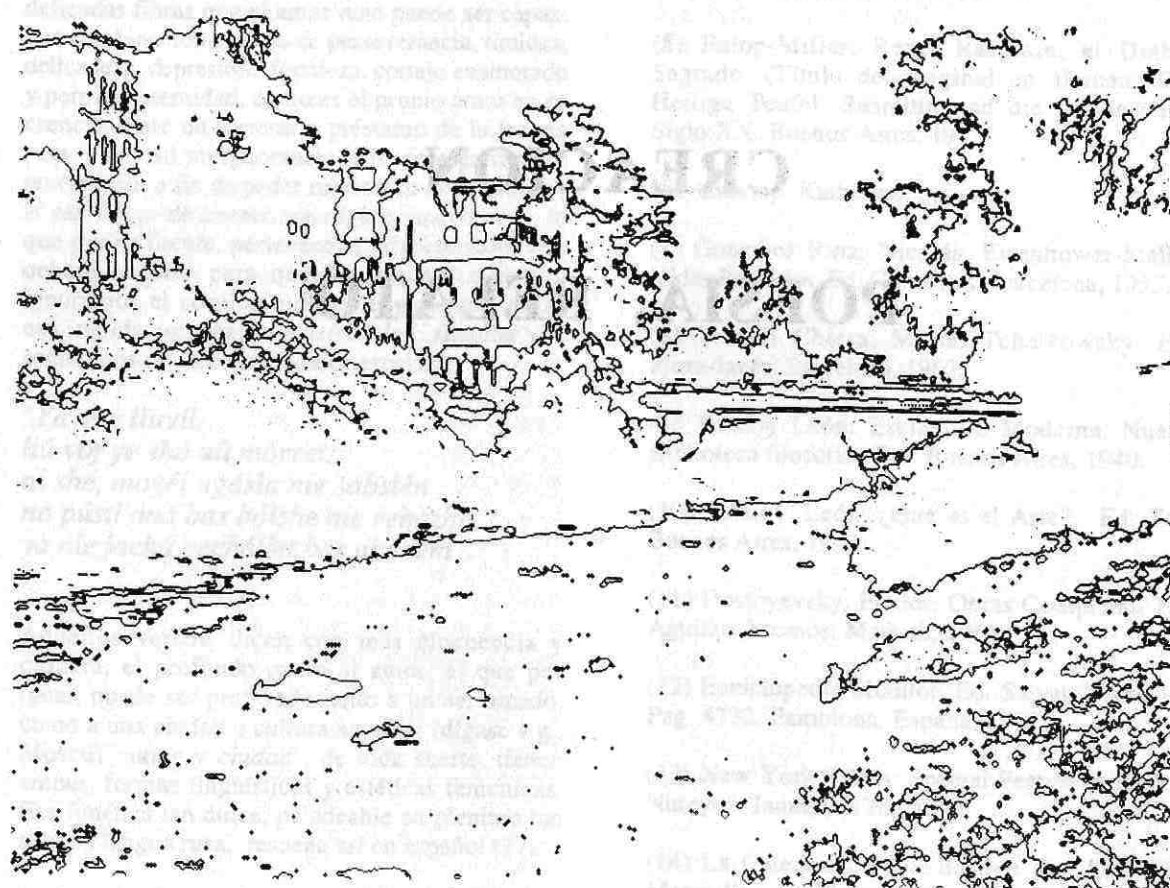
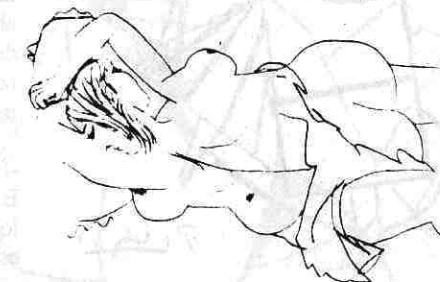
boca a boca te succiono vengativamente el alma

de este modo

inicio yo también

mi rabiosa y nocturna cacería

Cuenca, 2-VI- de mil 983



Organista

Jorge Dávila Vázquez
(A Consuelo Albornoz T.)



Tuvo un sueño desazonante que se repitió con variaciones, algunas veces durante la última semana y en especial en aquella noche, víspera de la Asunción: el gran órgano de la catedral se reía de él y le hablaba.

La visión fue particularmente nítida hacia el amanecer el 15 de agosto. El teclado se convertía en dientes que mostraban tan pronto alegría como agresividad. Y mientras, asustado, abandonaba el coro, y posteriormente la iglesia barroca, llena de dorados y pinturas pobladas de seres flotantes en la bóveda, escuchó una voz amenazadora que venía, inequívocamente, de los grandes tubos del instrumento:

-Herr Struck, lo noto muy distraído. Ayer, en el motete de Bach echó a perder la melodía. Si sigue así, un día de estos lo devoro. Y se echó a reír con unas carcajadas tan estridentes, que lo despertaron, sudoroso y temblando.

Se vistió en la oscuridad, pensando que el profano amor por una de las jóvenes sirvientas del príncipe elector, Marie, y la constante presencia de esta casquivana y fría mujer en su mente, le habían, en efecto, trastornado. Olvidaba las notas de las piezas sacras, confundía los tiempos y hasta llegó -¡horror!- a interpretar un Kyrie en el momento del Agnus Dei. Tembló por las consecuencias.

El deán, por suerte, estaba medio sordo y no se dio cuenta de nada, o si lo hizo, olvidó decirlo. La edad estaba haciendo terribles estragos en el anciano cura, que le había llevado como organista alerno a la catedral.

Pero lo que realmente lo estremecía desde poco tiempo atrás, fue sorprenderse pensando en que sus relaciones con el gran órgano, recientemente restaurado, se volvían difíciles. Parecía como si el instrumento enorme se negase a obedecerle. Como si hiciera burla de él. Como si escapase a su dominio y capacidad. Y empezaron los sueños.

En esa misa de alba, que incluía el Magnificat de Bach, los plateados tubos tendrían que hacer lo que en las solemnes hacían las varias voces del coro. Amaba particularmente esa pieza del maestro, así que puso todo su brío en la interpretación, pero fue un desastre. La sensual Marie se superponía con su boca entreabierta, sus caderas insinuantes y el leve temblor de los senos al andar, al himno esplendoroso que canta las maravillas de la Madre de Dios. ¡Una calamidad! Pensaba en todo ello cuando se sintió engullido por el órgano. No hizo nada para defenderse. Sabía que sería inútil. Y no era un sueño. No... no... no.

Al terminar la ceremonia, los sacristanes apagaron una parte de las luces. El templo quedó en penumbra. Uno de ellos oyó como un suspiro de satisfacción y un gran eructo viniendo de los tubos, pero no hizo el menor comentario, intentando convencerse que debía ser el aire de los fuelles, que acababa de escapar. No dijo nada a nadie, aunque sintió un extraño escalofrío. Nada. Si lo hacía, pensarían que estaba loco.

POESIA

Nelly Peña

*La seriedad moderna mas profunda
debe expresarse a través de la ironía*
Kierkegaard

Cuando ella muera
heredaré los robles
pasaré disolvente a las ventanas
amarraré recuerdos a los sauces
y vestiré de flores a la estancia

Cuando ella agonice
cuando el virus carcoma sus entrañas
usaré sus aretes
puliré el brazalete
hasta que el resplandor del sol
con él se encuentre

Cuando ella vomite
la alcurnia de su infancia
yo tomaré el té
a la hora salobre de la tarde

Cuando la inconsciencia
cubra de párpados su tiempo
ocuparé su cobija
abrigaré con plumas mi nostalgia
y soñaré con El

Cuando el color viscoso
inunde los linderos de su cuerpo
yo sembraré gaviotas por su ausencia

Cuando ella muera
cubriré de alhelios su pasado
usurparé su gracia y su donaire

Pero si ella mejora

Yo lloraré en silencio,
solamente en silencio



Otra vez el amor

Todos los huracanes se conjugan
en mi cuerpo de cal

me desintegro
y adquiero nueva forma

renazco entre la luz de tu presencia

las cenizas
vuelven a ser madera

me liberas del filo de la muerte
y acaricio la vida
con la misma vehemencia
del náufrago que arroja
bocanadas de sal en busca de una orilla

Giran todos los soles
hasta deshelar el témpano
que cubre los rosales del instante

POEMAS

Marleen Van Ballen

Lo más lindo de tus palabras
Te quiero
Es que llegué a creerlas
.....

En un país sin estaciones
es difícil aceptar
el invierno
.....

Mi Capitán querido
Llévame de esta Isla Negra
Atame al mástil de tu barco
Y ámame bajo la luna llena

Luego, desatadas,
Deja viajar mis manos
Por tu cuerpo,
De luna en luna,

De memoria en memoria
Mientras duermes
Medido por los movimientos
De nuestro barco

Hasta llegar a una isla verde
Donde crezcan árboles con cicatrices
Donde por fin dejemos de ser pasajeros
Donde nuestro amor sea eterno

Aunque sea un instante
Aunque sea a través de un verso
Escrito con ternura
.....

(Juego de ping pong)

La línea divisoria
Siempre al otro lado

(De la pelota)

Muriéndonos de hambre o
Muriéndonos envenenados,
Siempre unidos, sellados
Como dos caras de una luna
Oriental, llena y blanca

(Made in China, dice la cajita)

Y con tal que sea contigo,
Creo que hasta podría aprender
El difícil arte de vivir
Porque creo que no puedo,
no quererte
.....

Si un día cae el velo
De nuestro amor
Prefiero no mirarte

En la noche mi mano buscará
La tuya

En la mañana la neblina
Nos besará los párpados
.....

Vamos a mirar la luna
Le dije

Su manito en mi mano
Miraba la luna, ella

Y yo las luces
En sus ojos

Eran las estrellas más
Hermosas de la noche



VIDA ACADEMICA

ANÁLISIS DE LA SERIE EAST WEST USADA EN EL
DEPARTAMENTO DE IDIOMAS PARA LA ENSEÑANZA DEL
INGLÉS GENERAL

Josefina Calle Astudillo

Se dice que el Inglés y la Computación constituyen los requisitos de una instrucción actualizada pues toda profesión requiere los conocimientos de estas disciplinas.

La Universidad de Cuenca, desde hace algunos años cuenta con su Departamento de Idiomas en el que se imparte la enseñanza de inglés, francés, portugués, italiano, alemán, quichua y ruso. Algunas facultades incluyen en el pensum de sus estudios el aprendizaje de otro idioma. Facultades técnicas requieren del Departamento cursos de inglés para sus alumnos y la mayoría de los estudiantes optan por el aprendizaje del inglés.

No es una moda, es una necesidad el aprender el idioma inglés.

En el pensum de estudios de los colegios del Ecuador se incluye el inglés como materia de estudio obligatorio. Muchos de nuestros estudiantes comienzan este aprendizaje desde la escuela primaria, consecuentemente tienen doce años de enseñanza de inglés. ¿Aprenden el idioma en este largo tiempo?

No es el objetivo de este artículo el analizar la calidad de la enseñanza del inglés en la educación secundaria sino indicar, con este dato, lo

importante que es, en nuestro medio y en esta década, el saber el idioma inglés. La universidad también es consciente de esta necesidad razón por la que ha abierto el Departamento de Idiomas en el que desde sus inicios ha habido mayor afluencia del alumnos para el aprendizaje del idioma inglés.

Algunos textos se han usado en el Departamento para la enseñanza de este idioma. Durante el tiempo que yo he sido profesora han pasado por mis manos la serie de textos de Robert Lado, English for a Changing World, In Tune; actualmente nuestro texto base para los cursos generales es EAST WEST.

¿Por qué el cambio en el uso de textos? Porque las concepciones sobre enseñanza-aprendizaje de una lengua han variado a través de los tiempos.

D.A. Wilkins en su libro "Notional Syllabuses" (Programa Nocional) divide en dos tipos de concepciones la enseñanza de una lengua analítica y sintética.

La concepción sintética enseña las diferentes estructuras de la lengua por separado, paso a paso. La analítica, no tiene esta cuidadosa graduación, pero se permite mucha variación de estructuras lingüísticas desde el comienzo de la enseñanza;

trata de que las actividades que se dan al alumno en la nueva lengua, se aproximen a su comportamiento lingüístico, intentando acercarse a la lengua global. Dentro de esta segunda concepción se puede situar a la planificación funcional.

De acuerdo a estas concepciones se han presentado diferentes formas en la enseñanza de las lenguas no maternas. Actualmente se han clasificado en algunos métodos, que conviene sintéticamente presentar para entender la concepción moderna de la enseñanza de un idioma.

1.- La naturaleza de las teorías lingüísticas y de los métodos en la enseñanza de un idioma.

Los cambios en los procesos y técnicas que se han dado en la enseñanza del idioma responden a una variedad de sucesos históricos y diferentes circunstancias. En un primer momento, el método GRAMATICAL y de traducción fue el modelo de estudio de una lengua extranjera. Las lenguas modernas que empezaron a ser parte del pensum de los colegios europeos en el siglo XVIII, se enseñaban usando las mismas técnicas que se tenía para el estudio del latín. Los textos consistían en explicaciones de abstractas reglas gramaticales, listas de vocabularios y oraciones para ser traducidas. Hablar la lengua extranjera no era el objetivo, la práctica oral se limitaba a la lectura en voz alta de las oraciones que se traducían. Las oraciones se construían para ilustrar el sistema gramatical de la lengua y consecuentemente no existía relación con el lenguaje real de la comunicación.

A finales de 1920, las realidades de la clase constituyeron el proceso y objeto de la enseñanza enfatizando únicamente en la habilidad de la lectura; en otros momentos teorías derivadas de la lingüística o de la psicología, o una mezcla de las dos son una base filosófica y práctica en la enseñanza del lenguaje.

A partir de 1940, con la influencia de la lingüística aplicada, se han dado varias tentativas de conceptualizar la naturaleza de los métodos y de explorar más sistemáticamente la relación entre teoría y práctica dentro de un método.

Es conveniente entonces indicar lo que es la teoría lingüística, el método y la técnica, para luego pasar a analizar las teorías más difundidas en la enseñanza de la lengua en nuestros días,

especialmente el método comunicativo. Por último, determinar este método a partir del análisis de la serie EAST WEST.

En la descripción de un método, la diferencia entre la filosofía de la enseñanza de la lengua en el nivel de principios y teoría y el conjunto de procesos derivados para la enseñanza de la lengua, es fundamental.

El lingüista Norteamericano Edward Anthony en 1963, a fin de clarificar esta diferencia determinó tres niveles de conceptualización y organización, que denominó: teoría lingüística (approach), método y técnica.

LA TEORIA LINGUISTICA (Approach).- Es un conjunto de supuestos relacionados, conectados con la naturaleza de la enseñanza aprendizaje de la lengua. Estas concepciones son axiomáticas, no científicas. Describe la naturaleza de la materia de estudio a enseñarse.

EL MÉTODO.- Es un plan anticipado para la presentación ordenada del material de la lengua, cuyas partes no se contradicen y todas las cuales se basan en el seleccionado "approach". Una teoría es axiomática, un método es un procedimiento. Dentro de una teoría pueden existir algunos métodos.

LA TÉCNICA.- Es instrumental: lo que tiene lugar en la clase. Es una estrategia especial o actividad usada para alcanzar un inmediato objetivo. Las técnicas tienen que estar en consecuencia con un método y en armonía también con la teoría.

De acuerdo al modelo de Anthony, teoría lingüística es el nivel en el cual se especifican los supuestos y creencias sobre la naturaleza y la enseñanza de la lengua; método es el nivel en el cual la teoría se pone en práctica y se determina las habilidades a enseñarse, los contenidos y el orden como estos deben ser presentados en la enseñanza de una lengua; la técnica es el nivel de los procedimientos a llevarse a cabo en la clase.

Una teoría de la enseñanza basada en un approach o método, responde a dos preguntas:

- ¿cuáles son la teoría psicolingüística y los procesos cognitivos involucrados en la enseñanza de la lengua? y
- ¿cuáles son las condiciones necesarias a fin de que este proceso de enseñanza se haga efectivo?.

Una teoría lingüística no especifica el proceso. La teoría no dicta un número determinado de técnicas de enseñanza y actividades. Una teoría con la práctica (o approach con procedimiento) es el diseño.

Una vez aclarada la terminología, podemos indicar las teorías o métodos más difundidos en la actualidad en la enseñanza de la lengua.

1.1. La teoría oral y visual en la enseñanza del idioma.

Tiene su origen en Inglaterra en los años veinte y treinta. Un número de destacados estudiosos de la lingüística aplicada desarrollaron las bases de los principios teóricos de la metodología en la enseñanza de una lengua. Dos líderes fueron Harold Palmer y A.S. Hornby quienes trataron de dar más fundamentación científica a la teoría oral en la enseñanza de la lengua que la presentada por el Método Directo. El resultado fue un sistemático estudio de los principios y procesos que pueden ser aplicados en la selección y organización de los contenidos de un curso de idioma extranjero.

Por la concepción teórica del lenguaje y del aprendizaje, estos lingüistas pueden ser catalogados como una clase de estructuralistas ingleses.

Esta TEORIA LINGUISTICA defiende que el HABLA es la base de la lengua y las estructuras gramaticales vienen a constituirse en el corazón de la habilidad de HABLAR.

Desarrolla principios de SELECCION (léxico y estructuras gramaticales), GRADUAL introducción de estos componentes y PRESENTACION, es decir, las TÉCNICAS usadas para la presentación y práctica de los contenidos.

En lo que respecta a la TEORIA DEL APRENDIZAJE sigue la teoría de que el comportamiento en la formación de hábitos lingüísticos se define sobre la base de la repetición de estructuras graduales. Estructuras con cambios de vocabulario cuyo significado debe presentarse con cuadros u otros elementos visuales.

De acuerdo a Palmer, existen tres procesos en el aprendizaje de una lengua, recibir el conocimiento o materia; fijarle en la memoria a través de repeticiones y usarlo en la práctica hasta que se convierta en habilidad personal.

1.2. La teoría estructuralista y su método audiolingüe.

1.2.1. Historia

Para analizar este método es necesario indicar la gran importancia que tuvo en la enseñanza del idioma la participación de los EE.UU. en la Segunda Guerra Mundial. Era necesario entonces, que muchas personas del gobierno sepan con fluidez algunas lenguas tales como el alemán, francés, italiano, chino, japonés, entre otras. A fin de que puedan trabajar como intérpretes, traductores o asistentes, fue necesario desarrollar un programa especial de entrenamiento. El gobierno comisionó a diferentes universidades de ese país a desarrollar programas especiales de aprendizaje de lenguas extranjeras dedicados al personal del ejército. Surgió así El Programa de Entrenamiento Especial del Ejército (Army Specialized Training Program ASTP) en 1942. A cincuenta y tres universidades norteamericanas se les comprometió en este programa en 1943.

El objetivo de este programa fue lograr que los estudiantes se preparen en el dominio oral de la lengua extranjera. Ya que éste no era el objetivo de la enseñanza de lenguas extranjeras, nuevos programas tuvieron que desarrollarse. Lingüistas como Leonard Bloomfield, de la Universidad de Yale, ya tenían un programa de entrenamiento como parte de su investigación lingüística diseñada para dar un contenido lingüístico y antropológico a las lenguas indígenas americanas y otras lenguas de estudio. No existían textos para esas lenguas. Esta técnica de Bloomfield y sus colegas se denominó "método informante", ya que se usó a un nativo hablante de la lengua -el informante- quien sirvió como la fuente de frases y vocabulario y como el modelo de pronunciación a ser imitado y a un lingüista que supervigilaba esta experiencia de aprendizaje.

El programa del entrenamiento especial del ejército duró tan solo dos años pero captó considerable atención tanto en la prensa como en la comunidad académica. En los siguientes diez años se objetó este método del ejército como el método directo, se derivaba del contacto intenso con la lengua extranjera y no propiamente de una base metodológica correctamente desarrollada. Fue un programa innovativo eminentemente en términos de lineamientos teóricos. Sin embargo, si convenció a un número de prominentes lingüistas del valor de una intensa base teórica oral en la enseñanza de una lengua extranjera.

1.2.2. Teoría estructuralista

A más de la necesidad del ejército norteamericano en los años 40, de que sus miembros hablen una lengua extranjera, dos razones adicionales hacen que cambie el papel de la lectura en la enseñanza de otro idioma.

Fue muy influyente la psicología del comportamiento, en boga en ese tiempo, que creía haber descubierto el secreto de la teoría del aprendizaje en todo campo incluyendo la lengua. De acuerdo a esta teoría, un ser humano es un organismo capaz de un alto repertorio de "comportamientos". Estos requieren de tres elementos cruciales en el aprendizaje: un estímulo, que sirve para motivar el comportamiento; una respuesta producida por el estímulo y un refuerzo que sirve para fijarla. Las respuestas pueden ser, apropiadas o inapropiadas. De eso depende su repetición o supresión en el futuro (teoría de Skinner). Los trabajos de Skinner asociados con esta teoría, definieron el aprendizaje de una lengua como la formación de hábitos. Se sostenía que los patrones de la lengua, definición con la que los estructuralistas denominaban las estructuras, debían ser SOBRE aprendidos por los estudiantes para que así puedan ellos producirlos correctamente como una forma de hábitos inconscientes. Consecuentemente la repetición de las formas correctas, exentas de significado, tenía valor. Se mantenía, al mismo tiempo que el contraste de las estructuras de la lengua nativa y de la aprendida causaba conflicto ya que los patrones de la lengua extranjera reaccionaban contra los patrones de la lengua nativa. Este conflicto se atacaría con una intensa exposición a los patrones correctos de la otra lengua a través de repeticiones y prácticas orales de los nuevos patrones.

En 1939 la Universidad de Michigan desarrolló el primer instituto de lengua inglesa en los EE.UU. que se especializó en el entrenamiento de profesores de inglés como lengua extranjera o como segunda lengua. Charles Fries, director de este instituto, se entrenó en lingüística estructural y aplicó los principios de la lingüística estructuralista en la enseñanza de la lengua. Fries y sus colegas refutaron las teorías del Método Directo en las cuales los alumnos son expuestos a la lengua, a su uso y a la gradual absorción de estructuras gramaticales. Para Fries, gramática o "estructura" fue el punto inicial. La estructura se identificó con las oraciones patrones y la gramática. La lengua se enseñó con atención sistemática a la pronunciación y con la intensa

repetición oral de las oraciones patrones. Una lección comenzaba con práctica en la pronunciación, morfología y gramática seguida de ejercicios de repeticiones.

1.1.3. Metodología

La metodología usada por los lingüistas y expertos en la enseñanza de lenguas en los EE.UU. fue en muchos aspectos similar a la teoría oral de los Británicos, aunque se desarrollaron independientemente. Sin embargo, la teoría americana difirió de la inglesa por su apego al estructuralismo y por su aplicación a la lingüística aplicada, principalmente del análisis contrastivo.

El nombre de método audiolingüe se debe a la incorporación de la teoría oral que se basa en la teoría psicológica del aprendizaje.

Con las experiencias del programa del ejército, de la teoría oral o estructural desarrollada por Fries y sus colegas, del análisis contrastivo y de la psicología del comportamiento surgió el método audiolingüe que produjo los libros Lado English Series, English 900, etc.

La teoría más importante en la cual se sostiene el método audiolingüe se derivó de la concepción propuesta por lingüistas norteamericanos de los años cincuenta. Las teorías tradicionales para el estudio de una lengua relacionaban este estudio con la filosofía y una concepción lógica de la gramática. Se consideraba a la gramática como una rama de la lógica y las lenguas indoeuropeas poseían las categorías ideales a las que debían someterse el resto de lenguas. Muchos estudiosos de la lengua, en el siglo XIX catalogaron a algunas lenguas indoeuropeas como corrupciones de la gramática clásica y a las lenguas de las otras partes del mundo se les calificó de primitivas y subdesarrolladas.

En los años treinta, las teorías científicas del estudio de la lengua enseñaban la importancia de la recolección de ejemplos de lo que dicen los hablantes y su análisis de acuerdo a los diferentes niveles de su organización estructural y no de la relación con las categorías de la gramática latina. Una técnica sofisticada de recolección y análisis de los datos surgió. Este incluía, la transcripción fonética de las expresiones orales y luego una investigación fonética, morfológica (raíces, prefijos, sufijos, etc.) y sintáctica (oraciones, proposiciones, diferentes frases) como un sistema enfatizando la gramática de la lengua. La lengua



fue definida como el sistema de elementos relacionados estructuralmente que llevan a un significado.

Aprender una lengua se concibió como dominar sus elementos o sus bloques y las reglas por las cuales estos elementos se combinan de fonemas a morfemas, a palabras, a frases, a oraciones.

Una convicción importante de los estructuralistas fue pregonar que el medio primario de la lengua es el oral: hablar es una lengua. Ya que muchas lenguas no tienen formas escritas y ya que se aprende a hablar antes que a leer y a escribir, se insistió que una lengua es básicamente lo que se habla y secundariamente lo que se escribe. Consecuentemente se determinó que el lenguaje hablado tiene prioridad en la enseñanza de una lengua.

1.2.4. Técnica: teoría del aprendizaje

Se determinaron entonces los siguientes principios sobre los cuales debían basarse la metodología de enseñanza. La lengua es oralidad no escritura. El lenguaje es una serie de hábitos. Hay que enseñar la lengua, no acerca de la lengua. Un lenguaje es lo que los nativohablantes hablan, no lo que alguien piensa lo que ellos deberían hablar. Las lenguas son diferentes.

Esta teoría que metodológicamente se basa en los diálogos y repeticiones "drills" para la captación de estructuras y formación de hábitos tuvo su apogeo en los años 50 y 60, época en la que comienzan objeciones tales como que los estudiantes no eran capaces de transferir lo adquirido en la clase a comunicación real fuera del aula a más de las críticas de aburrimiento y mecanismo que producían las repeticiones.

Un ataque a la concepción teórica del método audiolingüe surge ante las nuevas concepciones lingüísticas presentadas por Noam Chomsky, para quien la lengua no puede ser una formación de hábitos de sus estructuras. De acuerdo a la teoría lingüística de la gramática transformativa de Chomsky las propiedades fundamentales de la lengua se derivan de aspectos innatos de la mente humana, por las cuales se tiene acceso a la experiencia humana a través de la lengua.

1.3. La enseñanza comunicativa del lenguaje

El origen de la enseñanza comunicativa del lenguaje (Communicative Language Teaching CLT) se encuentra en los cambios dados en Gran Bretaña de los métodos tradicionales de la enseñanza de la lengua en los años sesenta a partir de la gramática transformativa de Chomsky. Hasta entonces la Enseñanza Oral y Situacional de la lengua era la más importante teoría lingüística británica. De acuerdo a esta teoría se enseñaba la lengua practicando las estructuras básicas en actividades de situaciones que remitían a su significado. En los años sesenta se cuestionó la base teórica relacionada con la situación y el significado. Se insistió en un estudio más profundo de la lengua y se volvió a los conceptos tradicionales de que las oraciones en sí llevan significado y se crean por la intención del hablante o del escritor. No es la situación, sino la persona que desencadena las secuencias lingüísticas, quien produce el significado.

Fue en parte esta una respuesta a las críticas emitidas por el prominente lingüista norteamericano Noam Chomsky, quien creó una teoría lingüística estructural expuesta en su libro Estructuras Sintácticas (Syntactic Structures 1957). Chomsky demostró que las corrientes teóricas estandarizadas de la estructura de la lengua son incapaces de cubrir sus características fundamentales - la creatividad y la originalidad de las oraciones individuales. Los Británicos

señalaron un elemento primordial ignorado anteriormente en la enseñanza de la lengua: su funcionalidad y potencialidad comunicativa. Vieron la necesidad de enfatizar la enseñanza de la lengua en el dominio comunicativo en lugar del dominio de estructuras.

La teoría comunicativa de la enseñanza de la lengua tiene su base TEORICA en la concepción de la lengua como COMUNICACION. El objetivo de la enseñanza de la lengua es desarrollar la habilidad comunicativa, como indica Hymes.

En 1971 un grupo de expertos comenzó a investigar la posibilidad de desarrollar cursos de lenguas basados en un sistema de porciones de unidades concatenadas, sistema en el cual las actividades de aprendizaje se dividen en porciones o unidades, cada una de las cuales corresponde a componentes de las necesidades del estudiante y sistemáticamente se van relacionando con las otras porciones. Uno de los pioneros de esta nueva concepción fue el lingüista Británica D.A. Wilkins (1972) quien propuso una definición fundamental o comunicativa de la lengua que pudo servir como la base del desarrollo de programas comunicativos en la enseñanza de la lengua. La contribución de Wilkins fue un análisis de los significados comunicativos que un estudiante necesita entender y expresar. En lugar de la descripción del núcleo de la lengua a través de los conceptos tradicionales de gramática y vocabulario, Wilkins trató de demostrar un sistema de significados colocados atrás de los usos comunicativos del lenguaje. El describió dos tipos de significados: las categorías nocionales, conceptos amplios como tiempo, cantidad, secuencia, lugar, frecuencia, etc. y las categorías significativas funcionales, como ofrecimientos, cuestionamientos, quejas, objeciones, etc. etc.

Los escritos de Wilkins, Widdowson, Candlin, Christopher Brumfit, Keith Johnson y otros lingüistas británicos aplicaron la base teórica de la lingüística a una teoría comunicativa o funcional de la enseñanza de la lengua; la aplicación rápida de estas ideas en productores de textos y la igual aceptación rápida de estos principios por especialistas británicos en la enseñanza de las lenguas, centros de desarrollos curriculares e incluso gobiernos dieron importancia nacional e internacional a lo que luego se denominó TEORIA COMUNICATIVA o, simplemente, La Enseñanza Comunicativa de la lengua. Se usa también el nombre de TEORIA FUNCIONAL NOCIONAL o Teoría Funcional.

Tanto los lingüistas Británicos como los Americanos catalogan a esta nueva concepción como una teoría -y no como un método- que persigue: a) determinar como objetivo de la lengua la aptitud comunicativa y b) desarrollar procedimientos para la enseñanza de las cuatro habilidades del lenguaje que dan la capacidad de la interdependencia del lenguaje y de la comunicación.

El tener como objetivo primordial la comunicación no significa un rechazo al aspecto estructural. Como dice Littlewood, una de las características más importantes de la enseñanza comunicativa es que presta atención sistemática tanto al aspecto funcional como al estructural. Las funciones comunicativas son la base de la planificación, con las formas o estructuras que sirven para desarrollar estas funciones.

2.- LA ENSEÑANZA COMUNICATIVA EN LA SERIE EAST WEST.

La serie EAST WEST obedece a una TEORIA COMUNICATIVA y para comprobar esta aseveración es necesario realizar un análisis de los textos. Seguiremos el esquema de análisis presentado por Jack C. Richards y Theodore S. Rodgers en su libro *Teorías y Métodos en la enseñanza de una lengua* (Approaches and Methods in Language Teaching).

2.1.- Teoría lingüística.

LA TEORIA COMUNICATIVA señala como el objetivo de la enseñanza de otra lengua el desarrollar, como indica Hymes, la "capacidad comunicativa". Aunque esta teoría se base en las concepciones lingüísticas de Chomsky de que todo ser humano posee una habilidad abstracta que le permite producir oraciones gramaticalmente correctas, "capacidad comunicativa", de acuerdo a esta teoría, no es sólo esta habilidad abstracta, sino una posibilidad de adquirir tanto conocimientos como habilidades para "usar" otra lengua; constituye, por lo tanto, una teoría más amplia, ya que se incluye comunicación y cultura.

Otro principio lingüístico, recalcado por Halliday es el uso funcional de la lengua. Sólo a través del uso de la lengua es decir de sus funciones, se introducen todos los componentes significativos.

Henry Widdowson, añade otra teoría a esta concepción comunicativa la habilidad del uso de la lengua para diferentes propósitos.

En los años 80 se identificaron cuatro dimensiones en esta capacidad comunicativa: 1. aptitud gramatical (dominio de la capacidad léxica y gramatical); 2. aptitud sociolingüística (comprensión del contexto social en el que se da el hecho lingüístico) 3. aptitud discursiva (interpretación de los elementos del mensaje individual relacionándolo con el texto o discurso total); 4. aptitud estratégica (facultad que permite iniciar, terminar, mantener, corregir y nuevamente dirigir la comunicación).

La introducción de la serie EAST WEST señala que "el curso es útil para todas las situaciones de enseñanza en las cuales se enfatiza la comunicación". Se indica además, que la serie "desarrolla las cuatro habilidades comunicativas (hablar, escuchar, leer y escribir) con énfasis en el lenguaje hablado y de comprensión oral. Se basa en una planificación cuidadosamente organizada que intercala gramática, funciones, tópicos y contenidos situacionales que se usan en una conversación". Se insiste entonces en el aspecto comunicativo sobre la base de la teoría funcional y la presentación de los diferentes niveles comunicativos.

2.2.- Teoría del aprendizaje

Los aspectos comunicativos dentro de la teoría del aprendizaje recalcados por una teoría comunicativa son:

Las actividades que permiten una comunicación real promocionan el aprendizaje. Las actividades en las cuales se usa la lengua para desarrollar tareas con significado promocionan el aprendizaje. La lengua que tiene un significado para el aprendizaje sostiene el proceso del aprendizaje. Las actividades de enseñanza, consecuentemente deben ser cuidadosamente seleccionadas de acuerdo a como introducen al estudiante en un uso de la lengua auténtica y con significado en lugar de la práctica mecánica de estructuras.

La serie EAST WEST consta del libro del estudiante, casetes, libro de trabajo y libro del profesor.

El libro del estudiante, es un texto comunicativo que motiva al estudiante ya que presenta experiencias de la vida animándole a tomar iniciativas. Introduce, además, las estructuras gradualmente, presentándose siempre tareas que pueden desarrollarse.

Los casetes presentan conversaciones motivadoras reales, habladas a un ritmo normal. Diferentes nativo-hablantes le ponen al estudiante en contacto con la lengua real.

El libro de trabajo, constituye un refuerzo escrito para las prácticas orales que se dan en el libro del estudiante.

El libro del profesor ayuda al profesor en el manejo del libro del estudiante. Sugiere muchas actividades reales y la forma como el profesor debe desarrollar su clase.

2.3. Diseño

De acuerdo a Piepho, una teoría comunicativa se basa en los siguientes niveles de objetivos:

1. Un nivel integral y de contenidos (la lengua como medio de expresión)
2. Un nivel lingüístico e instrumental (la lengua como un sistema semiótico y como el objetivo del aprendizaje)
3. Un nivel afectivo de relaciones interpersonales y de conducta (la lengua como medio de expresar valores y juicios de uno mismo y de los otros)
4. Un nivel de aprendizaje de habilidades individuales (extra-aprendizaje de acuerdo a un análisis de los errores)
5. Un nivel educativo general de objetivos extralingüísticos (la enseñanza de la lengua dentro de un currículo escolar).

La serie EAST WEST, es un curso integral de tres niveles para el estudio del inglés como lengua extranjera o como segunda lengua diseñado para adultos y jóvenes universitarios.

En la introducción del libro de indica que la lengua que se presenta es la lengua cotidiana usada en la conversación de un nativo hablante de Estados Unidos que permite al estudiante el dominio y fluidez de la lengua. No se presentan estructuras mecánicas, al contrario se permite, con las diferentes actividades, que el estudiante sea capaz de comunicarse, de expresar sus juicios y valores.

Las actividades de refuerzo que pueden realizarse en pares o grupos permiten la interacción. Las del libro del estudiante, respetan el ritmo del alumno.

2.4. La planificación

Un programa basado en la teoría comunicativa, debe incluir categorías estructurales y funcionales, nocionales y funcionales. Además la presentación

de las funciones con base gramatical, debe hacerse espiralmente, desde estructuras simples hasta más complejas. Y todas las actividades, en su mayoría interaccionales, deben generar el aprendizaje.

El curso EAST WEST indica que contiene una planificación integral, diseñada con una base gramático-comunicativa. Comienza su planificación con una cuidadosa presentación gradual de la gramática y un análisis de las situaciones en las cuales el estudiante necesitaría estudiar inglés tanto con hablantes nativos o con comunidades internacionales. De acuerdo a estas necesidades se identifica un completo rango de funciones (presentarse, preguntar como dirigirse de un lugar a otro, estar de acuerdo o en desacuerdo, etc., etc.) y de nociones (generalizaciones de tiempo, lugar, localización etc., etc) que junto con las estructuras gramaticales forman el núcleo de la planificación.

La integración de la gramática, funciones, nociones, tópicos y su uso en contextos reales que contienen los textos permite que el estudiante hable el inglés eficientemente en situaciones posibles de encontrar fuera del aula de clase. Cada situación esta provista de vocabulario necesario para una efectiva interacción.

2.5. Tipos de aprendizaje y actividades de enseñanza

El tipo de ejercicios y las actividades compatibles con una teoría comunicativa son ilimitables dado sus objetivos.

Littewood distingue dos clases de actividades: las comunicativas funcionales y las sociales de interacción. Las primeras incluyen tareas que permiten que el aprendiz, por ejemplo, compare sets de cuadros y note sus similitudes y diferencias, determine secuencias de hechos con cuadros; descubra figuras que faltan en un cuadro o mapa; siga las instrucciones para completar un mapa; dibuje un cuadro, siga direcciones; resuelva problemas, etc., etc. Las sociales de interacción incluyen sesiones de conversación y discusiones, diálogos, debates, juegos, simulacros, parodias, improvisaciones, etc., etc.

En el prólogo de la serie EAST WEST leemos que las actividades del texto son motivadoras. Los estudiantes se motivan cuando se comprometen en lo que aprenden, cuando pueden aprender eficientemente, y cuando integran lo que aprenden con su propia experiencia. EAST WEST,

personaliza las actividades. Cuando es posible se pide hablar a los estudiantes de ellos mismos y no solamente ver, sino experimentar el lenguaje como algo útil y con significado. Las actividades propician la iniciativa del estudiante y ya que están diseñadas con elementos lingüística y conceptualmente conocidos, siempre serán eficaces, se anota.

2.6.- El rol del estudiante

El énfasis de la enseñanza comunicativa es el hecho comunicativo y no el dominio en la captación de las estructuras del lenguaje. El rol del estudiante, entonces, cambia del tradicional.

El aprendiz como negociador entre el mismo, el proceso del aprendizaje y el objeto del aprendizaje surge por una acción negociada dentro del grupo y de las actividades y procedimientos que el grupo desarrolla en clase. Implica para el estudiante que su contribución debe ser igual a lo que recibe. Así aprende de una forma independiente.

EAST WEST insiste en las actividades en pares y en grupos.

2.7.- El rol del profesor

Se asume que el profesor, en la enseñanza del lenguaje comunicativo debe jugar algunos roles que se describen en los siguientes términos.

En primer lugar facilitar el proceso de comunicación entre todos los participantes de una clase y entre estos participantes y las actividades varias y los textos. El segundo rol es actuar como un participante independiente dentro del grupo de enseñanza-aprendizaje. Este rol se relaciona íntimamente con el primero y surge de él. Todo esto implica una actuación secundaria del profesor, primero como un organizador de los recursos y un recurso el mismo y segundo como el guía de las actividades y desarrollo de la clase. El tercer rol es el de investigador y aprendiz; debe contribuir con todos sus conocimientos y habilidades propias, con sus experiencias y frutos de observación de la naturaleza del aprendizaje y con toda su capacidad organizativa. Analista de las necesidades individuales del estudiante, aconsejador que provea comunicación efectiva y director del proceso grupal que organiza la clase como un lugar de actividades comunicativas, son otros roles del profesor.

Detallo las actividades del profesor ya que en la teoría comunicativa de la enseñanza de un idioma

es él, el eje del proceso. Así lo concibe la serie EAST WEST, que dedica un libro especial para el profesor en el que detalla los pasos que debe seguir para el desarrollo de la clase.

2.8. El rol de los materiales de instrucción

Los materiales de acuerdo a esta concepción metodológica, son un medio que permite la interacción en la clase y el uso de la lengua. Estos materiales son los relacionados con el texto básico, las tareas básicas y la realidad.

Los libros de la serie EAST WEST, están diseñados para dirigir y reforzar la enseñanza del lenguaje comunicativamente. Las lecciones comienzan con un diálogo introductor que provee el contexto de estructuras gramaticales, funciones y algunos de los temas de la unidad. Se introduce luego los ejercicios orales que tiene por objeto recalcar el material introducido en el diálogo. Se incluye también ejercicios de pronunciación y la cápsula cultural que describe algunos aspectos de la cultura norteamericano.

En lo que respecta a las tareas, la teoría comunicativa recomienda variedad de juegos, competencias, simulaciones y toda clase de actividades que refuercen la enseñanza del aspecto comunicativo de la lengua.

En la serie EAST WEST, el diálogo introductor de cada lección, va seguido de una serie de ejercicios que deben realizarse en pares o en grupos pequeños y que tienen la forma de competencias, preguntas y respuestas, juegos, ejercicios en los que los estudiantes trabajan con la misma tarea pero en la que cada uno tiene diferente información para completar la actividad (gap exercise), ejercicios que van de una forma controlada a un uso libre de la lengua.

Otro componente de la teoría comunicativa es el uso de elementos de la realidad, es decir auténticos materiales que se dan en la vida diaria. En los libros y en los libros de trabajo de la serie EAST WEST, se usan para los ejercicios auténticos mapas de ciudades, señales de tránsito, mapas de trenes subterráneos, etc., etc., dejando además libertad al profesor en el uso de su iniciativa.

3.-CONCLUSIONES:

Ya que todas las actividades de la serie EAST WEST tienen por objeto la comunicación e

interacción, la organización y diseño de la serie obedece a la teoría NOCIONAL FUNCIONAL.

Aunque en el libro del profesor se tiene una guía específica del desarrollo de cada unidad, el profesor debe tomar este libro como guía y no como una enmarcación rígida a la que incuestionablemente debe someterse. La Teoría Comunicativa y concretamente la Nocial Funcional exige muchísima creatividad del profesor, ya que, por ser una teoría es un compendio de ideas que reflejan y sintetizan muchos pensamientos contemporáneos acerca de la enseñanza del lenguaje. La ejecución de estas ideas, la mayoría de las veces, no se ha especificado en planificaciones sino en metodologías de enseñanza.

Como se enuncia en el libro Teoría y Métodos en la Enseñanza de una Lengua de Jack C. Richards y Theodore S. Rodgers (Approaches and Methods in Language Teaching), la Teoría Comunicativa en lo que se refiere al nivel del diseño y del procedimiento tiene más amplitud para una interpretación individual y mayor variedad que otros métodos. Constituye una teoría humanística en la que el proceso de interacción tiene la prioridad.

Además, si la teoría prioriza las necesidades individuales de cada estudiante, sus recursos comunicativos, sus trayectorias y ritmos en este aprendizaje, los estudiantes deben tener una gran influencia en la planificación de sus cursos. Si se enunció que esta serie esta diseñada para adultos y, si estamos en el Departamento de Idiomas trabajando con estudiantes universitarios, es conveniente recalcar que el éxito de un curso, por la responsabilidad y deseo de aprender que se espera de un universitario, depende de las exigencias de los estudiantes.

Cabe anotar también, que la continuidad en el proceso enseñanza aprendizaje de una lengua constituye un requerimiento. Que cada curso abarque un ciclo de estudios permite esta continuidad, pero que las clases de cada ciclo se interrumpan por una serie de actividades que se realizan es un grave obstáculo para el aprendizaje.

Recalcando en esta continuidad, cuatro horas de clase semanales no son suficientes para aprender una nueva lengua. Nuevamente se insiste en la responsabilidad del estudiantado, si no se duplican estas horas con un autoestudio extra, a más de la

práctica en los períodos vacacionales, el aprendizaje pretendido en cada curso no puede hacerse efectivo.

Aunque la Teoría Comunicativa surgió como reacción a la Teoría Estructuralista, sin embargo como anota Mary Finocchiaro, tanto el código cognitivo, derivado de la concepción de la gramática transformativa generativa de Chomsky, como la teoría de la formación de hábitos, derivado de la concepción estructuralista de Broomfield, tienen que tomarse en cuenta en la adquisición y aprendizaje de una lengua. En realidad a los estudiantes se le debe alentar a pensar en la otra lengua y llegar a las generalizaciones, aunque el valor de la repetición no puede ignorarse para otros estudiantes. En este, como en otros detalles, el profesor debe captar las necesidades individuales de los estudiantes. No se trata de una teoría revolucionaria, sino evolucionada. En cierta manera es necesaria una posición ecléctica.

Esperamos que la serie EAST WEST, que como se ha demostrado está estructurada de acuerdo con una concepción teórica moderna de la enseñanza

aprendizaje de otra lengua, ayude a que en el Departamento de Idiomas de la Universidad de Cuenca se lleve eficazmente la tarea del aprendizaje del inglés, tan necesario en los tiempos actuales. Pero, como se ha insistido, un texto no sólo permite un buen rendimiento sino principalmente, la actuación del profesor y también del alumno.

BIBLIOGRAFIA.-

NOTIONAL SYLLABUSES DE D.A. Wilkins.

APPROACHES AND METHODS IN LANGUAGE TEACHING de Jack C. Richards y Theodoro S. Rodgers.

THE FUNCTIONAL NOTIONAL APPROACH de Mary Finocchiaro y Christopher Brumfit.

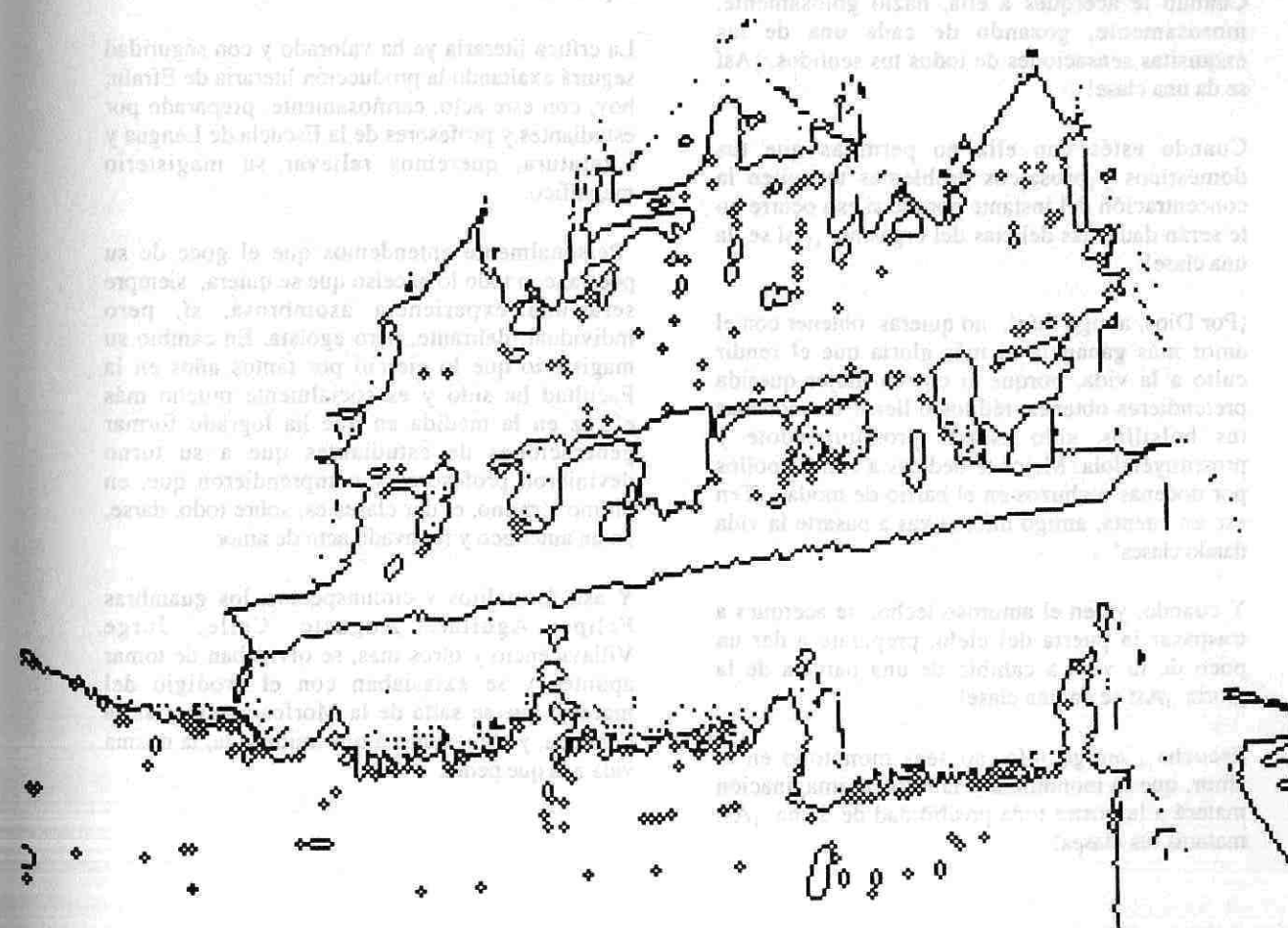
THE NATURAL APPROACH de Stephen D. Krashen y Tracy D. Terrell.

cultura de masas, restringiendo los amplios y ecuménicos contenidos del todo a los procesos más limitados y operativos de las partes y la urgencia de rescatar y fortalecer la tradición cultural de la ciudad y la región con sus peculiares manifestaciones y sus contradicciones intrínsecas, como una alternativa de identidad regional y urbana y a la vez de insoslayable necesidad comunitaria, han convertido a la Facultad en sede de un importante proyecto, el Programa de Desarrollo Cultural para Cuenca y la Región austral.

Hemos empezado a añorar por fin, la peculiar concepción de la vida de Efraín, desgranada en las noches de bohemia compartidas, esa fresca bohemia en la que la vida se reafirma como suma de instantaneidades radiantes, que vuelve fácil reconocer y aceptar el flujo exterminador del tiempo y nuestra condición perecedera, deteniéndolos en la lucidez del instante que por vivido plenamente se agota y sin embargo permanece como sentimiento de duración, rescatado de su propia vertiginosidad.

Intuímos que Efraín estará preparando nuevos e interesantes periplos por ese difícil pero feraz territorio de lo imprevisible, de lo que está por inventarse o crearse. Posiblemente estará más cerca que nunca de hacer realidad su añorado y voluntario transterramiento al archipiélago, habrá superado con su vitalidad la reciente obsesión por disponer temprana y voluntariamente de su muerte y de seguro estará recorriendo con mayor avidez y solvencia que nunca el laberinto de las palabras. Pero nosotros tenemos nuestros planes. En el horizonte de expectativa, esta línea detrás de la cual se abre, en el futuro, un nuevo espacio de experiencia, está la necesidad de que la Universidad y la Facultad recuperen para sí el aporte académico e intelectual de Efraín en otras dimensiones e instancias más exigentes y lúcidas de nuestro desarrollo académico. De ahí que nos consuela pensar que su ausencia será apenas temporal.

Al fin y al cabo sabemos por boca de Efraín Jara Idrovo que: "el tiempo se posa/ pero no pesa /ni pasa todavía" ... y que siempre habrá lugar para romperse el alma contra las interrogaciones que aun esperan nuestra respuesta.



Las enseñanzas de Efraín Jara

Jorge Villavicencio V.

Querido amigo:

Vos que a tus diecinueve, veinte, veintidós años de edad estudias en la Facultad y pretendes convertirte en maestro, escucha con atención lo que yo, Jorge, tengo que decirte: Cuando urgido por la necesidad urgente, busques a la mujer hermosa para morir un poco entre sus brazos, hazlo como si en ese acto se te fuera la vida. ¡Así se da una clase!

Cuando te acerques a ella, hazlo golosamente, morosamente, gozando de cada una de las exquisitas sensaciones de todos tus sentidos. ¡Así se da una clase!

Cuando estés con ella no permitas que tus domésticos y prosaicos problemas te quiten la concentración del instante porque si eso ocurre no te serán dadas las delicias del orgasmo. ¡Así se da una clase!

¡Por Dios, amigo mío!, no quieras obtener con el amor más ganancia ni más gloria que el rendir culto a la vida, porque si con la mujer querida pretendieras obtener réditos o llenar de monedas tus bolsillos, sólo estarás prostituyéndote y prostituyéndola. Mejor te dedicas a vender pollos por docenas o chuzos en el barrio de moda. ¡Ten eso en cuenta, amigo mío, si vas a pasarte la vida dando clases!

Y cuando, ya en el amoroso lecho, te acerques a traspasar la puerta del cielo, prepárate a dar un poco de tu vida a cambio de una parcela de la gloria. ¡Así se da una clase!

Escucha, amigo mío, no seas monótono en el amor, que la monotonía y la falta de imaginación matará a la postre toda posibilidad de dicha. ¡Así matará tus clases!

Y si alguna vez tus humanas flaquezas te quitan momentáneamente el gusto del encuentro, no vayas a la cita, falta; de esa manera potenciarás la gloria del reencuentro. ¡Así se da clase!

Si así procedes, amigo mío, podrás salir de clase diciéndote "¡Qué bien me salió!", igual que a la mujer amada le susurra el amante satisfecho.

¿Que quién me enseñó todo esto? El Efraín, por supuesto.

La crítica literaria ya ha valorado y con seguridad seguirá exaltando la producción literaria de Efraín; hoy, con este acto, cariñosamente preparado por estudiantes y profesores de la Escuela de Lengua y Literatura, queremos relieves su magisterio magnífico.

Personalmente entendemos que el goce de su poesía, con todo lo excelso que se quiera, siempre será una experiencia asombrosa, sí, pero individual; delirante, pero egoísta. En cambio su magisterio que lo ejerció por tantos años en la Facultad ha sido y es socialmente mucho más eficaz en la medida en que ha logrado formar generaciones de estudiantes que a su turno devinieron profesores y comprendieron que, en último término, el dar clases es, sobre todo, darse, en un auténtico y renovado acto de amor.

Y así, formalitos y circunspectos, los guambras Felipe Aguilar, Augusto Calle, Jorge Villavicencio y otros más, se olvidaban de tomar apuntes y se extasiaban con el prodigio del maestro que se salía de la Morfosintaxis y de la Fonética, y comenzaba a transmitir vida, la misma vida a la que pedía:

"Y sobre todo, concédeme que nada me sea indiferente"

Y a esos guambras, Efraín les enseñó a amar la vida y a vivir la plenitud del instante:

"Hay quienes creen en el milagro de la multiplicación de los panes y los peces.-decía- Para mí, -continuaba Efraín- sólo existe un prodigio:

la silenciosa lealtad de mi chaqueta, esperándome para iniciar un nuevo día...."

Y así, resultaba que, en clase, su poesía sólo era otra dimensión de su magisterio

Y cada nuevo día recomenzaba esta incesante entrega, este intercambio amoroso que no conocía

límite ni egoísmo; y él se pasaba de la hora, y ellos, "Siga nomás Doctor Jara, Pedagogía nomás tenemos", acaso porque ya intuían que toda la parafernalia didáctico-pedagógica de nada servía si faltaba lo que a Efraín siempre le sobró: el gozo de dar clases; y a ellos, el gozo de recibirlas.

De manera que en el magisterio de Efraín no cabe el lugar común de "el maestro sacrificado" pues él no hizo sacrificio alguno sino que hasta la última clase del último ciclo, el anterior, gozó sin tregua de esa experiencia maravillosa que es la de dar clases.

¡Llor al Maestro Efraín! ¡Que su memoria se mantenga siempre viva en las aulas de nuestra Facultad!

La indoblegable voluntad de vivir

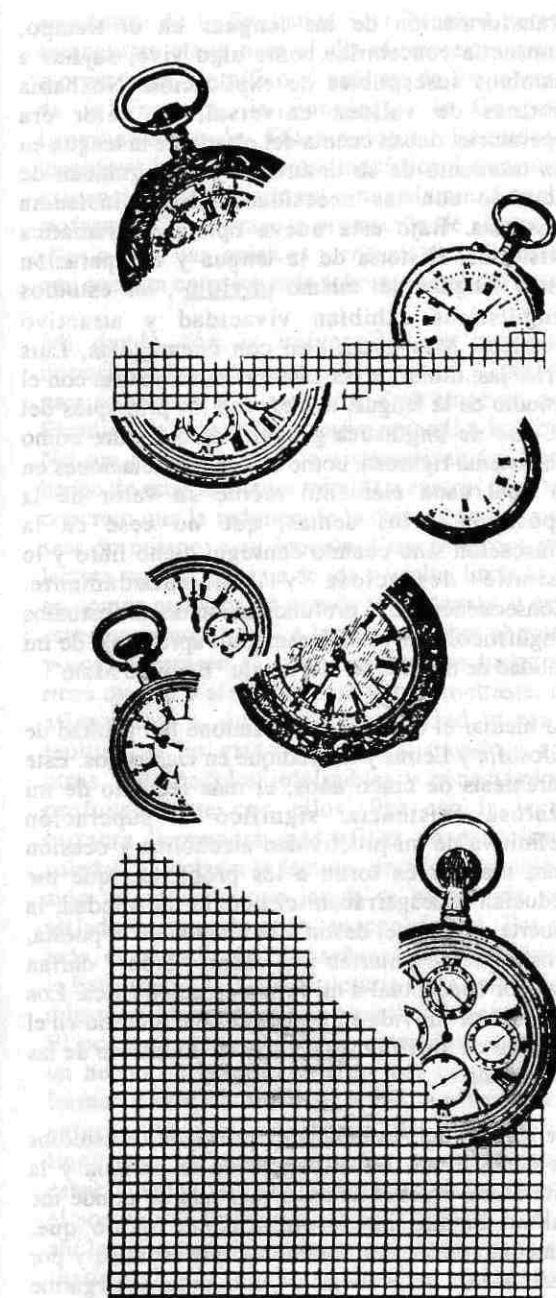
Efraín Jara Iddrovo

A esta altura de la vida, realizar un balance de las deudas contraídas y canceladas durante tan dilatado tránsito, resulta conveniente e imprescindible. Atinado y perentorio, porque del saldo favorable o en contra que sobrevenga, dependerá la conformidad con lo realizado o el imperativo de asumir las prevenciones requeridas para que el reajuste de cuentas redunde en equilibrio y en solvencia. La tarea se facilita porque los créditos son escasos: el contraído con mi madre, con la Universidad de Cuenca en la cual me eduqué y ejercí la docencia y conmigo mismo. Este último, el mayormente gravitante, debo dejarlo de lado en la presente oportunidad a fin de no incurrir en impertinencia.

Abomino los lugares comunes, las frases hechas de las que el sentido se ha volatilizado, por repetición desaprensiva de quienes intentan sustraerse al esfuerzo de pensar por cuenta propia. Pero también creo en la resemantización de los clisés lingüísticos, cuando el imperio de las circunstancias y la magnitud de la intencionalidad significativa los redimen de su vacuidad y los colman de poder expresivo. "Debo mucho a mi madre", lugar común y todo, representa la única locución que define con exactitud mi obligación para con ella. Mi madre se había separado de mi padre poco antes de mi nacimiento. Me crié entre tres mujeres; mi abuela, señora agria y eruptiva a quien su esposo no pudo soportar, por lo que el pobre se exilió en Zaruma, donde instaló una minúscula botica para subvenir a las necesidades de la familia; una tía, solterona, fea y bobalicona, pero con un corazón enorme y tierno en que cabía el universo; y mi madre, mujer inteligente y voluntariosa, obsedida por superar el fracaso matrimonial y educarme con esmero para, así,

confirmarle a mi padre su inexistencia, su insignificancia a pesar de su caudalosa fortuna. Para desposarse, mamá interrumpió sus estudios universitarios de Química y Farmacia. Fue, que yo sepa, la primera mujer cuencana en incursionar en la universidad. Aficionada a la música, ejecutaba con modesto decoro el piano, la guitarra, el violín y la mandolina. Amaba la poesía y consignaba en pulcros cuadernillos, con genuina caligrafía, versos románticos y modernistas y algún soneto de su producción. Todo esto dejó de lado, ganada por los reclamos demasiado prácticos de la vida. Autodidacta neta, con despiadado ahínco y sin guía, aprendió mecanografía, taquigrafía, redacción comercial e inglés. Hasta su jubilación, enseñó con eficiencia ejemplar estas asignaturas en numerosos liceos de la localidad. Para facilitar a sus alumnos el aprendizaje de mecanografía y redacción comercial, elaboró un manual de estas disciplinas, editado por la Casa de la Cultura, Núcleo del Azuay. Y como no encuentro otra forma de patentizar la relevancia de su ser y quehacer, acudo de nuevo a la fórmula, al lugar común que la perfila con cabalidad: fue mujer verdaderamente excepcional para la época.

De ella asimilé la tenacidad, la firmeza y constancia para conseguir lo que se proponía. Mujer extremadamente realista, se conformaba con perseguir únicamente aquello que guardaba adecuación con sus capacidades. Su lema era: exigirse al máximo, pero sin incurrir en el desacierto de ir más allá de las propias disponibilidades. Su tenacidad se trocó en mí en terquedad; no allanarse con lo que uno buenamente puede ser, sino empeñarse en lo que se quiere ser, trascendiendo y ampliando a como dé lugar el círculo de las posibilidades. Sensatez versus



desatino. ¡Qué le vamos a hacer! Hijo único, solitario y regido por Piscis, siempre he sido un imaginativo desaforado. Con la tenacidad, absorbí de mi madre cierta dureza y sequedad de ánimo, cierto desdén por las debilidades humanas, en especial por el sentimentalismo. Las aflicciones han cruzado por mi corazón igual que viento por el roquedal y las grandes adversidades no han doblegado mi voluntad de vivir. Exagerando mi

entereza y desabrimiento, un amigo me decía que a mí no me sacan lágrimas ni las cebollas. Debo además a mi madre el rigor y disciplina en el trabajo intelectual, así como la persuasión de que no debe demandarse a los otros sino lo que previamente nos habíamos exigido a nosotros. De este convencimiento dan fe la prevención o la gratitud de los innumerables estudiantes de los que reclamamos, ella y yo, rendimiento consonante con la altura y responsabilidad con que nos impusimos el ejercicio de la cátedra. Debo, en fin, a mi madre la inclinación por la música y la poesía. La última fue para ella inofensivo pasatiempo, destinado a mitigar las tensiones de su trabajo en las aulas y, en casa, con las alumnas particulares; un adorno vistoso, relieve de las personas satisfechas del cumplimiento de sus obligaciones básicas, algo accidental en suma. Nunca aceptó que yo concibiese la poesía como destino y la consagrarse la totalidad de mis capacidades. Con amenazas o alicientes monetarios me graduó de abogado. Pensó que arribaría a miembro eminente del foro, que el éxito nimbaría mi carrera profesional y que mi renombre de jurista compensaría sus desvelos y la envanecería. Sé que la defraudé en este aspecto, pero la compensé en otro; un poco a regañadientes, en sus años postreros se sintió halagada de mi notoriedad de poeta.

Alma mater, mi otra madre fue la universidad. Estuve ligada a ella casi por cincuenta años: once como estudiante y treinta y seis en calidad de profesor. Podrían haber sido más de no sumergirme por un lustro en la soledad de las Galápagos, urgido por la recuperación de mi ser. Al término de mi bachillerato en un colegio de cuyo nombre no quiero acordarme, con ese atolondramiento e insensatez peculiares de la adolescencia -tenía diecisiete años-, resolví no matricularme en la universidad. Quería ser escritor y dedicarme a la literatura a tiempo completo. En los últimos cursos de la secundaria borroneé algunas cuartillas en prosa: pequeños cuadritos descriptivos de algunos rincones de Cuenca y relatos, más que fantásticos, disparatados. Presumí advertir en ellos los comienzos de una vocación auténtica. Pero el indeclinable pragmatismo materno me salió al paso planteándome insoslayable alternativa: "o estudias o trabajas". Frente a tan contundente disyuntiva, elegí estudiar Derecho, en aquellos días la más fácil de las carreras y, por lo mismo, prodigadora de margen amplio para la dedicación a la lectura y a la escritura. Desde la infancia me convertí en lector voraz. Me encandilaban las obras de ficción y los libros de viajes. En sexto curso de la media empecé a interesarme por la historia y la filosofía. Puesto a

caminar por las encrucijadas de la Jurisprudencia, si algo aprendí fue a odiar los códigos. Mi incipiente disposición poética se resentía con la aridez normativa del derecho positivo y sólo encontraba desvaída complacencia en la amplitud de las ciencias sociales. Seducido por la literatura, la bohemia sórdida y la agitación política estudiantil que me impulsó a la militancia en el Partido Comunista, mi rendimiento académico jamás superó las cotas de la mediocridad. Estudiaba lo imprescindible para aprobar los años sin aplazamientos ni suspensiones. Pero el escritor que alentaba en mí, se hizo acreedor a dos premios en dos años consecutivos por dos trabajos de investigación en Sociología y Psiquiatría Forense. Y por no resistir a la tentación de la oferta de dos sumas de dinero de mi madre, me gradué de Licenciado en Ciencias Sociales y Doctor en Jurisprudencia.

Nada hubiese adeudado a la Universidad de Cuenca, como no sea la desorientación luego de mi egreso y el espacio que me concedió para, entre mis flojos estudios, dar curso a la práctica poética, producto del cual fueron dos poemarios incipientes, uno de ellos editado en sus prensas. Entre yo y un abogado, me repetía, no hay más parecido que el existente entre un pájaro y una turbina eléctrica. Reacio al ejercicio de la profesión de hombre de leyes y desesperado por escapar a la dentadura de tiburón de la bohemia, ingresé al magisterio de secundaria para enseñar en el Colegio "Benigno Malo" -dislates de la pedagogía de aquel tiempo-, Castellano y Psicología.

Sucede, empero, que mi deuda con la universidad recién iba a iniciarse. Dos años después de obtener el título de Doctor en Jurisprudencia e ingresar a la docencia, se fundó la Facultad de Filosofía y Letras. El Rector de la Universidad preocupado por dotar a la nueva facultad de un nivel de excelencia, contrató los servicios de algunos profesores españoles. Estuve entre los primeros matriculados y, desde el principio, mi inclinación ladeó hacia los estudios de la lengua, la filosofía y la historia. Profesor de Lengua Española del "Benigno Malo", mi propensión primordial a los estudios lingüísticos se justificaba ampliamente. La enseñanza de la lengua se reducía a la memorización de reglas encaminadas a conseguir corrección y propiedad idiomáticas. Nunca se daba la razón para el acatamiento de tales normas, porque los profesores mismos la ignoraban. Sobraban motivos para que los alumnos maldijesen de ese tipo de aprendizaje. La Lingüística Histórica y Comparativa, al permitir acceso al proceso de

transformación de las lenguas en el tiempo, consentía concebirlas como algo vivo, sujetas a cambios susceptibles de explicación. No había normas de validez universal, su valor era operatorio: daban cuenta del estado de la lengua en un momento de su desarrollo y la regulaban de acuerdo con las necesidades de la instancia histórica. Bajo esta nueva óptica -Gramática Histórica, Historia de la lengua y comparación entre lenguas del mismo *phylum*-, los estudios lingüísticos exhibían vivacidad y atractivo notorios. Más tarde, casi con cuentagotas, Luis Fradejas, titular de las cátedras relacionadas con el estudio de la lengua, nos expuso los principios del "Curso de lingüística general" de Saussure como un sistema riguroso, como una red de relaciones en la cual cada elemento recibe su valor de la oposición a los demás, que no cesé en la ofuscación sino cuando conseguí dicho libro y lo asimilé despaciosamente y concienzudamente. Consecuencia de la profundización de mis estudios lingüísticos, fue el mejoramiento apreciable de mi calidad de docente en el Colegio "Benigno Malo".

Al mediar el tercer curso abandoné la Facultad de Filosofía y Letras y me radiqué en Galápagos. Este paréntesis de cinco años, el más fecundo de mi azarosa existencia, significó la superación definitiva de mi proclividad alcohólica y ocasión para meditar en torno a los problemas que me seducían y desgarraban: el tiempo, la soledad, la muerte, el sexo, el destino, la función de la poesía, temas que decantarían una cosmovisión y darían espesor conceptual a mi futura creación lírica. Los avatares de mi vida en las islas los he referido en el prólogo de mi volumen de poesía "El mundo de las evidencias".

De regreso del Archipiélago, proseguí los estudios en la Facultad. En el campo de la Lengua y la Literatura, procuré avanzar más allá de donde me habían dejado mis profesores, de modo que, inmediatamente del término de mis estudios y por traslado de Luis Fradejas a Quito, pude encargarme de las asignaturas confiadas a él. No nos ha sido dado la singular ventura de escoger el rostro que nuestra humana presunción hubiera ambicionado, pero sí elegir nuestro destino. Elegí la poesía y la docencia y a ellas he permanecido fiel hasta ahora, porque han sido la razón de mi vida. no sirvo sino para escribir poemas y enseñar, lo cual, bien visto, no es poca cosa. Porque aproveché las orientaciones de mi recordado maestro Luis Fradejas y me apliqué en proseguirlas y ahondarlas, el pensum de la especialidad de Lengua y Literatura pudo diversificarse. Inicié en la Facultad la

enseñanza de la Estilística y la Teoría Literaria, asignaturas clave para eludir el impresionismo y otorgar rigor científico al análisis de los textos, y de la Fonética, la Fonología, la Geografía Lingüística y la Dialectología, llamadas a incentivar la investigación lingüística. La escala de exigencia a la cual sometí a mis alumnos, explica su formación severa y la promoción de algunos de ellos a analistas, teóricos y críticos de la literatura, que cuentan entre los más sobresalientes del país.

Mi deuda con la universidad es cuantiosa, imposible de cancelarla y la abrevio al máximo para no exasperar al auditorio. Para empezar, en la Facultad de Filosofía y Letras aprendí a leer bien. No me refiero sólo a la sistematización, por el hecho de estar la lectura referida a centros de interés concreto que la redimen de la dispersión, sino a su sentido mismo, a su función. Concentrarnos en la lectura supone un viaje de ida y vuelta; hacía lo que no somos nosotros, el mundo y los demás, y desde estos hacia nosotros. La lectura nos abre al mundo y nos avienta en él, para devolvernos luego más ricos mental o afectivamente y, por contraste, más afianzados a nuestra singularidad. Leer es multiplicar las vías de acceso al mundo y a los otros, volviéndolos inteligibles y conectándonos profundamente con ellos. Por eso la lectura instaura la manera más eficaz de exorcisar la soledad. Gracias a la lectura, paradójicamente, he sido un solitario que jamás se ha sentido solo, aislado del mundo y de sus congéneres. Por otro lado, el aprendizaje la enseñanza de la Lingüística, la Estilística y la Teoría Literaria en la universidad, dilataron sobremanera mis posibilidades expresivas. El poema no es, como simplistamente se afirma, un hecho de lengua. Es algo más complejo, una forma en sentido artístico, o sea: la manifestación externa de una estructura, de una totalidad lingüística en que las partes se corresponden estrictamente, sustentándose unas en las otras. Si el poema está logrado, nada falta o sobra en él. De ahí la dificultad de su elaboración; pero también la insospechada cuantía de los recursos y procedimientos para conformar estructuras inéditas y experimentar con las limitaciones del lenguaje. Mi poesía no habría aspirado a la novedad ni a la bizarría verbal sin los conocimientos adquiridos en la universidad.

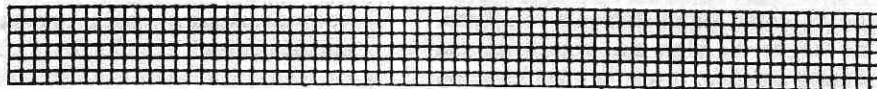
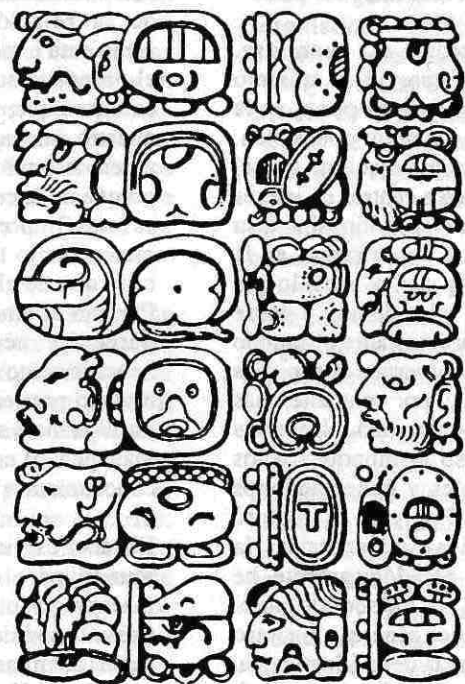
Debo a la docencia universitaria la convicción de que amar y enseñar son afecciones similares. Conceptué el amor como rebasamiento de la

plenitud de nuestro ser. Amor es dádiva, otorgamiento, entrega al otro ser. Pero en el amor nos damos sin salirnos de nosotros, porque ofrendamos lo que nos colma y, consecuentemente, no nos sentimos disminuidos por el donativo, ni experimentamos el penoso sentimiento del sacrificio.

Más aún, si nuestro ser desborda por la pura sobreabundancia vital que conferimos al otro polo de la relación amorosa, y tal oblación nos acrecienta o mejora de alguna suerte -porque ese es el propósito sutil y secreto del amor-, se entiende entonces que, cuando amamos, dado que parte de nuestro ser ha sido transferido al ser amado, nos amemos también a nosotros mismos. He aquí el porqué de la certidumbre generalizada de que amar es más importante que ser amado. Pero no es menos cierto también que todo ser es distinto. En cada uno de ellos nos amamos de manera diversa. Por eso el amor es cambiante e inagotable. Algo parecido acontece con la enseñanza. El henchimiento del saber del maestro precisa del alumno para entregarle la plétora. Pero el saber no implica mera suma de conocimientos teóricos. Es, más bien, el enriquecimiento vivencial que dichos conocimientos procuran a quien los ha adquirido.

El saber es vida, respuesta a las solicitudes del mundo para orientarse en él certeramente. El maestro, si lo es de verdad, en los conocimientos trasvasa vida al alumno - su propia vida- y, en el saber asimilado por el alumnos, se reconoce y complace. Y como cada promoción escolar es distinta, en cada una de ellas se contempla renovado. Amar o enseñar es renacer, resucitar cada vez más airosos y opulentos.

Mi débito con la universidad merece especial reconocimiento por haberme permitido realizarme como poeta. Fuera de sus recintos, jamás habría encontrado ambiente favorable para mejorar la eficacia de mis medios expresivos ni tiempo para afinarlos convenientemente en el ejercicio mismo de la escritura. He llegado a poeta estudiando y profesando el uso de las palabras. La universidad me ha pagado para que hiciese lo que más he necesitado y más me ha complacido. Cómo no serle grato por ello. Y cómo no sentirme obligado por la protección económica que me ha brindado para vivir con modesta dignidad y retirarme garantizado para mis días futuros. ahora que yo he dejado de jugar en la categoría junior de la tercera edad.



NOTAS COMENTARIOS TRADUCCIONES

DEBEMOS CAMBIAR NUESTRO ESTILO DE VIDA: Utopía y vida diaria:

Johanno Strasser, Berg

Traducción del alemán: Dr. Jaime Cobos
Ordóñez

Debemos cambiar nuestro estilo de vida. ¿Es esta una afirmación que necesita fundamentarse? Ciertamente así puede opinarse, puesto que las razones han sido suficientemente discutidas desde hace tiempo y cada vez son más precisas: el envenenamiento progresivo de las aguas, de la tierra y el aire, el retroceso veloz de la biodiversidad, el lento morir de los bosques, la desertificación de regiones enteras de la tierra, el vaciamiento de las reservas hídricas, la destrucción de la capa de ozono, la catástrofe climática que se aproxima lentamente. Desde hace muchos años las llamadas "enfermedades de la civilización" se han convertido, con toda evidencia, en la causa más frecuente de languidecimiento y muerte. Sabemos

que así no podemos continuar, que destruimos el futuro de nuestros hijos y nietos, que nos quitamos - a nosotros y a ellos - la base de la vida.

Pero al mismo tiempo, sabemos que se trata de mucho más que de simples correcciones técnicas, que toda nuestra civilización se encuentra atrapada en una crisis. El progreso que se manifiesta en la ciencia, en la técnica y en la economía, el crecimiento de la producción constantemente impulsada más allá en términos de cantidad y consumo, el más alto, el más rápido de la "civilización occidental" moderna, al sumarse nos daría como resultado el bienestar, ampliaría las oportunidades de libertad de los hombres y al final

nos haría más felices. Entre nosotros, esta imagen solo puede ser aceptada sin reparos por una minoría. El shock del conocimiento, diariamente renovado, de que nuestro progreso es al mismo tiempo un gigantesco proceso de destrucción, se asienta tan profundamente, que aún el griterío triunfal de autores y propagandistas del progreso aparece algunas veces como un cántico en un tono demasiado alto ejecutado en la obscuridad del bosque.

Frente a nosotros, la doble cabeza de Jano que muestra el progreso:

-Mientras completamos nuestro dominio de la naturaleza destruimos nuestra propia base vital.

-Sabemos tanto, que nuestro conocimiento no tiene fin; disponemos de tantas informaciones como nunca antes estuvieron al servicio del hombre. Pero, simultáneamente, comprendemos cada vez menos aquello que determina nuestra vida, se desvanece nuestro horizonte visual, perdemos toda posibilidad de orientación.

-Casi nada nos es imposible, somos casi todopoderosos. Y, sin embargo, nos complicamos cada vez más en difíciles dependencias.

-Somos ricos, podemos permitirnos casi todo; el mundo entero se halla a nuestra disposición. Y sin embargo, frecuentemente nos sentimos vacíos, nos lanzamos irracionalmente a búsquedas que no conducen a ninguna parte.

-No dejamos nada a la casualidad, buscamos seguridades contra todos los cambiantes matices de la vida; frente a nuestros enemigos, ciertos o supuestos, nos presentamos armados hasta los dientes. Y, sin embargo, sufrimos de una inseguridad martirizante, inclusive nuestra casa es un lugar de ansiedades, jamás encontramos algo de paz.

-Recomendamos a todos los demás nuestra forma de vida como ejemplar. Y, desde luego, sabemos que no es generalizable.

Resulta casi una banalidad decir que esto no puede continuar así. Debemos cambiar nuestro estilo de vida y esta sentencia no puede discutirse en principio ni entre personas inteligentes. ¿Qué nos impide entonces comenzar el cambio?

El difícil camino de la sabiduría y la acción.

Son muchos los motivos. Uno de ellos es el desmesurado poder y riqueza de algunos grupos y personas, cuyas posibilidades de conservación de su modo de vida, e inclusive las expectativas de acrecentamiento de fortuna y monopolio de la

capacidad de decisión, están íntimamente ligadas al actual modelo de vida y a la sociedad de consumo dominante.

El intento de cambiar nuestro estilo de vida nos enfrenta a poderosos intereses, pero no deberían bastarnos como excusa las evidentes posibilidades de manipulación y de sanciones de los poderosos. A todos nosotros nos problematiza el hecho de tener que cambiar nuestro estilo de vida. Siempre cuesta un gran esfuerzo pasar del saber a la acción, de la transformación de la consciencia a la transformación de la conducta. Y no es tan solo problema de poderosos, inmorales, tontos y vagos. Es el problema de todos nosotros.

Pero hay otra cuestión: lo que debemos transformar es un modelo de vida y economía exitosos, aquel por el que nos envidia todo el mundo, cuyas consecuencias eclipsan las acciones de todos los héroes antiguos. Precisamente hoy gozamos de un nuevo y gran triunfo de nuestra forma de vida y economía "occidental". Al Este se hallan aquellos sistemas que se comprometieron a sí mismos como la gran alternativa histórica mundial y que se derrumbaron sin dejar ningún eco. Hemos triunfado en la "competencia de los sistemas" y los vencidos no desean nada con tanto fervor como ser iguales a nosotros.

Aquí tienen, pues, los equilibristas, los amargados, los optimistas de profesión de la política y la economía, una nueva coyuntura. Ellos dicen que nada mejor le podría suceder al resto del mundo que imitar nuestra receta cuyo éxito va más allá de todo cálculo. O, como lo expresó Francis Fukuyama, un influyente asesor del Presidente norteamericano: el liberalismo (económico) es "el final sin alternativas de la historia".

La piedra se encuentra entonces otra vez abajo; otra vez es necesario empujarla cuesta arriba. La transformación es la tarea de Sísifo: cambio de la consciencia, cambio de la conducta, cambio de las estructuras e instituciones, corrección de las equivocaciones del cambio, cambio de los cambios.

Tranquilizaciones

¿Dónde iniciaremos el cambio? Como primer paso habremos de resistir los fáciles consuelos, su fascinante charlatanería.

Primer consuelo tranquilizador: Todo ya ha sucedido alguna vez: la destrucción del mundo,

incluyendo el hundimiento del cielo y la venida del Anticristo a finales del siglo 14, hasta llegar al barroco, y nuevamente, al terminar el siglo 19. La crisis no es real, representa una crisis de la consciencia. Algo así no es para tomarse en serio, algo así se calma nuevamente. La moda viene y se va.

Segundo consuelo tranquilizador: Lo que está ante nosotros solo es el último trecho de un camino trabajoso y lleno de peligros, la última cadena montañosa con nieve y hielo. Luego de ella todo va cuesta abajo hacia las suaves y fértiles planicies. Es decir hay que lanzarse hacia adelante para arribar a una vida de perpetua autosuficiencia. Como dijo el gran John Maynard Keynes: Que "la usura, la avaricia y la desconfianza deberían ser nuestros dioses todavía por un tiempo corto", para al fin salir "del túnel de nuestra necesidad económica" hacia la luz de un futuro armónico.

El poder de las consolaciones es grande porque los peligros que nos acechan son tantos que con frecuencia desesperamos poder atravesarlos. A veces, cuando vuelvo a casa cansado y tenso de una de las muchas reuniones en las cuales unos pocos comprometidos hablan contra su propia desesperación, en vista de la catástrofe que se acerca, me pregunto entonces ¿de dónde debe provenir el valor y la fuerza para la acción conjunta en una sociedad de sobrealimentados y sobreprotegidos pacientes crónicos, de los analfabetos sobreinformados, de los histéricos totalmente protegidos, de los muy desgraciados hedonistas consumidores, de los inconscientes capaces de todo?

Cuando alguien se ha hundido tan profundamente en el pantano del "pesimismo cultural", entonces ayuda - así parece, al menos - tan solo una voltereta dialéctica al aire libre, de acuerdo con el aforismo: dónde la necesidad es mayor, la salvación está más cerca. O, cuando menos, la versión más modesta del estallido revolucionario de liberación: pero donde crece el peligro, crece también la salvación (Hoelderlin).

Desgraciadamente no existe esa relación automática entre peligro y salvación, ninguna dinámica liberadora del mundo interior, a la que podríamos volcarnos total y confiadamente. El pacto, que un enfático vividor creyó alguna vez haber cerrado con el espíritu mundano, se ha

mostrado desde hace mucho como un pedazo de papel sin valor.

No tenemos otro apoyo que la afirmación de la propia voluntad, nuestra capacidad para reconocer el peligro y enfrentarlo, nuestra capacidad de fundamentar otra vez la esperanza.

¿Qué podemos esperar?

Observando la autodestrucción de la humanidad, Hans Bloch ha confrontado el "principio responsabilidad" con el "principio esperanza". La ética apropiada para este tiempo, según Hans Jonas, es una "ética de la conservación, de la protección, de la preservación y no del progreso y la terminación". Su imperativo categórico dice: "No pongas en peligro las condiciones para la permanencia indefinida de la humanidad sobre la tierra", o, formulándolo positivamente: "Incluye en tu elección actual la futura integridad del hombre como objeto contemporáneo de tu deseo" (Principio responsabilidad).

Otros, como A. M. Klaus Mueller ("El tiempo preparado"), hablan del inicio de la "época mundial de la supervivencia, que volvería obsoletos todos nuestros sueños ambicionados, nuestras lejanas utopías". Jonas es también presentado muchas veces como testigo crucial contra aquellos que no dejan desaparecer la esperanza de progreso, que no desean la desaparición del pensamiento utópico como un jugueteo peligroso o una ilusión pura.

Yo temo que la sola pintura de la dramática situación contemporánea, no sea suficiente para que los hombres se atrevan a tomar en sus manos un proyecto tan gigantesco como es el cambio de su estilo de vida y, aún más, un cambio consciente, deseado, dirigido a una meta, si no tienen al mismo tiempo la representación de un sueño que muestre lo que ganarían en todo esto.

A pesar de la justificada desilusión de las utopías religiosas secularizadas, como sucede por ejemplo en Bloch, hay que advertir que, ciertamente, necesitamos cuadros fascinantes de otra posible vida, necesitamos la "utopía como medida", para mostrar "en donde está la dificultad y en donde se debería iniciar las cosas para mejorar", como lo admite también Hans Jonas en conversación con Reinhard Loew. Solamente una "utopía ilustrativa", según el pensamiento de Georg Picht, puede señalarnos el camino para salir de nuestra miseria, al mostrarnos lo que realísticamente nos está permitido esperar.

Yo creo que no es suficiente responder a la pregunta de Kant: ¿qué se nos permite esperar?, diciendo: "sobrevivir como especie". Quién desee reflexionar con probabilidades de éxito sobre la transformación de nuestro modo de vida y modelo económico, no puede contentarse simplemente con señalar la catástrofe en formación. Un cambio de semejante dimensión necesita crear una visión atractiva sobre una vida diferente, unida a la idea de la libre sociabilización del hombre, idea que determina lo moderno desde que existe el humanismo y la cultura. Pero además esta visión debe adecuarse a las condiciones terrenas bajo las cuales operamos.

Sociedad de la llenura

Los momentos en que Carlos Marx es más realista que metafísico de la historia, asimila las grandes esperanzas de libertad de los trabajadores a la posibilidad de creación de la abundancia. A través del desarrollo de las fuerzas productivas -así pensó él, y así pensaron también muchos de sus opositores burgueses-, podrían ser solucionadas todas las relaciones fundadas en la escasez y, con ello, la fuente determinante de la necesidad, la miseria, la envidia, la discordia y la guerra. En esta posibilidad encontró él la base real para un mundo verdaderamente humano, pacífico, justo y libre.

Y en la práctica, la libertad para todos es posible históricamente solo bajo condiciones de abundancia. Cuando son escasos los bienes que se necesitan para cubrir las exigencias diarias, entonces se vuelven motivo de disputa; allí donde los hombres se encuentran ocupados desde la madrugada hasta el anochecer tan solo en asegurar su sobria existencia, no puede crecer esa cultura de libertad y solidaridad que tenemos en mente cuando hablamos de una mejor ordenación de la sociedad. Pero la pregunta es: ¿cómo pueden ser creadas y mantenidas estas generosas condiciones durante largo tiempo, y -todavía más- en todo el mundo?

¿De seguro no por el camino escogido hasta ahora! Claramente percibimos que, junto con la riqueza, también producimos nuevas y crecientes miserias; que la lucha por los bienes naturales se ha encendido con más fuerza; que un cada vez mayor número de seres humanos hambrientos surgen de los territorios desertificados, como fugitivos del medio ambiente, para buscar su salvación allá, donde viven aquellos que (todavía) tienen sus ingresos. Entonces se nos impone la necesidad de un nuevo modelo de una "sociedad de la abundancia" que no nos conduzca al callejón sin

salida de la devastación ecológica, que no tenga como su reverso el empobrecimiento de la mayoría en el mundo, porque la función de ejemplo del rico norte se conservará aún por largo tiempo para el pobre sur y el oriente, ofreciendo a sus pobres pueblos una perspectiva irreal de desarrollo.

Se podría decir aún mucho sobre los perfiles de semejante sociedad de la llenura. Yo quisiera nombrar sobre todo tres puntos, en relación con nuestra rica sociedad "occidental":

Primero: debemos poner mucha atención al producir bienestar, pues es imperativo que evitemos crear, al mismo tiempo, insuficiencias y necesidades, por un comportamiento imprudente y una política falsa. Prevenir es mejor que remediar, evitar la movilidad obligada tiene mucho más sentido que organizar luego y en escala cada vez mayor, una migración para "cubrir las necesidades". Bienes de uso común resistentes y reparables, pueden contraponerse a los efímeros objetos de la economía del despilfarro, y cambiar positivamente nuestra relación con el mundo de las cosas.

Segundo: Acrecentar la riqueza en las sociedades opulentas ya no consistirá en el dispendioso consumismo de disponer de cada vez más bienes y servicios, sino en crear posibilidades para una libertad de trabajo y para una disposición libre del tiempo. En este punto son totalmente correctas las demandas de los sindicatos acerca de una reducción de la jornada de trabajo. Y serían aún más correctos, si es que al mismo tiempo se declararan más decididamente por una verdadera humanización del trabajo, y si tomaran como tarea el llevar a cabo una cultura del tiempo libre, en la que sean reordenados, con un menor nivel de consumo, la autoestimación y la espontaneidad.

Tercero: Los límites para lo que queremos y podemos permitirnos en cuanto a producción y consumo, estarán determinados por la preservación de las más favorables condiciones ecológicas. Por eso pertenecen a una política de preservación de las condiciones de bienestar y de libertad, disposiciones tales como el derecho de ordenación del medio ambiente, la prohibición de sustancias peligrosas al medio, ahorro drástico de energía, reciclaje, una concepción del tráfico que termine con la gigantesca subvención al automóvil y conceda preferencia a las rieles, la bicicleta y al peatón; en pocas palabras: la movilización decidida de la inteligencia organizativa, para asegurar así una utilización racional y segura de los recursos.



Ahora, luego de que el conflicto este-oeste pertenece al pasado, se plantea una clara disyuntiva entre un *esto* o un *aquello*: si queremos pertenecer a una coalición de apoyo y defensa de los países ricos contra los países pobres, nos estaremos sometiendo a una *Pax americana*, a una ordenación pacífica basada en las armas, bajo la égida de USA, a cuyos errores de maquillaje se debe el que cada par de años deban hacer retroceder a un Saddam Hussein fabricado por ellos mismos, utilizando armas siempre más perfectas y con consecuencias cada vez más devastadoras. La otra alternativa es transformar nuestro sistema de vida y economía y, consecuentemente, poner a disposición del sur pobre oportunidades verdaderas de desarrollo, buscar el equilibrio pacífico entre las culturas y renunciar a nuestro excesivo bienestar para que puedan vivir otros.

Cómo llegar al cambio

No es verdad que nuestro sistema de vida y economía sea la última voz de la historia sin alternativas. Son imaginables otras posibilidades que pueden ser aún atractivas.

¿Pero pueden ser llevadas a cabo?

Seguramente no en un gran cambio revolucionario con la fuerza y la velocidad del rayo. El cambio de orientación radical y masivo, la transformación de la realidad social en su contrario, es una ilusión: no se producirá de ese modo; y en cierto sentido es preferible que no suceda así, puesto que la violencia se manifiesta inevitablemente en un cambio de orientación tan abrupto. Quedamos por lo tanto reducidos a muchos pequeños y grandes

pasos, que sumados y a la larga -así lo esperamos-, provocarán un cambio de dirección verdaderamente significativo. Se trata entonces de embarcarse en la transformación; más exactamente, de las muchas transformaciones hechas desde distintos ángulos.

Reconocer la necesidad de un objetivo; poder realizarlo, conseguir un consenso, y transformarlo administrativamente bajo las condiciones que actualmente dominan, es algo diferente. Se trata del ascenso al cambio, de romper una tendencia, de poner en marcha aquí y allá otra lógica de desarrollo; con ello, a partir de pequeños éxitos, crecerá el coraje para cambios mayores. Es posible que muchos encontrarían el valor para el primer pequeño paso, si es que tuviesen una imagen suficientemente amplia de cómo los problemas ecológicos ponen en cuestión nuestra forma de vida y nuestra economía.

"Los filósofos, hasta el día de hoy, tan solo han cambiado el mundo. Se trata ahora de protegerlo". Con esta reformulación de la tesis 11 sobre Feuerbach, perteneciente a Marx, Otto Marquard ha pretendido crear la impresión de que reinaría el orden si los hombres se resistieran al permanente impulso de cambio. De modo semejante, Joachim Fest, en su ensayo "El sueño destruido. Sobre el fin de la época utópica" (Berlín, 1991), ha encontrado la causa de toda la miseria de este mundo en el deseo utópico, en los sueños por un mundo mejor. También él sugiere que la única posibilidad de una existencia mejor solo llegará cuando los hombres finalmente aprendan a arreglarse con el mundo tal como es, y se sujeten a la normalidad.

Pero aquí se pone de manifiesto un error y un autoengaño: ¿No resulta que, en este momento, la cómoda normalidad de la vida tiene una peligrosa inclinación a lo catastrófico? Es parte de los conocimientos básicos de nuestro tiempo, la certeza de que los esfuerzos cotidianos por la satisfacción de nuestros deseos terrenales, satisfacción que forma parte del proyecto científico-técnico-económico al que nosotros adherimos totalmente, al margen de las ideologías, según preconizamos- destruyen cada vez más aceleradamente las bases naturales de la vida y con eso serruchan el piso a una normalidad idealizada.

El camino de regreso a la normalidad, al idilio obediente de las queridas costumbres, nos ha sido bloqueado. La transformación profunda de nuestra forma de vida y nuestros quehaceres es la única salida que nos queda.

"El desarrollo ecológico de nuestro orden económico" es una fórmula que más bien oculta la fuerza explosiva que conlleva. Aquí se trata pues de algo más que del llamado "crecimiento cualitativo". ¿En qué medida resulta beneficioso cambiar el transporte de mercancías y personas por el transporte de informaciones, la movilidad local por la movilidad espiritual? ¿Puede una comunicación personal intensiva mostrarse mucho más atrayente que el contacto superficial masivo? ¿Es realista creer que, en lugar del atagantamiento codicioso del placer, en lugar del apresuramiento para pasar de lo nuevo a lo más nuevo, optemos por un manejo consciente y cuidadoso de los bienes ya usados, cuyo largo uso nos ofrece la oportunidad de volverlos realmente nuestros, propios, por haber pasado con ellos una parte de nuestra historia vital?

En todo caso, a mí me parece que lo siguiente es seguro: alguna vez nos veremos forzados a detener la dinámica expansiva de nuestro sistema técnico-científico-económico, llegará un tiempo en que deberemos encontrar caminos para dar un alto al crecimiento demográfico, a fin de que podamos construir un equilibrio medianamente estable entre el sistema social y sus condiciones naturales de existencia. Tendremos que aprender nuevamente a producir con recursos disponibles local y regionalmente, para satisfacer necesidades locales y regionales, para disminuir al mínimo la necesidad de transportación, de técnicas de embalaje, de embotellamiento. ¿Será esto todavía un perfeccionamiento de nuestro orden económico, o será ya un nuevo orden económico?

Siempre, y cada vez con mayor evidencia, nos encontraremos con la simple verdad de que la elaboración de la materia y la transformación de la energía (aquello que llamamos trabajo y producción y con lo que hemos conseguido nuestro inigualable bienestar) acelera la producción de entropía, disminuye las oportunidades de vida de nuestros hijos y nietos, consume cada vez más rápidamente la riqueza que se ha formado sobre la superficie de la tierra en millones de años mediante los rayos solares.

Cambiar de dirección en lugar de negar

Nosotros debemos cambiar nuestra forma de vida y nuestra economía. ¿Cuán profundamente yace la exigencia? ¿Significa esto, como creen algunos, que debemos retornar a formas de producción preindustrial, a modelos premodernos de organización social? ¿Es esto de algún modo

posible? Con toda la justificada crítica a nuestro tipo de civilización, creo que no tenemos otra posibilidad que intentar un cambio ecológico sobre la base y con los medios de la civilización moderna. Desviar la dinámica de la técnica, la ciencia y la economía, en lugar de negarla. Cambiar la dirección y el modelo de racionalidad, en lugar de sostener que pueden renovarse viejos tabúes.

La racionalidad de nuestra economía no carece de alternativas. La reacionalidad no debe significar siempre producir cada vez más bienes y servicios con una fuerza de trabajo cada vez menor. Si nos proponemos como meta asegurar un alto nivel de abastecimiento de bienes y servicios, con un gasto de energía cada vez más reducido, con un empleo moderado de materias primas no renovables, con condiciones de trabajo cada vez más dignas del ser humano, y anclar institucionalmente estas metas en nuestra ordenación económica, se perfila un modelo de racionalización totalmente distinto, compatible con las exigencias de la ecología, y, como consecuencia, una dinámica del desarrollo científico-técnico-económico muy diferente. Y aun si en este empeño renunciáramos a la técnica, que alberga riesgos tan grandes, en virtud de la cual cada pequeño error de construcción, cada insignificante desatención del personal de servicio, puede provocar como consecuencia una catástrofe, aun en ese caso esa renuncia sería simplemente razonable, pues es razonable no sobreexigirse. Y, además: ¿que razón tendría tratar de extender el *dominium hominis* mediante de la expulsión del hombre como "factor de entorpecimiento" de los sistemas técnicos, que razón tendría someter a los hombres al dictado radical de los aparatos que funcionan supuestamente en forma perfecta y libre de todas las fallas?

La autolimitación tiene una oportunidad en la sociedad moderna solo cuando puede ser fundamentada racionalmente, cuando se puede mostrar que la renuncia de una parte significa ganancia -ganancia humana- por la otra parte. Y cuando se pone en claro que esto no es lo mismo que inmovilización. Optimización en el resultado, mejoramiento, son técnicas racionales del desarrollo, muy superiores a la maximización.

Revolución de los ciempies

"Las revoluciones ecológicas se empuñan por la oreja de una aguja a través del cambio individual del pensamiento y la acción. Pudiera ser que existan puntos comunes en la mesa general,

exclusividades y peligros de precipitación. Pero estos son alcanzados o evitados tan solo en la revolución de los ciempies, de los muchos millones de pequeños pasos desde arriba y desde abajo, en los que son comprobadas y conquistadas las posibilidades de una ampliación democrática de la democracia" (U. Back).

No sabemos exactamente a dónde se dirigen finalmente y en su totalidad estos muchos pequeños pasos; ignoramos si al final existe una razón, al hablar de un perfeccionamiento de nuestro orden económico, o si finalmente se encuentra ahí algo muy diferente. Pero sabemos en dónde debemos comenzar para que exista aún una posibilidad de evitar la catástrofe que nos amenaza. En la antigua República Federal - esto se saca en claro, por ejemplo, de una encuesta hecha en 1987 - una gran mayoría considera a los problemas del medio ambiente como los más acuciantes políticamente. Quizá este resultado se habría alterado relativamente luego de la unificación alemana. Pero en general es admirable la conciencia existente en este punto.

Lo importante es que no permanezcamos anclados solamente a las posibilidades de acción estatal. En los dos últimos años, a través de las iniciativas ciudadanas, se ha comprobado lo mucho que se puede conseguir mediante actividades extraestatales. De ningún modo se hallan agotadas las posibilidades de influencia de los consumidores y de los partidos dedicados a la fijación de tarifas.

Siempre queda la esperanza de evitar un falso progreso, mediante la resistencia de ciudadanos preocupados, por el convencimiento de grupos aislados, por la transformación lenta de la política de sindicatos, iglesias, asociaciones y partidos, de que un retroceso en el desarrollo nos da tiempo para una nueva reflexión. Todas las fuerzas de la democracia deben ser movilizadas para ello: debe aprovecharse cada posibilidad del reforzamiento de estructuras participativas, aun de la introducción de procedimientos complementarios directamente democráticos.

El progreso sale de su fase infantil

No nos dejemos confundir. El *homo economicus*, la representación humana de la economía neoclásica reinante en la actualidad, es un cuadro risible y mal dibujado de lo humano, una especulación sin fondo. Los verdaderos hombres tienen otros motivos y no solamente económicos.

buscan en la vida algo más que la pura satisfacción a través del consumo, encuentran en sus prójimos algo más que competidores, su pretensión no es siempre sacar provecho de los demás. Bien entendido, el interés humano no es irremisiblemente lo mismo que lo que la economía neoliberal declara que sería el interés de la especie. ¿Por qué debemos aceptar como progreso lo que nos hace más pobres a nosotros y a nuestros hijos, lo que no representa ninguna razón humana, lo que nos acerca día a día a la catástrofe?

Tal vez tan solo hoy el progreso llega a su edad adulta y deja atrás su infancia. Quizá recién ahora estemos intentando sobreponernos a la infantil e inocente excitación por lo ilimitado, por los juguetes deslumbrantes y maravillosos de la técnica, y comenzamos a reflexionar sobre lo que es de provecho para el hombre. Es posible que no necesitemos limitar de ninguna forma nuestras aspiraciones, sino tan solo que debamos clarificarlas.

La tarea es entonces la humanización del progreso de acuerdo a las medidas de un figura humana realista, que no abandone los motivos extraeconómicos y las condiciones naturales de la existencia humana. Para la democracia - que una vez terminada la gran representación del "enemigo de todos" corre el peligro de volverse melancólica - se ofrece una tarea que desafía la creatividad de los hombres y su capacidad para la acción solidaria,



más fascinante para muchos científicos y técnicos que la planificación de complejos cada vez más efectivos para la producción de bienes siempre más dudosos.

En el año de 1962, la ciudad de los Angeles festejó con gran pompa el cierre de las últimas líneas públicas de transporte interno: desde ese momento el auto debía reinar sin reservas. Pero, con el paso de los años, los *automóviles* se han tornado en *inmóviles* pues el vehículo privado se ha vuelto un castigo colectivo: colas inmensas de automóviles, aire contaminado, stress sin sentido y millones de horas de existencia desperdiciadas en las carreteras. Hoy, treinta años después de la clausura de los últimos medios de transporte público, el gigante mitológico que es los Angeles se encuentra cerca de la asfixia y se propone contruir 200 kilómetros de líneas de tranvía y 200 kilómetros de tren subterráneo.

Citemos nuevamente a Hans Jonas: "Que en los asuntos humanos existe siempre algo que mejorar ¿quién podría discurtirlo?. Pero esto no significa que el progreso por sí y ante sí -avanzar hacia tiempos seguramente más hermosos- sea la tarea de la humanidad. Quizás no existen estos tiempos felices hacia los que se esfuerza el desmesurado progreso; por ello debemos avanzar muy cuidadosamente y, eventualmente, aun se deberemos intentar un par de pasos hacia atrás"

LIBROS

Jorge Dávila V.: Cuentos breves y fantásticos. Quito: Editorial el Conejo, 1994

Los Cuentos breves y fantásticos de Jorge Dávila

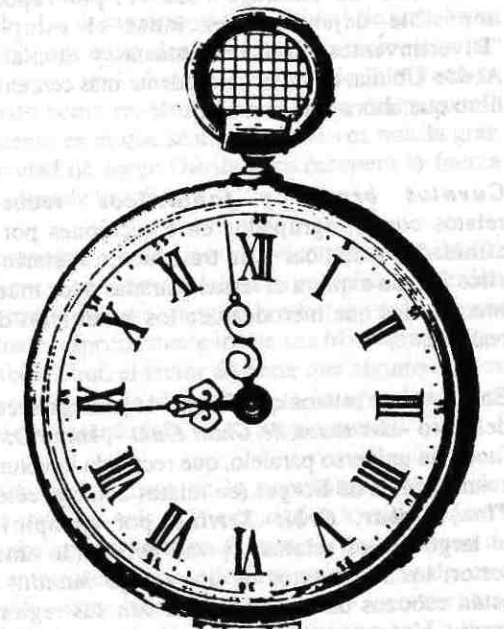
María Augusta Vintimilla

"Camino de su cuarto de empleado pobre y solo, iba todos los días por ese zaguán oscuro del segundo piso de la vieja casa en que vivía, y que desembocaba en la superficie opaca, verdosa del espejo. Quería evitarlo, pero no era fácil. Allí estaba, como acechándolo desde siempre".

Así comienza uno de los relatos de este volumen, con un personaje desolado y gris que, en un momento de descuido, se encontrará irremediablemente atrapado en las imágenes empozadas en la luna del espejo.

La lectura de estos "Cuentos breves y fantásticos" nos instala precisamente en ese mundo delgado e incierto, que insidiosamente nos acecha desde los bordes de la lámina de cristal y azogue de los espejos.

La textura común que soporta la diversidad temática de estos relatos, reside en ese impulso - mezcla de deseo y espanto - de ceder al vértigo y pasarse al



otro lado del espejo. La sospecha de que hay otras zonas de la realidad, inaccesibles a la exploración racionalista, pero abiertas al asedio de las palabras, a las revelaciones repentinas, a los golpes de intuición, tiene una antigua y prolongada genealogía literaria, que es recuperada y actualizada en estos relatos de Dávila.

Las epifanías de Joyce, los espejos de Lewis Carroll, la imagería simbolista de Edgar Allan Poe, sólo para mencionar unas pocas vertientes que alimentan esas viejas corrientes subterráneas. El mismo Dávila, en un juego típicamente borgiano de entremezclar atribuciones falsas y verdaderas, explicita algunas de sus fuentes en el relato que

cierra este libro, cuando cita el *manuscrito Rethum* y las *leyendas de Oyaam*, junto a "las mitologías borge-byoyanas o cortazarianas más recientes".

No coincide totalmente con la afirmación que Diego Araujo hace en el prólogo de este libro,

respecto a la radical novedad de lo fantástico en la literatura ecuatoriana. Es imposible no recordar las raíces míticas que aletean en las narraciones de Aguilera Malta y José de la Cuadra; las súbitas distorsiones de la realidad cotidiana que estremecen desde dentro la armazón narrativa de Pablo Palacio; o ese oscuro temblor metafísico que se deja sentir en algunos relatos de César Dávila. Pero también en la narrativa ecuatoriana contemporánea, se deja sentir esa presencia en algunas obras de Iván Egúez por ejemplo, o -con otro sentido- en "Profundo en la Galaxia" de Santiago Paez. Y, por supuesto, imposible dejar de mencionar el estupendo "Divertinventos, libro de fantasías y utopías" de Abdón Ubidia, como el antecedente más cercano del libro que ahora comentamos.

Cuentos breves y fantásticos reúne 81 relatos cortos, agrupados en 6 secciones por sus afinidades temáticas y de tratamiento literario. En ellos Dávila explora diversas entradas a los mundos imaginarios que merodean en los intersticios de la realidad.

En los veinte relatos que forman la primera sección del libro -*Los mitos de Chat Daut*-, Jorge Dávila funda un universo paralelo, que recuerda la voluntad cosmogónica de Borges (en relatos como el célebre *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, por ejemplo). A lo largo de los relatos, se van perfilando ante el lector, los fragmentos de una *imago mundi*: allí están esbozos de una geografía con sus regiones, mares, ríos, montañas, de nombres extrañamente fascinantes; una historia que cuenta los momentos de esplendor y decadencia del imperio Daut; una mitología fabuladora de dioses, paraísos y castigos; y no faltan los apuntes antropológicos sobre pueblos, costumbres, rituales y leyendas.

En su *Introducción a la literatura fantástica*, Todorov señala que la naturaleza de lo fantástico, no proviene tanto de la materia narrada, sino más bien, de una manera de contar que provoca vacilaciones en el lector ante lo relatado. Hay una brecha que se abre en la superficie aparentemente tersa de la realidad, y como la descarga producida por un cortocircuito, irrumpe lo fantástico sacudiendo los fundamentos de nuestro

contacto con el mundo. Es ese cortocircuito provocado por el contacto entre dos universos separados, lo que define la naturaleza de la literatura fantástica. En el otro extremo, el despliegue autónomo de lo sobrenatural, totalmente liberado de cualquier adherencia a lo real, escapa ya de la esfera de lo fantástico y nos pone ante lo maravilloso.

Los *Mitos de Chat-Daut* se construyen sobre terreno movedizo: cuando estamos instalados en esa zona del otro lado del espejo, y dispuestos a creer sin reservas en la autonomía de su propia lógica, de pronto un comentario del narrador, la duda expresada por algún personaje, un gesto, un cambio de tono en el discurso narrativo, nos devuelve otra vez a la duda, y con ella, a la conciencia de que lo que miramos es una imagen en el espejo, es decir, a la conciencia de la ficción.

Sin embargo este retorno nunca es tan completo como para disolver la ilusión de realidad. Lo que consigue es producir esa vacilación de que habla Todorov, para mantenernos atrapados al borde mismo del espejo. Así, en "El esplendor" el narrador comenta:

"Pero algunos (...) creen que toda esa historia de desolación muerte y ruina no es sino una de las infatigables invenciones de los fabuladores capitalinos. Dejémoslos con su esperanza, total, Daut la esplendorosa puede muy bien existir con solo que alguien crea en ella".

Lo mismo sucede en "La hidra de la envidia", cuando "los extraños les dirigen una mirada despectiva, y piensan: ignorantes, capaces de creer en cualquier fábula", o en "El falso dragón", en cuyas primeras líneas el narrador afirma paladinamente: "En el valle de Daut creían en los dragones. Pero los dragones no existen; si existiesen no estaríamos aquí para contarlos". Solo que después comprobamos que el falso dragón es en realidad, una iguana sabia y torpemente seductora, que cautiva a los jóvenes ingenuos con el anzuelo del conocimiento.

Pero quizá las mayores zonas de contacto entre realidad y fantasía se instalan en otra parte. Por allí, entre los apuntes geográficos, nos parece reconocer algún lugar vagamente familiar; en ciertos rasgos de sus gentes, sus poetas, sus mujeres, advertimos la presencia de viejos conocidos. Y entonces nos asalta la sospecha de que el universo paralelo de Chat Daut no es sino otra

forma, en cierto modo alegórica, de nombrar nuestro propio mundo.

Sueños antiguos, la segunda sección del libro, tiene como referente la literatura misma. Son recreaciones muy libres de viejos motivos de la literatura griega clásica. Los cuentos son aquí espejos de espejos. Quizás, en ninguno es esto tan claro como en el relato en que Homero sueña a Schlieman, que sueña a Homero.

En estos cuentos, la inversión del espejo se produce por una reducción de las dimensiones heroicas y míticas de los personajes clásicos, para instalarlos en la cotidianidad.

En estas páginas, una Helena soñadora, logra apenas disimular su entusiasmo, ante el sueño premonitorio de la llegada del pirata bárbaro, que ha de venir a rescatarla de un gordo e indolente Menelao. Una Afrodita envejecida, abúlica y entrada en carnes, se aburre leyendo versos interminables escritos por algún poeta humano fascinado por sus ya antiguos encantos y seducciones. O una Xantipa asediada por las pequeñas angustias de la sobrevivencia diaria, nos propone un espejo en el que asoma la imagen del sabio Sócrates, inepto ante cualquier minucia cotidiana, "y eso para no hablar de otras ignorancias mayores -dice ella en su monólogo- como saber lo que siente el ser humano que vive a tu lado". Pero también está la delicada ternura de Penélope, la locura profética de Casandra, o el dolor helado de una escultura de Artemisa.

Aquí, la "otra zona" del mito, su verdad oculta y revelada en estos cuentos, no es el espesor simbólico que le es propio, sino irónicamente, los pequeños y graves desastres de su cotidianidad. Mito y vida cotidiana intercambian su sustancia de tal modo que, como Proteo, de tanto cambiar de forma ha perdido el camino de regreso a su ser original y vaga irreconocible por el mundo.

Los tres relatos de *Terceto pérfido*, conservan los motivos clásicos de la sección anterior, pero con una gran distancia en la intención poética y en el tratamiento de los temas. Un lenguaje más cercano a la lírica, se adensa y se demora para recrear un momento crucial en las vidas de Medea, Fedra y Clitemnestra.

¿Qué habrá sucedido en el alma de Medea, mientras se acerca orgullosa y terrible a la cuna de sus hijos, con el centellante hierro en la mano? El recuerdo de qué humillaciones y el deseo de que venganzas se

empezarían en Clitemnestra, cuando toma la mano ensangrentada del amante que acaba de asesinar al esposo?

En los cuentos en realidad no ocurre nada. Pero mediante una introspección que sigue los movimientos de consciencia de los personajes, Dávila consigue detener el tiempo. Se apodera del instante, y lo alarga, y lo ensancha, y lo explora, dotándole de una dimensión y un espesor insospechados.

En los cuentos reunidos bajo el título *Los cinco sentidos*, (a mi modo de ver los menos sugerentes del volumen, con la excepción de "Visión del paraíso") la puerta de entrada hacia lo fantástico se abre por una intensificación de las sensaciones. En "Caluma", la sensualidad del tacto se extrema hasta convertir la piel de una naranja, en el cuerpo de la amada. La desaprensiva malignidad de una frase infantil pone en evidencia todo el desmoronamiento de la vejez, en "El olor". El poder de la mirada se muestra como revelación en "Visión del paraíso"; un cuento en el que se muestra una vez más la gran capacidad de Jorge Dávila para recupera la fuerza evocadora de la infancia.

La brevedad, concisión y poder evocador de las imágenes, en *Carnaval de los animales*, recuerdan los maravillosos juegos verbales de Carrera Andrade, especialmente los de sus Microgramas. También aquí, el lector advierte que algunos de los relatos-espejo le devuelven la imagen, esta vez festiva y desenfadada, de su propio mundo.

Quizás los cuentos de la penúltima sección del libro, son los más cercanos a lo que Todorov concibe como literatura fantástica. A diferencia de los anteriores, casi todos los personajes de este grupo, son seres comunes y corrientes, súbitamente atrapados en una zona oscura. La línea narrativa parte de lo que podríamos llamar la realidad real, para remontarse repentinamente a las regiones de lo sobrenatural.

Aquí están el militante que cae enredado en las consignas que el mismo imaginara, en "La armada invisible". El político de pueblo que se traga piedrecitas porque desea ser orador, en "Demóstenes". El solitario burócrata de "El espejo"; y, en fin: el escritor y su editor hace quién sabe cuanto muertos, la beata solterona y la bella putita que escribe con faltas de ortografía, el melómano, el fotógrafo.

Buena parte de estos cuentos admiten una doble posibilidad de interpretación. El lector casi siempre podrá optar por una explicación puramente natural, que no violente sus usos racionalistas, insinuada por el relato mismo. En "Superchería" por ejemplo, el tío Cefas es un pobre viejo, exageradamente peludo, dientón y un tanto chiflado, o es realmente un hombre lobo como afirman las habladurías de la gente. El lector siempre podrá, si quiere, cerrar la ventana y dejar de criticar a la familia como dice el padre de este cuento a su hijo preguntón.

Porque en estos cuentos, Dávila deja abierta una puerta de regreso para una explicación perfectamente natural de lo fantástico; pero es una puerta tan pequeña que nos resistimos a utilizarla.

O, por lo menos, la duda queda. Y entonces nos pasa lo que al narrador de "Custodio", que por supuesto "sabe" que el viejo desaharrapado que cada atardecer encierra el día en un canchón abandonado, está perdidamente loco. Pero cuando se propone impedir que siga con su chifladura, le asalta una angustiosa inquietud: "y si no anochece mas?"

La última sección del libro, "*Bestiario del libro de los sueños*", aporta con nuevos especímenes a una ya voluminosa y muy antigua zoografía fabulosa. Muchas veces resulta difícil hacer una separación entre los animales de la fábula y los de la zoología. La esfinge, la quimera, el centauro, el hipogrifo, siempre han pertenecido a la primera categoría. Pero durante siglos, animales como el unicornio fueron catalogados y descritos en los libros de ciencias naturales. Además basta alguna anomalía, algún detalle insólito que prenda en la imaginación y la ponga en movimiento, para que un animal cualquiera convoque la fabulación.

En el *Bestiario* de Dávila hay mucho de esto. Una sirena vegetal y muda, el telépata Ayut, o la espantosa, tierna y desolada bestia del abismo, son fabulosas por nacimiento. Pero la fiel y tenaz hormiga-perro, o la sedosa e impredecible pantera Zirt, pertenecen a la segunda categoría en que mito y realidad se confunden.

Es fascinante por sus tonalidades simbólicas, la gran almeja madre, promesa de alimento y monstruosa devoradora de hombres. Sus valvas desmesuradas se abren para formar el cielo y el suelo, la trampa mortal del universo.

Un lugar aparte tiene el ser imaginario-imaginario que condensa el deseo, de antemano condenado al

fracaso, de encontrar la palabra capaz de aprehender lo indecible.

Después de este recorrido -más bien temático y de ningún modo exhaustivo- por los relatos, y para no alargar excesivamente el comentario, quisiera solamente señalar unos pocos rasgos que me parecen relevantes.

El hilo común que unifica la gran variedad de los cuentos, es ese juego de espejos, esa transposición constante de espacios, esos pasadizos secretos que se abren entre zonas sin contacto aparente. Los cuentos generan un espacio límite en el que las fronteras se difuminan, y el mito, el sueño, la locura, la magia, la cotidianidad, entremezclan su sustancia hasta volverse irreconocibles en su individualidad.

La brevedad de los cuentos se ajusta perfectamente a las exigencias del material y a la intencionalidad literaria. Brevedad y carácter fantástico no son solo rasgos descriptivos de este libro. Creo más bien que forman una perfecta conjunción en la medida en que se alimentan mutuamente.

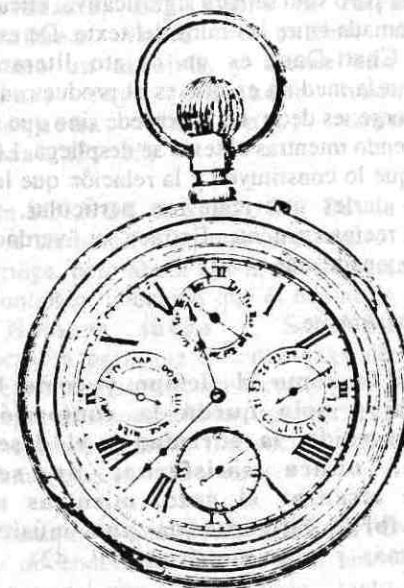
Esos súbitos destellos del otro lado del espejo, la intuición repentina de un sentido insospechado, el roce de la locura, la aprehensión fugaz de un sueño, el esbozo de una emoción ambigua, se contienen perfectamente en el breve espacio de unas cuantas líneas. Unas palabras demás, y la ligera estructura que los sostiene se vendría abajo diluyendo la fuerza evocadora que los anima. Son como golpes sucesivos de un caleidoscopio, en que las mismas figuras se reordenan constantemente para propiciar una infinita variedad de formas.

Y es que esa condensación máxima del relato provoca una ambigüedad que no pocas veces es la responsable del efecto fantástico, puesto que deja el sentido librado al juego de la imaginación. Nunca estamos muy seguros de qué lado del espejo nos encontramos. A veces los cuentos discurren por cauces totalmente naturales, pero basta una sugerencia, una alusión velada, para que lo fantástico irrumpa. Y en ocasiones eso no sucede sino hasta el último momento, en la frase final con que se cierra un relato.

Hemos hablado de espejos, zonas oscuras, pasadizos secretos. Pero es solo una manera metafórica, porque quizá no hay otra, de nombrar esas prolongaciones de lo que llamamos realidad y que desembocan en una apertura a lo fantástico. Esos mundos imaginarios están constantemente

asediándonos por más que las costumbres del pensamiento racionalista nos inciten a evadirlos. A veces, como en estos cuentos, alcanzan una frágil estabilidad. Han obtenido algo así como una prórroga. Entonces se convierten en mito, cuento, poema, cuadro. Han puesto de su lado la sensibilidad y la inteligencia y el arte. Entonces aceptamos sin reservas que hay una continuidad latente entre la imaginación y la materia.

Terminaré recordando una frase de Roger Callois: "Si conmueve el misterio, si cautiva lo insólito, si cabe la poesía, no puede ser sino a causa de esas complejas y desconcertantes relaciones que entretejen la unidad del cosmos".



Jorge Dávila o el hacedor de ilusiones

Jorge Villavicencio V.

Cuando el Jorge Dávila en uno de esos gestos malignos que a los amigos ya no nos toma por sorpresa, me pidió que formara parte de la presentación de sus "*CUENTOS BREVES Y FANTASTICOS*", me dispuse, por lógica elemental a leer sus relatos, pues no quería que sucediera conmigo aquello que sí sucedió -lo juro- con un afamado crítico ecuatoriano quien al hacer el "lanzamiento" de un poemario en una bella ciudad del Ecuador, comenzó pidiendo disculpas al autor y

al público ahí presente, por no haber tenido tiempo para leer el tomo que en ese día aparecía, pero podía afirmar, dijo muy suelto de huesos, que en ese libro (textual) "se respira un olor metafísico". ¡Para saber qué olor se respira en un libro hay que leerlo!

Así que leí los "Cuentos". Todos.

Y tal como enseñé a mis adolescentes alumnas -pues formo parte de lo que el vulgo ha dado en llamar maestros- lo primero que hice fue revisar la pasta, la contrapasta y allí ya pude leer que en el libro había "**ausencia de un referente inmediato**", idea que se repetía cuando en la página 10 de la Presentación, se nos dice que esta obra se inscribe en los "**intentos para desatar las amarras de un referente objetivo**".

Este libro va a estar difícil de leer, me dije, pues por la lingüística sé que todo acto comunicativo - y una obra literaria lo es- necesita un referente para ser completado, aunque cualquier estudiante de Lengua y Literatura sabe que, como lo establece Jakobson, el lenguaje poético llama la atención sobre sí mismo.

Y embarcado ya en la lectura, pude darme cuenta que Dávila ha inventado cierto tipo de legalidad y se ha sometido a ella, de manera que su decisión personal nos compromete a sus lectores. Entregado a la fabricación de un bello lenguaje y colocado en la intersección de una naturaleza que es la existencia del lenguaje que, en tanto tal le ha sido dado, y de una convención, que es para él la jurisdicción estética de lo bello, Dávila ha escrito este libro que contiene una realidad específica, original, pero realidad al fin, que exige ser definida.

El lenguaje de Dávila es un lenguaje nuevo, no por su forma material de existencia sino por su uso. Se diría que ese lenguaje tiene como función establecer la ilusión:

"Para los verdes alei, que vivían en las feraces florestas del oriente del imperio, el paraíso era una reproducción exacta del mundo en que se desenvolvían, pero sin las dificultades de este. En el paraíso nunca tenían que escapar de las crecientes o mirar con impotencia cómo la lluvia interminable pudría las cosechas. Jamás una tribu enemiga atacaba por sorpresa. Y no se sentía tampoco el dolor de ver morir a un ser querido por efecto del veneno que alguna alimaña había

instalado en sus venas. Además, uno permanecía en la edad precisa en que la dicha tocó su corazón. (P. 21)

Pero Dávila construye las ilusiones de manera tal que su primera cualidad es la veracidad y que debe ser creído bajo palabra. Se distingue, pues, por su poder evocador: construye un sentido. De otra parte, el horizonte que limita su empresa literaria no es el de la razón sino el de la ilusión: la superficie de su discurso es el lugar donde se representa la ilusión; es más: su discurso es la ilusión misma que pone al alcance de las manos del lector:

"Daut, la esplendorosa, puede muy bien existir con solo que alguien crea en ella" (P. 20)

Sin embargo, el rigor propio del mecanismo de la ilusión se define en primer lugar por la naturaleza de los objetos que ella arrastra en su movimiento:

"Si alguna vez encuentra una anciana que le habla de su bella juventud, piense antes de echarla: puede que sea una princesa alei extraviada por el mundo" (P. 40)

No se trata de conceptos definidos sino de imágenes fascinantes. Los elementos de su estilo se imponen como objeto literario en primer lugar por su valor obsesionante. Mientras el discurso científico elimina lo más posible la redundancia y toma voluntariamente un carácter elíptico, no hay literatura más que por la repetición y el redoblamiento en forma de variación, que en el mito de Chatt-Daut, que es la primera parte del libro, se expresa en las formas del fuego y en los movimientos reiterados de la danza:

"Ardían hojas, ramas y hierbas, en verdaderas montañas de llamas, a cuyo crepitante resplandor se dibujaban las siluetas de los que, sentados en círculo, miraban a las parejas danzar y danzar, infatigablemente, horas y horas; mientras circulaban sin cesar pequeñas copas de un licor quemante" (P. 41)

Los elementos que, reunidos, forman el texto, no podrían tener realidad independiente. Al contrario del concepto científico que es susceptible de transportes y deslizamientos (de una teoría a otra) tales elementos se encuentran ligados a un contexto particular que define el único horizonte con relación

al cual ellos pueden ser leídos. Es en el marco de este Valle del Esplendor que las palabras adquieren su poder de sugestión y se hacen representativos y él, el mismísimo Jorge Dávila se convierte en el **Portapalabra** que habla por aquellos que -aunque las sienten- son, somos, incapaces de verbalizar sus, nuestras, ilusiones:

"A partir de entonces los poetas ponían a las órdenes del señor su talento y su voz, con la esperanza de convertirse en agentes sonoros de sus designios" (P. 44)

Puede verse cómo un tipo específico de rigor asocia estrechamente forma y contenido: la imagen contenida por la palabra puede ser por sí misma obsesionante pero sólo se hará significativa, eficaz, insertada, tomada entre los hilos del texto. De este modo, el Chatt-Daut es un objeto literario solamente en la medida en que es el producto del trabajo de Jorge; es decir: no le precede sino que se va construyendo mientras el texto se despliega. Los elementos que lo constituyen y la relación que los reúne para darles una cohesión particular, se determinan recíprocamente. Extraen su "verdad" uno del otro y nada más.

Claro que, fatalmente,

"La danza es como el tiempo y como la vida. Pasa, y solo queda la contorsión grotesca, el ruido, la ebriedad y el deseo insaciable, nunca satisfecho, de ser felices, de alcanzar el gozo, mientras se sigue el vibrar fatigante de una música cada vez más y más monótona" (P. 42)

El Chatt-Daut de Dávila no es un lugar real pero sí una generalidad concreta:

"Pero lo curioso es que nadie ha podido ponerse de acuerdo sobre su aspecto" (P. 50)

Es más bien el resultado de una actividad de fabricación, conforme a las exigencias no de la realidad sino de la obra: no refleja ni la realidad ni una experiencia sino un artificio, y por lo mismo, ilusorio. Mas Jorge ya lo advierte al final de su mito:

"Pero ay de aquel que hoy intenta abrir los ojos y enseñar a que los demás lo hagan! La mentira es entre nosotros una lección obligatoria y las críticas se

pagan con el ostracismo, el olvido y hasta la muerte" (P. 52)

En clase enseño que el discurso está determinado, entre otras cosas, por lo que el hablante cree que el oyente necesita, y, señoras y señores, qué necesitados andamos de mitos para andar por estas calles de Dios, ilusiones que nos devuelvan la esperanza aquí y ahora:

"Todo se levanta de la carroña, se alza y, de pronto, en pleno erial, surge una pequeña flor, tan diminuta como el sueño de un miserable, pero suficiente como para demostrarte que el milagro de la vida no cesa porque tú lo quieras, y que pese a tus furores, en el campo que ayer arrasaste, hoy brilla la estrella de la mañana, vuela el colibrí destellante como un arcoiris, y aletea una mariposa, sobre cuyo esplendor nada puedes, pequeña, insolente, todopoderosa Kaav" (P. 25)

En SUEÑOS ANTIGUOS, Dávila vuelve a lo que siempre fue su más rico venero: la mitología griega, pero ahora nos la cuenta cantando y canta contando, intención que él mismo la denuncia en "**Homero sueña a Schliemann**". Es la ocasión para que el autor haga derroche de un registro sonoro y aristocrático en el que tienen especial resonancia los epítetos: es el marco para los altos muros, las oscuras aves, las naves innumerables, la velera nave.

Cualquiera que leyera **TERCETO PERFIDO** y no conociera a Jorge y la absoluta fidelidad conyugal que le caracteriza, tanto que en él la fidelidad se ha convertido ya en un lugar común, podría pensar algo suspicaz; pero no: es que simplemente asoma el Dávila de Canto a Orfeo y Eurídice, el Dávila lírico, el Dávila que vive una vida apasionada: el deseo se aplica en él a un objeto imaginario y se expresa en un discurso voluble, entregado por entero a la persecución de una ausencia. Son tres relatos: Medea, Clitemnestra y Fedra, tres discursos inacabados, desgarrados, lanzados a la búsqueda de una ilusión, y por lo mismo nunca saciados y sólo necesarios para lo que debe permanecer insatisfecho.

Y cuando comencé a leer "**LOS CINCO SENTIDOS**", tuve conciencia clara de que estaba asistiendo ya al desboque, a la desmesura, a lo que Iván Ulchur llama el desmadre del fabulador y que continuó en la lectura de "**CUENTOS BREVES Y FANTASTICOS**" y de

"**BESTIARIO DEL LIBRO DE LOS SUEÑOS**". Y entonces me preparé un tinto, encendí otro cigarrillo y adopté con sumo placer la posición del lector lúdico contra el que despotrican los críticos literarios y al que acusan de lector cómodo, lector ingenuo; si hasta de lector hembra se oyó hablar en algún Encuentro de Literatura. Y se han dicho tantas "**babosadas**" (palabra del bendito del perulario López en "**Neque**") sobre el "lector ingenuo" que hoy resulta que gozar con la lectura, disfrutar con la anécdota, entristecerse o alegrarse mientras se lee es -para ciertos críticos- casi, casi deshonesto pues nos aconsejan que en una lectura "inteligente", uno debería estar hurgando los narradores heterodieéticos, los narrarios implicados, los focalizadores y todos los nuevos instrumentos propianos, genettianos. ¡Cuidado! No sea que nos ocurra en la lectura, lo que ya le ocurre en el cine a Pepe Neira quien -por confesión propia- desde que conoció a Carlos Pérez y filmó Arcilla Indócil ya no puede gozar de una película pues le distrae los encuadres, los flash backs, los planos anchos y superanchos.

Y este modo lúdico de leer mostró toda su vitalidad cuando mi hija, doncella y silvestre, al cabo de mi lectura y de los respectivos comentarios que con ella iba haciendo me miró y dijo "**Ajo, pero Usted ha gozado leyendo esto, ¿no?**" Enseguida asocié esta observación con el recuerdo del curita aquel que al pretender establecer la exacta naturaleza de un pecado particular que en ese momento confesaba -cuando yo era joven y todavía pecaba- él calló un momento y me preguntó, interesado, "**Hijito, gozaste?**". Creo -que me perdonen los críticos- que la lectura es inseparable del deleite. "Yo diría que la Literatura es también una forma de la alegría", manifestaba el adusto Jorge Luis Borges.

Y ¡claro que se goza con este libro! ¡Cómo no gozar con el tipo que por fin encuentra el afrodisiaco total, el inagotable, aquel en el que soñamos todos los hombres. Al fin lo consigue pero lo entregan con la condición de que sólo podrá usarlo una vez en la vida, en soledad, y por añadidura en una playa desierta!

O cuando Dávila, en el **CARNAVAL DE LOS ANIMALES**, caracteriza a la Tortuga con una "**Pereza ancestral que solo iguala a la de ciertos humanos**" (Y uno piensa en algún colega que conoce)

O el piadoso consejo que pone en boca de un personaje de "Armada imaginaria":

"Jaime, hombre, te patina el coco, cómo es posible que seas tan bestia en este tiempo de represión y terror, ya déjate de huevadas, hermano. (P.110)

O el humor negro, por el cual el Dávila siente especial predilección y que lo muestra en "Demóstenes":

"Era el orador griego de las piedrecillas en la boca para pronunciar mejor, ¿no? Pues resulta que el político del pueblo gagueaba, tartamudeaba. El maestro de la escuela le aconsejó la técnica de Demóstenes. Tuvieron que operarlo porque se tragó varios guijarros, por obra y gracia de la sorpresa de ver a una muchacha desnuda emergiendo de las aguas a cuya orilla él se metía piedras en la boca como un perfecto insulso. ¿Qué vida! ¿no? (P. 116)

O el texto humorístico que pende en su totalidad de una sola palabra magistralmente colocada, como ocurre en "La rosa ajena":

"El hijo del crisantemo del cielo, pasando frente a la humildísima casa de un campesino, descubrió la rosa en el jardín, la vio y deseó poseerla, pero el campesino se negaba a darla, usando para ello un sinnúmero de razones: que el honorable Señor, ilustre hijo de los divinos cerezos floridos le perdonase, pero que no le daba la humildísima gana de entregárselos" (P. 135)

(Entre paréntesis, lo que no he podido descifrar es el código que Dávila usa para las dedicatorias. Por qué dedica "La Sirena" a Julio Serrano? Por qué "El anillo robado" a Claudio Malo, hombre público pero honrado? Por qué "El Mal" a Joaquín Moreno, que más tiene fama de practicar el bien que el mal? Por qué "Afrodisíacos" a Esteban Michelena? Por qué solo a él? Y por otro lado, ¿Porqué no dedica ni un microcuento a su pariente y pagador, Augusto Calle, o a su colega el Doctor José Vega Delgado o a mí que tengo que soportarle a diario sus lisuras?)

¡Claro que he gozado leyendo este libro!

Y he gozado de la manera cómo la realidad es maravillosamente trastocada por el discurso de Dávila, como cuando en "Un fotógrafo" se lee:

"Así, nada impedía que uno apareciera en medio de los que asistieron a la coronación de la Virgen en el año treinta y seis, bien que no vino al mundo hasta once años después del suceso" (P. 122)

O el final esperanzado y optimista de algunos relatos, tal como ocurre en "Neque":

"¡Nunca se sabe! A lo mejor un día u otro, tú, yo o cualquiera de este rebaño de ovejas al que ahora todo el mundo da látigo por un quitame estas pajas toma el ñeque y se sacude, ¡nunca se sabe! (P. 126)

Pero sobre todo, he gozado de la lectura misma y he sentido lo que el personaje interpretado por Robert Williams pronuncia en "LA SOCIEDAD DE LOS POETAS MUERTOS": "No escribimos poesía porque sea linda; leemos y escribimos poesía porque somos miembros de la raza humana, y la raza humana está llena de pasión". Léase, si no, el relato en el que Dávila recrea el mito del unicornio como la personificación del arte mismo y los temores de que los cazadores peregrinos le den alcance:

"Si ellos lo capturan se perderá la música para siempre, dicen en un susurro los habitantes de las orillas del Mar de las Flores, y miran hacia el oriente, con la secreta esperanza de ver aparecer a la bestia musical, antes que sea avistada por los depredadores, que solo quieren su carne para comerla o su cuerno para tomarlo en pócimas misteriosas, con la secreta y supersticiosa esperanza de que así estarán apoderándose de la armonía del sonido y el silencio" (P. 165)

Y al leer este párrafo, y al leer "El unicornio", y al leer todo el libro del Dávila, vienen a mi memoria, casi sin querer, las palabras que García Márquez pone en los labios de El Patriarca, cuando, refiriéndose a la poesía de Rubén Darío exclama:

"¡Carajo, Madre mía, Bendición Alvarado, cómo es posible que este indio pueda escribir una cosa tan bella con la misma mano con que se limpia el culo"

Jorge Villavicencio V.: *Apreciación artística: Introducción a los estudios literarios*. Cuenca: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, 1995.

Formar lectores llenos de pasión

Felipe Aguilar

Más que presentar un libro y hacer lo que con un poco de ironía y un poco más de maldad suele llamarse "lanzamiento", quisiera contarles la historia felizmente consumada de un sueño, un anhelo, una obsesión.

Resulta que, Jorge Villavicencio Verdugo, yo y otros seres de similar o igual condición, hemos vivido por y para la enseñanza. Desde hace un poco más de tres décadas hemos deambulado por escuelas y colegios hasta que, por fin, anclamos en esta Universidad en la que, con seguridad permaneceremos hasta que podamos gozar del merecido descanso y nos acojamos a los sacrosantos beneficios de la tenebrosa jubilación. En los ya lejanísimos años de estudios universitarios leímos. Y leímos mucho. Intensamente. Con pasión. Sin orden. sin concierto. Las novelas clásicas en la inolvidable revista argentina *Leoplán*. Las novelas de Agatha Christie cuando lográbamos sustraerlos a la cicería de Augusto Calle, otro adicto incurable a este bello tormento que es la lectura. Las obras de literatura hispanoamericana en la *Losada*, las ecuatorianas en la *Ariel* y, cuando nuestro bolsillo que al mirarlo producía "una sonrisa y una lágrima", nos lo permitía, comprábamos donde la Magola la obra que ya había comentado Efraín Jara, el libro que ya había analizado el inefable y querible, el admirado y admirable, el añorado Alfonso Carrasco.

Lo curioso e imperdonable era que, en cambio, nuestros alumnos solamente leían el "Libro del Escolar Ecuatoriano". Es decir, para ser claros, nuestra labor como profesores de escuela fue pobre,

muy pobre, definitivamente estéril y nunca nos planteamos la imperiosa necesidad de crear hábitos de lectura. Solamente cuando llegamos al magisterio secundario fue cuando comprendimos que si queríamos llegar a ser dignos profesores de literatura teníamos que ser fundamentalmente, buenos guías de lecturas. Es que, la ecuación es obvia, profesor de literatura es igual a profesor de lectura. Así de simple.

Entonces, fatalmente, surgió la pregunta más antigua del hombre: ¿Qué debemos hacer?. Y, comenzó la búsqueda. Asistimos a seminarios, a debates, a talleres, cursos de mejoramiento profesional, cursos de actualización docente, investigaciones de campo, mesas redondas, encuentras, reformas, contrarreformas. Y, nada. Al retornar al aula, la misma frustración. La misma apatía e incluso la indolente y despreciativa actitud de nuestros alumnos ante la asignatura que, precisamente por ser nuestra, la considerábamos la máxima, la más luminosa, la radical, la imprescindible.

Durante algún tiempo creíamos que en los llamados Encuentros de Literatura Ecuatoriana podríamos encontrar algún asidero, alguna luz al final del túnel y luego de que algunos se inteligenciaban y otros nos embobábamos con temas y análisis tan sesudos como "Desmitificación de la historia y mitificación de la realidad en Los Designios, novela de Luis Félix", o "Los ciclos dialógicos de la historia en Bruna, soroche y los tíos" o la "Búsqueda, recuperación y futuro de un pretérito-presente a través de las perspectivas narrativas de Tambores para una canción perdida" o peor aún "Subversión y simulacrum: la parodia como deterritorialización en Azulinaciones de Natasha Salguero", el Jorge se cansó, es decir, montó en cólera, es decir, se rasgó las vestiduras, es decir dijo ya basta, en suma, a Jorge Villavicencio le salió el verdugo. Y lanzó al muy culto público una ponencia de Dios, padre y señor mío. Una ponencia que, literalmente, causó una conmoción, que dejó a todos patidifusos, que fue una bofetada, que fue un S.O.S. y, sobre todo nos permitió una profunda y sincera reflexión, una valiente autocrítica, una evaluación justa de lo poco que se había hecho y una planificación audaz de todo lo que debíamos y podíamos hacer, porque el efecto que tuvo fue similar al que consiguió el capitán, protagonista de "La sociedad de los poetas muertos" cuando ordenó a sus alumnos que arrancaran las páginas del texto que siempre les había torturado y al que odiaban cordialmente.

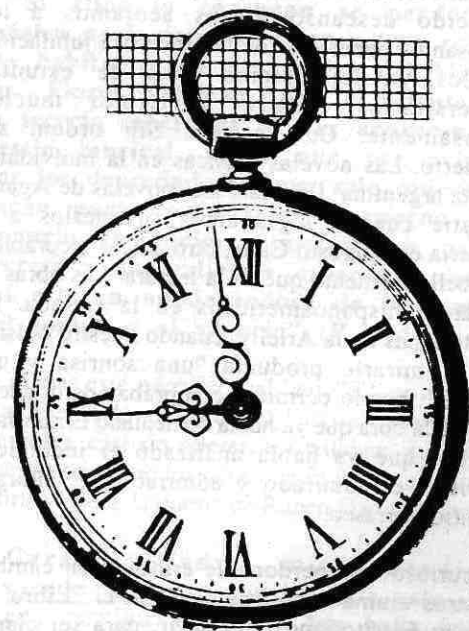
Y, claro, en poco tiempo, la ponencia creció en calidad, profundidad y extensión y se hizo tesis doctoral con el título de "La pragmalingüística aplicada a la enseñanza de la literatura". Y recibió la máxima calificación por parte de un tribunal integrado por profesores que tienen muchos méritos pero no son nada obsecuentes ni bondadosos. Y se recomendó su publicación. Y Jorge lo presentó a algunos colegas. Y aceptó sugerencias. Recibió críticas, la procesó, supo assimilarlas. E hizo el texto. Luminoso. Agil. De una dinamia sorprendente. De una alegría desbordante. Tal como es la vida. Tal como puede ser el arte. Tal como puede y debe ser la literatura. Una literatura desmitificada. Una literatura vital. Ese es el texto que hoy se presenta ante un grupo de maestros de literatura. De profesores que, como dice el lugar común, han sentido en carne propia, la insulsez de los programas oficiales, la vacuidad y monotonía de los manuales, la irresponsable recomendación de las lecturas llamadas selectas o escogidas.

Este es pues el texto que, estamos seguros, será acogido favorablemente por ustedes, porque significa una propuesta originalísima, un camino inédito, porque es fruto de una vocación, de una vocación auténtica y de una vasta experiencia aunque algunos malvados piensen que la experiencia en el magisterio es como una peinilla que nos la obsequian cuando lamentablemente ya hemos quedado calvos.

Debemos estar conscientes que un buen texto didáctico no está para facilitar el trabajo o hacer que el profesor asuma una actitud más o menos cómoda, sino más bien para hacer que la enseñanza sea más participativa y se alcance la meta soñada por el gran capitán: "educar es permitir que los alumnos piensen por sí mismos". Si es cierto que la vida no es más que la suma de pequeñas y grandes obsesiones, Jorge Villavicencio ha culminado exitosamente una de las suyas: la de ayudar a que la enseñanza sea más idónea, más amena, más placentera. Es que, los que han sido alumnos de Jorge saben que, para él, una clase es un acto de amor. Y este libro ha sido forjado con amor. Con amor hacia los jóvenes. Con plena confianza en sus posibilidades y con una muy sabia selección de los contenidos porque, aunque siempre hemos desconfiado de la sublime Pedagogía que poco tiene de útil y mucho tiene de pedante, hay que aceptar que el único principio válido es aquel que señala que la enseñanza debe ir de lo fácil a lo difícil, de lo concreto a lo abstracto, de lo cercano a lo lejano. Por ello, es absolutamente pertinente y ejemplo de coherencia que nuestros jóvenes antes

de ser presentados ante Eneas, Rolando o Rodrigo Díaz de Vivar conozcan El ahogado más bello del mundo y antes de angustiarse ante el infierno del Dante visiten Macondo que es su propia casa.

En definitiva, al borde de terminar la década más esplendorosa del ciclo vital, la de los cuarenta, que duda cabe, Jorge Villavicencio luego de sembrar el árbol y engendrar el hijo, ha escrito por fin el libro, un libro que logra conciliar los dos términos que los románticos juzgaban antitéticos y excluyentes: "bello y útil", pues, ustedes lo podrán comprobar, el texto "Apreciación artística: Introducción a los estudios literarios", no es bello porque se útil, sino que es bello a pesar de ser útil, muy útil, sumamente útil, hermosamente útil. Los que ya lo conocen, por lo menos en parte, pues Jorge nos ha brindado ya algunos trailers, saben bien que no estoy exagerando ya que significa un viraje radical con respecto a los manuales tradicionales y tradicionalistas con los que hemos martirizado y hemos torturado a nuestros pobres alumnos. Además, al abandonar el léxico acartonado y la terminología bastarda con los que se pretende hacer de la literatura una actividad agobiante y elitista, el manual cumple el ideal didáctico de "enseñar deleitando y deleitar enseñando" y contribuirá de manera decisiva a que, pese al impiadoso vértigo de la tecnología de nuestro tiempo, todavía seamos capaces de formar -tal como pedía Raúl Vallejo, tal como queremos todos- lectores y lectoras llenos de pasión.



Fernando Andrade:
El enterrado ayer.
Cuenca: 1994.

El enterrado ayer
La historia reciente de una
muerte anunciada.

Jaime Astudillo Romero

Debió ser por eso. Por esa discutible necesidad de que la lógica sucumba a la magia para mantener viva la ilusión -que es algo así como la única y última aventura de la imaginación que nos queda- que no llamó tanto mi atención: esa nariz imponente sobresaliendo apenas de mi portafolios, esas grandes orejas, ese juego de luz y sombras de la única vela del entierro que ilumina unos trazos entrabiertos como si fueran los ojos de un muerto al que acaban de sepultar ayer. Una simple portada, asomando tímida pero interesante entre la más o menos insípida maraña de papeles importantes, de trámites inconclusos, de proyectos pendientes que acarreamos diariamente. La cara de un libro bien editado y también esperado.

Lo que pasa es que la muerte de Juan Altamirano, había sido anunciada tiempo atrás, compartida, recreada, aunque sea en pedazos, cada vez que intentábamos sacar la palabra del lugar de la palabra para ponerla en el sitio de aquello que no habla como diría Juarroz con su verticalidad auestas. Sin embargo, hacía falta este entierro sin pompas fúnebres, sin siquiera un pequeño obituario y un deliberado y silencioso acompañamiento; pero entierro al fin, como acto público y necesario para informar: ... el sensible fallecimiento de don Juan Altamirano de los Ríos, convulso, contradictorio, ateo y suicida; y, al mismo tiempo, comunicar el nacimiento de una nueva novela.

Fernando Andrade Barrera, autor, cómplice y encubridor de esta nueva muerte y el inevitable entierro, es riguroso, obsesivo, vital, empeñado desde siempre a jugarse a esta boca es mía, ahora nos enfrenta a otro juego, en la voz de Altamirano

de los Ríos, un juego que en sus inicios se muestra denso, desesperada e inútilmente metafísico, a veces contradictorio en sus reflexiones sobre la vida y sobre la muerte, para luego desatarse en aquella siempre celebrada imaginación, esa capacidad narrativa que ahora salta ágil desde el mundo cálidamente irresponsable de lo oral, a la pálida y siempre temida estructura del papel, reconquistando a intervalos la fuerza de una impetuosa poesía de la que el autor no ha podido ni podrá escapar.

Es posible que el vuelo a veces tétrico de Altamirano sobre su propia muerte y también sobre su vida, sea en realidad, la confesada venganza contra lo humano que parece encarnar su suicidio en el cumpleaños número vientiuno, es decir cuando se espera su ingreso a la *edad responsable*. Una vendetta contra la figura patriarcal del abuelo y el símbolo del dinero capaz de comprar todos los demás símbolos, contra la figura de la madre, alegría amarga, que guarda conscientemente la inteligencia en su cartera para evitarse el sobresalto de vivir, o contra el insomnio cotidiano y prolongado que enfrenta sus ojos a la total oscuridad y a la luz de su verdad.

Sería fácil descubrir la idea del sacrificio, la eterna cuaresma que según César Dávila encarna el miércoles de ceniza, la permanente sensación de que *luego del gusto viene el susto* y que *el dolor es el raro sistema de la vida que incentiva la persecución de la felicidad*, como una de las claves que atraviesa inclemente la historia de Juan y de los personajes angustiados, inermes o desesperados que hacen parte de su historia.

O la necesidad de trascender. *Vivir esperando ser el mejor recuerdo...* ¿Para qué?. Si al final siempre llegará el olvido como la peor y al mismo tiempo la más necesaria de las enfermedades. Al fin y al cabo, lo más duro y lo más importante no es la muerte de Juan, es su terror a irse del recuerdo de los demás, como si se agolparan el momento de partir todas las nostalgias por lo irreversible: las largas ausencias, la guitarra en el ropero, las noches de bohemia, las noches de *ella*, de sus senos *pequeños y húmedos de fiesta y golosina*, las cenizas volcánicas de la risa del padre y de todos los demás fantasmas; unos pocos libros leídos, fotografías, postales y sobre todo, en la gaveta del escritorio, talvez el mismo escritorio, la misma gaveta de chocolate del abuelo, el argumento frágil de la novela que algún día, al fin, logró escribir.

Pero también puede intuirse la necesidad vital de superar esa aparentemente invencible atadura metafísica, para optar por el placer, el reto epicúreo de vivir, la sustitución deliberada, consciente de las pálidas princesas y sus estrechas cinturas ancladas en el palacio de los cuentos del abuelo, por las princesas locas, las *libres de la noche* que Altamirano y su padre preferían, pero que tampoco pudieron amar; por el instante de la música en el traste de una guitarra, el teclado, el camino armónico de los vientos, por el otro camino de los triángulos prohibidos y tan amados del sexo, como símbolos de lo siempre anhelado: la libertad, en el ámbito desconcertante, impredecible del viaje trashumante o de la nueva muerte de un Dios incomprensible e incapaz de comprender.

Hay una mezcla de angustia y de esperanza en la preocupación por el futuro, que alcanza su expresión poética y narrativa más alta en la historia del gitano, aprendiz de mago, cuya figura entre cínica y vital renace humana por obra y gracia de una bondadosa narrativa, que parece olvidar deliberadamente que Dante situó a los adivinos en la profundidad del octavo círculo del Infierno, con el rostro vuelto hacia la espalda, condenados como cangrejos inmemoriales a retroceder eternamente, precisamente, por el muy humano delito de querer asomarse al futuro.

Sin duda, las lecturas posibles de esta nueva novela son tan amplias como sus aristas, sus personajes, sus pequeñas certezas y sus grandes interrogantes.

Sin embargo, ahora que dudo si es cierto que Juan Altamirano ya está muerto, que lo enterramos ayer, que dudo si servirá de algo su presencia o su ausencia, baste decir que sabemos que Fernando Andrade nunca será de esos espíritus tranquilos, prudentes, cobardemente dichosos que no son

capaces de romperse un brazo en un tren, que no deben ni dan prestado, que no sudan ni lloran, no se embriagan de alcohol ni temen al insomnio, tan orgánicamente ecuanímenes que constituyen la imagen más pura de la muerte.

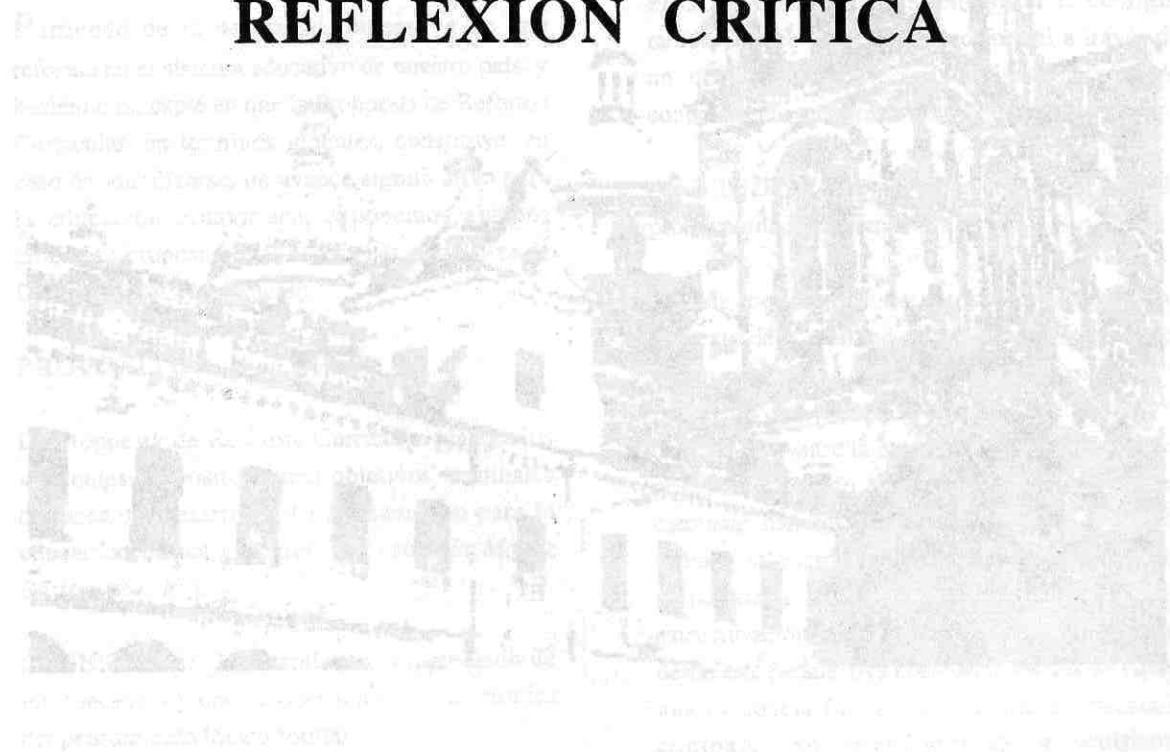
Por ello, estamos seguros que un día muy próximo, cuando Altamirano retorne a dormir sobre el escritorio del abuelo, soñando con el futuro, el futuro mismo entrará por la ventana inundando la oficina con intensidad, pero esta vez no para sorprenderlo ni enfrentarlo con el pasado, sino con el presente. Para entonces, Fernando habrá escrito ya su nueva novela. Siempre será un desafío rescatar la ironía de las palabras.

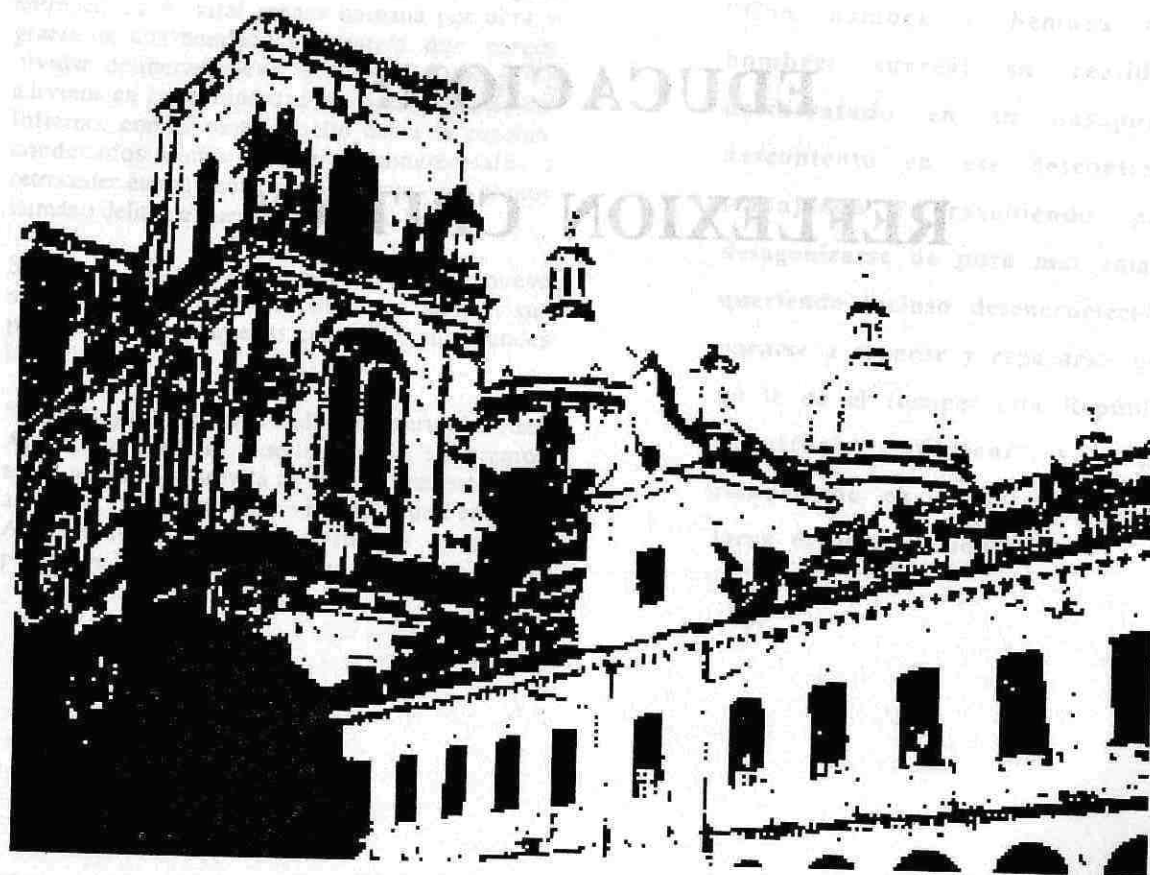
Por ahora, seáme permitido con el permiso del autor, tomar prestado a Jorge Enrique Adoum lo que podría ser el único epitafio posible sobre la tumba recién abierta de Juan:

**"Con hambre y hembra este
hombre/ surreal su realidad/
desretratado en su pasaporte/
descontento en ese descontexto/
trabajando y trasubiendo/ para
desagonizarse de puro mal amado/
queriendo incluso desencruelecerse/
pararse a reparar y repararse/ pero
no le da el tiempo/ esta República
sepultería pública/ y sigue
remuriendo en un círculo/ de su
larga desmuerte endurecido.**

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO Y REFORMA CURRICULAR

EDUCACION: REFLEXION CRITICA





DESARROLLO DEL PENSAMIENTO Y REFORMA CURRICULAR

Piedad Vázquez A.

Enrique Mendoza O.

Partiendo de la necesidad imperativa de una reforma en el sistema educativo de nuestro país, y haciendo hincapié en que la Propuesta de Reforma Curricular, en términos globales, constituye, en caso de viabilizarse, un avance significativo para la educación ecuatoriana, exponemos algunos criterios a propósito de la Matriz básica del área de Desarrollo del Pensamiento.

PROPOSITOS

La Propuesta de Reforma Curricular plantea los siguientes propósitos como objetivos terminales del área de Desarrollo del Pensamiento para la educación básica [*Documento sobre la Matriz Básica*, pág. 15]:

COGNITIVOS: "Desarrollar la comprensión de los conceptos y operaciones intelectuales propios del pensamiento lógico formal."

PROCEDIMENTALES: "Favorecer la configuración del pensamiento lógico formal a través de un desarrollo progresivo de instrumentos de conocimiento y operaciones intelectuales."

ACTITUDINALES: "Promover el rigor y la productividad intelectual."

¿Existe pertinencia de estos propósitos en el contexto de la realidad nacional? Al respecto, es preciso anotar que las diferencias económicas de la población ecuatoriana se agudizan día a día en su polarización entre la extrema riqueza y la extrema pobreza; y siendo un espacio común entre los científicos sociales y los ideólogos de la educación señalar la incidencia directa del entorno, del mundo de la vida, en el desarrollo cognitivo y la estructuración de la personalidad de los sujetos, desde esta perspectiva consideramos que se vuelve una exigencia fundamental tomar en cuenta el contexto socio-económico y cultural-antropológico de los distintos sectores de la

población estudiantil de nuestro país. La situación en nada varía si se consideran los parámetros propuestos desde las concepciones de la pedagogía conceptual. Así, pues, no existe la pertinencia deseada de los propósitos definidos en el contexto de la realidad nacional y del sector educativo, en particular.

Esta no pertinencia determina que el conjunto de propósitos no represente "lo común obligatorio" que se debe lograr en el Área de Desarrollo del Pensamiento; son, sin embargo, totalmente deseables. Resultan coherentes dentro de la concepción analítico científica de la lógica estructurante de la propuesta; pero nos parecen inviables si se consideran los diferentes contextos antropológico-culturales, dada la composición pluricultural y multi-étnica de nuestra población, así como la incidencia de los factores socio-económicos precarios que condicionan la realidad de existencia de la mayoría de estudiantes que pertenecen a los sectores populares, y la obvia acentuación de diferencias en los sectores urbanos y rurales.

Planteadas como propósitos, las tres dimensiones (cognitiva, procedimental y actitudinal) se ubican en el mismo nivel lógico; desde esta perspectiva se corresponden en forma coherente. Sin embargo, el propósito "procedimental" está planteado desde el punto de vista funcional como estrategia necesaria para conseguir el propósito cognitivo y establecer el enlace de éste con el actitudinal; como estrategia debe generarse en la dinámica concreta de la actividad educativa -lo que ocurre cuando los postulados teóricos están asimilados al nivel de líneas orientadoras del "quehacer"-; en este contexto el objetivo procedimental se percibe artificial, por lo que nos parece que pudo no explicitarse en el nivel de propósitos, lo que obligaría mantener como tales -en la matriz- únicamente el cognitivo y el actitudinal, evidenciándose de este modo la concepción sobre

el carácter puramente instrumental de la actividad del sujeto, con desmedro de sus enormes posibilidades para la constitución y desarrollo de las estructuras cognitivas que suponen, en su génesis, verdaderas instancias de creación además de re-elaboración del conocimiento. Nos parece advertir aquí la herencia herbartiana que recuerda la secuencia de etapas de la lección armadas como eslabones de una cadena lógica, en lugar de un verdadero sistema de procesos activos con los que el sujeto construye su conocimiento e inteligencia; es decir, en la matriz lo procedimental se reduce a los mecanismos de aprehensión y acción técnica, sin considerar los mismos procesos internos como objetivos de aprendizaje: acción para la apropiación de los objetos y que se incorpora progresivamente a la estructura cognitiva del sujeto. El enfoque pedagógico, en función del cual es concebida y elaborada la matriz, parece basarse en una visión puramente lineal ascendente y de etapas o "peldaños" definidos del desarrollo de la inteligencia, de la que está, por lo mismo, ausente la visión dialéctica del proceso.

Respecto de la clasificación de los propósitos en "cognitivos", "procedimentales" y "actitudinales", entendemos que el enfoque subyacente a la matriz determina la conveniencia -para la Propuesta- de esta clasificación.

Sin embargo, tomando la propuesta desde la visión de una opción abierta, es necesario priorizar el debate no sobre la clasificación sino sobre la redefinición conceptual -desde otros paradigmas- de elementos como: educación, "lo pedagógico", aprendizaje, acción, comunicación, intersubjetividad, sujeto, por supuesto con un eje ya no exclusivo, prevalente e incommensurable, sino articulador, que incorpore elementos desde otras vertientes, como la acción comunicativa de

• Habermas, las concepciones de la dialogicidad y la pedagogía del gozo de Freire (uno de los más sólidos representantes de la Pedagogía Popular

latinoamericana, hoy dedicado a la educación formal), la concepción Sociológico-antropológico-cultural y Biológica de Morín, el aporte de Humberto Maturana, mencionado por los autores de la Pedagogía Conceptual, que vendrían a enriquecer la propuesta más allá de la concepción exclusiva de la lógica formal, y que viabilizarían de mejor manera el desafío de las estructuras cognitivas que posibilitan su desarrollo.

En la matriz de propósitos por ciclos, hay derivación de propósitos desde el ciclo al área dentro del contexto estructurante de la lógica formal; los propósitos de los ciclos son secuenciales en el marco de la propuesta y, a la vez, existe correlación entre los propósitos cognitivos, procedimentales y actitudinales.

Percibimos, sin embargo, cierta ambigüedad. En las áreas, como se indicó, los propósitos "procedimentales" aparecen como estrategias (en el lenguaje utilizado se explicita esta dimensión con

la expresión "a través de"), mientras que en la formulación de propósitos por ciclos se los plantea en términos en los que la tecnología educativa los define como logros de conducta observable y, por tanto, externa y de por sí mensurable, desvirtuándose de este modo su referencia a verdaderas "estructuras cognitivas" que ante todo cualifican el ser del sujeto. Con lo cual, también, parece que la actividad se orienta más a productos ya elaborados que, con una estrategia de instrucción adecuada serían incorporados por el sujeto, principalizándose así la acción técnica y la posibilidad de dirección puramente heterónoma del proceso educativo.

CONTENIDOS

En relación con los contenidos, resulta adecuado reconocer la coherencia interna de su matriz; pero surgen algunas inquietudes respecto de su actualidad científica.



El paradigma único, excluyente e incommensurable (en expresión de Khun), si bien por una parte permite la excelente coherencia alcanzada, constituye un limitante, en cuanto no incorpora categorías y conceptos desarrollados en otros paradigmas, que podrían enriquecer la propuesta. Se percibe que la tendencia actual (sobre todo en el ámbito de las Ciencias Sociales y las Ciencias Humanas en general, con las que tienen que ver las Ciencias de la Educación) es concebir a la teoría en términos de la teoría crítica de Habermas, cuando la concibe como fenómeno que se va estructurando paulatinamente; teoría en la que lo más importante es cómo llegar ahora, realmente mediante una conversión de la teoría en praxis, a la "estimulación de la vida humana".

La ciencia existe sólo en la medida en que la especie humana tiene conciencia de sí misma. Investigar es producir nuevos conocimientos sobre el área de estudio siendo necesaria -no opcional- la interrelación de diferentes enfoques no contradictorios sobre el problema; en este marco, el sentido de la investigación es posibilitar el modo de inteligibilidad del mundo que viabilice su transformación. El investigador cuenta con un bagaje de conocimientos teóricos y preteóricos: "los intereses que guían al conocimiento se constituyen en el medio elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación" (Habermas, "Ciencia y Técnica como Ideología", 1992, pág. 176).

Dada la complejidad del hecho educativo que no se agota ni sólo como psicopedagógico, ni social, ni histórico cultural, cuando se lo aborda desde un único paradigma teórico corre el riesgo de mutilarse en muchas de sus dimensiones volviéndose un esquema lógico consistente, manejable, universalizable, descontextualizado y, por lo mismo, con pretensión de "neutralidad".

Al ser un paradigma único, la terminología es generada en el seno de la comunidad científica, de tal manera que quienes están fuera de ella (en este

caso básicamente los docentes, que son los que deben ejecutarla) tienen que internalizarla -o quizá sólo aceptarla- en muchos casos mecánicamente.

Tomado como referente exclusivo la lógica formal, se concibe al pensamiento en una dimensión lineal, la contradicción está ausente. En este punto consideramos de interés tomar en cuenta los aportes epistemológicos de Juan Samaja, que desarrolla la epistemología genética de Piaget incorporando elementos de la lógica de Hegel, Marx, Durkheim, dando un tratamiento especial a la abducción, subsunción y a la analogía, operaciones intelectuales que pueden ser de significativa ayuda para el desarrollo de la creatividad.

Creemos que es pertinente hacer una relectura de las obras de Piaget, principalmente la producción de la última etapa de su vida (década de los 70), y de modo especial la polémica con Vigotsky, al responder señalamientos puntuales respecto a sus concepciones y reconcepciones sobre el egocentrismo cognitivo, los conocimientos espontáneos, aprendizaje escolar y conceptos científicos, en donde explicita la importancia del contexto social y concluye que son mucho más importantes los puntos que le identifican con Vigotsky que los que le separan.

Resulta de interés también la influencia del pensamiento de Piaget en las etapas de desarrollo del yo que plantea Habermas, autor que integra al desarrollo cognitivo de Piaget el desarrollo interactivo y lingüístico [señalando las etapas: simbólica, egocéntrica, sociocéntrica objetivista, universalista].

Pensamos que es pertinente para nuestra realidad la concepción de necesidad dentro de la matriz de categorías existenciales y axiológicas de la propuesta de "Desarrollo a Escala Humana" (CEPAUR), según la cual la necesidad no es sólo carencia sino potencialidad y la educación un

satisfactor dentro de la "necesidad de entendimiento".

En el marco definido por el paradigma que fundamenta la Propuesta, tanto la clasificación de los contenidos en cognitivos, procedimentales y actitudinales, como su secuencia y correlación a lo largo de los diez años de educación básica, son evidentes. Pero, el análisis y fundamentación realizados sobre los propósitos son válidos para establecer que el conjunto de contenidos de la matriz no representa lo común obligatorio que se debe trabajar a nivel nacional.

Finalmente, en la estructuración de la Propuesta dentro de su paradigma, la coherencia aflora también en la relación de la matriz de contenidos con la de propósitos de ciclo.

OBSERVACIONES FINALES QUE PUEDEN HACERSE DESDE LOS LIMITES DE NUESTRA COMPRENSION

1. Nos parece que el desarrollo del pensamiento debe constituir uno de los ejes de toda la propuesta, debido a que los propósitos, los objetivos y los contenidos básicamente están en función del desarrollo del pensamiento.

Consideramos que otros ejes serían el comunicativo - se va constituyendo en un espacio común el considerar como componente educativo imprescindible-, igual el cultural; por su parte, los valores no pueden constar sólo en un área, o como contenido de una o más disciplinas o asignaturas, pues tienen que estar presentes en todas las áreas de la formación del sujeto, asunto que cobra mayor vigencia dentro de nuestra realidad pluricultural y multiétnica.

2. Como condición que de hecho ayudaría al desarrollo de la creatividad, además del impulso

que se de a la investigación (que por científica jamás tiene que castrar la imaginación), debe concebirse a la cultura no únicamente como acervo que la escuela tiene que transmitir, sino que ella, la escuela, tiene que generar espacios para que se manifieste en inéditas expresiones. Para este propósito, los docentes debemos encarar en nuestra capacitación la complejidad del tratamiento de la cultura dentro de al menos dos racionalidades, la occidental que tiene que ver mucho con nuestra cultura mestiza, y la andina. La cultura es elemento generador de reconocimiento y manifestación de la identidad en la diversidad, constituyéndose en el referente que permite abrirse a lo emergente, a lo nuevo, a lo que implica innovación en las prácticas y en los significados, manteniendo lo residual, lo que formado en el pasado se halla hoy en el proceso cultural como elemento efectivo del presente, como dice Martín Barbero, "dispositivos de intercambio cotidiano entre lo real y lo imaginario; como dispositivos que proporcionan apoyos imaginarios a la vida práctica y apoyos prácticos a la vida imaginaria"; como "la construcción de la morada del hombre" (Iván Carvajal), como "modo de vida" (Luis Maldonado, CONAIE).

3. Plantear la propuesta como una opción abierta con la posibilidad de seguir estructurándola y contextualizándola, sin recelos respecto de su superación en nuevas síntesis en el marco de la interdisciplinariedad y de la investigación transdisciplinaria.

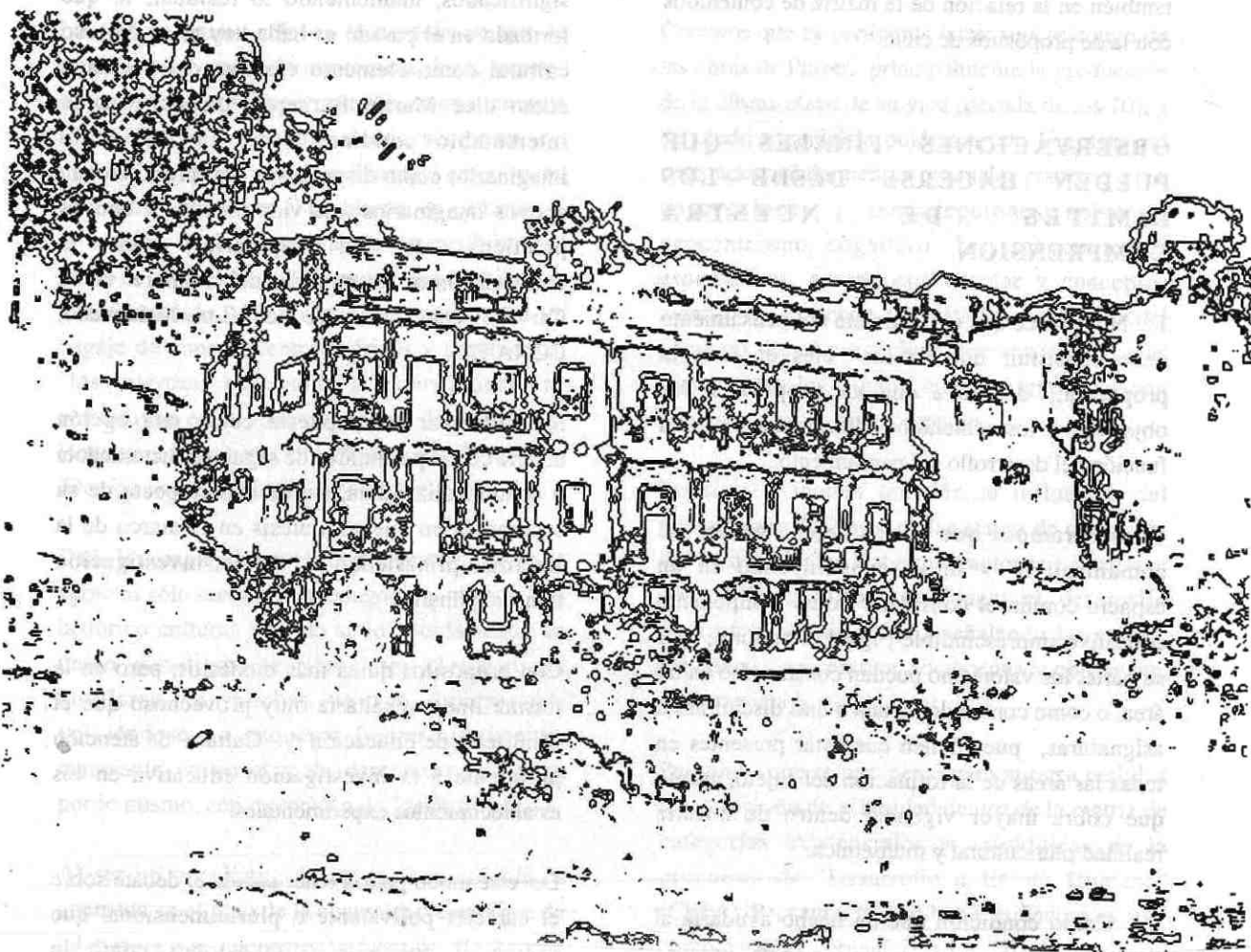
Con propósitos quizá más modestos, pero en la misma línea, resultaría muy provechoso que el Ministerio de Educación y Cultura dé atención preferente a la investigación educativa en los establecimientos experimentales.

De este modo podría tener cabida el debate sobre el carácter polivalente o pluridimensional que define al currículo (dimensiones como la

epistemológica, ideológica, política, antropológica, cultural, etc.), que generalmente queda incorporado a lo "oculto" del currículo y, por lo mismo, proclive a la manipulación en función de intereses y fines que desvirtúan la naturaleza del desarrollo y promoción de los individuos como verdaderos sujetos-actores del proceso.

4. Tomando en cuenta que la propuesta de Reforma Curricular del Ministerio de Educación y

Cultura considera la necesidad de transformación de la escuela, pensamos que es necesario definir con precisión los diversos aspectos relacionados con la evaluación educativa, pues el eje tecnocrático-dominante en la práctica educativa en nuestro medio no anulan, más bien robustece, los vicios de la llamada escuela tradicional, por su fuerte basamento positivista y conductista. En este ámbito, problemas relativos al poder y su vinculación especialmente con la "evaluación" son asuntos que no deben soslayarse por más tiempo.



LA IMITACION COMO ANTIPODA DE LA REFORMA CURRICULAR DE LA EDUCACION BASICA

Oswaldo Narváez Soto

El sistema educativo en el Ecuador ha entrado ya en el camino de la reforma sustancial e integral. Esta es una fase que tiene como objetivo lo siguiente:

1. "Privilegiar la adquisición de nociones y conceptos con los que se pueda interpretar y comprender el mundo a través del fortalecimiento de las operaciones intelectuales.
2. Reordenar los propósitos, contenidos, secuencias, metodologías, recursos y sistemas de evaluación.
3. Crear un nuevo tipo de institución escolar, un nuevo maestro y un nuevo currículo" (Magaly Robalino "Tiempo de Educar").

En este período de reforma que estamos atravesando, particular y merecida atención dedicaremos a la crítica formulada por la UNE y la UNESCO de que los "Fundamentos Básicos" de la Reforma son copia textuales de documentos de educadores colombianos y españoles y no reflejan la calidad educativa de nuestro país.

La imitación o copia mecánica de experiencias extranjeras es desde el punto de vista filosófico, una concepción y una actitud regresiva, es lo opuesto a la actitud creadora; y en la práctica es una manifestación de falta de personalidad, de incapacidad, de sumisión ante los otros, una tendencia que traba el desarrollo y acarrea graves y peligrosos errores de carácter ideológico, político y social.

En este artículo trataremos de comprender profundamente que es la imitación, cómo se presenta este fenómeno en el campo de la educación y de la cultura en general.

Muchos integrantes del equipo de consultores internacionales que auspician la Reforma Curricular de la Educación Básica, se han ocupado de justificar la copia de la reforma educativa de Colombia señalando que: "todo grupo social es un grupo de seres que parcialmente se imitan reciprocamente en un período determinado y que, parcialmente, han imitado antes el mismo modelo". Este punto de vista es infundado, por la simple razón de que, si la vida en general se constituye basándose solo en la imitación, no habría desarrollo, sino una simple repetición de

los fenómenos, y en este caso ningún pueblo o individuo tendría su propia personalidad.

Posteriormente expresaron que la humanidad se desarrolla en modo tal que los pueblos pequeños siguen el camino recorrido anteriormente por los países y pueblos grandes. Pretenden argumentar que el desarrollo de estos países que se encauzan por el camino del progreso con retraso, sea en la vida material, o en la espiritual, no es más que una repetición, una imitación, una copia mecánica de los modelos históricos de los países más desarrollados.

El fin que se proponen los consultores internacionales de la Reforma, es convencer al pueblo ecuatoriano y sobre todo a los profesores de que, para tener un cambio en la educación, debemos imitar necesariamente a Colombia, España, Estados Unidos, en todo, someternos y aceptar incondicionalmente los dictámenes de los consultores. Pero la experiencia práctica a escala internacional, ha demostrado con hechos concretos que, aceptar la imitación en todos los campos y en todos los casos, significa trabar el desarrollo que se funda principalmente en las propias fuerzas, doblegarse frente a las presiones e imposiciones de otros, aceptar la sumisión y la opresión, convertir la independencia y soberanía del país en un acto formal.

Los defensores de la imitación y de la copia mecánica, desconocen que los hombres están siempre en movimiento y actividad, que se esfuerzan por alcanzar determinados objetivos, aspiraciones, y la historia no es más que el conjunto de toda esa actividad humana. En este proceso activo, el hombre no solo aprende y aprovecha de la experiencia de los demás, sino que les da también sus conocimientos y sus experiencias. Por lo tanto, es importante hacer una distinción de principio entre la imitación y el aprovechamiento de la experiencia de otros individuos o de la humanidad, entre la imitación mecánica y las lecciones que se obtienen del

ejemplo positivo o negativo, y de la generalización de la experiencia sacada de la vida y de la actividad social desarrollada dentro y fuera del país.

La imitación no tiene nada que ver con el aprovechamiento de la experiencia de los demás, porque, en resumidas cuentas, en el primer caso se trata de copiar, recibir y aplicar mecánicamente las cosas sin someterlas al tratamiento que el tiempo y las condiciones concretas del país exigen. En este aspecto, imitar la reforma educativa de otros países es una manifestación extraña y nociva, ya que no sirve al desarrollo de la educación ecuatoriana en general. Pero esto no quiere decir que aceptemos el concepto de que todo lo extranjero es malo, la UNE lo considera como dañino y nos recomienda desecharlo y combatirlo como inadmisibles. Nuestros profesores deben aprovechar continuamente la experiencia progresista mundial, la técnica, el arte y la cultura democrática y al mismo tiempo debemos estar vigilantes para no convertirnos en sus esclavos, ni aceptar todo lo que se nos presenta, sin hacer antes un análisis profundo y una clasificación correcta. Esto exige que combatamos tanto el cosmopolitismo y la xenomanía, tanto como la xenofobia y el temor hacia todo lo extranjero.

Finalmente, anotemos que la imitación es peligrosa y acarrea graves consecuencias también cuando se trata de copiar supervivencias del pasado, patriarcales, feudal clericales, en la vida y en nuestro comportamiento. Hoy, a pretexto de la degeneración política, económica, así como de la descomposición del arte, de la cultura, del modo de vida, se llega a la conclusión de que es necesario introducir la Religión como asignatura, imitando experiencias de países sudamericanos y europeos, donde a pesar de enseñarse religión se ha incrementado las manifestaciones de corrupción, patriarcalismo, prepotencia, arrogancia, altanería, y han resucitado los vicios de nuestra sociedad, como la pereza, la negligencia, el enriquecimiento ilícito, la amoralidad y la deshonestidad.

REFORMA Y CULTURA

Piedad Vázquez Andrade.

Si la cultura contiene en si un saber colectivo acumulado como memoria social, si lleva en si principios, modelos, esquemas de conocimiento, si genera una visión del mundo, si el lenguaje y el mito son partes constitutivas de la cultura entonces la cultura no comporta únicamente una dimensión cognitiva (...) Una cultura abre y cierra las potencialidades bioantropológicas del conocimiento.

(E. Morín.)

Es evidente que la Reforma curricular constituye un paso decisivo para el sistema educativo ecuatoriano. Centrar el esfuerzo por buscar el desarrollo cognitivo, implica una real superación frente a la simple acumulación de conocimientos transferidos, acción predominante en la educación tradicional. No obstante el aspecto cultural tangencialmente es enunciado en esta propuesta.

En el documento 1 de la Reforma, sobre los "Fundamentos", en el apartado sobre los fundamentos antropológicos, presenta dos concepciones sobre cultura: una como transmisión

y otra como producto de la creación e innovación de los individuos "en este contexto las posiciones extremas conducen a separar intencionalmente a la relación integradora hombre-cultura. Es por esto que se necesita asumir una visión dialéctica de estos dos componentes".¹ En la tesis quinta de los fundamentos Psicopedagógicos, sostiene que la cultura espiritual debe ser aprehendida de los sujetos portadores de ella, no autoconstruida, "el niño no construye sino que reconstruye los conocimientos elaborados por la ciencia y la cultura y en dicho proceso el lenguaje hace las veces de mediación".²

En el documento 2 "Matriz Básica" consta el área de Cultura Estética, con la siguiente distribución de núcleos temáticos del área: Formal 3; Apreciación plástica. Formal 2; Apreciación musical. Conceptual 5 Iniciación a la plástica. Conceptual 4; Iniciación musical. Conceptual 2; Juego dramático. Conceptual 1; Expresión corporal. Nocional 1 y 2; Lenguaje musical, plástico y dramático (pág 61).

¹ Reforma Curricular, Fundamentos, documento N.1, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes del Ecuador, Quito, 1994, pág. 21.

² Idem, pág. 22.

En el Área de Cultura Física, luego de hacer un diagnóstico crítico de la forma como se ha concebido en la educación tradicional la Educación Física, Deportes y Recreación, plantea que: "es indispensable la aplicación de nuevos métodos didáctico-pedagógicos que posibiliten alcanzar niveles de calidad en los campos de la salud, el deporte, la recreación y de la estética".³

Contrastando con la importancia que se da al desarrollo cognitivo, el tratamiento a la cultura resulta secundario, limitado, parcial e incompleto sin considerar que la cultura abarca y rebasa el conocimiento y la educación y, que en realidades como la nuestra de país pluricultural y multiétnico ella se vuelve imprescindible y esencial, por lo que la propuesta curricular a más de mutilada e incompleta corra el riesgo de ser insustancial.

Un diagnóstico y una alternativa educativa, como intenta ser la Reforma educativa que no cuente entre uno de sus ejes céntricos con una concepción socio-histórica y antropológica de la cultura, carece de una visión más allá de los parámetros académico-conceptuales, esto es, una visión vital de lo que implica el desarrollo cognitivo y por ende la posibilidad de conocer y comprender las cualidades de la inteligencia humana, sus potencialidades y la pertinencia de estrategias para desafiarla y potenciar su desarrollo. Trascendiendo los límites de los "estadios" y "peldaños" del análisis cognitivo que propone esta reforma, sustentada exclusivamente en los esquemas de la lógica formal; asunto que explicita reiteradamente. Y es que, para el enfoque del conocimiento (el conocimiento puede ser concebido como el producto de interacciones, bio-antropo-socio-cultural) y la cultura los parámetros de esta lógica son estrechos, puesto que se encierra únicamente en la inducción y la deducción, dejando fuera de ella a todo aquello en que opera la invención y la creación (por ejemplo la "abducción" de Pierce, "retroducción" de Hanson).

Aunque es obvio resaltar la total relación entre cultura, sociedad y conocimiento, siguiendo a Morín, recordamos que Bacón vio que el conocimiento podía ser influido inconscientemente por los ídolos de la "tribu" (propios de la sociedad), ídolos de la caverna (propios de la educación), ídolos del foro (nacidos

de las ilusiones del lenguaje), los ídolos del teatro (generados en las tradiciones). La cultura está organizada mediante el lenguaje que es el vehículo cognitivo a partir del capital cognitivo colectivo de los conocimientos adquiridos, de los saber/hacer aprendidos de las experiencias vividas, de los nexos vividos, de la memoria histórica, de las creencias míticas de una sociedad. De este modo se manifiestan "representaciones colectivas", "conciencia colectiva" "imaginario colectivo". Y, al disponer de su capital cognitivo, la cultura instituye las reglas/normas que organizan la sociedad y gobiernan los comportamientos individuales. Las reglas/normas culturales generan globalmente la complejidad social adquirida por esta misma cultura. Consecuentemente la cultura no es "ni superestructura ni infraestructura, es una organización recursiva en la que lo que es producido y generado se convierte en productor y generador de aquello que lo produce y lo genera. Cultura y sociedad mantienen una relación de generación mutua".⁴

Compartimos con Morín que los ejes básicos de la cultura son: educación, lenguaje y tradición, aspectos que no se desarrollan ni se explicitan en la propuesta.

-Consideramos que no se debe prescindir de la reflexión de Paulo Freire cuando planea que una forma de praxis liberadora es la educación, en el tiempo en el que ésta se constituye como acción cultural de carácter liberador, a través de la cual culturalmente se enfrenta a la cultura del silencio y se opera la extroyección de sus mitos. Cultura para Freire es todo lo que el hombre crea y aparece como resultado de la praxis humana sobre el mundo actual, es el resultado que el trabajo humano deja sobre el mundo. Para Freire no existen ni ignorantes ni sabios absolutos. Los "ignorantes" son hombres y mujeres cultos a los que les fue negado el derecho a expresarse y que, por lo tanto, viven sometidos a la "cultura del silencio". Por ello es necesaria una "democratización fundamental" de la cultura, la misma que debe surgir de lo que somos y de lo que hacemos como pueblo. No de lo que piensan y creen algunos de nosotros.⁵

⁴ MORIN, E.: El Método, Las Ideas, Tomo IV, Cátedra, Madrid, 1992, págs. 20, 181.

⁵ GADOTTI, M.: Paulo Freire, Su vida y su obra, Codecal, Bogotá, 1990, pág. 165.

-La profunda relación entre pensamiento y lenguaje ha sido tratada en Vigostky y Piaget, autores cuyo pensamiento constituyen los referentes teóricos básicos de la propuesta curricular. En consecuencia con estos planteamientos, la propuesta debe privilegiar la reflexión sobre el problema de la existencia del multilingüismo. A propósito, resultaría muy saludable recoger los esfuerzos que en este sentido ofrecen experiencias educativas de algunas comunidades indígenas (guagua huasi en Zumbahua -Cotopaxi. Preprimaria y primaria en Quilloac- Cañar, etc.) en las que los niños acceden a la lecto-escritura en su lengua materna y poco a poco se les va introduciendo en el Castellano, consiguiendo de esta manera una comunicación y un entendimiento más efectivo (en términos de Habermas, utilizando un lenguaje ilocucionario que permite mover al otro a aceptar sin coacciones relaciones intersubjetivas, y, no perlocucionario que implica mover al otro a que se forme de acuerdo a "mis deseos"). Con seguridad, sistematizar estas experiencias educativas generarán componentes para trazar líneas de trabajo en la perspectiva de levantar una propuesta real de política cultural.

-Respecto a la tradición, enfocándole en términos de Willans, cuando propone un modelo para pensar la dinámica cultural contemporánea desde dos frentes: el teórico, que desarrolla las implicaciones de la introducción del concepto gramsciano de hegemonía en la teoría cultural desplazando la idea de cultura del ámbito de la ideología como único ámbito propio, esto es, el de la reproducción, hacia el campo de los procesos constitutivos y por lo tanto transformadores de lo social. Y el metodológico, mediante la propuesta de una topología de las formaciones culturales que presenta tres estratos: arcaico, residual y emergente. Lo arcaico es lo que sobrevive del pasado pero en cuanto pasado, objeto únicamente de estudio o de rememoración.

Lo residual, lo que formado en el pasado se halla efectivamente hoy dentro del proceso cultural como activo elemento del presente. Lo residual, que es la tradición, se torna clave, ya que lo residual no es uniforme, sino que comporta dos tipos de elementos: los que ya han sido plenamente incorporados a la cultura dominante o recuperados por ella, y los que constituyen una reserva de oposición, de impugnación a lo dominante, son los que representan alternativas. La tercera capa es formada por lo emergente que es lo nuevo, el proceso de innovación en las prácticas y los significados. Y esto tampoco es uniforme, no todo lo nuevo es alternativo ni funcional a la cultura dominante. La diferencia entre arcaico y residual representa la posibilidad de una dialéctica del "pasado-presente". El enmarañamiento de lo que está hecho lo residual, la trama en él de lo que empuja desde atrás y lo que frena, de lo que trabaja por la dominación y de lo que resistiéndola se articula secretamente con lo emergente.⁶ Es en la recuperación de la tradición en donde se da la posibilidad de volver a tomar y entender elementos de la cosmovisión india, que van a fecundar la educación en el campo de la ecología y de los valores en general.

En esta dialéctica cultural: residual (tradición) y emergente se va estructurando una identidad activa, una identidad en movimiento. Concepto de identidad que resulta imprescindible para levantar un programa de política cultural que permitirá el surgimiento de una "Pedagogía Nueva" que respete los ritmos y la conciencia popular, que propenda a incrementar un nuevo discurso pedagógico, "haya la capacidad para visualizar nuevas demandas; dimensionar la radicalidad de la democracia como cultura, estilo, método. Permitirá el nacimiento de una identidad diversificada y mucho más rica y valiosa justamente por su pluralidad en la igualdad".⁷

⁶ BARBERO, M.: De los medios a las mediaciones, Gili, México, 1986, pág. 90.

⁷ CUEVA, A.: Movimientos sociales en el Ecuador Contemporáneo. Artículo publicado en: América Latina entre los Mitos y la Utopía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990.

³ Idem, págs. 61, 70.

PERFIL PSICOLOGICO DEL ADOLESCENTE EN LA ETAPA DE ADAPTACION.*

María Eugenia Maldonado A.

1.- CONSIDERACIONES PREVIAS.

El Proyecto de Experimentación Educativa para el Colegio Fray Vicente Solano se apoya en sus fundamentos psicopedagógicos en la Psicología Cognitiva y en particular en la teoría de la Epistemología Genética. Acorde con los elementos teóricos de estas corrientes, se plantea en el diseño curricular un sistema educativo constituido por dos etapas: de adaptación y de formación en ciencias básicas.

La primera pretende conseguir el desarrollo de las estructuras del pensamiento operatorio y de dotar al alumno de los elementos comunicacionales indispensables para asimilar y acomodar los conocimientos.

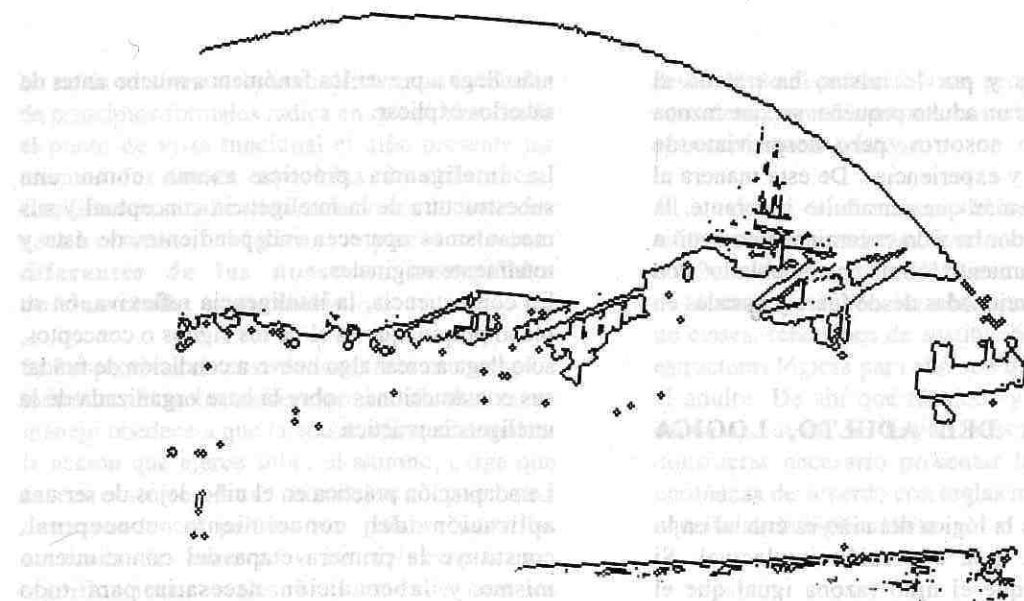
La segunda etapa está diseñada para conseguir el desarrollo del pensamiento formal en el estudiante y posibilitar con la adquisición de esas estructuras, una sólida formación en ciencias básicas.

* Ponencia presentada en el Seminario de Diseño Curricular para los profesores del Colegio Fray Vicente Solano. Noviembre 1994.

Por ello es indispensable conocer como opera el funcionamiento mental, magistralmente trabajado por el psicólogo ginebrino Jean Piaget, de cuyas obras se extrae la presente síntesis.

Conviene señalar que la pedagogía tradicional atribuye al niño una estructura mental idéntica a la del adulto, capaz de captar todo lo que es lógicamente evidente o comprender la profundidad de ciertas reglas morales. La verdad es precisamente lo contrario, pues las estructuras intelectuales y morales de los niños no son las nuestras. De ahí el empeño de los nuevos métodos de educación por presentar a los sujetos de diferentes edades las materias de enseñanza en formas asimilables a su estructura y a las diferentes fases de su desarrollo.

Sin embargo se debe reconocer que la reacción funcional del niño y adolescente es idéntica a la del adulto en tanto se considere al ser humano como un **ser activo**, cuya acción, regida por la ley del interés, solo alcanza su pleno rendimiento si se suscitan los móviles autónomos de la actividad. Por ella se consigue la **adaptación** o el equilibrio entre dos mecanismos indisolubles: **la asimilación y la acomodación**. En términos generales, la adaptación supone una interacción entre el sujeto y el objeto, entre la asimilación de las cosas a la propia actividad y en



acomodar las estructuras a las diversas particularidades del medio.

En consecuencia, lo propio de todo ser humano en desarrollo consiste en encontrar este equilibrio mediante una actividad estructuradora continua. Para acomodar su actividad a las propiedades de las cosas, la persona necesita asimilarlas en su acción e incorporárselas efectivamente.

La síntesis de asimilación y acomodación se opera gracias a la inteligencia, cuya obra unificadora aumenta con la edad. La inteligencia es en consecuencia una verdadera actividad en continua construcción y no exclusivamente la facultad de saber. El estudio del nacimiento de la inteligencia indica que el funcionamiento intelectual no se origina en tanteos ni por una estructuración endógena, sino por una **actividad estructurante** que implica formas elaboradas por el sujeto, a la vez que un ajuste de estas elaboraciones a los datos de la experiencia.

La inteligencia concebida así, empieza por ser práctica o sensomotora; precisamente por esto el niño sólo comprende los fenómenos asimilándolos a su actividad motriz, pero al mismo tiempo acomoda esos esquemas de asimilación a los detalles de los hechos exteriores. Dicho de otra manera: la inteligencia es la adaptación por excelencia, el equilibrio entre una asimilación continua de las cosas a la propia actividad y la acomodación de esos esquemas asimiladores a los objetos; en consecuencia, la

inteligencia infantil no puede ser tratada por métodos pedagógicos de pura receptividad. Toda inteligencia es una adaptación; toda adaptación implica una asimilación de las cosas al psiquismo, lo mismo que el proceso de acomodación; por tanto hay que reconocer que el trabajo de la inteligencia descansa sobre un interés.

El verdadero interés aparece cuando el YO se identifica con una idea u objeto, cuando encuentra en ellos un medio de expresión y se convierte en el aspecto dinámico de la asimilación. Es por esto que la escuela nueva pide que el esfuerzo salga del alumno y no le sea impuesto y cuando exige que su inteligencia trabaje realmente sin recibir los conocimientos ya preparados desde fuera, lo hace porque simplemente reconoce el respeto a las leyes de la inteligencia.

La ley del interés domina el funcionamiento intelectual, aparece como una realidad psíquica de funcionamiento constante a todos los niveles evolutivos, pero adaptada a las estructuras mentales que son susceptibles de variación.

Si la nueva educación reconoce que el ser humano es autónomo desde el punto de vista de las condiciones funcionales de su trabajo, reclama por el contrario que se tenga en cuenta su mentalidad desde el punto de vista estructural.

La educación tradicional ha dado las espaldas a esta hipótesis de las **variaciones**

estructurales y por lo mismo ha tratado al estudiante como un adulto pequeño: ser que razona y siente como nosotros, pero desprovisto de conocimientos y experiencias. De esta manera al no ser el niño más que un adulto ignorante, la tarea del educador ha sido encaminada no tanto a formar el pensamiento "como en amueblarlo" con materias proporcionadas desde fuera y basadas en el ejercicio.

2.- LOGICA DEL ADULTO, LOGICA DEL NINO.

El problema de la lógica del niño es crucial en lo que concierne a la educación intelectual. Si consideramos que el niño razona igual que el adulto, la escuela tradicional está justificada en su práctica de presentar las materias y los contenidos de enseñanza como si se tratara de conferencias para adultos; pero basta con analizar los resultados del rendimiento escolar en asignaturas como las matemáticas, la física o la geometría para darnos cuenta del enorme abismo existente entre una teoría adulta y la comprensión de los alumnos -aún incluso sobre los 12 y 13 años-.

Es necesario considerar para una mejor explicación de los fracasos escolares, las relaciones entre la inteligencia práctica o sensomotora y la inteligencia reflexiva.

La educación tradicional desconoce que la inteligencia práctica precede a la inteligencia reflexiva y que ésta consiste en buena parte en una toma de conciencia de los resultados de la primera. Por ello la enseñanza tradicional tiene el prejuicio de que los principios teóricos deben ir antes de una actividad práctica; por ejemplo, se aprende la gramática antes de practicarla hablando y las reglas del cálculo antes de resolver problemas.

La Epistemología Genética demuestra que con anterioridad al lenguaje y en consecuencia a todo pensamiento conceptual y reflexivo, se desarrolla una **inteligencia sensomotora o práctica** que lleva muy lejos la conquista de las cosas, hasta el punto que construye por sí misma lo esencial de las nociones de espacio y de objeto, de la causalidad y el tiempo; es decir se organiza en el plano de la acción todo un universo sólido y coherente. En el terreno de la física espontánea, el

niño llega a prever los fenómenos mucho antes de saberlos explicar.

La inteligencia práctica asoma como una subestructura de la inteligencia conceptual y sus mecanismos aparecen independientes de ésta y totalmente originales.

En consecuencia, la inteligencia reflexiva, en su plano propio, que es el de los signos o conceptos, solo llega a crear algo nuevo a condición de fundar sus construcciones sobre la base organizada de la inteligencia práctica.

La adaptación práctica en el niño, lejos de ser una aplicación del conocimiento conceptual, constituye la primera etapa del conocimiento mismo y la condición necesaria para todo conocimiento reflexivo ulterior. A esto se debe que los métodos activos exigen que el estudiante manipule, por ejemplo, números o superficies antes de conocerlos mediante el pensamiento, pues la posterior noción que adquieren de ellos consiste en una toma de conciencia de esquemas activos y no en un concepto verbal acompañado de ejercicios formales sin interés ni subestructura experimental anterior.

En consecuencia, la inversión de las relaciones entre la inteligencia práctica y la inteligencia reflexiva es una de las diferencias estructurales que oponen el pensamiento infantil al del adulto. Pero existen otras particularidades que tienen que ver con tres aspectos esenciales de la estructura lógica del pensamiento: los principios formales, la estructura de las clases o conceptos y la estructura de las relaciones.

1) En relación con los principios formales, conviene reconocer que el niño aún hasta los 12 y 13 años -y en los rezagados más- apenas está capacitado para el razonamiento formal. Se evidencia una imposibilidad para comprender la naturaleza hipotética-deductiva y no empírica de la verdad matemática por ejemplo, pues el alumno no se atiene a los términos de un problema sino que recurre a recuerdos concretos de su experiencia individual.

En consecuencia, debemos preguntarnos en nuestras clases ¿si los alumnos poseen como nosotros los principios de identidad, no contradicción, deducción, etc?

La razón fundamental para explicar estas ausencias de principios formales radica en que si bien desde el punto de vista funcional el niño presenta las mismas funciones especiales de coherencia, clasificación, explicación, relaciones, lo hace con **estructuras lógicas particulares, diferentes de las nuestras, susceptibles de desarrollo y variación.**

2) Respecto al sistema de las clases o conceptos infantiles, Piaget considera que la dificultad en su manejo obedece a que la educación tradicional en la acción que ejerce sobre el alumno, exige que éste elabore sus conceptos por una correspondencia palabra por palabra entre las nociones del maestro y las del escolar, sin significaciones reales en virtud de que los conceptos elaborados por los adultos, codificados en el lenguaje intelectual y arreglados por profesionales de la exposición oral, constituyen instrumentos mentales que sirven para sistematizar los conocimientos ya adquiridos y para facilitar su comunicación. Pero ocurre que la inteligencia práctica del escolar domina ampliamente sobre la inteligencia reflexiva, la búsqueda supera el saber elaborado y sobre todo, el esfuerzo del pensamiento sigue siendo durante largo tiempo incomunicable y menos socializado que en el adulto.

El concepto infantil en su punto de partida participa del esquema sensomotor y por años queda dominado por la asimilación de lo real al YO más que por las reglas de la generalización lógica. Por ello el escolar ignora por mucho tiempo los sistemas jerarquizados de conceptos bien delimitados, por lo que razona por una especie de deducción mal regulada, sin generalidad ni rigor lógico.

3) En lo que tiene que ver con la lógica de las relaciones, la diferencia entre el pensamiento del niño y la razón elaborada es aún más evidente.

El sistema de relaciones es más necesario y fundamental que el de los conceptos: el primero sirve para constituir el segundo.

En el orden genético, las relaciones en el niño operan en el plano sensomotor y su manejo en el plano de la inteligencia reflexiva se hace difícil por mucho tiempo en virtud de que el pensamiento individual empieza por juzgar las

cosas desde el punto de vista propio, por lo que considera como absolutos, caracteres que luego aparecerán como relativos.

Al igual que en el manejo de los conceptos, el niño presenta las mismas funciones que buscan la coherencia mediante la clasificación, la inclusión de clases, la seriación, las relaciones por jerarquías de clases, relaciones de sustitución, etc, pero las estructuras lógicas para ello son diferentes que en el adulto. De ahí que técnicos y teóricos de la escuela nueva se hayan visto obligados a considerar necesario presentar las materias de enseñanza de acuerdo con reglas muy diferentes a aquellas de la lógica adulta.

3.-PRINCIPALES CARACTERISTICAS DEL PENSAMIENTO EN LA ETAPA CONCRETA.

La etapa de operaciones concretas que comprende desde los siete años hasta los once o doce -y en ciertos medios aún más- se caracteriza por una serie de estructuras mentales en vías de formación que se pueden estudiar de cerca y analizar en sus formas, lo que implica una transformación estructural del pensamiento con la edad.

Si bien conviene admitir la existencia de etapas caracterizadas por límites de edad, hay que reconocer ciertas diferencias, pues el pensamiento del niño no puede ser captado nunca en sí mismo e independiente del medio, lo que hace que cada etapa de desarrollo sea caracterizada mucho menos por un contenido fijo del pensamiento que por una cierta posibilidad o una actividad potencial susceptible de conducir a uno u otro resultado, según el medio en que vive el niño. No obstante pueden determinarse ciertos trazos comunes que son precisamente el índice potencial que diferencia unas etapas con relación a otras.

Desde el punto de vista de la práctica docente, esto significa que se debe reconocer la existencia de una evolución mental, que todo alimento intelectual no es bueno indiferentemente en todas las edades y que deben tenerse en cuenta los intereses y las necesidades de cada período. Significa también que el medio puede jugar un papel decisivo en el desarrollo mental; que la

evolución de las etapas no está determinada de una vez y para siempre en lo que se refiere a las edades y a los contenidos del pensamiento, y que, por tanto los métodos adecuados pueden aumentar el rendimiento del alumno e incluso acelerar su desarrollo sin perjudicar su solidez.

En consonancia con estos criterios, el proyecto educativo experimental pretende que en la fase de adaptación se obtengan los siguientes logros en el pensamiento de los educandos:

-El desarrollo de la clasificación y la inclusión de clases, como las nociones que permiten la agrupación de objetos en categorías y la división de éstas en subclases. Este procedimiento depende de la capacidad del estudiante para concentrarse en una sola característica de los elementos de un conjunto y agruparlos de acuerdo con ésta.

La clasificación está relacionada con la reversibilidad que permite al estudiante que se encuentra en la etapa de las operaciones concretas, apreciar que hay más de una manera de clasificar un grupo de objetos, lo que da lugar a relaciones multiplicativas.

-Otra estructura posible de desarrollar es la seriación, como el proceso de crear un arreglo ordenado de mayor a menor y viceversa.

-Será indispensable consolidar en la mente del estudiante las nociones de conservación a sabiendas de que la conservación de cantidad es la operación básica más concreta. De acuerdo con Piaget, la capacidad de un estudiante para resolver problemas de conservación depende de la comprensión de los tres aspectos básicos del razonamiento: identidad, compensación y reversibilidad. Con el dominio de estos principios, el pensamiento del alumno se vuelve bidireccional, por lo que abandona la lógica unidireccional de la etapa intuitiva.

En el plano lógico, todas estas estructuras permiten el manejo de los agrupamientos o relaciones de conceptos, para lo cual será necesario el dominio en la clasificación, seriación, correspondencia término a término, correspondencias simples.

El establecimiento de sistemas de relaciones permite al estudiante el manejo de: relaciones por jerarquía de clases, es decir es la división de una clase en subclases; el reunir relaciones que expresen diferencias, pese a que el manejo de este tipo de relación entraña dificultades por la aproximación intuitiva de las características a confrontarse. Ante ello es menester volver a que el alumno ordene las relaciones más simples: comparar capacidades, distancias, alturas, pesos, áreas, volúmenes, así como diversas cantidades por medio de fracciones, decimales y porcentajes; relaciones de sustitución para entender las diferentes formas de alcanzar el mismo resultado final. El manejo de este tipo de relación da origen a la reciprocidad, que es típica de las relaciones simétricas. Las relaciones multiplicativas establecen dos o más formas simultáneas por las que pueden obtenerse series de valores de dos variables.

Al final de la fase de adaptación se ha de esperar que los sujetos consoliden las siguientes características básicas del pensamiento: reconocimiento de la estabilidad lógica del mundo físico; darse cuenta de que los elementos pueden ser cambiados, transformados y aún así conservan muchas características originales; entender que los cambios son reversibles.

El paso del pensamiento concreto al abstracto -para la fase de formación en ciencias básicas- no se dará sino cuando el alumno pueda: admitir suposiciones, construir hipótesis expresadas en proposiciones, buscar leyes generales para definir exhaustivamente; en los conceptos espaciales ir más allá de lo tangible, finito y familiar; tener conciencia de su propio pensamiento y tratar con relaciones complejas tales como la proporcionalidad y la correlación.

Para la consecución de estos logros, las estructuras del pensamiento formal mínimamente presentes deben ser:

la capacidad de generalización, como la posibilidad de extraer el significado común de enunciados diferentes; la conceptualización, como la capacidad de extraer las propiedades generales de una categoría para definirla exhaustivamente; el razonamiento hipotético deductivo, evidente al razonar por medio de hipótesis o suposiciones que llevan a una deducción; manejar un sistema de

relaciones que coordine conjuntos diferentes de operaciones para reducirlos a otros; consolidación de las nociones de continuidad e infinitud.

Con la capacidad de trabajar con estas estructuras, el estudiante habrá desarrollado un sistema completo y lógico del pensamiento sin relación a lo concreto.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

BEARD Ruth. Psicología evolutiva de Piaget. Ed. Kapeluz. Buenos Aires. 1971.

PIAGET Jean. Seis estudios de Psicología. Ed. Seix Barral. Barcelona. 1977.

Psicología y Pedagogía. Ed. Ariel. Barcelona, 1977.

Psicología del niño. Ediciones Morata. Madrid. 1984.



APROXIMACION A LA TEORIA PSICOSOCIAL DE LA ADOLESCENCIA DE ERIK ERIKSON

Alberto Astudillo Pesántez

Erikson quizá es el único psicólogo genetista moderno que centró todo su trabajo en el estudio de la adolescencia, él es quien considera la adolescencia como el período fundamental del desarrollo en el curso del que se organiza la construcción de la identidad del yo, período de recapitulación de conflictos de la infancia y de anticipación de la vida adulta, es sobre todo su ideología y su representación del rol de la sociedad en el desarrollo es el más grande aporte del punto de vista de Erikson

1. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Erikson coloca poco a poco en el centro de su reflexión sobre el desarrollo, la noción de identidad del yo y se apoya sobre tres ejes simultáneamente. En primer lugar, la noción de permanencia y de continuidad manteniendo constancia de objetos y sujetos pese a las fluctuaciones del tiempo y las modificaciones más o menos importantes que pueden provenir. La identidad se apoya en principio sobre la conciencia de una continuidad temporal, de un yo que reconoce un pasado que le es propio y se compromete con el futuro, practicando escogitamientos significativos entre

las diversas oportunidades ofrecidas por las vías del crecimiento. En segundo lugar, la identidad hace un llamado a la idea de unidad, de cohesión, permitiéndole circunscribir las cosas, delimitando las unas con relación a las otras y se opone a la experiencia de la división, de difusión y de rompimiento. Y en tercer lugar, la identidad permite establecer una relación entre las cosas, reuniendo "las que van juntas", y "agrupando las similitudes y las discrepancias". Ser, ser uno, reconocerse uno, constituyen solidariamente la base de la actividad de la identidad.

2. LA CONCEPCION DEL YO

A Erikson se le debe la utilización del concepto de identidad en el lenguaje psicológico. A sus ojos la adquisición de una identidad personal constituye la tarea primordial de la personalidad en el curso de la adolescencia. En esta época el yo está llamado a operar una recapitulación del conjunto de identificaciones de la infancia en vista de absorberlas en una nueva configuración de la identidad permitiendo afrontar las tareas de la edad adulta.

En la historia de la psicología se han hecho algunos intentos en vista de señalar la emergencia de la evolución de la representación de sí en la conciencia: Baldwin (1895), W. James (1908), H. Wallon (1959), pero el trabajo de Erikson se ubica más allá, pues la noción de identidad es una concepción dinámica del yo que engloba, al interior de una unidad funcional, los aspectos normales y patológicos de las diversas dimensiones del crecimiento: los hechos biológicos, las representaciones y las respuestas hechas por el medio social.

Freud ha citado una sola vez el término de identidad con oportunidad de su discurso en la Asociación judía B'Nai B'Rith en Viena en 1926. Utiliza este término en el sentido clásico de una identidad étnica con el conjunto del pueblo judío cuando él proclama pese a una "confesión" de ateísmo su atracción irresistible por el judaísmo y su convicción de participar de "una clara conciencia de una identidad interior, el sentimiento íntimo de una misma construcción psíquica".¹

Erikson siempre ha citado esta declaración de Freud, intentando extraer de los mismos textos de Freud este concepto que se convertirá en pieza fundamental de sus trabajos; Erikson remarca que mucho antes de que Freud utilizara términos para referirse a la identidad interior él utilizó para hacer referencia a aspectos centrales de su vida.

Erikson se propuso sustituir lo medular del pensamiento psicoanalítico referente a la personalidad neurótica por la preocupación del desarrollo normal. Para el psicoanálisis, el yo constituye una instancia de la personalidad con función defensiva: instaura los mecanismos de defensa y neutraliza la ansiedad propia de la resolución de los conflictos entre tendencias contradictorias. Erikson insiste sobre los aspectos adaptativos del yo, constituye una instancia comprometida en la lucha inconsciente por mantener la continuidad y la permanencia de la existencia. El yo asegura la coherencia de los comportamientos, mantiene la unidad interna, asegura la mediación entre los acontecimientos exteriores e interiores y garantiza la solidaridad con los ideales sociales y las aspiraciones del grupo. El es el guardián de la indivisibilidad y de

la identidad, "el sentido de ser uno consigo mismo que crece y se desarrolla".

Erikson muchas veces ha reafirmado su lealtad al psicoanálisis, sin embargo ha realizado algunas modificaciones a la perspectiva freudiana afirmando que la doctrina de Freud estaba influenciada por las preocupaciones científicas de la época refiriéndose a la teoría de la transformación de la energía. Si Freud da tanta importancia a la energía sexual, dice Erikson, es porque la sexualidad constituye el lugar propicio para seguir el transfert de la química corporal en energía psíquica. Por otro lado, la sexualidad era objeto de gran represión en la sociedad de Viena. Esta doble confrontación va a producir los grandes descubrimientos de Freud: la teoría de la libido, las etapas psicosexuales de desarrollo y la concepción de la neurosis.

En nuestros días, dice Erikson, estamos influenciados por otros conceptos científicos aquellos de la relatividad y de la complementariedad. Erikson afirma que "el paciente de los primeros psicoanalistas sufría principalmente de inhibiciones impidiéndole ser lo que él pensaba saber que es; el paciente de hoy "sufre" sobre todo del problema de "eso que debe creer" y lo que debe, o mejor, lo que puede llegar a ser".² y remarca que el estudio de la identidad se ha convertido hoy en un punto estratégico como lo era el estudio de la sexualidad en el tiempo de Freud.

3. ORIGEN Y DESARROLLO DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Erikson y su amigo Peter Blos trabajaban en una escuela americana en Viena. Ingresó en la escuela psicoanalítica de Viena cuando tenía 25 años, a la época era un pintor especializado en dibujar rostros de niños; por este camino conoce a Anna Freud quien le orienta al psicoanálisis infantil; ella le propone tomar un análisis y participar de los seminarios de formación de la escuela de Viena.

En 1933, Erikson emigra a los Estados Unidos donde continúa con la práctica analítica y colabora en diferentes proyectos de investigación: estudios sobre el juego del niño, la educación de los niños en las tribus nativas, el desarrollo del yo, el ciclo

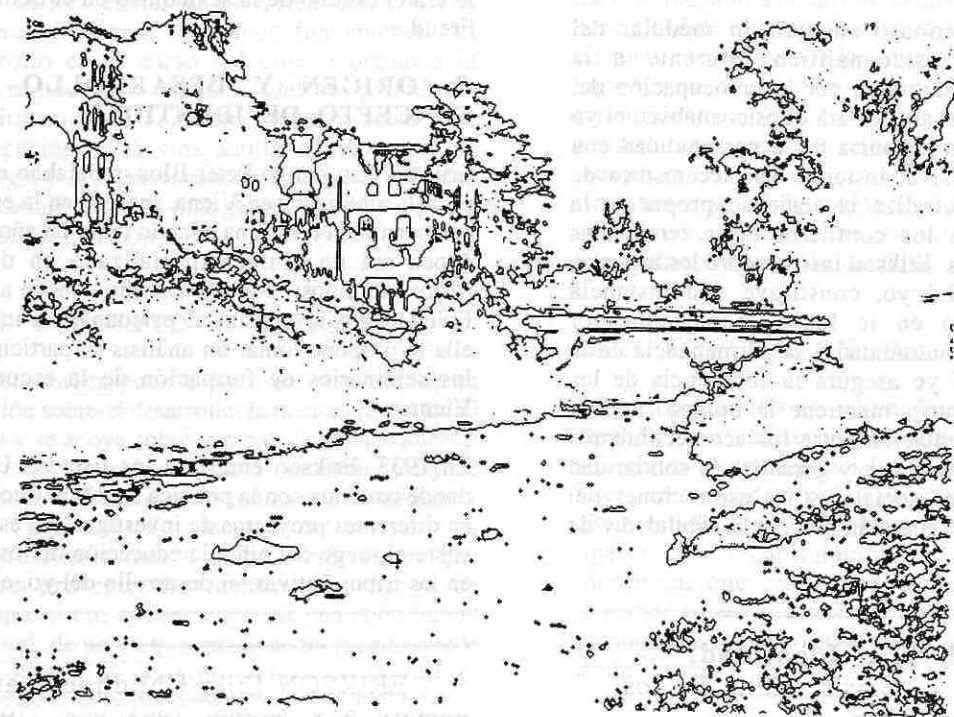
¹. ERIKSON Erik: *Identidad, Juventud, y Crisis*. Edit. Paidós. Buenos Aires. Pag. 17.

². ERIKSON Erik: *Childhood and Society*. N.Y. Norton. 1963. Pag. 279.

de vida, la adolescencia y el problema de la identidad. Fue profesor sucesivamente de las universidades de Yale, Berkeley y de Harvard.

En los Estados Unidos adopta su nombre actual y este detalle no deja de tener mucha importancia siendo él quien tanto se ha preocupado de la identidad. Hasta ahora Erikson se llamaba Erik Homburger, el apellido tomó del padrastro que se casó con su madre y adoptó al pequeño Erik; era hijo de madre judía y de padre desconocido de origen danés. Es en honor y en fidelidad a ese padre desconocido que escoge ese nombre con acento nórdico, Erikson.

En muchos textos autobiográficos como en "Sociedad y Adolescencia", Erikson revela las preocupaciones, las obscuridades y distorsiones de su origen étnico y religioso. Erikson optó por el cristianismo, y de su compromiso con la ética cristiana surgió el interés por la personalidad histórica de Martín Lutero y de su contribución tan especial en el campo clínico. Al interesarse por biografías de hombres importantes no podía menos que reconstruir su propio pasado, de reconstruir su propia imagen, es así como adoptando el nombre de Erikson deviene "el hijo de si mismo" como han dicho algunos de sus estudiosos.



En psicología dos de sus obras han merecido enorme reconocimiento: "Infancia y Sociedad" e "Identidad, Juventud y Crisis". Pero los éxitos literarios y su prestigio ante lo intelectuales norteamericanos le viene de dos contribuciones biográficas de hombres excepcionales en la historia: Young Man Luther (1958) y Gandhi's Truth (1969). Esta última le mereció el premio Pulitzer y el National Book Award de los Estados Unidos.

Hemos de hacer notar también que Erikson se preocupa mucho por las sociedades primitivas unificando así el interés psicoanalítico por los dos aspectos importantes: la observación de niños pequeños y las experiencias realizadas con sociedades primitivas lo que ha originado grandes aportes al estudio del desarrollo de la primera infancia.

4. MODELO DE DESARROLLO Y GENESIS DE LA IDENTIDAD

Determinantes psicosociales

Freud no insistió en los componentes sociales de la formación de la personalidad. Erikson al formular su propio modelo de desarrollo sin negar los aportes de las etapas psicosexuales de Freud enfatiza en los determinantes sociales de la

maduración de la personalidad y en las fuerzas desarrolladoras del ego. Por esto se le considera uno de los fundadores de la psicología del yo.

Erikson sostiene que en la infancia los principales conflictos son provocados sólo en parte por la frustración de los instintos sexuales; muchos conflictos resultan del choque entre las necesidades y los deseos no sexuales del niño y las expectativas y limitaciones impuestas por su cultura. Debido a que hay una plena interacción entre la persona y el ambiente a través de toda la vida, el crecimiento y el cambio de la personalidad no pueden restringirse solamente hasta la quinta etapa de desarrollo propuesta por la teoría psicoanalista clásica, Erikson agrega 3 etapas de tal forma que su modelo de desarrollo se compone de 8 etapas agregando la noción de **zona libidinal** a cada una de las etapas; así en la primera etapa un modo de relación incorporativo, en la segunda retentivo/eliminativo, en la tercera intrusivo, inclusivo, etc. Cada una de estas etapas es única, con problemas y necesidades particulares. Conforme el ego aumenta en importancia en el desarrollo de la personalidad, la persona obtiene un control cada vez mayor de sus circunstancias y de si mismo.

El Principio Epigenético

Este término, tomado de la embriología y que resultó indispensable para la fundamentación somática y psicosocial, enuncia que el curso del desarrollo está programado genéticamente y que el despliegue maduracional sigue una secuencia con un patrón definido. En la secuencia epigenética del desarrollo, cada órgano tiene su tiempo de origen³. Las relaciones del individuo con su medio dependen de cambios biológicos. Las exigencias biológicas y ambientales deben entrelazarse. Los requerimientos internos y externos deben corresponder, en cierto grado al menos, para que el individuo se desarrolle y funcione normalmente en una cultura en particular. Cualquier comportamiento debe entenderse en función de ajustes biológicos, psicológicos y sociales. Aunque subraya el papel del ego, Erikson también acepta el superego, a través de la influencia del ambiente sociocultural. Las necesidades deben satisfacerse en un escenario sociocultural. El **diseño genético** dirige al individuo en su

desarrollo, pero éste se da en un ambiente cultural preexistente, el cual también tiene una estructura dinámica. Freud subrayó el desenvolvimiento dinámico de los instintos, Erikson agrega la función dinámica de la cultura. El desarrollo no ocurre en el vacío sino más bien en un ambiente cultural y social que impone exigencias poderosas.

Lo que pudiera llamarse programa de desarrollo, el cual especifica la secuencia de cambios, es bastante semejante de un niño a otro, aunque el tiempo específico de una actividad en especial pueda variar considerablemente con cada uno. En otras palabras, cada niño pasa a través de las mismas etapas de crecimiento, pero el tiempo en que cumple estas etapas pueda variar.

Prácticamente cada aspecto del desarrollo y funcionamiento de la personalidad es el producto conjunto de dotes individuales e influencias culturales. Aunque el crecimiento es ostensiblemente un proceso orgánico, el desarrollo psicobiológico humano es imposible sin las condiciones geográficas y socioculturales en las que tiene lugar el crecimiento.

6. LAS OCHO ETAPAS DE LA VIDA

Para Erikson los mismos problemas se repiten a través de toda la vida. Distingue 3 fases en cada una de estas etapas: la fase **inmadura**, la fase crítica y la de **resolución**; por ejemplo un niño se enfrenta con el problema de la autoidentidad (quién es realmente) del mismo modo el adolescente como el adulto joven, la persona adulta como el anciano. El problema de la identidad no será tan agudo como lo es en la adolescencia que constituye fase **crítica**, el problema está en su fase **inmadura** para el niño, pero si lo enfrenta adecuadamente durante la fase crítica estará en fase de resolución para las etapas posteriores. Durante la adolescencia, la búsqueda de identidad alcanza la fase crítica debido a que, en esa época, una diversidad de condiciones biológicas, psicológicas y sociales, como la madurez sexual, las exigencias de los padres y de otros y la aproximación a la categoría de adulto, hacen resaltar intensamente la necesidad de autodefinición, la llamada crisis de identidad. Por **crisis**, Erikson entiende no una crisis abrumadora sino más bien un punto de viraje o perspectiva de cambio en la vida del individuo cuando un nuevo problema debe ser enfrentado y dominado.

³ ERIKSON Erik: "El Ciclo Vital Completado". Paidós. Buenos Aires. 1985. Pg. 32 y siguientes.

La **resolución** de estos conflictos y los problemas asociados en cada periodo hace posible la adquisición de una **virtud** que contribuye progresivamente a elaborar las fuerzas del yo, es lo que llamaríamos el desarrollo normal. El fracaso para alcanzar las fuerzas específicas del ego, cuando es crucial hacerlo, hace que se guarden los problemas y necesariamente impide los intentos de solucionar los nuevos problemas de las etapas posteriores. El joven que no logra formar su identidad no está en capacidad de lograr pasar el momento **crítico** de la etapa siguiente que es la intimidad, por tanto tendrá dificultades en todo lo que será asociación íntima (en el trabajo, en actividades creativas y en el matrimonio) porque no puede relacionarse con los demás de forma satisfactoria. Erikson estableció una crisis para cada periodo.

Diagrama de las ocho etapas de la vida

Erikson se refiere a las Ocho etapas de la vida en su obra "Infancia y Sociedad"⁴ y las registró sobre un diagrama en el que trabajó con mucho interés por el tiempo de 20 años y que publicará por tres ocasiones reformulando y completándolo cada vez. (Ver CUADRO 1 en la siguiente página).

I. Confianza o Desconfianza Fundamental

Es la fase oral del desarrollo psicosexual, la tarea psicosocial se refiere a la consecución de una **confianza básica** en sí mismo y en los demás; las deficiencias en la misma originan diversos grados de **desconfianza básica**. La confianza no va a depender de la cantidad de alimento dado al bebé, ni del número de manifestaciones de amor sino más bien de la cualidad de la relación con la madre.

II. Autonomía o bien Vergüenza y Duda

La maduración anal y muscular prepara el terreno para la experimentación de dos conjuntos simultáneos de modalidades sociales: **retener y dar**. Desde el punto de vista cultural estas dos actitudes no son ni buenas ni malas todo depende de la dirección en la que sea orientada cada actitud: hacia un enemigo, hacia un compañero, o hacia sí mismo. Al aprender el dominio sobre sí mismo, adquiere el niño un persistente sentido de **autonomía**, mientras que en la pérdida de la

autoestimación y el avergonzamiento en el proceso de desarrollo conducen a un profundo sentimiento de **duda** y vergüenza

III. Iniciativa o bien Culpabilidad

En el período fálico, la solución de la crisis edípica conduce a una intensificación de la conciencia. Es la época en la que el niño necesita desarrollar los requisitos previos para la **iniciativa** masculina o femenina. El peligro de este estadio es un sentimiento de **culpabilidad** a propósito de las metas y de los actos que son posibles gracias a la exuberancia de las nuevas posibilidades locomotrices y mentales.

IV. Trabajo o bien Inferioridad

Antes que el niño que ya es psicológicamente hablando un padre rudimentario pueda convertirse en un padre biológico, debe comenzar a trabajar y ganarse la vida. Coincide con la etapa de la latencia en el esquema psicosexual. Aprende a ganarse prestigio produciendo cosas, ha aprendido que no hay un devenir válido en el seno de su familia y así está listo para aplicarse a trabajos que rebasen la simple expresión lúdica, él o ella aprenden a **trabajar**. El peligro en este nivel reside en un sentimiento de inadecuación o de **inferioridad**.

V. Identidad o bien Difusión de Rol

Con el establecimiento de una buena relación con el mundo de las capacidades e instrumentos, y con la madurez sexual, la infancia propiamente dicha se termina. La juventud comienza. Pero a lo largo de la pubertad y de la adolescencia, todas las identidades y las continuidades sobre las que la infancia se apoyó son replanteadas como consecuencia de la velocidad del crecimiento, sólo igualable al de la primera infancia y el hecho totalmente nuevo de la madurez genital. Es la experiencia acrecentada de la capacidad del yo de integrar las identificaciones con las vicisitudes de la libido, con las capacidades desarrolladas a partir de las posibilidades innatas, y con las ocasiones ofrecidas por los roles sociales, es el sentimiento de **identidad** del yo. El peligro en este estadio radica en la **difusión de rol**.

VI. Intimidad o bien aislamiento

Sólo cuando los jóvenes pueden emerger de los combates de su identidad pueden dominar la sexta etapa, la de la **intimidad** con otra persona al propio tiempo que adquiere la capacidad de **distanciar** el sí mismo de fuerzas o personas peligrosas para él; la falta de esta capacidad para el

DIAGRAMA DE LAS OCHO ETAPAS DE LA VIDA

VEJEZ	VIII								Integridad vs. desesperanza disgusto SABIDURIA
ADULTEZ	VII							Generatividad vs. Estancamiento CUIDADO	
JUVENTUD	VI						Intimidad vs. Aislamiento AMOR		
ADOLESCENCIA	V					Identidad vs. Confusión de identidad FIDELIDAD			
EDAD ESCOLAR	IV				Industria vs. Inferioridad COMPETENCIA				
EDAD DE JUEGO	III			Iniciativa vs. Culpa FINALIDAD					
NIÑEZ TEMPRANA	II		Autonomía vs. vergüenza, duda VOLUNTAD						
INFANCIA	I	Confianza básica vs. desconfianza básica ESPERANZA							

4. ERIKSON Erik: "Enfance et Society". Delachaux et Niestle. Paris. 1976. Pgs. 169 y siguientes.

distanciamiento conduce inevitablemente a la **absorción** del yo.

VII. Generatividad o bien Estancamiento

La capacidad de perderse en el reencuentro de los cuerpos y de los espíritus debe conducir a la expansión gradual de intereses personales y de las cargas libidinales de lo que se ha creado y cuya responsabilidad se ha aceptado. La **generatividad** es esencialmente el interés por la generación y por su educación. La evolución negativa corresponde al **estancamiento**.

VIII. Integridad o Desesperanza

Sólo el hombre que ha obrado sobre las cosas o sobre las personas, que ha creado a otros seres humanos, cosas e ideas puede cosechar el fruto de las siete etapas anteriores. Es la etapa de la **integridad** mientras la **desesperación** implica el sentimiento de que se ha desperdiciado esta suerte única del ciclo vital.

7. ANATOMIA DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD EN LA ADOLESCENCIA

La adolescencia está caracterizada por un conflicto entre la identidad y la confusión de la identidad y en el diagrama (ver CUADRO N. 2 en la siguiente página) está representada a lo largo de toda la línea horizontal ubicando todos los aspectos del conflicto. Los cuatro primeros registros se refieren a los cuatro aspectos recapitulativos de la construcción de la identidad del adolescente puesto que son concebidos como la reformulación de las diversas funciones del yo elaborado a lo largo de la infancia. Los tres registros restantes tienen un aspecto anticipativo puesto que concierne a las tres zonas de la identidad: la intimidad sexual, las relaciones con la autoridad y el compromiso ideológico que constituyen los polos centrales de las etapas ulteriores de la edad adulta.

El primer registro hace referencia al hecho de ubicarse en una perspectiva temporal lo que constituye el oponerse a la confusión del tiempo, renueva la problemática central que dominó la primera infancia cuando a lo largo de esta experiencia de regulación mutua entre las necesidades orales y las respuestas maternas el niño se inscribe por primera vez en la temporalidad, gracias a las respuestas de la madre asegurando su presencia reconfortante. En la adolescencia, la reconciliación del pasado y del

presente se impone de nuevo. La proyección de planes de vida coherentes para la adultez hace necesario la capacidad de proyectarse en el futuro, a fin de anticipar el futuro estado adulto y de establecer el puente entre lo que "fue un niño" y aquello de "estar haciéndose un adulto".

En el segundo registro que marca la construcción de la identidad del adolescente y que recapitula la segunda etapa del desarrollo epigenético existe asimilación del pasado y anticipación del futuro que exigen la firme "certeza de sí mismo" la convicción del pasado y del presente forman parte de sí mismo. Frente a la compulsiva y dolorosa interrogación del adolescente sobre sí mismo puede resurgir antiguas emociones de vergüenza y de duda que amenazaban la solución del segundo conflicto de la infancia.

En el tercer registro, la "Experimentación de Rol" ocupa todos los aspectos de la vivacidad del adolescente y de la exploración de actividades diversas " más o menos delictuosas" con la finalidad de ampliar la identidad del yo a la multiplicidad de iniciativas y de roles nuevos. Es la fijación sobre un rol más definido que limita el campo de inversiones de las fuerzas del yo.

El cuarto registro, hace referencia al último conflicto recapitulativo previo a la adolescencia: el aprendizaje que se opone a la parálisis de la acción. Dice Erikson que "la adolescencia y el aprendizaje cada vez más prolongado de los últimos años de la escuela secundaria y los años de universidad pueden verse, como una **moratoria psicosocial** : un período de maduración sexual y cognitiva y, sin embargo, una postergación sancionada del compromiso definitivo." ¹ Así, pues los adolescentes pueden experimentar roles múltiples, el individuo podrá desarrollar competencias múltiples a comprometerse en diversos aspectos de realización y de invertir sus recursos en un escogitamiento profesional. La apatía y la inhibición de la actividad amenazan con la identidad del yo reactivando así los sentimientos de incompetencia que ya desafiaban al individuo a lo largo de la etapa de la infancia.

Los registros sexto, séptimo y octavo del diagrama son anticipativos, se refieren a los aspectos de la formación de la identidad que deberán ser resueltos en la adolescencia a fin de permitir la realización de tareas centrales del yo en

¹ ERIKSON, E. 1969

VIII							INTEGRIDAD vs. DESESPERACION
VII						GENERATIVIDAD vs. ESTANCAMIENTO	
VI					INTIMIDAD vs. AISLAMIENTO		
V	Perspectiva Temporal vs. Confusión del Tiempo	Seguridad en Sí Mismo vs. Conciencia de Sí Mismo	Experimentación con el rol vs. Fijación al rol	Aprendizaje vs. Parálisis en el trabajo	Polarización Sexual vs. Confusión Bisexual	Liderazgo y Adhesión vs. Confusión de Autoridad	Compromiso Ideológico vs. Confusión de Valores
IV				LABORIOSIDAD vs. INFERIORIDAD	Identificación con la tarea vs. Sentimiento de futilidad		
III			INICIATIVA vs. CULPA		Anticipación de roles vs. Inhibición del rol		
II		AUTONOMIA vs. VERGÜENZA, DUDA			Deseo de ser Uno Mismo vs. Duda Acerca de Sí Mismo		
I	CONFIANZA vs. DESCONFIANZA				Reconocimiento Mutuo vs. Aislamiento Autístico		

la edad adulta. La polarización sexual se opone a la confusión bisexual, la integración de las funciones de poder y la subordinación se opone a la confusión de la autoridad, y el compromiso ideológico a la confusión de valores; estos tres aspectos son constituyentes de la identidad en la adolescencia que anticipan las grandes etapas de la vida adulta.

La noción de polarización sexual implica a la vez una sensibilidad nueva a las realidades sexuales y el escogitamiento de una orientación sexual. Para Erikson la sexualidad es una dimensión esencial de la experiencia del adolescente y del aprendizaje de la intimidad que constituye uno de los desafíos de este periodo que prepara los compromisos sexuales posteriores, pues la confirmación de un escogitamiento heterosexual u homosexual constituye uno de los aspectos cruciales del fin de la adolescencia. La confusión bisexual, recubre un estado que según Erikson no es raro en la adolescencia. Asegurando entre sus pares las funciones de líder o de subordinado, el adolescente realiza un "paso importante a la condición parental y hacia la responsabilidad adulta" anticipando así las funciones de responsabilidad y de ejercicio de funciones de autoridad. Lo negativo de esta función ocasiona una fijación de roles de autoridad manifestándose en la dependencia o en la sobreafirmación autoritaria y despótica.

El último conflicto viene dado por la confusión de valores, caracterizado por la ausencia de opción ideológica y de visión significativa del mundo, en el compromiso ideológico. Según Erikson, los ideales dados por las sociedades bajo la forma explícita o implícita de una ideología permite a los adolescentes de comprometerse en una multiplicidad de tareas: desarrollar una perspectiva de futuro, participar de la ética de la tecnología dominante, les ofrece una imagen del mundo cambiante.

Erikson considera que estos diversos conflictos se imponen a todos los adolescentes, que estas amenazas se encuentran en estado latente en muchas situaciones y que todo adolescente conoce al menos momentos fugaces en el que se encuentra así en esa dificultad, concepto que según Erikson se opone a la noción de confusión patológica.

8. LA GENESIS DE LA IDENTIDAD DEL YO

La adolescencia ocupa una posición central en el diagrama de desarrollo (ver cuadro 2) y la construcción de la identidad en la adolescencia constituye el fundamento alrededor del que se articulan las etapas de crecimiento. Erikson propone un esquema psicosocial de elaboración de la identidad del yo por medio de interacciones cada vez más complejas con modelos sociales disponibles a lo largo del ciclo vital.

En el primer registro vertical y primer estadio del ciclo vital propone el "**Reconocimiento Mutuo**" una vez nacido el niño, "su habilidad innata y más o menos coordinada para tragar se encuentra con las más o menos coordinada habilidad e intención de la madre de alimentarlo y de recibirlo con regocijo". En ese momento el bebé vive por medio de su boca y ama con ella, la madre vive por medio de, y ama con sus pechos o con cualquier parte de su cuerpo que transmita su vivo deseo de proporcionar a su hijo lo que necesita. El fracaso de este reconocimiento es el **aislamiento autístico**.

El segundo registro ascendente se ubica en la temprana infancia y tiene que ver con el **deseo de ser uno mismo**. El niño que en la etapa anal es muy dependiente da gran significación a los rápidos logros en cuanto a la maduración muscular, la verbalización y la discriminación con la habilidad consecuente de coordinar varias pautas de acción altamente conflictivas, caracterizadas por las tendencias de retener y dar. Este estadio es definitivo para lograr el equilibrio entre la cariñosa buena voluntad y la autoinsistencia odiosa, entre la cooperación y la terquedad y entre la manifestación de sí mismo y la restricción compulsiva o el consentimiento débil. A partir de una sensación inevitable de pérdida del autocontrol y de un control excesivo por parte de los padres, se desarrolla una propensión duradera hacia la **duda** y la **vergüenza**. El desarrollo de la autonomía supone el firme establecimiento de una confianza temprana.

El tercer registro ascendente tiene que ver con la **Anticipación de roles**. Tres desarrollos respaldan este estadio, al mismo tiempo que sirven para provocar su crisis: 1) el niño aprende a moverse más libre y violentamente y por tanto establece un radio de metas más amplio y, para él ilimitado. 2) perfeccionamiento del lenguaje. 3) el perfeccionamiento de la locomoción y del lenguaje

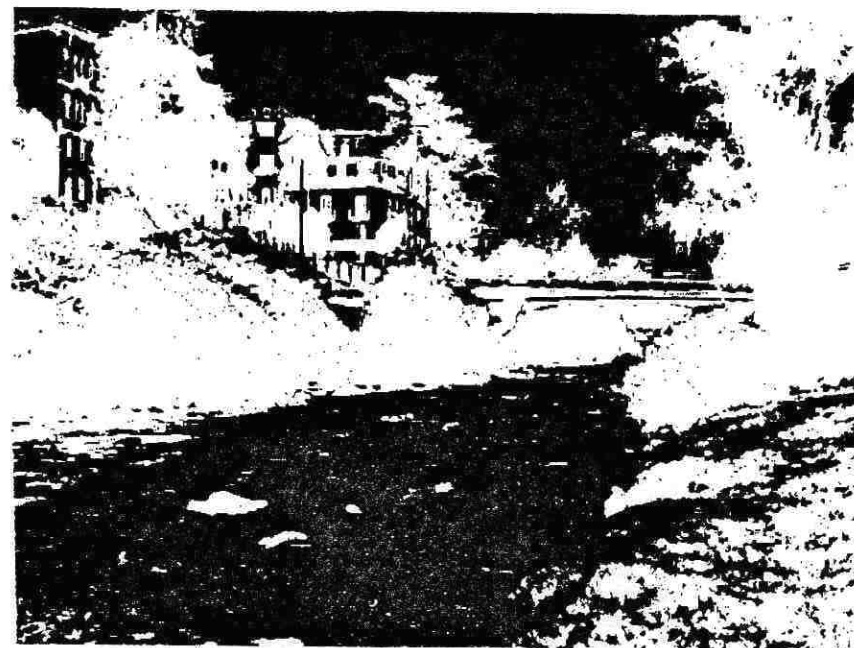
le permiten la expansión de la imaginación hasta abarcar tantos roles que no puede evitar asustarse de lo que él mismo fantasea. Los conflictos relacionados con la iniciativa se manifiestan en la **inhibición de roles** que impiden al individuo vivir de acuerdo con sus capacidades intrínsecas o con los poderes de su imaginación y sentimientos.

El cuarto registro se refiere a la **Identificación con la Tarea**, dice Erikson que en ningún momento de la vida está el niño más dispuesto a aprender rápida y ávidamente, a hacerse grande en el sentido de compartir obligaciones, disciplina y actuación que al final del periodo de la imaginación expansiva. También está ansioso por hacer cosas junto con otros, de compartir tareas de construcción y planeamiento, en vez de tratar de obligar a los demás niños o de provocar restricciones. En este estadio, el peligro reside en el desarrollo de una sensación de extrañamiento frente a sí mismo y a sus tareas o lo que se llama **sentimiento de inferioridad**.

Llegamos al quinto registro que es el de la adolescencia que debe resolver la contradicción entre la **identidad** y la **Confusión de la Identidad**; como se ha visto ocupa el quinto registro ascendente del ciclo de vida y por tanto es el resumen de todos los anteriores.

CONCLUSION

Erikson junto con Freud y Piaget constituyen los pilares sobre los que se construye la psicología del desarrollo de nuestro siglo, los tres a su modo proponen fases y tareas que deben ser cumplidas a lo largo de la vida. Erikson propone un desarrollo psicosocial que completa el desarrollo propuesto por la teoría psicosexual. En el presente trabajo se ha intentado destacar brevemente aspectos importantes a propósito de la adolescencia en relación con la tarea primordial la de la identidad.



El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.



El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de la investigación que se viene realizando en el área de la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

REVISTA PUCARA se terminó de imprimir el día
1 de Marzo de 1996, en el departamento de publicaciones
de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca,
siendo Decano el Dr. Jorge Villavicencio Verdugo,
Subdecano (encargado) el Dr. Oswaldo Narvaez.
Operadores de Offset los señores
Marcelo Abril y Jacinto Sarmiento