

UNIVERSIDAD – VERDAD



REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DEL AZUAY

N° 42

Abril 2007

UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Dr. Mario Jaramillo Paredes
RECTOR

Lcdo. Joaquín Moreno Aguilar
VICERRECTOR

Ing. Jacinto Guillén García
DECANO GENERAL DE INVESTIGACIONES

Econ. Carlos Cordero Díaz
DECANO GENERAL ADMINISTRATIVO FINANCIERO

UNIVERSIDAD - VERDAD

Revista de la Universidad del Azuay

Director

Dr. Claudio Malo González
Consejo Editorial

Dr. Oswaldo Encalada Vásquez
Arq. Diego Jaramillo Paredes
Dr. Juan Morales Ordóñez

Diseño y diagramación

Econ. Mario Merchán Barros

La responsabilidad por las ideas expuestas en esta revista corresponde
exclusivamente a sus autores

Se autoriza la reproducción del material de esta revista siempre que se cite la
fuente

Canjes y donaciones: Biblioteca <<Hernán Malo González>> de la Universidad
del Azuay

ISSN 13902849

Avda. 24 de mayo N° 7-77 y Hernán Malo

www.uazuay.edu.ec

Apartado Postal 981

Teléfono: 2881-333

Cuenca- Ecuador

EL SÍMBOLO EN LA ANTROPOLOGÍA

CONTENIDO

NOTA DE LOS EDITORES	7
EL SER HUMANO Francisco Álvarez González	9
SÍMBOLO Y MITO Marco Vinicio Rueda, S. J.+	41
SÍMBOLOS Y CULTURA POPULAR Claudio Malo González	63
EL SENDERO DEL ÁGUILA Andrés Abad Merchán	87
DESACRALIZACIÓN Y DESCENTRAMIENTO EN LA CIUDAD SECULAR Gabriela Eljuri Jaramillo	113
TECNIFICANDO LA TRADICIÓN Juan Pablo Martínez Moscoso	143
LA VIGENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA URBANA Marcelo F. Naranjo	195
LA ENIGMÁTICA DESAPARICIÓN DE LA COCA EN EL ECUADOR Lynn Hirschkind	235

ETNONIMIA Y ETNOCENTRISMO
Oswaldo Encalada Vásquez

261

NOTA DE LOS EDITORES

Hasta lo que sabemos, el ser humano es el único animal que puede crear símbolos. Si nuestra conducta se organiza partiendo de lo que ha sido creado a lo largo del tiempo por las colectividades: las culturas, esos elementos conformadores están constituidos en buena medida por símbolos que no son otra cosa que la representación de objetos de una naturaleza por objetos de otra naturaleza. Hay consenso en el sentido de que la evolución del ser humano se distanció aceleradamente de la de los animales cuando creó y usó el lenguaje, que no es otra cosa que un código de símbolos en el que los sonidos estructurados en palabras representan objetos materiales y no materiales.

Si bien el lenguaje es el sistema de símbolos más usado y popular, este universo va más allá ya que hay una enorme variedad de símbolos de diversa índole, con mucha fuerza en el ámbito de lo religioso ya que tiene que ver con seres y fuerzas sobrenaturales que, al no ser visibles como los árboles o los animales, requieren ser representados de alguna manera para que lleguen a los sentidos de los creyentes. Los símbolos, como resultado de la creatividad humana, contribuyen a establecer buena parte de las diferencias entre las culturas –y en consecuencia a consolidar su identidad– de complejas estructuras materiales y no materiales.

La meta de la Antropología Cultural es la comprensión de las otras culturas al tratar de entenderlas partiendo de sus propios rasgos, superando de esta manera el etnocentrismo, actitud generalizada en el ser humano. Pueden darse

diferencias en los aspectos materiales e institucionales de las culturas, pero su función y significado depende de cómo en cada una de ellas se los interpreta a través de la compleja trama de los símbolos.

Esta entrega de Universidad Verdad aborda, principalmente la problemática de los símbolos como elementos conformadores de las culturas y que, de alguna manera, constituyen uno de los componentes de la doble realidad propia de nuestras vidas. Vivimos en un entorno físico y humano cuya existencia objetiva es evidente; los símbolos estructurados que son parte de nuestras existencias y que han sido creados por nosotros; son otra realidad de la que no podemos prescindir por mucho que nos empeñemos y sin la cual la existencia humana carecería de sentido.

Se inicia esta publicación con un artículo del Doctor Francisco Alvarez González tomado de su libro “Las Exclusivas del Hombre, Un Ensayo de Antropología Filosófica”, en el que, con su sobresaliente lucidez, nos muestra lo que el ser humano no es y lo que es, estructura conceptual fundamental para comprender las culturas por él creadas.

Reproducimos un capítulo del libro “Mitología” de Marco Vinicio Rueda, el más destacado de los antropólogos religiosos que ha tenido nuestro país y cuya partida definitiva ha dejado un profundo vacío en el mundo académico-antropológico del Ecuador. Queremos con este número de la revista rendir homenaje a la obra que dejó y a su calidad humana fuera de lo común.

EL SER HUMANO*

Francisco Álvarez González

Doctor en Filosofía

Fundador de la Facultad de Filosofía de la Universidad
de Cuenca

Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Costa
Rica

LO QUE EL HOMBRE NO ES

1.- La Realidad radical

Que se comience con él o con él se concluya, el caso es que el hombre ha sido tema principalísimo de la filosofía de todos los tiempos. Se concluía con él cuando la filosofía comenzaba con la búsqueda de ciertos principios, arjé, material o Dios espiritual, que, se suponía, eran capaces de dar razón de todo lo demás. Dentro de estas concepciones es lícito opinar que el hombre era algo así como el fin a que tendía la evolución o la creación a partir de aquellos principios. Se iniciaba la búsqueda muy lejos para llegar a él, tan cerca. Esas fueron, en buena medida, las filosofías hasta la modernidad.

Hoy los puntos de vista han cambiado y con él, con el hombre, se comienza, no se concluye. Lo que, al inicio, indaga el filósofo, no es ningún principio, ya sea de orden material o espiritual, sino eso que es él mismo en cuanto filósofo, a saber, nada menos ni nada más que hombre. Lo otro, el resto de las cosas y, entre ellas, los principios, arjai o dioses, van a estar radicados en él. Esta última afirmación, de ordinario, se malentiende y, porque tal cosa ocurre, es objeto de enconado rechazo. ¿En qué piensa, en primera intención, al oír la anterior sentencia, el filósofo tradicional, el que principia por los principios y todo lo explica y entiende a partir de cualquier forma de arjé, o a partir de Dios? Muy sencillo: como él, tomando como punto de arranque el arjé, o Dios, deduce, bien echando mano de la evolución o del acto de creación, cuando oye que hay que comenzar con el hombre, porque en él todo el resto de cosas, sin olvidar cualquier clase de principio, se encuentra radicado, entiende que lo que se pretende es invertir papeles, convertir al hombre en principio, esto es, en arjé, o en algo semejante a

Dios, y que, por lo tanto, a partir de él se evoluciona o a partir de él se crea. Mal interpreta, pues, y lo primero que a la mente le viene es que tal afirmación es idealista o algo por el estilo. Y lo cierto es que no hay tal. Que la vida es la realidad radical, como dice Ortega, en modo alguno significa que «la vida -en el sentido de la vida, en general, una entidad o fuerza unitaria- es la realidad verdadera o primaria», Ni tampoco que «mi vida individual es la única realidad efectiva». (J. Marías, “Introducción a la filosofía”, págs.368-9. Rev. de Occ. Madrid, 1967) La primera mala interpretación entiende la vida como arjé. La segunda, en sentido idealista, que mi vida es lo original, lo primario y que, por ende, todo lo demás es derivado de ella. O, en otra forma, que no hay nada real independiente en absoluto de mi vida.

La expresión, pues, de que la vida es la realidad radical, ajena a cualquiera de esas falsas interpretaciones, lo único que quiere decir es que cualquier realidad, desde la más intrascendente hasta la más excelsa e importante, tal el caso de esa realidad o suprarrealidad, como se quiera designarla, que conocemos con el nombre de Dios, se me da siempre en mi vida o, a cualquier otro, en la suya. Que, en suma, el yo es un ingrediente de la realidad. Pero, insisto, porque la tradición nos hace proclives a tomar el rábano por las hojas y a no entender, ingrediente no quiere decir que yo forme parte de las cosas, que éstas no puedan ser independientes de mí y, aun menos que todo eso, que yo sea algo así como productor, hacedor o causa de las cosas, de la realidad. Dice, con toda razón, Julián Marías, en la obra citada: «de cualquier modo que se quiera ‘definir’ o explicar la realidad ser necesario introducir, palmaria o subrepticamente, mi presencia. ¿Quiérese con esto decir que la realidad es algo; mío, que es una idea mía, o una determinación de mi ser, o un producto mío? Todo lo contrario: llamo realidad a lo que encuentro, a lo que es otro que yo, al aquello con que por eso mismo, tengo que habérmelas». Y un poco más adelante: «¿quíérese decir, entonces, que las cosas dependen de mí, de tal suerte que si no fuesen

encontradas por mí se anularían, o que no había nada antes de haber yo? Esto sería literalmente absurdo».

Radical en la vida no significa, pues, otra cosa sino que cualquier realidad, para sérmelo, tiene que dárseme en la vida. De otro modo dicho «que la realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque lo que es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida». (J. Marías, obr. cit., págs.368-9) Es también como si dijéramos: las cosas percibidas pueden existir con independencia de mi persona y no reducir su ser a ser percibidas, que quería Berkeley. Pero el que rechazamos su idealismo psicológico no quiere decir que no admitamos la evidencia de que para que algo me sea, en cuanto percibido, tiene que dárseme en una percepción. Podrán ser las cosas todo lo independientes de mí que se quiera, pero, si no percibiera ni pensara en ellas, ¿cómo es que podrían ser para mí realidad? Lo son porque me topo con ellas, porque me las encuentro, pero en el toparme o en el encontrarme, aparte las cosas, estoy siempre yo como el otro ingrediente de ese fenómeno. Sólo, pues, algo tan simple y tan evidente como eso, que yo estoy inmiscuido o soy un ingrediente de la realidad, es lo que pretende significar la expresión: la vida es la realidad radical.

Que el hombre sea para nosotros principio y no conclusión del filosofar, no se debe, pues, a que sea fundante, esto es, arjé material o Dios espiritual, sino a que hallo la realidad toda en mi vida, en la vida de ese hombre que soy yo. Ni en lo que es, que fue antes que yo, ni en lo que ahora es, ni en lo que pienso que con toda probabilidad será, está ausente la tarjeta de presentación de un yo... que soy yo. Y, asimismo, tanto en lo real como en lo probable, en lo necesario como en lo contingente. Cualquiera de esas innumerables cosas podrán ser, ajenas, independientes, pero es obvio que lo son ahora para mí como tales porque las pienso y, al pensarlas yo, en mí están radicadas. Al comenzar, pues, hablando y reflexionando

sobre mi vida, atiendan a esto bien, no pierdo nada. Todo cuanto imagine es seguro que en ella me lo encuentro. Mas, aparte esta ventaja, de ser mi vida el lugar privilegiado, por así decir, en donde está o radica todo, posee, asimismo, esta otra, que para cualquier tarea filosófica no es de despreciar y, es más, es fundamental cuando se trata de dar los primeros pasos en esta tarea o, de otra manera dicho, de sentar las bases: la vida es lo más inmediato o cercano y, como consecuencia de ello, lo más seguro, lo más evidente. Mi vida, para mí que la vivo, posee la evidencia objetiva del cogito. En esas dos ventajas estriba el porqué escogemos la vida, la vida humana de cada cual, como punto de arranque y tema central del filosofar.

2.- El Hombre

A pesar de su carácter natural el hombre era, para los griegos, un, llamémoslo así, producto final y, por ende, dotado de mayores perfecciones que el resto de los seres. Si es verdad que en virtud de su tendencia a antropomorfizar imagina el griego a los dioses como hombres, no es menos cierto que, precisamente por eso, se emparenta con ellos y, por lo tanto, considérase como una especie superior. Ahí es nada; ¡ser como los dioses! Esa propensión a ver el mundo como producto de una evolución en ascenso, aunque, en el fondo, este concepto de evolución se encuentre ausente en él, lo hallamos en Aristóteles, suma y compendio del pensamiento griego, cuando, por encima de los seres inanimados, va examinando la serie de los orgánicos, desde las plantas, pasando por los animales, hasta llegar al hombre. Lo más próximo a éste son los animales y por ello de éstos hay que diferenciarlo. De ahí, parte la clásica definición -hecha a la manera de las definiciones esenciales, por género próximo y diferencia específica- del hombre como animal racional. Un romano de las postrimerías del imperio, Severino Boecio (480-

524), en uno de sus libros! “Contra Eutiques”, definirá la persona como naturae rationalis individua substantia, definición que, más tarde, al ser retomada por Santo Tomás, convertirase en tesis cerrada y definitiva para la mayor parte del pensamiento moderno. Occidente, se ha dicho, es pensamiento griego más pensamiento y sentimientos cristianos, aparte, claro es, de derecho romano en la vida social, ¿qué, pues, más occidental que una definición de raíz grecoaristotélica, remachada por uno de los más ilustres representantes del pensamiento cristiano? Nada de extraño, pues, que se la haya venido considerando, no sólo entre filósofos, sino entre quienes no lo son, como definición completa y cabal de lo que el hombre es. No cabe que en una lid intelectual, como hemos dicho, se airee otra, como más exacta y honda y, en suma, más verdadera, sin mostrar los peros, esto es dificultades e inexactitudes, que uno encuentra en aquella definición. Repitiendo, una vez más, lo ya dicho: que la mayoría de las veces las tesis filosóficas no son absolutamente falsas y que en ellas hay siempre un núcleo o parcela de verdad. Lo falso en la definición de Boecio lo iremos viendo cuando vayamos exhibiendo nuestra propia manera de considerar al hombre. Tiene su buena razón de ser en la dependencia en que dicha definición se halla respecto de ciertos conceptos metafísicos griegos, creados para tratar de apresar realidades ajenas al hombre y que, por extensión y con indiscutible abuso, se empeñaron en aplicárselos también a él. En mi opinión, los cuatro términos de la definición de Boecio, natura, ratio, individua y substantia resultan inadecuados para con ellos captar la extraña realidad que es el hombre y, ni que decir tiene, lo que entendemos, en propiedad, por vida humana.

3.- La ratio

Empecemos por ver cuáles son nuestras objeciones a la ratio, puesto que en ésta ha querido verse la diferencia

específica que separa a los hombres de los animales. La razón, decía, como se sabe, Descartes, es la cosa mejor repartida del mundo, entendiendo por tal que, a diferencia de lo que ocurre con cualquier otra facultad, no cabe en ella un más o un menos. Puedo tener mejor o peor vista, más fuerte o más débil voluntad, mejor o peor memoria, más suelta o más corta imaginación, pero, en cambio, la razón, como aprehensión de la realidad en su conexión, según se la ha definido modernamente, no puede ser mayor en mí que en otro cualquiera. Tanto cuando aprehende directamente con evidencia objetiva, como cuando va deduciendo verdad tras verdad de otras verdades, la razón procede en mí como en cualquier otro hombre. A propósito de esta igualdad de la razón decía yo hace poco, haciendo la crítica de esta misma definición del hombre como animal racional: «como sustancia de naturaleza racional se la ha definido. Mas, cualquiera, con sólo pensar un poco en ello, cae en cuenta que nadie podría ser persona, esto es, individuo único de una especie, de ser sólo eso, a saber, mera naturaleza racional. Entended lo que quiero decir: ahora que se habla tanto de inteligencia artificial, a propósito de los ordenadores, suponed que a uno de éstos, una computadora, como quien dice por arte de magia, pudiera dotársela de conciencia. Opera racionalmente resolviendo intrincados problemas matemáticos por ejemplo, pero, al obrar así, ¿en qué se diferenciaría de cualquier otro mecanismo racional y pensante, es decir, de otra computadora? Puede ocurrir que una tenga más o menos memoria, que acumule mayor o menor información en el disco duro, que sea, finalmente, más o menos rápida en el operar y resolver problemas, pero ninguna de estas diferencias autorizaría para que habláramos de personas en relación con estas hipotéticas máquinas conscientes y racionales, esto es, que ejercen su razón y que, al tiempo, saben de ello. Lo mismo que con las máquinas ocurriría con nosotros, si de verdad fuéramos sólo eso, naturalezas racionales, ¿qué diferencias existirían entre nosotros, como para justificar que hablemos de personas?

Es obvio que la razón es una, la chose le mieux partagée du monde, en el decir de Descartes; y también que la lógica es una y, por ende, que en tanto procedemos racionalmente, esto es, dejándonos conducir por la razón, no cabe que obremos de diferentes maneras. En esta hipótesis cada quién no es sino una repetición uniforme de todos los demás».

Cualquier defensor a ultranza de la concepción que estamos criticando podría salirnos al paso diciendo que la variedad y no unidad de los seres humanos y la posibilidad, pues, de que sean personas, se debe al hecho indiscutible de nuestra libertad, a la realidad de que no tenemos por qué hacer aquello que nuestro ser racional nos dicta o aconseja. Un poco como aquello que apuntaba el latino: video meliora proboque, deteriora sequor. Sólo que en lugar de tratarse aquí de estimación de valores, nos referiríamos a la posibilidad de obrar contra los dictados de la razón, en virtud de nuestra libertad. Con esta salida para, como castizamente se dice, salir del paso y el tradicionalista mantenerse en sus trece, esto es, sin dar su brazo a torcer, llegaríamos a la triste conclusión de que lo más noble en cada uno de nosotros, el ser persona, en lugar de ser fruto de una perfección, lo es, por el contrario, de una imperfección, a saber, el no actuar de conformidad con nuestra esencia, esto es, de aquello que nos diferencia de los animales: la razón. Seríamos, pues, personas en tanto en cuanto no fuéramos racionales en nuestra conducta, es decir, en tanto nos pareciéramos a los animales, no dotados como el hombre de razón. Pero esto es, a todas luces, completamente absurdo. Podríamos plantear el siguiente dilema: si los hombres, de conformidad con su esencia, con su diferencia específica, obran racionalmente, entonces todos proceden de igual manera ante las mismas coyunturas y, por ende, son iguales, sin poder llegar, por tanto, a ser personas. Y, en cambio, la única manera de que pueden llegar a serlo es que actúen irracionalmente, esto es, en la forma en que proceden los animales, que no están dotados de razón. Me parece que, con

el precedente argumento, tan racional, la posible objeción del defensor de la sustancia racional queda invalidada.

Abundando aún más en lo mismo: hasta tal punto es cierto que los racionalistas a ultranza propenden a la unidad que los conflictos, las pugnas, las guerras, las rivalidades, las venganzas, los crímenes, etc., etc., los males y lacras en suma que con tanta frecuencia, para nuestra desgracia, han ensombrecido la historia de los pueblos, causando pesares y dolores de todas clases, los han atribuido siempre a conductas antirracionales. Uno de los más antiguos racionalistas griegos, Sócrates, sentenciaba: la virtud es ciencia. Y, por supuesto, el mal es ignorancia. Quienes actúan de conformidad con su razón, con su logos, esto es, lógicamente, con verdad y no error, de acuerdo, pues, también, con lo que las cosas son, proceden bien y, por ende, lo mismo el uno que el otro. De vivir y actuar de acuerdo con la naturaleza, esto es, racionalmente, según los estoicos, concluyese que se procede bien y que, quienes así lo hacen, coinciden en su obrar. De ahí, la defensa de un derecho natural único, al que los hombres, superada la ignorancia o, de otra manera dicho, alcanzada la mayoría de edad de la razón, someteranse si desean que su vida de relación, esto es su vida en sociedad, transcurra feliz y plácidamente. «Como la razón es universal, este derecho es aplicable a todos, incluso a los animales: ius commune generis humani o commune ius animantium, como indistintamente lo va a definir Séneca». (Del autor, “Una historia del pensamiento antiguo”, pág 352. EUNA, 1983) Y de sobra se sabe que los racionalistas del siglo XVII, los iusnaturalistas como Hugo Grocio por ejemplo, resucitaron este viejo derecho natural de los estoicos y de los juristas romanos helenizados. Y, aparte derecho común, sostuvieron el ideal de la unidad en la mayor parte de los aspectos de la cultura, en la religión, en la moral, en el arte. La razón da reglas al arte y, desechando, por superfluas, las excrecencias que la historia ha ido poniendo en las religiones positivas y en la conducta de los hombres, es capaz de trazar

las líneas generales de una religión y de una moral universales, como fruto ahora de la razón.

Mas, aparte ser la razón siempre la misma, aquí y allá es, asimismo, semejante ayer, hoy y mañana. Dicho en otra forma: la razón es ahistórica. El ideal racionalista, quiero decir la creencia en la desafortunada sustancia racional para conceptuar al hombre, conduce también a despojar a éste de una de las características que más propias le son, a saber, su esencial ser histórico. Ya veremos más adelante el porqué de esto. Basta, de momento, hacer resaltar esta consecuencia del racionalismo. Para Malebranche, lo que cualquier hombre puede conocer hoy lo pudo también conocer, en el origen de los tiempos, Adán. Muestra este decir, en forma contundente, los excesos a que puede conducir una creencia racionalista extrema.

4.- Sustancia

Vayamos al origen de esta palabra, tan importante, tan traída y llevada a lo largo de la historia entera de la filosofía. Desearía que el lector cayera en cuenta de que entre los griegos sólo comenzó a hablarse de sustancia cuando se rompió con la vieja concepción mítica del mundo y comenzó ese nuevo trato con él que supone adoptar un punto de vista teórico. El mito implica una cierta idea acerca del mundo ahí, frente a nosotros y del conjunto de cosas que le componen. ¿Cuál es esta idea? En breves y sencillas palabras ésta: el hombre mítico cree que las cosas son algo así como la arcilla para el alfarero, es decir, algo maleable, que puede llegar a ser ora esto, ora esto otro, en función siempre de la voluntad de esos alfareros superiores y sobrehumanos que son los dioses. Y, por eso, porque cualquier cosa es susceptible de convertirse en cualquier otra, si los dioses así lo desean, es por lo que para dar una idea acerca de una cualquiera lo que procede es contar una historia,

esto es, narrar en qué forma llegó a ser por designio y querer de aquellos seres superiores. Narrar, historiar se dice en griego mitos y, de ahí, el nombre de mítico para designar este período. Es procedente señalar, a fin de que el lector caiga en cuenta de ello, que en este su-puesto, esto es, en el de la maleabilidad de las cosas, no cabe hacerse la pregunta ¿qué son las cosas?, que es requisito imprescindible y esencial de cualquier saber teórico; de la ciencia y de la filosofía, por tanto. Esta es la razón del porqué a pesar de que el hombre lleva habitando sobre la Tierra centenares de miles de años, sólo ayer, como quien dice, comenzó a hacer ciencia, al iniciarse un nuevo trato o enfrentamiento del hombre y del mundo. La diferencia entre una etapa y otra es simple y, sin embargo, llena, plétórica de graves y grandes consecuencias. Que las cosas cambian es una de las primeras experiencias de cada cual. Pero cabe hacerse una doble idea del porqué del cambio. En la etapa mítica el cambio de las cosas, como acabamos de decir, debíase a la acción sobre ellas de agentes extraños, externos, fuerzas o dioses. La etapa teórica que le sucedió explica, por el contrario, el cambio por la acción interna de algo que se encuentra en cierta forma en el interior de las cosas. Ese algo es a lo que los griegos denominaron Physis, esto es, naturaleza. Aristóteles, en el libro II de la “Física” comienza hablando de la naturaleza, y dice: «de entre todas las cosas que existen, unas existen por naturaleza, otras por diversas causas. Existen por naturaleza los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua. Todas estas cosas, en efecto, y las que son análogas a éstas, decimos que existen por naturaleza... Pues todas las cosas que existen naturalmente parecen poseer en sí mismas un principio de movimiento y de reposo, las unas bajo la relación de lugar, otras en el aspecto del aumento o la disminución, otras bajo el aspecto de la alteración)». (Aristóteles, “Física” 11,1, Pág. 585, Aguilar, Madrid, 1973). En suma, en virtud de su Physis, los sólidos, por ejemplo, caen, plantas y animales crecen o el fruto, de verde, cuando no está maduro, va convirtiéndose

en rojo o en amarillo cuando va entrando en sazón. Y digo su physis, porque, efectivamente, es suya, de cada uno de esos seres naturales a diferencia de los artificiales, valga por caso, en los que el principio del movimiento y del reposo ya no es suyo, sino del artífice, el hombre, que en cada caso los crea.

De conformidad con esta idea que los griegos tuvieron de la naturaleza, como origen o arjé. esto es, principio total de donde todo procede, por un lado y, de otro, como acabamos de ver, como aquello que constituye el verdadero ser de cada cosa, el principio activo interior responsable de todos sus cambios y modificaciones, se entiende que sirviera para elaborar más tarde la noción de sustancia. Las cosas cambian. Pero, al cambiar, no todo cambia en ellas. Y eso que es fijo y permanente es el algo interno, la naturaleza, causa, precisamente, de los cambios y de las transformaciones. O, designado con otra palabra: la sustancia, su ser sustancial. La etimología del término es bastante significativa: sub-stare, esto es, lo que está debajo de la superficie, de los accidentes superficiales que pueden cambiar sin que por ello se modifique el ser permanente y fijo de la sustancia. En latín se dijo substantia, pero en griego el término filosófico correspondiente fue ousía, que, curiosamente, en los viejos tiempos, significó la bolsita en que las gentes, mujeres sobre todo, guardaban su haber, esto es, el dinero; lo que en Castilla se denominaba la faltriquera. Por ser la bolsa donde se ocultaba el haber de cada cual, significó, por extensión, la palabra también bienes, fortuna, riqueza y, al fin, los filósofos, a la hora de hallar un término para designar ese algo oculto, pero tan valioso, como que es el principio de las vicisitudes y cambios que sufren o padecen las cosas, se les ocurrió acordarse de la palabra con que sus abuelas denominaban la oculta bolsita en donde guardaban sus haberes. Como en latín, pues, la ousía es lo que está oculto, por debajo y, además, lo más valioso de cada cosa.

Teniendo estos orígenes en cuenta, se comprende la definición que de sustancia dieron algunos de los racionalistas más significativos del siglo XVII. Así, Spinoza, en la "Ética", dice textualmente: «entiendo por sustancia lo que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado». Así reza la definición tercera de la primera parte de su libro. Sustancia, pues, es lo que es en sí y no en otra cosa, que es lo que les ocurre, justamente, a los accidentes y, además, aquello que, dicho sencillamente, no requiere de ninguna otra cosa para ser. De esto último va a deducir, extremando las consecuencias lógicas, que la única sustancia en propiedad es Dios. Ahora bien: mas por lo mismo que sólo Dios puede serlo, por eso mismo, a lo que vamos, el hombre no puede serlo. La razón es sencilla: el hombre no es sólo cuerpo y lo otro que el cuerpo, a saber, lo psíquico; da la casualidad que no puede ser sin lo otro que él, sin un algo, objeto, cosa, como se lo quiera llamar, que constituye la referencia intencional obligada de cualquier fenómeno de conciencia. La conciencia es el ser, decía Sartre, que para ser necesita ser lo que no es, lo cual, en lenguaje más sencillo y menos rebuscado, significa lo que hace un momento apuntaba, a saber, que la característica esencial de lo psíquico es la referencia intencional a algo, según, en su momento, apuntó muy acertadamente Brentano. O como va a decir más extremadamente aún su discípulo Husserl: la conciencia no es otra cosa que transcendencia pura, esto es, no ser en sí, sino, al contrario, no poder ser sino saliendo de continuo fuera de sí. Es asimismo lo que Heidegger quiere expresar cuando afirma que el existente humano, esto es, el Dasein, posee como categoría fundamental el in-der-Welt-sein, esto es, ser en el mundo, en donde el en no hay que tomarlo en el trivial y corriente significado de ser algo en algo, sino en el ya explicado de que el mundo, Welt, pertenece a la extraña manera de ser del Dasein, es un momento imprescindible de él, usando la palabra momento en el significado que Husserl le da en las

“Investigaciones Lógicas”, a saber, como parte no separable de un todo. O, en fin, es también lo que quiere significar Ortega cuando sostiene que «yo soy yo y mi circunstancia». No precisamente como anillo al dedo le viene al hombre la aplicación, pues, del concepto sustancia. Si se hizo y hasta hoy se sigue repitiendo fue por la malhadada decisión de seguir aplicando conceptos griegos, elaborados para otros menesteres, cuando la visión de Dios, del mundo y del hombre cambió en forma radical de contenido. En lugar de crear conceptos nuevos para la nueva visión, se encontró más cómodo echar mano de las viejas ideas para tratar de apresar así conceptualmente lo nuevo. Y así de pobres e inexactas resultaron las nuevas conceptualizaciones. El hombre, como acabamos de ver, no encaja, pues, en el, en otro orden de cosas, noble y vetusto concepto de ousía o de sustancia.

Pero avancemos un poco más en este ir examinando lo impropio del concepto de sustancia aplicado al hombre. Las sustancias, según Aristóteles pueden cambiar de lugar, aumentar o disminuir de tamaño o padecer cambios cualitativos en función todo ello de su Physis, esto es, de su naturaleza. Esta opera, para llevar a cabo todas aquellas modificaciones, desde el mismo nacimiento u origen de la cosa. Como en cada cosa su naturaleza no cambia y no es sustituida por otra, resulta que es ya lo que es desde un principio. Y, de igual modo, lo que la cosa ser se halla predeterminado por su naturaleza. A su debido momento, el árbol echará tales flores y tales frutos y al niño, ahora imberbe le crecerá la barba. El futuro, pues, en las cosas que Aristóteles bautiza como naturales, no es, en realidad, futuro, sino, como yo acostumbro a decir, un mero presente que no ha llegado todavía, pero que, inevitablemente, llegará. Si, pues, esta sustancia actual es ahora lo que ya era y, asimismo, lo que será quiere ello decir que, aunque en el tiempo, éste, en realidad en cierto modo le es extrínseco, puesto que no afecta a su ser, sustancial se entiende, sino sólo, a lo más, a sus accidentes. Esta intemporalidad de las sustancias es lo

que le permitía a Spinoza verlas sub quadam specie aeternitatis, forma la más superior y sublime de conocimiento.

Pero el hombre es todo lo contrario de esto. En realidad tampoco encaja con la noción de sustancia, vista ahora bajo este aspecto. Es, en lugar de intemporal, esencialmente histórico, distinto hoy de lo que fue y distinto, de igual modo, de lo que será. Quizás me replique el sustancialista a ultranza: pero es que el hombre, qua homo, esto es, en cuanto hombre, es hoy como ayer y como mañana. Y ya que el sustancialista es, por regla general, un buen y dócil escolástico, le replicaré, a usanza medioeval: distingo. En efecto, ¿qué es lo que el escolástico moderno entiende por ser igual? No ha habido, claro es, cambio apreciable en cuanto tiene que ver con la estructura física del hombre, con su cuerpo, con el funcionamiento de sus sentidos, con todo cuanto contribuye a conformar los diferentes temperamentos, con la memoria, con las pasiones, amor, celos, ira, ambición, envidia, etc., etc. Todo eso lo hemos encontrado y lo encontraremos siempre. Mas eso, aparte otros hombres, paisajes, cultura, instituciones, creencias, costumbres, etc., es aquello con lo cual todo hombre inevitablemente se encuentra y con lo cual, precisamente, cada quién no tiene más remedio que hacerse su vida. Lo igual es, pues, la anatomía y el psiquismo, que han permanecido inmutables por lo menos desde que tenemos datos fidedignos históricos del hombre. Pero es que el hombre no es su cuerpo y su alma. A cada quién eso le es dado y lo humano en él es lo que se hace con eso. El animal tiene sustancia porque como sus respuestas, frente a los estímulos del ambiente, son siempre las mismas, motivadas por un invariable sistema de instintos, cada nuevo individuo reproduce un ciclo de vida semejante al del más antiguo ejemplar de la especie. Pero el hombre, en lugar de responder actúa y la acción humana es libre. Hecha la vida de cada cual de un número elevadísimo de acciones libres, se va diferenciando de las vidas de los demás precisamente en virtud de la variación que la acción libre trae

consigo. Si el hombre se redujera sólo a eso: cuerpo y alma, entonces tendría razón el escolástico de nuestros días, que podría hablar de sustancia. Mas, repetimos aquí el dilema que ya enunciamos a propósito de la racionalidad: por la razón, decíamos, los hombres son ejemplares análogos de una especie animal racional y, por lo tanto, no pueden llegar a ser personas. Personas lo son por las diferencias y éstas se logran sólo por lo irracional en nosotros. Por tanto, lo más noble en nosotros, ser personas, se lo debemos no a lo racional sino a lo irracional que poseemos. De igual modo ahora, a propósito de la sustancialidad. Lo permanente en el hombre es lo animal en él, la anatomía, la fisiología, el psiquismo. Pero lo propiamente humano en él no es eso, sino lo que con todo eso y el mundo, físico y cultural, en el que se encuentra instalado, hace y, al hacer, lo que va haciendo de sí. Lo humano es lo que, con la doble transitividad de todo hacer, se hace: en toda acción hacemos algo, pero, al mismo tiempo, me voy haciendo yo de tal o cual manera. Pensando, voy aclarándome cosas o viendo, simplemente, las dificultades que para su conocimiento entrañan. Pero el hábito de pensar me va configurando como pensador y esto último, ser pensador no torero, financiero o futbolista, es lo humano en mí, lo que va perfilando, poco a poco, mi personalidad, al irme haciendo -el uso de gerundios al hablar de la vida humana, repito, es absolutamente necesario- lo que voy siendo. Pero pensador no lo soy sino en cuanto me voy haciendo con la serie prolongada de mis actos de pensar. En suma: en cuanto pensador o cualquier otra profesión u oficio, no lo soy ya, sino que me hago. El hombre es lo que se hace, no lo que es. Lo que es, es lo que en él hay de animal.

5.- Naturaleza

Vayamos ahora a este otro término en la definición de Boecio. Apenas hay que insistir demasiado, pues vimos cómo este

concepto sirvió para elaborar el de sustancia y si éste, como hemos demostrado, es inadecuado para captar con él lo más propio del hombre, lo mismo ocurrirá con aquel otro, naturaleza o Physis, que le sirve de base. Claro que para Aristóteles, en su libro citado de la "Física", de donde sacamos las anteriores citas, hay dos clases de sustancias, las naturales, objetos inanimados, plantas, animales y, aunque no lo cite, podríamos añadir también al hombre, y los objetos, productos no de la naturaleza, sino del ingenio y actividad del hombre, como esta pluma o esta mesa. Mas estos últimos son sustancias porque, aunque su ser y existencia no se los haya otorgado la naturaleza, sino el hombre, desde que éste los fabrica son ya lo que son y lo que serán. Y eso, ser invariable, a pesar de cuantos cambios accidentales puedan acaecerle a la sustancia, es lo que caracteriza a ésta como tal. Insistimos, pues: el hombre, desde el punto de vista corporal y psíquico, es, una sustancia más y, aparte de eso, natural. Mas el hombre, ya lo sabemos, es algo más que cuerpo más psiquismo o alma, puesto que sin eso otro que es el mundo, es claro que no podemos concebirlo. Pero, aparte esto, lo humano en el hombre no es lo que es - su ser animal -, sino lo que se hace. Y esto último, lo que se hace él, ya no tiene nada que ver con su naturaleza, sino con su libertad. En el mundo de la naturaleza rige, aparte el finalismo según creo, la causalidad mecánica. Por eso es posible conocerle, aunque sólo sea parcialmente, por medio de leyes, que, con toda justeza y razón, llamamos por ello naturales. Mas, frente al mundo en donde impera la necesidad, el natural, hállase estotro de lo contingente, de lo imprevisible, de lo que puede o no puede ser, esto es, el reino de la libertad, de la causalidad por libertad, que decía Kant. Ese otro mundo tiene también un nombre: el reino o mundo de la historia. Por su libertad, por su no ser natural, el hombre hace la historia y es histórico. El hombre, decía Ortega, en su libro "Historia como Sistema", no tiene naturaleza, sino que es historia. Es historia, una vez más, machaconamente, porque no es, sino que se hace. Es decir, porque no es naturaleza y porque no es sustancia.

Insisto en lo dicho: en una lid filosófica, no hay que airear sólo unas tesis frente a las tesis que, por las razones que sean, no se comparten, sino que hay que esforzarse por poner al descubierto sus debilidades o errores, que son la razón, precisamente, de nuestras discrepancias. Es lo que he tratado de hacer en este capítulo: mostrar las flaquezas, por de alguna manera llamarlas, de la clásica definición del hombre de Boecio. Hemos visto que, apurando las cosas y si queremos ser fieles a lo que el hombre es, apenas le conviene ninguna de las caracterizaciones con que intenta aprehenderle en su famosa definición. En suma: no es ni naturaleza, ni racional, ni sustancia. Lo de individua apenas es significativo y, por ello, no creo que merezca la pena hacer precisiones ontológicas acerca de este calificativo de individual aplicado al concepto de sustancia. Lo paso, por ende, por alto. Al criticar lo que el hombre no es, por necesidad he tenido que ir contraponiéndolo a lo que, según mi buen ver y entender, el hombre es. Así como toda afirmación implica una negación, también, cualquiera que ésta última sea, encierra una afirmación. Tenemos, pues, ya, en parte, abierto el camino para lo que va a constituir el contenido del segundo capítulo del libro, no sobre lo que el hombre no es, como fue este primero, sino sobre lo que el hombre, propiamente, es. Lo que más me interesaría que el lector fuera poniéndose en claro es ver cómo las características que iremos señalando hállanse en conexión unas con otras, cómo no pueden ser las unas sin las otras y cómo la mayoría de ellas derivan de una característica que estimo fundamental, a saber, la memoria. Pasemos, pues a ver esas caracterizaciones en detalle. Al final, espero también, se fortalecerá, más aún, la crítica que hasta aquí hemos venido haciendo de la dichosa concepción tradicional.

LO QUE EL HOMBRE ES

1.- La memoria

Hay en el mundo una que pudiéramos llamar ley universal de la repetición. Se manifiesta en diferentes modalidades, según las distintas áreas de la realidad y el hombre, consciente de ella, la ha designado con nombres también diferentes. Los objetos físicos se repiten, que es como decir que ante las mismas causas se siguen los mismos efectos. Porque tal acaece es por lo que es posible enunciar esas regularidades y repeticiones de la naturaleza en forma de las llamadas leyes naturales. La ley natural, pues, no es otra cosa que la especificación de la gran ley de la repetición cuando se trata de los objetos físicos, inorgánicos sobre todo.

En el área de esos otros seres que son los biológicos, la repetición adopta la forma de la herencia, en cuya virtud, al reproducirse, plantas, animales y hombres, van dando lugar a ejemplares que repiten, una y otra vez, la manera de ser de los progenitores.

Los actos humanos y, en parte, animales, no podían quedar excluidos en forma total de esta gran ley universal de la repetición. Por ello, y a pesar de que la acción humana es libre y, en consecuencia, ajena a cualquier ley, no se libera del sometimiento en cierto modo a la gran ley universal, adoptando, en este caso, el nombre de hábito. Cualquiera, por propia experiencia, sabe de cómo tiende a mecanizar un tanto su conducta por medio de hábitos. Este es extraordinariamente útil, permitiendo dirigir nuestra atención a lo que en cada caso en verdad importa, mediante la mecanización inconsciente de actos de las más diversas clases. El andar, el vestirse, el comer y cientos de actos por el estilo se nos facilitan por haberse petrificados por así decir gracias al hábito.

También en la vida social hallamos una nueva especificación de esa gran ley universal. La repetición aquí la designamos con el nombre de costumbres o, aún mejor, de usos. Cuanto más sujeta a la presión de los usos una sociedad está, menos histórica es, más se repite, hasta el punto de asemejarse a una agrupación humana inmovilizada, sin cambios que historiar, petrificada en suma. Tal acaece con las sociedades que denominamos primitivas. En ellas imperan dictatorialmente, los usos. Bergson sugería en “Las dos fuentes de la moral de la religión”, que ese inmovilismo, estancamiento, de las sociedades primitivas no se debe tanto a falta de fuertes personalidades, capaces de quebrar algunos usos, cuanto a ausencia de gentes que, supuesto que se diera esa condición, fueran capaces de hacerles caso y seguirles. Toynbee, en su “Estudio de la Historia”, denomina con gráfica expresión romper la corteza del uso el hecho que determina el tránsito de una sociedad primitiva a una civilizada. Rotos o quebrados algunos usos, la sociedad, primitiva hasta entonces, se pone en, marcha, esto es, se vuelve susceptible de ser historiada.

Ahora bien: la necesaria condición para que una conducta se repita y, al repetirse una y más veces, termine convirtiéndose en hábito, es la memoria. Esta es, a mi modo de ver, consustancial con la conciencia. Una conciencia sin memoria apenas sería una conciencia. La unidad de ésta requiere de la memoria, pues, sin ella, sus hipotéticos diversos actos no estarían ligados por la memoria y, en lugar de una conciencia, habría tantas como actos. El que todo acto que ejecuto, y empleo el término acto aquí en el sentido amplísimo de todo contenido de conciencia, de todo fenómeno psíquico de ella, lo pueda referir a mí y calificarlo como acto mío, débese a esa unidad de la conciencia que sólo es posible por la memoria. Si digo de este acto que es mío es porque sé que me estoy repitiendo en eso de ser sujeto de actos y que ya antes otros muchos actos fueron míos. Que mi yo, sujeto de este acto, siga siendo el mismo yo que ayer y anteayer fue sujeto de otros

innumerables, se debe, sencillamente, a la memoria. Si en cada acto el yo rompiera toda relación con el pasado, esto es, lo olvidara, habría tantos yoes o personalidades como actos. Los casos de doble personalidad alternante se producen por el olvido de ciertos actos durante un determinado período de tiempo. Pasado este lapso, se enlaza, esto es, comienza a recordarse lo vivido con anterioridad a ese período, y así sucesivamente. Pero sin memoria en absoluto cada acto quedaría desligado de todos los demás y ya no habría una personalidad o dos, sino tantas como actos. La memoria es, pues, consustancial a la conciencia y, es más, a que pueda hablarse de una conciencia. Esta, aunque es transcendencia pura, esto es, apertura a lo exterior, a lo otro y ajeno a ella, en ese característico captar o aprehender lo otro es siempre también captura o saber de sí misma. Y la permanencia en el tiempo, esto es el ser la misma conciencia el sujeto de una diversidad de actos, su unidad en suma, débese, como estamos insistiendo, a que la conciencia es memoria. Unidad de conciencia es, pues, repetición de un mismo yo gracias al enlace que la memoria hace posible.

Ahora bien: memoria hay más o menos; hablamos de tener buena o mala memoria, lo cual es sinónimo a que la memoria abarca más o abarca menos de todo aquello vivido en el tiempo. Aparte sus contenidos, esto es, riqueza y variedad de fenómenos psíquicos propios de cada conciencia, humana o animal, éstas diferéncianse también por ser más o menos extensas en el tiempo, esto es, por su mayor o menor capacidad de penetración en el pasado y en el futuro. En éste penetran no tanto por la memoria cuanto por la prospección imaginativa. Pero en el pasado, sí, por la memoria. Hay conciencias que olvidan casi de inmediato lo vivido. Es lo que acaece, por regla general, con las conciencias de las más de las especies animales. Otras, en cambio, guardan y atesoran la mayor parte de los actos vividos. Así son las conciencias humanas. De ahí, una diferencia fundamental entre

animal y hombre, más honda, raigal y verdadera que la trivial diferencia de la racionalidad, que ya hemos criticado.

A la hora de plantearse Ortega el problema del origen del hombre acude a un mito, como, por cierto, lo hizo también, hace cerca de dos milenios y medio, el divino Platón, como le llama Schopenhauer. Y es que los orígenes, por regla general, se hallan perdidos en la oscura noche de los tiempos, metáfora tantas veces empleada por los historiadores. Ha podido ser el hombre testigo de muchas cosas. Pero de los orígenes, por serlo, y en tratándose de cosas no creadas por él, nunca tuvo oportunidad de observar sus nacimientos. De ahí, ante la imposibilidad de la visión directa, el recurso obligado del mito. Que, en lugar de darnos seguridad de algo, nos suministra por lo menos verosimilitud. El mito moderno ya no es como el antiguo mera relación imaginativa, sino relato, sí, pero apoyado en ciertas averiguaciones de la experiencia o de la ciencia. Más que mito es, pues, hipótesis. Pues bien: Ortega su-pone que aquellos animales que estaban en trance de convertirse en hombres o aquellos primeros hombres que experimentaban la pérdida de la animalidad, eran seres arborícolas, esto es, que acostumbraban a vivir en los árboles, evitando lo más posible el contacto con las tierras, anegadas o inundadas de aguas, en zonas pantanosas. La insalubridad de estas regiones trajo consigo que «esta especie enfermó de malaria, o de otra cosa, pero no llegó a morir. La especie quedó intoxicada, y esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarrió, a su vez, una hiperfunción cerebral, y en ello radica todo». (Ortega, “El mito del hombre allende la técnica”. O.C. IX, pg. 621. Madrid, 1962). En efecto, la hiperfunción consistió en que aquellos primeros hombres comenzaron a tesaurizar recuerdos en una medida que no tenía parangón con la hasta entonces habitual entre los animales más próximos. «Como Uds. saben los animales superiores que preceden al hombre, como se ha demostrado ya, tienen entendimiento, pero no

tienen, o apenas tienen memoria; o lo que es lo mismo, no tiene fantasía, la cual, igual que la memoria “es productora a veces y otras improductiva». (Ortega, obr. cit., pág. 621)

La memoria, capacidad de retener vivencias pasadas y la fantasía, poder de recomponer esos recuerdos en forma distinta a como en verdad fueron dados, trajo de nuevo que estos primeros hombres se encontraran, por vez primera, viviendo frente a dos mundos: el externo, el único que para los animales existe, y el interno, el ahora tan rico mundo de los recuerdos, un mundo vivido y no ido, esto es, retenido, tesaurizado por la memoria. De ahí, el dilema de tener que elegir entre el uno y el otro, de atender a las peripecias del mundo exterior y vivir pendiente del mismo, esto es, dependiente de él y en-ajenado presa del extus, o de volver la atención hacia el intus, hacia el mundo de los recuerdos, y tornarse así en-si-mismado. Lo, probable es que, cuando satisfechas las necesidades elementales, la atención y preocupación por el extus si hacían innecesarias, aquellos hombres primitivos, en lugar de aletargarse y dormirar, que es lo que, por lo común, hacen los otros animales, se refugiaban en el mundo interior y recreábanse recordando el pasado. Y no sólo eso: cualquier acción deja siempre un saborcillo de agrado o desagradado, según que las cosas salieran bien, a pedir de boca, o, simple y sencillamente, mal. Es probable, pues, que muchas veces, ensimismados los hombres, puestos a la tarea de recordar, recombinaran los hechos que fueron desagradables y los reconstruyeran en su fantasía de tal modo que, en lugar de desagradables, aparecieran ahora como todo lo contrario. «Las cosas fueron así, pero pudieron ser de otro modo y, en ese caso, el desagradado experimentado no se hubiera producido», se diría, a veces, aquel primer hombre, en esa especie de lenguaje mudo interior, que es como Platón denominaba al pensamiento. Y de ahí a buscar dentro de sí el deseo de, la próxima vez, obrar de modo diferente, tal como ahora la fantasía o la imaginación le había mostrado. Comienza el hombre a pro-yectar, esto es, a

pro-ponerse fines y a vivir, pues, más que para las urgencias del presente, para el futuro. De ser puntual, que hasta entonces había sido, esto es, de animal que vive una sucesión de puros presentes, trocarse en un ser temporal que, en cada presente, vive a un tiempo mismo el pasado y el porvenir. El primero lo retiene mediante la memoria y el segundo lo proyecta mediante la imaginación prospectiva.

2.- Presentes e instantes

Acabamos de ver cómo, a partir de ese hecho, la conservación y almacenamiento del pasado vivido, gracias a la memoria, comenzó el hombre a ser un animal distinto en forma radical de los otros. Encontróse de súbito con dos mundos en lugar de con uno sólo. Estrenó, pues, una forma de vida hasta entonces ausente, el ensimismamiento. Supone eso que no se está urgido por la satisfacción de necesidades muy perentorias y que, en lugar de hundirse en el sopor del adormecimiento o del sueño profundo, lo sólo en los animales satisfechos, puede ahora el hombre continuar en estado de vigilia, pero entregado a la recreación que supone recombinar en mil formas los recuerdos. De ahí, brotarán fines deseables de realizar más adelante. Como ya hemos hecho notar, se temporaliza el hombre en una forma inexistente hasta entonces entre los animales. Porque la vida de éstos, hemos dicho, es puntual, enhebrada de meros presentes que, más que presentes, son casi instantes.

El instante viene a ser, para el tiempo, lo que el punto para la línea. Esta, se dice, es una sucesión de puntos y el tiempo una sucesión de instantes. Ahora bien: he aquí las paradojas de la razón: el punto, si fuera extensión, como la línea, constaría, a su vez, de puntos. Luego, el punto no es extenso. En otra forma dicho: es un cero de extensión. Pero, entonces, ¿cómo entender que con una suma de ceros de extensión pueda

formarse la línea, que sí es extensa? Y la misma reflexión cabría hacer para el instante. De ahí, que punto e instante sean, más que auténticas realidades, meros entes de razón. En verdad, no son nada. Mas, ¿cómo, entonces, decir que, como temporal que es, la conciencia está tejida con una sucesión de instantes? Si la conciencia es algo real, si es que posee elementos componentes, éstos deben ser reales, como ella. No de instantes, pues, sino de presentes es como se halla constituida la conciencia, da lo mismo, ahora sí, que se trate de una conciencia animal o humana. Presente es como un instante que ha engrosado e incluido en sí el pasado y el futuro. Cuando racionalmente pensamos esa nada de tiempo que es el instante, el pasado ya no es en cuanto ido y el futuro tampoco es porque todavía no llega mientras que en el presente el pasado ido se mantiene y el futuro aún no llegado ya está.

La diferencia, entonces, entre la conciencia animal y humana a este respecto estriba en que el presente en la primera es muy estrecho o reducido tendiendo, por así decir, a ser instante, hasta el punto de poder hablarse de una vida puntual, mientras que el presente en la segunda es un presente lato, extenso, que, en principio, participa de todo el pasado y de todo el futuro. Poseemos la facultad de penetrar tanto en el uno como en el otro hasta un límite que se dilata hacia el infinito. Claro que una cosa es pensar y otra vivir. Que podamos pensar en el pasado y en el futuro no es igual a que los estemos viviendo. No se puede vivir lo ya ido ni lo por venir. Mas, de otro lado, es cierto que lo revivo cuando lo recuerdo, el pasado se entiende; y en cuanto al futuro, es igualmente cierto que cuando la imaginación prospectiva me lo muestra, con la viveza quizás que el deseo de que se cumpla y llegue pronto produce, entonces en el presente en que lo imagino lo pre-vivo, perdóneseme la expresión. Pensando e imaginándome el pasado, recordándolo, lo pienso, imagino y lo recuerdo en este presente y, por ello, aunque ido, está. E igual consideración cabe respecto del futuro, aunque éste no es ido y recordado, sino pre-visto. Pasado y futuro

no se dilatan en el animal como en el hombre. En él el presente no está henchido, como en nosotros, de un pasado y de un futuro remotos. Comparada, pues con la vida del hombre, la del animal aparece más bien como puntual, casi como mera sucesión de instantes. Hay en él una mínima retención del pasado, por la débil memoria, y un pobre y corto poder de penetración en el futuro. Sin embargo, algo de esto último existe y ello justifica la pregunta: ¿hasta dónde llega esa penetración en el futuro desde el presente? Probablemente está en la dilatación, mayor o menor, en los ciclos de alimentación, esto es, de aparición de nuevo de las sensaciones de hambre y, por ende, del volcarse el animal en el extus para ensayar satisfacerla. En cualquier caso, aquella penetración siempre es muy corta.

3.- Acción y respuesta

Vamos examinando diferencias a partir del hecho fundamental de la hipertrofia del cerebro y del incremento extraordinario de la memoria: vida ante dos mundos, el interno y el externo, tener que elegir en la dedicación y entrega a uno o al otro, presentes que abarcan tanto el pasado como el futuro; vida, pues, temporal y no puntual. Examinaremos ahora esta otra diferencia tan significativa e importante que implica la acción humana por contraposición a la respuesta animal.

Decía Spinoza que todo ente, en cuanto tal, tiende a perseverar en su ser, a seguir siendo. En animales y hombres podríamos hablar de instinto de conservación de la vida. Cuanto unos y otros hacen tiene como primordial finalidad facilitar esa conservación tanto de la vida de cada individuo como la de la especie. Para eso la naturaleza les dotó de armas. Armas que, más que ofensivas, lo son defensivas contra el extus, siempre más o menos hostil. Mas no olvidemos que si el mito del origen del hombre más arriba expuesto es acertado,

esto es, describe cómo, aproximadamente, se produjeron los hechos, resulta que el hombre es un animal enfermo. Como tal, sus armas de defensa contra el extus dejan mucho que desear. Mas el hecho indiscutible de su éxito, de su supervivencia, de que, como en su momento anotó Bergson, haya poblado la casi totalidad de la Tierra, es una prueba irrefutable de que logró proveerse de otras armas para cumplir con la primaria necesidad de asegurar la vida. Las armas defensivas del animal son los instintos. Las maravillas y eficacias de éstos se hallan aseguradas y puestas a prueba por la supervivencia y aumento en extensión de tantas y tantas especies. El hombre, animal enfermo, perdió con su enfermedad una buena parte de los instintos que poseía con anterioridad a su crisis. Quedó indefenso en tal grado que su menesterosidad llenó de curiosidad y fue objeto de meditación por parte de aquellos que primero reflexionaron sobre la naturaleza en general y, claro es, también sobre los hombres: un Anaximandro, en los orígenes del filosofar o, algo más tarde, la cumbre del pensamiento que fue Platón. Los instintos los provee la naturaleza. Las armas con que el hombre acometió la empresa de la defensa contra el extus tuvo que dárselas o inventárselas él, ya que, más bien, las que tenía, los instintos, al igual que las demás especies animales, la naturaleza le despojó de ellas, al surgir la crisis de la enfermedad. Mediante el sistema de instintos, privativos de cada especie, el animal respondía, con un acto automático o con un reflejo, a cualquier estímulo de su ambiente. Inhibido de poder responder, por falta de instintos adecuados, para no sucumbir, ensayó el hombre, y fue perfeccionando, poco a poco, otro procedimiento de defensa que sustituyera al viejo recurso perdido: la acción. Ante las coyunturas que el extus le iba poniendo por delante, a disposición de él ahora el rico mundo interior de los recuerdos, bien almacenados por su memoria prodigiosa, buscaba en él soluciones adecuadas a cada uno de los problemas que aquellas coyunturas planteaban. Si ante tal cosa hizo tal otra en el pasado y falló, esto es, las consecuencias fueron

desagradables, lo que convendría ahora sería hacer otra cosa completamente distinta. Comienza el hombre a dejarse guiar por un instrumento valiosísimo: la experiencia. El aprendizaje por la experiencia podemos designarlo educación. Los animales no necesitan de la una ni de la otra; los instintos hacen sus veces. Experiencia y educación son, pues, exclusivas del hombre.

Lo que el hombre hace, aconsejado ahora por la experiencia y por la educación, es actuar, mientras que lo que hace el animal, impulsado por el instinto, es responder. Las diferencias entre uno y otro medio de defensa frente al extus son tan obvias que apenas hace falta detenerse en ellas; no obstante que lo obvio, por serlo, no es objeto de nuestra atención por lo común y a lo mejor resulta que en lo obvio, como es ahora el caso, encontramos cosas importantes que es conveniente peraltar. Veamos, pues, algunas de esas diferencias.

1.- La respuesta es siempre igual, ante los mismos estímulos, puesto que obedece a un instinto que no es tanto del individuo como de la especie.

La acción, en cambio, puede ser diferente, ya que el responsable de ella es cada quién, dado que el individuo humano carece de esa especie de mecanismo impersonal que es el instinto.

2.- La respuesta es necesaria, provocada por el mecanismo del instinto que dispara ciertos comportamientos reflejos o automáticos ante tales o cuales estímulos del ambiente.

La acción, por el contrario, es libre, justamente por la falta de aquel mecanismo.

3.- La respuesta lo es ante un estímulo. La acción, frente a un objeto o ante alguna situación. Esta diferencia implica que las realidades intencionales con que se enfrentan las conciencias animales y humanas son distintas. En el primer caso, lo que tenemos son estímulos físicos, sonidos, colores, olores, etc., etc. En el segundo, aparte todo eso, lo que realmente vive el hombre y ante lo que reacciona mediante acciones son objetos, de variadísimas clases, situaciones, problemas, etc.

4.- Por ser siempre la misma, la respuesta impide la historicidad de la especie o la biografía de cada uno de los individuos. Las acciones, por ser distintas, hacen posible ambas cosas, que sea historiable lo que los hombres han venido haciendo en el tiempo y que de cada uno de ellos pueda, asimismo, contarse su historia, o, como decimos mejor, narrar su biografía.

5.- De la respuesta no es responsable el animal, por no ser libre y por no ser tanto del individuo como de la especie. Lo contrario acontece con la acción, cuya esencia es ser libre y, por lo tanto, responsabilidad no de la especie, sino de aquel, justo, que la lleva a cabo.

6.- El conjunto de estímulos ante los que se disparan las respuestas animales constituye lo que llamamos ambiente. La totalidad de los objetos que dan pie a las acciones de los hombres se conoce también con el nombre de mundo.

7.- Con las respuestas tratan los animales de ajustarse al ambiente. Si lo logran, éste constituyese en el hábitat de la especie. Con sus acciones lo que pretende el hombre no es tanto ajustarse él al mundo, sino, a la inversa, el mundo a él. Va así, poco a poco, construyendo lo que denominamos morada.

No me atrevería a decir que agoté, las diferencias, dado que, de alguna de ellas, pueden deducirse otras más. Por ejemplo: si entre los animales cada ejemplar porta dentro de sí un sistema de instintos que, más que suyo, es de la especie, ello quiere decir que no hay diferencias notables, esto es, cualitativas y no sólo cuantitativas, entre un ejemplar y otro. Todos los animales, porque hacen lo mismo, porque sus respuestas son iguales, son ellos, asimismo, iguales. Lo contrario ocurre con los hombres. Por sus acciones libres cada cual va diferenciándose de los otros, dado que el hombre se hace. El resultado es que los hombres son, al fin y al cabo, individuos también de una especie, pero, sin dejar de serlo, son individuos únicos. En cuanto individuos son uno más, uno de tantos, pero en cuanto distintos de los otros, esto es, en cuanto únicos, son Personas, condición que en modo alguno conviene al animal. Y como esta diferencia más podríamos ir señalando algunas otras.

NOTA:

* Tomado del libro Las exclusivas del hombre. Un ensayo de Antropología Filosófica. Universidad de Cuenca. 2003

SÍMBOLO Y MITO*

Marco Vinicio Rueda, S. J.+

Doctor en Antropología por la Universidad Sorbona
París - Francia

EL VALOR DEL SÍMBOLO

Si el Mito es para nosotros un **Símbolo en palabras**, tratemos de descubrir vivencialmente el valor del símbolo. Tanto más que estamos en una cultura de reconquista del símbolo. La televisión y los medios de comunicación tienden a recurrir a él, a veces en forma banal, pero al fin y al cabo rindiendo homenaje a las virtualidades del símbolo que va más allá de las barreras del lenguaje y de las geográficas, y nos puede entregar mensajes más totalistas y más hondos. Los sistemas de propaganda, la artesanía, el arte en general, anuncian inconfundibles la virtualidad del símbolo, y el anhelo trascendente del hombre que aspira siempre a descifrar y dominar un destino que se le escapa, y trata de ser más que hombre sin dejar de ser hombre. Podemos soñar sobre los símbolos, como Gastón Bachelard invitaba a soñar sobre los sueños, para tratar de descubrir en estas constelaciones simbólicas el dolor humano, su amor, sus furias y rebeldías, así como sus emociones estéticas y agonías, que dan a la vida un secreto sentido.

1. **Signo:**

Supuesta nuestra potencialidad de representarnos internamente las “cosas” objetivas, y de expresar a los demás nuestro mundo interior, en su aspecto noético de conocimiento, y en el de nuestros sentimientos y vivencias profundas, nos encontramos con el signo.

Él es capaz de evocar en otros lo que yo vivo. Por naturaleza o por convención hay un significante que expresa, significa algo, y que encierra, por lo tanto, un significado, el mensaje que el signo da, lo que trasmite al que lo recibe.

A veces la representación es directa: cierro los ojos y me represento la mesa que acabo de mirar. A veces la expreso sin más a los otros, pero encierra siempre una voluntad de mensaje. Una ropa expuesta a la entrada de una sastrería nos dice: podemos servirle.

Con frecuencia es puramente convencional. Una cruz (+) entre dos números, me indica que debo sumarlos, y el rojo del semáforo, que debo parar. Son maneras económicas de expresión, breves y claras, que me comunican quizá un mensaje complicado, como la prohibición de acceso a un lugar o el silencio en una clínica.

En ocasiones, su representabilidad puede lograrse combinando varios elementos, y recurrir incluso a fuentes diversas de la pura convención. Si mirando una flor aislada, lánguida y marchita, decimos: “la infancia de muchos huérfanos”, hemos pasado del simple convencionalismo y de la representabilidad directa, para hallar una base más creativa en la imaginación, más compleja en la idea, más captativa de lo sentimental, y nos estamos acercando a un mundo diverso.

Lo que sí podemos establecer es que el **signo puro** permanece en el nivel representativo, y puede ser establecido en la mayoría de los casos, previamente. Dependerá de la cultura la forma de reír o de llorar, pero con estos signos descubrimos una situación de alegría o de dolor. Y todo el mundo de los convencionalismos del lenguaje, de la matemática, de la ciencia, del convivir social con sus señales de tránsito y modelos en el vestirse, en el comer, en el dormir, nos introducen fuertemente, constantemente en el mundo del signo. Estamos invadidos por el signo, torturados y aun esclavizados, a veces, por el signo.

Podemos afirmar que el mensaje entregado por el signo, o sea el **significado**, es **equivalente** al significante: el **rojo** del significante equivale al **pare** del significado, ni más ni menos, y el signo permanece invariable en su significado. Siempre la cruz entre dos números será sumar, en nuestra cultura.

2. El Símbolo:

Cuando entramos en el terreno del símbolo, entramos en el mundo de la hondura, de lo múltiple, pero también de lo menos preciso y algo más confuso.

Sapir nos habló del **símbolo de referencia**, el simple signo que hemos llamado nosotros, y del **símbolo de condensación**. El nombre es expresivo, pero nosotros preferimos expresarlo con la sola palabra de símbolo, en contraposición a signo:

Conviene distinguir dos tipos de simbolismo. El primero llamémosle simbolismo de referencia (referential symbolism) comprende entre otras cosas la lengua hablada, la escritura, el código telegráfico, los emblemas nacionales, el semáforo, son procedimientos de referencia, económicos. El segundo es igualmente económico y le llamaremos simbolismo de condensación (condensation symbolism); es en efecto una forma sustitutiva muy unificadora de la conducta, instantáneamente una tensión afectiva consciente o inconsciente.

(Sapir, 1936: 564-568. Traducción nuestra).

Partamos del concepto de **condensación**, aunque preferiría subrayar el carácter de **totalidad**: el simbolismo no abarca solamente lo intelectual, como el signo, sino que expresa todo el psiquismo, y especialmente lo afectivo. El puño en alto en un desfile no manifiesta solo la idea de rechazo, sino también toda una actitud positiva de protesta, de amenaza, de ataque. Todo el ser volcado contra algo. Pero efectivamente lo afectivo está muy a las claras

comprometido, y eso le da su riqueza, y al mismo tiempo le confiere su carácter impreciso.

El mismo objeto para unos puede ser simple signo, y para otros estar cargado de recuerdos y sentimientos muy hondos que rodean como una aureola la captación intelectual. El emblema nacional para el profesor extranjero de geografía es un simple signo, pero no para el desterrado que se encuentra de improviso con la bandera de su vida; hay allí toda una oleada de sentimientos, de dolor, de esperanza: se sintetiza una vida, se ha encontrado con un condensado de historia.

Sigue siendo un signo, pero con una nueva dimensión que provoca en el espíritu humano, el cual a su vez enriquece el significante, le viste de una rica aureola que le hace **viviente** al entregar su mensaje. Así se crean objetos símbolos: el cóndor para un andino, el tigre o la serpiente para el hombre de la selva.

La etimología de la palabra símbolo nos ayuda a descubrir la esencia de su mensaje. Viene de **sym - ballo**: lanzar, separar, y luego unir: **sym**. Era una pieza de cerámica, de metal o de madera, que se partía en dos. Cada uno se llevaba una parte, y podía reconocerse con el otro, al unir los dos pedazos. El novio tenía una parte, o el acreedor conservaba su pedazo, y a través de un viaje largo y riesgoso quizás, llegaba al sitio en donde alguien le esperaba con expectación o amor y que guardaba el otro pedazo, se reconocían, y se volvían luego cargados de esperanza. Después se aplicó la palabra a toda ficha para cobrar subvenciones, y perdió el brillo primero. De este modo, el símbolo une nuestro espíritu con una imagen cargada de recuerdos. Reconocerla es siempre una parábola vital, lanzarse hacia algo incógnito, para re-encontrarse. Separa y une, oculta y manifiesta.

Imposible recibir su mensaje sin una operación simbólica. El espíritu nuestro ante la llamada del símbolo, reacciona con su mente y su corazón. Une su vivencia al mensaje, y le recubre de un halo especial. He hecho varias veces la prueba, interrogando el mensaje que da el aro matrimonial. La primera respuesta es superficial: se trata de una persona casada. Pero cuando se les aclara que para una esposa, un esposo, mirar su aro matrimonial no es un simple enterarse que ha sido casado, y que el aro puede entregar mensajes muy diversos, de gozo, de fortaleza, de aliento, de reproche..., muchas personas bajan sus ojos y hay unos instantes de silencio. Una foto, un objeto lejano, visitar la casa en donde jugamos de niños, pide un silencio ante la oleada de afectos. Es la operación simbólica la que cobra fuerza. A este respecto dice Goethe:

El simbolismo transforma el fenómeno en idea, y la idea permanece siempre y actúa sobre la imagen, quedando siempre inaccesible e infinitamente activa; y aunque la idea fuera expresada en todas las lenguas, permanecería sin embargo inexpresable.
(Goethe 19: II, 463)

Para Goethe es la idea, quizás no solo ella, diríamos, sino toda una constelación con la integridad del psiquismo, lo que reacciona excitado con el símbolo, y viene a cargarse ese núcleo aureolado de una significación más alta, **inaccesible e infinitamente activa**, hasta transformarse en algo inefable, inexpresable, aun si se intentara expresarlo en todas las lenguas, es de otro orden, más hondo, aunque menos preciso de lo conceptual, a lo que corresponde directamente la expresión verbal.

Por eso podemos decir que el significado no es equivalente al significante, como en el signo. Hay, más bien, una epifanía, una revelación. Algo aparece, se manifiesta, se quita, en cierta medida, un velo (re-velar), pero todo ello

rodeado de un indecible, de un sí, no es que crea ese núcleo del ser numinoso. No todo símbolo tiene esa hondura: hay unos que nos rozan la epidermis, y otros, como las obras de arte, que calan muy hondo. Lo trágico para el hombre y la mujer modernos, es que vamos perdiendo el contacto, la sensibilidad para el mundo del símbolo, y nos quedamos atrapados en el puro signo, y cuando más en el juego de distracción.

3. Las virtualidades del símbolo:

La experiencia nos prueba que todo puede constituirse en símbolo, si es capaz de provocar esa reacción emocional y totalizante. Un árbol, una fuente, una carta, una palabra, hasta un sueño, una obsesión. Hay palabras-símbolo, palabras generadoras que llamó Paulo Freire. Conocí a un muchacho que soñó que atravesaba a nado el río Amazonas, y ese sueño fue como un símbolo que le dio valor para emprender muchas cosas reales y arduas en la vida. En diversos planos, en diversas situaciones, pueden adquirir valor de símbolo, con tal de que desencadenen una operación simbólica en determinado sujeto.

Y así como la virtualidad objetiva del símbolo (el objeto-símbolo) que da el mensaje es múltiple, así también la virtualidad-mensaje es múltiple y a veces de matices contrarios. La serpiente puede tener un valor de símbolo demoníaco, de malicia y engaño, y también de prudencia y de salud: "Miren que yo les mando como ovejas entre lobos: por tanto sean astutos como serpientes e ingenuos como palomas", dice Jesús (Mt 10,16). El color rojo puede evocarnos lascivia, peligro, odio, amor, fuego del infierno, llama del Espíritu Santo, pasión ardiente y herida de sangre. Por lo mismo que no queda cautivo por la idea y en la idea, el símbolo es capaz de revelar las múltiples reacciones, a veces contrarias, del psiquismo humano.

Por esta capacidad de contraste y por su virtualidad inefable, el símbolo es tan apto para revelarnos lo sacral, lo del más allá, el misterio escondido, la esperanza que promete y todo ese anhelo cautivante del corazón.

No siempre influye la materialidad del significante: una pequeña piedra enviada por un condenado a muerte a través del carcelero, la víspera de su muerte, será el mayor tesoro para una viuda pobre. Pero una hoja de metal enmohecida y rota difícilmente será un símbolo de amor de un novio. En cambio queda espléndidamente simbolizada la fuerza del que triunfa en la Victoria de Samotracia: una mujer alada avanza en la proa de un barco. Todo es magnífico para simbolizar esa victoria: una mujer alada, de pie, ¡en la proa! La victoria vuela, avanza, sojuzga.

Por esa capacidad de significación propia del símbolo, se realiza una de sus virtualidades más potentes, la que se ha llamado redundancia del símbolo. El símbolo puede ser vivido una y otra vez, de ordinario con mensajes un tanto diferentes. Podemos volver y volver a escuchar la Quinta Sinfonía de Beethoven, y en el Louvre encontré siempre mucha gente para mirar la Gioconda de Leonardo da Vinci. La mayoría debía conocerlo de antemano, pero ante su secreta sonrisa, quiere volver a intentar descifrar su mensaje. La redundancia de la acción, del gesto, nos entregará el rito, la redundancia del sonido, será el símbolo musical, y la redundancia de la palabra será el mito (que nos interesa expresamente aquí) y todo el encanto de la poesía que viene a evocar las virtualidades de las imágenes que proyecta, los ritos que le acompañan, el ritmo musical que canta y la inefable vivencia que ella sola, la poesía, puede revelar levantando el velo del misterio.

El símbolo está sujeto también a los avalares de la historia personal y colectiva. No es sólo un **meta-lenguaje**

inerte, ni un mero disfraz que oculta heridas del psiquismo infantil. Si queremos expresarlo en una ecuación matemática, diríamos:

$$\mathbf{S = O + H + C + IP + IC}$$

El símbolo (S) viene a ser igual al objeto (O) que sería la imagen o idea u objeto captado por la persona que va a realizar la operación simbólica.

Este **objeto inicial** sufre las transformaciones de la **Historia** (H) colectiva y personal. La **cruz** no es para la cultura de Occidente un simple patíbulo, un simple instrumento de muerte, está enriquecida por toda una historia personal de Jesús y de muchos seguidores, por diversas actitudes, dolores y gozos, por toda una filosofía y una teología, por todo el arte que se ha volcado sobre ella, gracias a pintores, escultores, templos que la han cobijado.

Y todo este mensaje se recibe en mi **conciencia** (C) con mi erudición, mi historia personal consciente. Mas en el fondo, mi **inconsciente personal** (IP) con su misterio, y allá en lo profundo, para la psicología jungiana el “inconsciente colectivo” (IC) con la insospechada riqueza de los arquetipos.

4. La sacralidad del símbolo:

Como el mito aparece como una fuerte nota de sacralidad (incluso para algunos, como Mircea Eliade, es elemento constitutivo), vale la pena plantearnos brevemente este problema.

¿Existen símbolos que naturalmente son portadores de significación religiosa? ¿O esta significación les viene por la operación simbólica del hombre, en un determinado contexto cultural?

Parece lo más probable, desde un punto de vista científico, que no hay símbolos naturalmente sagrados, pues no hay simbólica fuera del hombre, autor de sus propios símbolos. Así la imagen de la Montaña Santa, aunque sea considerada como una hierofanía cósmica o natural, no lo es porque la forma orográfica de la montaña sea de por sí una hierofanía, sino porque el hombre la carga de un sentido profundo, como el sitio de la manifestación de lo sagrado.

El que se presente en diversos sistemas religiosos (Mazdeo, Zoroástrico, hebraico con el Sinaí, griego con el Olimpo, musulmán, cristiano, gnóstico, budista, Inca, Puruhá con el Chimborazo, los Cerros del Sol, etc.), se debe a que la montaña es la imagen **arquetipal** de la estancia de la divinidad. La impresión de fuerza, de estabilidad, de potencialidad, de silencio, de lejanía, de elevación, hace que sea un símbolo “natural” de la divinidad. Natural en el sentido de ser apropiado, fácil, ligado al conjunto de vivencias que se quieren expresar. Por lo tanto, muchos símbolos religiosos no son sino arquetipos revestidos de significación religiosa. O símbolos a los cuales se les da una sobredeterminación cultural y doctrinal, de conformidad con una tradición establecida.

Mircea Eliade parece atribuir al símbolo un papel de “solidaridad permanente del hombre con la sacralidad” (*Cfr. Traité d'Histoire des religions*, París, Payot, 1970: 374-375). Creo que no hay fundamento para darle a todo símbolo esta dimensión religiosa. Sino que la experiencia religiosa, por su misma profundidad y totalidad, busca espontáneamente la expresión del símbolo, que por su naturaleza misma es más apropiada para expresar esa experiencia. Por eso toda religión está llena de símbolos y de mitos. El símbolo no existe sino en el momento que representa algo más que su significación obvia; y eso es símbolo religioso, solo cuando adquiere esta dimensión de

sacralidad, o por la capacidad de expresión religiosa propia del arquetipo, o por la sobredeterminación cultural y doctrinal. Por eso los esquemas mítico-simbólicos de muchas religiones coinciden, porque están elaborados a base de arquetipos universales.

Esta comunidad de origen arquetipal explica la universalidad de determinados símbolos religiosos. Pero es abusivo deducir de allí la identidad del fenómeno religioso, puesto que ha habido una sobredeterminación cultural y doctrinal.

Dejemos para el capítulo del Mito la hermenéutica del símbolo, la interpretación del mismo. Todas las tendencias reduccionistas”, empobrecedoras del símbolo, nacen de la unidimensionalidad, del considerar un sólo aspecto, reduciéndolo a un “símbolo de referencia” en el lenguaje de Sapir, a un mero signo que “dice” o “disfraza”. Mientras que todas las interpretaciones que lo enriquecen, “instaurativas”, tratan de acercarse a la “constelación” de potencialidades que emanan de ese núcleo viviente, creado por nosotros a través de generaciones, y que encarna nuestro propio yo.

Acercarse al símbolo es encontrarnos a nosotros mismos en lo más profundo de nuestro ser.

LA VIVENCIA DEL MITO

1. ¿Qué es el mito?

Quizás ahora, después de haber vivido el símbolo en general, es cuando podamos anunciar una especie de definición apertoria, una primera aproximación: **el mito es un símbolo en palabras.**

Si bien la palabra griega (**mithos**) significa relato, narración, no se lo puede leer como un simple relato, leer en forma lógica, de acuerdo a nuestras categorías mentales, ni tampoco como una mera ficción, un cuento, una mera divagación imaginativa, y menos como un relato histórico que nos cuenta lo que pasó efectivamente. Es como una exploración simbólica del misterio del hombre en el cosmos. Más que un “modo de verdad”, diríamos, es un mensaje total y viviente, una revelación, una epifanía que nos habla en muchos idiomas del alma.

La frase de Heráclito, que sirvió de epígrafe a mi introducción en el libro **Setenta Mitos Shuar** (1983: 15) es luminosa: “El Maestro, cuyo oráculo está en Delfos, no habla, no disimula: él significa” (Fragmentos: B, 93). Ante el lenguaje simbólico caben dos actitudes, ambas reduccionistas. O lo reducimos a un puro signo, como el del lenguaje matemático, y lo rechazamos por falso; o lo convertimos en un disfraz de la realidad, en un simple ocultamiento cifrado de nuestros traumas, como lo pretende Freud, entre otros.

Ni lo uno, ni lo otro. Ni habla, ni disimula. Él significa: es una vibración como un mensaje afectivo muy rico. El retrato de la novia o de la madre, quizá para el hombre de la calle puede hablar algo, significar su voluntad de potencia o sus joyas capitalistas. Para el amante, para el novio, significa toda una historia de ternura, de dolor, de reproche, de aliento,

de esperanza. ¡Cuántos significados varios y hasta contrapuestos, puede expresar!

El mito es **vivido y viviente**: surgió de la vida de su pueblo, como la música popular que nos revela el autor y sus sentimientos. Y es viviente porque se modela a sí mismo, y de ahí la importancia de las diversas variantes, de los diversos personajes que lo encarnan. Es inútil buscar el relato original: es inconducente decir que tal relato de la Biblia o de nuestra independencia aparece ya en los Caldeos o en los aborígenes de los grandes Lagos. La gramática, el mensaje original, el trozo de vida, son los mismos: los códigos, los nombres de las estrellas o de los animales que hablan pueden variar.

Los mitos también pueden gozar de lo que llamamos antes la “redundancia” del símbolo. No están nunca llenos del todo: no hemos llegado a la plenitud del mensaje; ni tampoco vacíos, (estarían muertos), sino que nos entregan su mensaje como quien revela un misterio, que va comunicándose por gotas o como un torrente que a veces nos aturde y arrolla. Está siempre el Mito en **potencia**: potencia para él, puede entregarnos con mayor o menor riqueza su mensaje; potencia para nosotros: depende de la “operación simbólica” que realicemos al oírlo, al recordarlo.

El hombre arcaico se protege, se esconde en un personaje mítico, para cobrar aliento, estímulo, y para no empequeñecerse a sí mismo. Como nosotros con los “Héroes” de la Independencia, o los otros “modelos” que nos vamos creando. Jung ha hablado de una “vida hecha de citas” pero no de frases, sino de seres “vivientes” en el reino de lo mítico. También a nosotros nos ocurre que hay ciertos seres míticos o novelescos, que son más reales que los vividos. Así decimos: “Fulanito se parece a Don Quijote”.

Mucho se ha hablado de los mitos etiológicos, que explican la presencia de algo. Los hay: ¿por qué y cómo fueron dados los alimentos a los Shuar? Pero no todo mito es etiológico, si bien los mitos son “fundamentos” de la vida, de las creencias. La prueba de algo es lo que narra el mito: la ratona enseñó a parir a la mujer shuar, y Etsa quiso hacer al hombre inmortal, pero llegó primero la arcilla traída por el saltamontes, y somos frágiles, mortales. (Cfr. Rueda, 1983: 61.95).

Y siempre el anhelo de zambullirse en el “abismo del núcleo”, en frase de Goethe: entender el cosmos, la vida, mi vida, al conocer los orígenes de ese pre-tiempo, en donde se fundaba la vida. Pasamos del “caos” al “cosmos”, a lo ordenado, a lo translúcido. Somos débiles los humanos: necesitamos comer, dormir, guarecernos, defendernos de animales, de plantas veneno-sas y espinosas. Somos sexuados: necesitamos reproducirnos, transmitir la vida. Hay otro ser, la mujer, cautivante, poderosa, frágil, unida por el amor. Somos mortales: se nos acecha para arrebatarnos la vida. Y se lucha. Se mata. La vida brota a veces de la muerte, lo débil es anuncio de lo fuerte. La cultura toda ha sido explicada, y ha quedado grabada en nuestros arquetipos y expresada en nuestros mitos. Oigamos a C.G. Jung y Ch. Kerényi:

Reconstruir el universo partiendo del punto alrededor del cual y a partir del cual el que busca la razón de ser se organiza él mismo, donde es espontáneo (de una manera absoluta, por la naturaleza de su formación orgánica única; de una manera relativa, por el hecho de que su creación está condicionada por una sucesión infinita de ancestros), es el objetivo el más vasto y el más noble de la mitología; es la búsqueda de la razón de ser por excelencia, **kat'exogen.**

(Jung y Kerényi, 1.968: 22) (La traducción es nuestra)

Fundamento, valor, estabilidad, explicación, orden todo eso dentro de la contingencia, de la fragilidad. Siempre con esperanza. La vida hay que vivirla para dominarla. El futuro, anuncio de lo que se perdió. El “paraíso perdido” es nuevo amanecer: Dios a la vista.

2. Rasgos sobresalientes:

Ahora podemos ya tratar de señalar algunos de los rasgos sobresalientes del mito.

Mircea Eliade propone, no sin vacilaciones, estos tres rasgos principales:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comenzamientos’. Por eso llega a ser el modelo esencial de todas las actividades significativas.

(Mircea Eliade, 1.963: 15-15) (La traducción es nuestra)

Tres son por tanto las notas fundamentales:

- Tradición sagrada.
- Revelación primordial.
- Modelo ejemplar.

Algunos niegan la primera. Con todo, el mito encierra una exploración simbólica frente al cosmos, a la totalidad. Hay una fuerza que actúa por encima del hombre. Este lucha a veces, con esas fuerzas, con astucia y valor (los mitos Shuar están llenos de esa “malicia” sabia del humano que prevalece por encima de otras fuerzas; pero el mundo está lleno de seres que dan la vida, o pretenden arrebatarla).

Malinowski precisamente nos cuenta que había entre los melanesios de Nueva Guinea, tres clases de relatos: las “historias verdaderas” (en las que interviene el mundo sobre-

natural), “las historias falsas”, no menos verdaderas, aunque profanas, y los “cuentos populares”. Los relatos sagrados no sirven de entrenamiento, y pueden ser narrados solo en ambiente preciso, a la entrada de la noche, únicamente por el shamán o el sacerdote. Todo ello recalca la nota sacral de ponernos en contacto con la Totalidad. Por eso precisamente son una revelación primordial: quitan el velo de la sacralidad, y fundan realmente el mundo, hasta llegar a ser el modelo ejemplar. Oigamos a Malinowski:

Pero es solo al pasar a la tercera y más importante clase de relatos a saber, **los cuentos sacros o mitos** y contrastarlos con las leyendas, cuando la naturaleza de los tres tipos de narración cobra relieve. Los nativos conocen esta tercera clase con el nombre de **liliu** y quiero poner el acento en el hecho de que aquí estoy reproduciendo **prima facie** la propia clasificación y nomenclatura de los aborígenes y me estoy limitando a unos pocos comentarios de cosecha sobre su validez. La tercera clase de relatos está situada en un plano muy diferente del de las otras dos. Si el primer tipo es narrado por solaz, y el segundo es para hacer constataciones serias y satisfacer la ambición social, el tercero está considerado no sólo verdadero, sino también venerable y sagrado, y el tal desempeña un papel cultural ampliamente importante. **El cuento popular**, como sabemos, es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. **La leyenda**, originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito. El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.

(Malinowski, 1974: 131)

3. Adentrando en la vivencia:

Adentrando en la grandeza y la explicación del porqué nos llega tan hondamente un auténtico mito, hallamos que nace de su capacidad de expresar simbólicamente algo de esta gran realidad céntrica del hombre: su hondura, su

capacidad de trascendencia, de ir más allá de la banalidad pasajera.

En realidad, somos los únicos que podemos preguntarnos: ¿qué soy yo? Somos, se ha dicho, pero no nos tenemos, más bien “nos hacemos” a nosotros mismos. Nos ponemos máscaras: padres de familia, personas honradas, revolucionarios... Pero llegan momentos-verdad en que nos las quitamos. ¿Quién soy yo, de verdad?

Y nos encontramos formando una **unidad**: soy yo. Y soy una totalidad: soy hechura de la historia, pero distinto de ella. La puedo juzgar, transformar, al menos criticarla. Una totalidad **autoposeída**: me enfurezco si quieren decidir por mí. Un sujeto anterior y más original a todo análisis, y sin embargo, siempre insatisfecho, siempre deseoso de ir más allá: **trascendente** (trans-scendere, avanzar más allá). **El hombre va más allá del hombre**, en frase de Pascal.

Y el mito quiere responder a estos interrogantes hondos: nos dice algo, pero queda siempre el interrogante, el misterio de la vida.

Y esto me hace realizar una **comunidad cósmica**: entro en sintonía no solo con lo que me rodea, sino con el todo. La gran pregunta de Heidegger, por qué hay **algo** y no **nada**, como que viene a tener una respuesta. Y hay algo **sí**, con esta dimensión trágica, ineludible, que aparece como signando el hecho de la existencia.

Y esta respuesta y esta comunidad-cósmica, **nacen desde dentro** de mí. Es como un ob-jeto, algo que se arroja (jácere), delante (ob). Es un lanzar, un arrojar hasta ponerlo delante. Yo vivo allí mi angustia, el ser, mi nada. Y creo mi cuadro, mi muñeco, mi respuesta.

Y aún cuando es obra mía, ella me hace, me modela. Aquella frase de Jung de que el hombre arcaico, no tanto piensa sus mitos, cuanto es “pensado por el mito”, lo capto como expresión de mi vivencia honda. Mi parto me devora. Debe haber algún mito de que el fruto del alumbramiento se come a su madre. Hay la serpiente que se muerde la cola, se la traga. Todo gran mito me devora.

Por eso ante la creación que ha brotado de mí y se apodera de mí, surge el asombro. El **asombro** es la recreación frente a algo cautivante, superior a mí, que no me aplasta ni me destroza, es más bien un estimulante estirador de mí, profundo y sedante en su inmensidad. Una tempestad, un encanto de arte, una reacción súbita y potente, una realidad conmovedora y fuerte, producen asombro. No es tanto el verbo, el expresivo: **asombrarse**. Cuanto el sustantivo, eso que queda vibrando y poseyéndome: **el asombro**.

Naturalmente, todo esto **narrado**. Son palabras que “cuentan algo”. La etimología de mito parece pobre, inexpresiva: una narración. Pero es sugeridora cuando se la ha desentrañado. Sí, me narran la historia mía, la tragedia mía, el interrogante mío. **Pasó**, en aquel tiempo, en el comienzo. Allí cuando se fundaban las cosas, mi vida. Ya no será de otro modo. Es una herida **abierta** que ha sido **cerrada**. Lo inaceptable aceptado.

Y **está narrado artísticamente sin arte**. No aparece la mano bruñidora del artista, la perfección del poeta, ese dejo de lo “acabado” que no permite nada más. Sino que aquí está la brusquedad del corte, lo insondable del decir.

Analizemos un mito: vivámoslo como un nuevo amanecer. En su crudeza, en su esplendidez. ¿Por qué los hombres morimos? ¿Por qué la muerte, la Señora Muerte me arranca a mi amigo? ¿a mi ser querido? ¿Por qué yo mismo que me

afirmo como vida, tengo que morir? No sólo voy a morir, sino que tengo que enfrentarme con ese contraste absurdo: ansia de vivir, experiencia de acabarse.

Cojamos dos “mitos” en el sentido más rico y vivo de la palabra.

1. El mito de los sumerios:

Gilgamesh ha perdido a su amigo Anquidu: “Siguió el destino de la humanidad” (¡murió!). “Mi amigo, me decía yo, va a levantarse con mis gritos”. El silencio fue la respuesta, la podredumbre lo único que surgía con vida: “hasta que los gusanos cayeron de su nariz”. El hombre queda errante como un cazador por las estepas, y le carcome la angustia: “¿podré yo no pasar por la muerte que me aterriza?” La respuesta de la mujer es la roca que surge, que provoca el asombro:

¡Oh Gilgamesh! ¿A dónde corres tú, pues? La vida que persigues (la que tú te imaginas) no la encontrarás:

Cuando los dioses crearon la humanidad, dieron la muerte como lote a los humanos; la vida la guardaron en sus manos.

Y viene luego el programa para ti:

Día y noche hazte una fiesta, de cada día hazte un festín. Tal es el lote de la humanidad

(Grelot, 1973: 27)

Es una pregunta, es una respuesta: ¿te satisface, o queda la herida abierta? Abierta y cerrada, a menos que haya Alguien que la abra, y que la llene de esperanza.

2. El mito Shuar:

Es el mismo tema del mito Shuar, al cual nos hemos referido anteriormente. Etsa quiere hacer al hombre. Dos opciones: la inmortalidad en la piedra, el material que perdura (duro como piedra, para esas culturas que extraen el ser de la roca); la vida frágil como arcilla, quebradiza, llamada a resquebrajarse y perecer.

Oigamos el mito Shuar:

Etsa estaba diciendo al veloz Tinkisháp que fuera a traer la piedra para con eso formar a los Shuar; en eso vino el lerdo Sésenk y se ofreció como voluntario para ir a traer la piedra. Entonces Etsa mandó a Sésenk traer la piedra y a Tinkisháp traer el barro.

El lerdo Sésenk iba con una pasmosa tranquilidad, mirando y rodeando los palitos, pero el Tinkisháp con sus rápidos brincos fue y trajo en seguida el barro, con el cual Etsa hizo a los Shuar. Uno de estos Shuar encontrando a Sésenk que sólo en ese momento traía la piedra, le quitó la piedra y le aplastó con ella. Con eso Sésenk se transformó en una especie de coleóptero de color negro y achatado. Así mismo Tinkisháp se transformó en otra especie de coleóptero.

(Rueda, 1983: 63)

¿Quién escoge los portadores? ¿Por qué la muerte ha de venir más aprisa, y no la vida inmortal? ¿Por qué Etsa se somete a este destino, y no espera la llegada de lo eterno? Ciertamente le duele, y por eso aplasta uno con la misma piedra que traía tardíamente el coleóptero que queda negro y achatado, pero deja que corra la vida por venas frágiles de arcilla. Su obra agoniza y muere, y nosotros al saborear el mito, nos quedamos cautivos, mirando con asombro la tarde que muere, la muerte que llega.

Así las cosas no podemos aceptar como única respuesta la reductiva de Lévy-Strauss de que todo se reduce a un metalenguaje que nos da un mensaje de mediación entre el individuo que nace de dos, que tiene su estructura de parentesco. Ni un simple disfraz freudiano de la contingencia intrauterina y el trauma original del nacimiento. Ni una simple vivencia arquetipal que toma expresión de mi vida personal, como lo pediría Jung, al menos como matriz frontal del mito. Y menos una narración histórica camuflada, o simbolización barata de un puesta de sol o de un esconderse de las estrellas.

Es más, mucho más. Es mi vida toda que se desgarrar. Una constelación de vivencias, frustraciones, esperanzas. Una totalidad de comunión con el cosmos: piedra, arcilla, divinidad (Etsa), animales que colaboran, esperanzas que se frustran, yo con mi vida que se afirma para morir. Y en el fondo: uno “no puede ser”, una esperanza de solución.

Tal ha sido nuestra “aproximación” al mito, despojada de cientismo.

NOTA:

* Tomado del libro Mitología. Cuadernos de Antropología - 1. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 1993

SÍMBOLOS Y CULTURA POPULAR

Claudio Malo González

Doctor en Filosofía por la Universidad de Cuenca

Doctor Honoris Causa por la Universidad de

Carolina del Norte - Ashville EE.UU.

Ex Ministro de Educación y Cultura

Ser humano y símbolos

Quien, sin formar parte de esa cultura, mira una máscara que cubre el rostro en las celebraciones del carnaval de alguna ciudad de América Latina, como Oruro en Bolivia o La Vega en República Dominicana, tendrá la sensación de encontrarse ante algo diferente y extraño, pero para los habitantes de esas ciudades, las diversas máscaras que usan los carnavaleros tienen significados distintos. A los turistas extranjeros les llama la atención y les provoca deleite el vivo colorido de los paños, hechos con la técnica “ikat”, que usan las cholitas en Gualaquiza, Ecuador, sobre todo en un día feriado, pero la variedad de colores nada les dice; el habitante de la región sabe lo que indican esos colores; que la que se pone es soltera y busca novio, casada, viuda etc. Así se orienta el comportamiento y la actitud que debe tener ante cada una de ellas.

En el pase del Niño Viajero que se celebra en Cuenca, Ecuador, cada 24 de Diciembre, lo más llamativo suele ser la deslumbrante vestimenta, ricamente bordada, de niños que cabalgan acompañados de succulentos manjares como cuyes, puerco hornado, pavos o gallos que se ubican en las ancas. Los visitantes de otras partes se admiran por estas expresiones insólitas, pero el habitante de Cuenca sabe que esos niños representan a los mayorales -mandos medios en los sistemas de hacienda que estuvieron vigentes hasta 1965- que por ser los interlocutores entre los peones y los patrones, gozaban de notable prestigio y expresaban su condición mediante lujosos atuendos, distintos de los usados por los patrones propietarios de las haciendas, pero iguales y superiores a los de los trabajadores comunes. Puesto que el pase responde a la necesidad de representar a pastores y

reyes magos que llegaron con sus ofrendas para aliviar la situación de quien con tanta desprotección había nacido, el succulento plato típico que les acompaña, simboliza ese objetivo, a la vez que rendirle tributo por su condición de Dios hecho hombre.

Los ejemplos son inagotables y varían en cada conglomerado humano dependiendo, en buena medida, del entorno material, religioso y social de cada uno. Suelo hacer una distinción entre cultura popular y vernacular que la considero necesaria en países como el nuestro, integrado por colectividades provenientes de diferentes grupos raciales con sus respectivos bagajes culturales. La chicha de yuca mascada que beben los Shuar, puede ser interpretada por los “apach”ⁱⁱ como un rasgo de cultura popular, para algunos repulsivo, pero entre los integrantes de esta colectividad el sentido es diferente por lo que, en Antropología Cultural, lo que interesa es captar el significado que tiene en cada una, sin tratar de realizar interpretaciones partiendo de las ideas de la cultura de la que se es miembro. Si hablamos de sistemas de símbolos en cada cultura, es deseable, en casos como nuestro país, distinguir lo popular de lo vernacular, encontrándose lo primero en el universo mestizo con alto predominio de la cultura dominante, la blanca española y lo segundo entre los integrantes de culturas precolombinas que han logrado mantener buena parte de sus rasgos.

Todo arranca de la doble realidad en la que transcurre la vida. Algo indiscutible cuando tratamos de establecer diferencias entre nosotros y los demás integrantes del reino animal, es nuestra capacidad para crear y manejar símbolos como medio para la comunicación e interpretación de los entornosⁱⁱ. Su abundancia y peso es tal que a la realidad natural en la que nos desenvolvemos, se añade otra realidad creada por nosotros, la de los símbolos, existiendo entre estos elementos coherencia según el sentido que demos a lo que

nos rodea. Para un cristiano nada de cuestionable tiene que una mujer luzca en público su cabello adornándolo de múltiples maneras; en el mundo Musulmán, sobre todo Shiita, exhibir el cabello femenino en público es grave pecado que merece la condena de los demás. La realidad paralela de los símbolos es imprescindible, ni siquiera podríamos imaginar lo que ocurriría si en un momento dado desaparecieran. Pero así como hay una diversidad ecológica en medio de la que las diferentes culturas se desarrollan, esta variedad de símbolos obedece a lo que cada conglomerado humano ha creado. La realidad natural es dada; la simbólica, creada.

Funciones y símbolos

Los rasgos y complejos culturales que organizan nuestro comportamiento en los entornos humanos en que nos desarrollamos, se considera que cuentan con tres elementos básicos: la forma, la función y el significado. Lo primero es aquello que puede ser captado por cualquier persona, sea o no integrante de la cultura, como la forma de un vaso, las melodías y movimientos de un baile ritual, los colores y modelos de la vestimenta; pero los contenidos de los rasgos y complejos, ni de lejos se agotan en estas primeras imágenes. Una de las razones por las que las culturas, resultado de la creatividad humana, son diferentes unas de otras, se debe a que esos mismos rasgos portan mensajes distintos en cada una. El contenido interno, el alma de las culturas, depende de la función y el significado que, con frecuencia, varía según los sentidos que tengan en cada comunidad.

Bronislaw Malinowski introdujo el elemento función para una mejor comprensión de las culturas diferentes, partiendo de un enunciado: un rasgo subsiste en una cultura en la medida en que satisface una necesidad. Algo que dentro de

nuestros planteamientos carece de sentido, lo tendrá en los planteamientos de otra cultura. El priostazgo en el sector rural serrano del Ecuador, la selección de una persona pudiente de la colectividad para que asuma la organización de la fiesta –generalmente del santo patrono- debiendo estar a su cargo todos los gastos, no siendo raros los casos que lo gastado sobrepasa los recursos económicos del prioste que debe vender animales, tierras y a veces endeudarse para cumplir con decoro la gestión encomendada, tiene pleno sentido en este sector.

Con una visión urbana que rinde culto a la moderación en el gasto y eleva a categoría de virtud el ahorro, se entendería este fenómeno como una torpeza, pues no tiene sentido gastar lo acumulado a lo largo de años de esfuerzo y trabajo en aguardiente y humo (fuegos artificiales) en unas pocas nochesⁱⁱⁱ. Si intentamos comprender esta “incoherencia” desde los usos y costumbres del conglomerado humano de la fiesta, hay que partir de la importancia que esta manera de rendir culto al santo patrono tiene en las comunidades, cuyos sentimientos religiosos están profundamente arraigados. Al no existir financiamiento externo –como en una escuela- la propia comunidad debe asumirlo, recurriendo a personas pudientes. Ser escogido prioste es un honor y todos los seres humanos, por naturaleza, anhelamos esta forma de reconocimiento por diversos caminos. Si se acepta el priostazgo – lo que casi siempre ocurre- se asume una responsabilidad que hay que cumplirla de la mejor manera posible so pena de merecer críticas en su entorno humano. Los integrantes del grupo guardan en su memoria, con respeto y admiración, al prioste dependiendo de la manera en que se cumplió este compromiso. El prioste encuentra recompensa a sus gastos en la respetabilidad que se incrementa en su conglomerado humano.

Con esta visión hay una serie de necesidades que satisface el priostazgo consistentes en la permanencia de la fiesta popular, el sentido de pertenencia al grupo que se intensifica durante la fiesta, el reto al compromiso asumido y el prestigio conseguido en el entorno. El priostazgo subsiste porque se mantienen las necesidades que tienen peso y vigencia en cada cultura o subcultura y es esta la razón que explica su subsistencia. Las culturas por naturaleza son cambiantes, lo que implica la incorporación de nuevos rasgos según las necesidades que aparecen y los medios para satisfacerlas. En la ciudad de Cuenca, como en casi todas las ciudades andinas, parte de su arquitectura externa consistía en pilastras para atar a los caballos que eran casi el único medio de transporte. Hoy han desaparecido al desaparecer los caballos como medio de transporte y la necesidad de darles la debida atención. El corset era prenda de vestir fundamental para mujeres de determinada edad y nivel social para lograr un estrechamiento de la cintura – cintura de avispa era un piropo aceptado con gusto por las damas que lo recibían- ya que satisfacía la necesidad de adecuar el cuerpo femenino a la manera de la aceptación social como hermoso y elegante. Hoy el corset existe como pieza de museo o antigüedad que reposa en una bodega, pues las ideas sobre la belleza del cuerpo de las mujeres son otras y, la vestimenta adecuada para satisfacer estas necesidades son distintas.

El significado es el conjunto de valores y creencias que los integrantes de una cultura adscriben al rasgo o al complejo. Un cáliz, en el universo católico, tiene la función de ser parte de un ritual religioso, la misa, y el significado de objeto sagrado que no debe ser tocado siquiera por un profano y es sólo accesible a los sacerdotes cuando celebran misa. Temerario sería para un católico tomar aguardiente en una fiesta en un cáliz, pero para quien tiene otra religión nada tendría de anormal. Si alguien invitara una fanesca en una

bacinilla, recién salida del almacén, le considerarían anormal ya que este artefacto tiene el significado de algo sucio debido a las funciones a que está dedicado. Función y significado con frecuencia están asociados, pero en otros casos es muy poco perceptible esta relación. Determinados objetos adquieren un significado si tienen alguna variación vinculada al uso, como ocurre con los uniformes en el ejército, centros educativos o deportivos, lo que nos lleva a concluir que objetos no materiales como colores y formas pueden ser portadores de símbolos.

Signos y símbolos

Para referirse a la representación de un objeto de una naturaleza por otro de diferente naturaleza, se usan las palabras signo y símbolo. Algunos entienden estos términos como sinónimos, siendo indiferente usar uno de ellos en cualquier circunstancia. Otros consideran que, teniendo mucho en común, los contenidos de estos dos conceptos varían. Marco Vinicio Rueda en su obra "Mitología" escribió:

"Podemos afirmar que el mensaje entregado por el signo, o sea el significado, es equivalente al significante: el rojo del significante equivale al rojo del significado, ni más ni menos, y el signo permanece invariable en su significado. Siempre la cruz entre dos números será sumar, en nuestra cultura.

.....
El simbolismo no abarca solamente lo intelectual, como el signo, sino que expresa todo el psiquismo, y especialmente lo afectivo. El puño en alto en un desfile no sólo manifiesta la idea de rechazo, sino también toda una actitud positiva de protesta, de amenaza, de ataque. Todo el ser volcado contra algo. Pero efectivamente lo afectivo está muy a las claras comprometido, y eso le da

su riqueza, y al mismo tiempo le confiere su carácter impreciso.

El mismo objeto para unos puede ser simple signo, y para otros estar cargado de recuerdos y sentimientos muy hondos que rodean como una aureola la captación intelectual. El emblema nacional para un profesor extranjero de geografía es un simple signo, pero no para el desterrado que se encuentra de improviso con la bandera de su vida; hay allí toda una oleada de sentimientos, de dolor, de esperanza: se sintetiza una vida, se ha encontrado con un condensado de historia”^{iv}.

Signos, símbolos, leyendas han existido siempre, y los códigos de signos fonéticos que constituyen los lenguajes son uno de los hitos que marcan los inicios de la humanidad, pero su estudio sistemático con criterio científico es tardío. Suele atribuirse su inicio al suizo Ferdinand de Saussure (1857 – 1913) que lo llamó Semiología y al norteamericano Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) que lo llamó Semiótica, ambos términos se originan en la palabra griega semion que significa símbolo. El nacimiento de esta disciplina científica ocurrió simultáneamente sin que ninguno de sus “padres” haya sido influenciado por el otro. Saussure partió de la Lingüística y Peirce de la Lógica.

Saussure define la Semiología como la “Ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social”. No cabe estudiar a estos elementos de manera aislada e independiente de las sociedades, al contrario, solo operan dentro de ellas con peculiaridades que difieren en cada colectividad. Es imposible entender los símbolos al margen de los conglomerados humanos organizados. Es legítimo usar vida social como cultura y, por ende, entenderlos como integrante y con frecuencia como gestores de esta unidad humana. Resulta imposible entender una cultura sin recurrir

a su red de símbolos que no sólo han sido creados por ella sino que conforman su estructura ya que sobrepasan su sentido instrumental. No se exagera si se afirma que los símbolos son el alma de las culturas pues su organización depende, en gran medida, de estas realidades inmateriales.

Peirce parte de semiosis que la entiende como “El proceso de significación donde participan un signo, su objeto y su intérprete”. Forman parte de este concepto tres elementos básicos que hay que entenderlos, no aislados unos de otros, sino como parte de un proceso ya que siendo los símbolos parte esencial de una cultura están sujetos a su dinámica. Si la cultura cambia y se introducen nuevos elementos materiales y no materiales, con gran frecuencia se los simboliza, no sólo como palabras sino en otros sentidos. La razón de ser del lenguaje -y de alguna manera de otros símbolos- es facilitar la comunicación, partiendo de un consenso entre los que lo usan del sentido que tienen las palabras. Siendo un idioma un código ordenado, de la correcta relación de los símbolos entre sí se ocupa la sintáctica, de la corrección de los significados de los símbolos la semántica pero, como el uso del lenguaje no se hace, con frecuencia, observando correctamente las reglas, pues cada persona en cada situación se vale de estos símbolos para expresar vivencias específicas, la pragmática se ocupa de esta forma de uso al margen de si se cumplen o no con las normas sintácticas y semánticas. Si se diera una permanente comunicación sujetándose a las normas, no habría errores de comprensión, pero al estar de por medio personas con vivencias distintas en circunstancias cambiantes, la interpretación está sujeta a una serie de variaciones que, al ser interpretada de manera diferente a las intenciones del comunicador, da lugar a incomprensiones y desavenencias.

Además del lenguaje fonético y escrito, en todas las culturas existen los gestos que, a veces tienen significados

propios como la señal de la cruz para los cristianos y otras veces sirven de complemento a la expresión verbal informando, en buena medida, de la actitud emotiva frente a quien comunica y lo que se comunica. En las pautas de cortejamiento en nuestra cultura, la iniciativa asume el varón mediante actitudes que en el entorno social significan interés; la reacción de la mujer puede, mediante gestos, informar si hay o no acuerdo con ese interés. En nuestra subcultura campesina es frecuente que el interés del varón se manifieste lanzando a la dama pequeñas piedras, si esta “lapidación” es recibida con sonrisas hay éxito. Con frecuencia los gestos sirven para reforzar lo que se quiere comunicar y, en otros, para fingir. Una vendedora de un almacén debe sonreír al cliente aunque en su interior sienta fuerte aversión ya que es parte de su trabajo. Las relaciones públicas que se han puesto de moda en la sociedad urbana industrial de nuestros días, implican un cuidadoso adiestramiento a las personas para fingir. Se trata de mostrar al exterior la buena imagen de la institución destacando sus virtudes y eliminando, o por lo menos, restando importancia a los defectos.

Hay también una serie de signos gráficos diferentes al lenguaje que sirven para organizar adecuadamente la conducta. Las señales de tránsito constituyen un código internacional que tiene la ventaja de liberar a las personas de los problemas del desconocimiento del idioma del país en que se encuentren. Los colores pueden ser utilizados como signos con mensajes distintos en cada cultura, sea para identificar instituciones, comenzando con las banderas de los países, sea equipos deportivos, agrupaciones políticas etc. En cada cultura o comunidad puede haber sistemas de símbolos de colores que envían mensajes a los integrantes de las comunidades, como es el caso de los paños de Gualaceo mencionado al inicio de este artículo.

Una de las importantes funciones de signos y símbolos es la comunicación, de allí que, para que adquiera esta categoría es necesario un consenso en la colectividad que los usa. Un muy claro ejemplo es el de la diversidad de idiomas. En este caso el consenso puede variar según cada cultura y determinados grupos dentro de cada cultura. Hay símbolos relacionados con el tipo de actividad que dentro de una comunidad realizan las personas; en unos casos son accesibles a todos como el de los mandiles o estetoscopios de los médicos, pero dentro de los que practican esta profesión, hay una serie de símbolos que sólo funcionan entre ellos.

Hay un área global de la sociedad en la que todos interpretan de igual manera los símbolos, pero inclusive en este caso las actitudes de las diversas personas pueden ser diferentes. Ante el anuncio de una vaca, la reacción interna no será igual para un habitante de una metrópoli que nunca o muy pocas veces ha visto directamente a este animal y solo lo ha probado en platos de carne, que para un campesino cuya vida se desarrolla entre estos animales; la reacción será diferente si se trata de un vegetariano o un degustador de carne de res. Si nos referimos a grupos humanos mayores, la actitud de un hindú es muy distinta a la de integrantes de otras culturas.

Percepción y símbolos

Esta breve reflexión nos lleva a considerar un hecho fundamental en la captación de la realidad y la correspondiente reacción emotiva entre las personas: la percepción. Nuestra relación con la realidad natural y humana no se limita a ser meros receptores de imágenes, como una pantalla cinematográfica en la que se proyectan películas. Estos elementos son procesados por cada individuo según

una serie de variables como la manera de ser, el tipo de educación que ha recibido, la actividad que desempeña, el grado de vinculación con lo percibido, su condición natural y el entorno correspondiente, etc. Si bien el conjunto de estímulos materiales o no materiales son los mismos, las percepciones son diferentes, lo que importa, no sólo desde el punto de vista epistemológico sino desde el del comportamiento pues, la organización de nuestras vidas y las actitudes que asumimos, depende de la percepción más que del objeto en sí. Tiene parte de validez la afirmación de que cada quién tiene su propio mundo.

Los elementos de la realidad, material y no material con los que nos relacionamos llegan a nuestra mente y a nuestra emotividad luego de un proceso interior que difiere de individuo a individuo y de cultura a cultura. ¿Qué papel juega la cultura en la conformación de símbolos? ¿Qué papel juega la cultura en la percepción de símbolos propios de ella y ajenos? Son interrogantes cuyas respuestas pueden darnos mayores elementos de juicio para comprender el comportamiento humano individual y colectivo. Vale la pena distinguir, de acuerdo con el punto de vista de Marco Vinicio Rueda, la diferencia entre signo y símbolo; en el primer caso se da la función conceptual que informa sobre un hecho, en el segundo se añade, con más o menos fuerza, la función emotiva que genera una posición afectiva, de aprobación o rechazo en cada persona y en las diferentes situaciones. La manera de saludar suele variar en las culturas ya que extender y estrechar la mano es muy propio de la civilización occidental, pero, salvo excepciones, o no tiene o tiene una muy débil carga afectiva. Se trata de un uso social que suele ser neutro como comer usando cubiertos. El universalizado sistema de signos para el tránsito –semáforos, señales- simplemente informa y sería extraño que una persona sienta aprecio o rechazo por el rojo o el verde de los semáforos. Los símbolos en cambio dan lugar a reacciones emotivas según los

condicionamientos culturales; en el ámbito de lo religioso, por ejemplo, determinados rasgos están sujetos a la adhesión y rechazo, sobre todo si voluntaria o involuntariamente se los quebranta. Para un cristiano occidental entrar con o sin zapatos a una mezquita carece de importancia y si tiene que hacerlo para cumplir con las normas, le parece algo extraño o molesto; para un musulmán, en cambio, quitarse el calzado es un signo de respeto al templo que debe cumplirse y, cuando alguno no lo hace, se capta este hecho como una irreverencia con la consiguiente reacción de censura y cólera.

Buena parte de las instituciones que estructuran una cultura, debido a que es resultado de la creatividad, condicionan la percepción por su alto contenido simbólico. Recordemos lo ocurrido hace poco tiempo cuando un periódico de Holanda publicó caricaturas de Mahoma. La reacción en el mundo musulmán fue de alta agresividad contra los que así actuaron. Elaborar caricaturas a personas de altos niveles de poder es una práctica corriente en la civilización occidental que se la acepta en grupos religiosos, como el católico, la representación gráfica de la divinidad y de santos. Entre los musulmanes hay prohibición por considerar que la pintura o escultura de este tipo de personajes puede ser objeto de idolatría al trasladar las características divinas de la persona a algo hecho por el ser humano. Representar gráficamente a Mahoma es, para esta religión, un acto con categoría sacrílega, peor aún si es con el objeto de mofa. La percepción de los musulmanes de este hecho tiene una enorme carga emotiva que se manifiesta en reacciones de gran agresividad como suele ocurrir en el universo de lo religioso. Mofarse o dar un tratamiento inadecuado a la bandera del país, en muchos de ellos, provoca reacciones de indignación ya que, si bien la bandera en sí es un pedazo de tela con colores, para el ciudadano, simboliza la patria con toda la veneración y respeto que se merece. Esto lleva a una identificación del símbolo con aquello que

representa y a una reacción de alto contenido emotivo frente a un real o supuesto desacato más que al símbolo, a aquello que simboliza^v. La percepción de hechos y situaciones depende, en estos casos, de los símbolos que se incorporan y del aprecio o rechazo que tienen en el entorno humano correspondiente. Si la percepción es una construcción que parte de un hecho u objeto real al que la cultura le ha dado un valor simbólico, tenemos que el componente cultural al configurar los símbolos con contenidos propios de la cultura, influye en el comportamiento de las personas.

Carmel Camilleri al proponer una definición de Antropología Cultural, la estructura partiendo de los símbolos y su percepción:

“Es el conjunto más o menos ligado de significaciones adquiridas, las más persistentes y las más compartidas, que los miembros de un grupo, por afiliación a ese grupo, deben propagar de manera prevalente sobre los estímulos provenientes de su medio ambiente y de ellos mismos, induciendo con respecto a estos estímulos actitudes, representaciones y comportamientos comunes valorizados, para poder asegurar su reproducción por medios no genéticos”^{vi}.

En esta definición se parte de un presupuesto: la cultura está integrada por significaciones –para este caso da igual símbolos o signos- es decir aquello que llega a la mente de sus integrantes con condicionamientos del entorno humano. Tradicionalmente se ha aceptado la existencia en estos procesos de significantes, aquello que es objeto de análisis, y significado, lo que llega a las personas luego de un procesamiento. Esas significaciones no las elabora, para efectos de una definición de cultura cada persona; ya existen con anterioridad al individuo por que han sido hechas a lo largo del tiempo por los que formaron y forman parte de la

cultura. Cuando nos habla de “las más persistentes y las más compartidas”, entenderíamos las que constituyen el núcleo de cada cultura, pues siempre hay otras significaciones que tienen menos fuerza global y se dan más bien en grupos de personas que integran la cultura.

Estas significaciones se dan en las personas por el hecho de ser afiliados al grupo, es decir partes de una cultura, lo que nos llevaría a hablar de una identidad. Estas significaciones no sólo deben ser aceptadas por los individuos e incorporadas a sus personas sino que, además, deben ser sistemáticamente difundidas entre los demás integrantes para que la cultura permanezca y así se reproduzca por medios no genéticos, a diferencia de las variaciones raciales.

Cuando nos habla de los estímulos provenientes del ambiente, hace referencia a que buena parte del comportamiento humano proviene de reacciones, acciones y actitudes ante la respuesta de estímulos externos. Una cosa es el hecho en sí, otra su interpretación, lo que varía de cultura a cultura; en el medio físico, por ejemplo, un rayo y un trueno da lugar a reacciones y comportamientos distintos en las culturas. En una rural y selvática, por ejemplo, es posible que represente la cólera de una divinidad, lo que da lugar a reacciones religiosamente condicionadas. En otras partes la respuesta es el temor ante el peligro de ser fulminado por el rayo, en culturas urbanas en las que se sabe que se trata de una descarga eléctrica por el acercamiento de nubes con cargas positivas y negativas, la reacción será diferente, sobre todo si es que en el entorno cercano existen pararrayos que protegen. La falta de lluvias se la entiende en algunas partes como una advertencia de la divinidad y la respuesta es realizar rituales y ceremoniales para aplacar al dios responsable de la sequía, en otros casos se atribuye a fenómenos meteorológicos ajenos a la voluntad humana. Atribuir al número trece mala suerte es una creencia difundida en países

desarrollados que, de acuerdo con el concepto cultural tradicional, se consideran civilizados. Esta interpretación generalizada ha llevado a que se elimine el número trece de los pisos de hoteles y que se pase del doce al catorce en la secuencia de habitaciones.

Si del entorno físico pasamos al humano, la interpretación, es decir la relación símbolo intérprete es más variada. La vestimenta, por ejemplo, no sólo sirve para protegerse de las inclemencias del clima, sino que porta símbolos de diversa índole que, de alguna manera, informan sobre la condición de la persona que viste, en algunos casos de manera explícita como uniformes militares, eclesiásticos o de estudiantes, en otros de manera menos evidente como expresar determinada condición social por el lujo o la elegancia, denotar una situación como el matrimonio o la primera comunión. En nuestro medio, en el pasado, vestir pantalón corto o largo en el caso de los hombres, tenía que ver con la edad, interpretándose como niñez en el primer caso y juventud en el segundo. Siendo el pudor un elemento que existe prácticamente en todas las culturas, suele estar vinculado al vestido. Recordemos las variaciones en los trajes de baño, especialmente en las mujeres, en las últimas décadas. Una tanga que en una playa hoy se considera normal, hace cien años habría sido motivo de descomunal escándalo.

La difusión de estos significados tiene por objeto la persistencia de la cultura. Con variaciones, la cultura antecede a la persona que llega a este mundo y persiste luego de su muerte. Esta persistencia se debe a que, mediante mecanismos de control social se desaprueban cambios con el consiguiente temor a intentarlos, pero hay también la desviación que los alienta y que, si es exitosa, inicialmente provoca desaprobación pero luego se incorpora a la cultura. Control y desviación social son mecanismos que garantizan

la permanencia y estabilidad de las culturas, a la vez que posibilitan las innovaciones propias de ellas. Desde el punto de vista de los símbolos, las representaciones de objetos de una naturaleza por los de otra, con frecuencia están sujetas a variables; además de las variaciones en las formas de vida que establece la tecnología, los cambios de interpretación dependen de otros elementos. La generalización del uso de pantalones por parte de las mujeres podría responder a factores como comodidad, expresión de la figura etc. Si bien se ha debilitado, la idea de que en un hogar el hombre es el que lleva los pantalones; como significado de poder y autoridad, se mantiene.

Si aceptamos lo planteado en esta definición, al considerar que la cultura está conformada por conjuntos organizados de representaciones, se concluiría que los símbolos son esenciales a la cultura ya que, los fenómenos externos en sí llegan a cada persona mediante representaciones y la representación es la interpretación de un símbolo que se encuentra en los objetos, sin ser necesariamente parte de ellos. Para que los símbolos formen parte de una cultura, tiene que haber consenso en el grupo sobre su sentido, sin descartar aquellos que se dan entre grupos reducidos como los que tienen determinadas profesiones e inclusive a niveles casi individuales^{vii}.

La cultura implica comportamiento, si se trata de explicar, a través de ella, la conducta de las personas, estamos hablando de reacciones, actitudes, posiciones y acciones dentro de una colectividad que, de alguna manera, garantiza el convivir social. En este sentido cuenta mucho la manera general como los integrantes de una colectividad interpretan estímulos externos, naturales y humanos. Cuestionable sería hablar de un determinismo simbólico, pero es evidente que no podemos prescindir de la enorme importancia que tienen

en la estructuración de las culturas y en el comportamiento humano.

Los símbolos en la cultura popular

Los avances de la semiótica se han dado en la cultura elitista, “la gran tradición de la minoría” y, es normal que sus ejemplos y objetos de análisis hayan sido elementos propios de esta elite. En el caso de las culturas vernaculares, cuando han sido estudiadas por antropólogos, se ha recurrido a su “extraño” simbolismo para entender una serie de manifestaciones. En el caso de la cultura popular los estudios y análisis de los símbolos en este campo, han sido menores y frecuentemente con una visión propia de la elite. Desde que se da importancia a la pragmática, el análisis del papel de los símbolos en las manifestaciones culturales es mayor. A la sintáctica que se ocupa de la correcta organización de los símbolos en el lenguaje, a la semántica que se ocupa de los símbolos que portan las palabras, se añade la pragmática que enfatiza en el uso que las personas hacen del lenguaje tanto en el ámbito de la sintaxis, pero sobre todo en el de la semántica. Con calificar a estas expresiones como incorrectas, vulgares o grotescas, algunos se “curan en salud” ante el interrogante de buscar una explicación a este tipo de uso.

Un caso es el de las denominadas “malas palabras” o palabras obscenas que, casi siempre, se encuentran vinculadas al comportamiento sexual. Suele distinguirse con cuidado el contenido grosero de una palabra que se refiere a insultos considerados como demasiado agresivos, de los obscenos que se vinculan a lo sexual, al margen de la terminología científica para estos elementos. Palabras que originalmente en el idioma carecen de significación sexual, las adquieren por diversas circunstancias con validez en

regiones o países. Esto suele llevar a situaciones embarazosas a gente de otras partes que dan al término, inocentemente, el sentido que tiene en el suyo. En la vida cotidiana, el que emite el mensaje puede insinuar un sentido diferente al que literalmente porta, connotaciones que tienen sentido en un entorno humano iniciado en estas complejidades y vericuetos del lenguaje.

El sentido de estas palabras varía mucho según la circunstancia. Si se enseña en Biología la reproducción, el profesor debe usar los términos científicamente aceptados para este propósito, lo que les quita cualquier connotación obscena o agresiva. Sorprendente sería el caso de un profesor que recurra al lenguaje vulgar para clases sobre estos temas. Lo mismo puede decirse del médico con relación al paciente. El grado de familiaridad con los objetos que portan las palabras influye en su significado enriqueciéndolo, empobreciéndolo o tergiversándolo. No significa lo mismo un vientre abierto para un médico que para una persona común y corriente así como diferencias en la percepción que se darían, ante un lingote de oro, para un joyero y un banquero. Igual podemos decir de la circunstancia en que determinado objeto es observado, el significado que una mosca casera tiene para un entomólogo es muy diferente del que tiene una ama de casa que prepara una cena y para los médicos, si es que este insecto ha logrado penetrar en un quirófano.

Lo dicho nos lleva a aceptar que los significados de los términos son múltiples, no sólo porque así lo dice el diccionario, sino porque depende de la circunstancia en que su objeto se da, del entorno cultural en el que se encuentre y del nivel de especialización en su trato lo que podría ser por los símbolos que en cada situación portan.

Más allá de las palabras, los contenidos simbólicos se dan en una serie de formas de comportamiento de las personas en cuanto integrantes de la comunidad. Se da, por una parte, la manera como los demás captan estos mensajes y por otra lo que la persona quiere comunicar directa o veladamente. Si nos referimos a las pautas de cortejo y las relaciones entre personas dispuestas a casarse, antes de que se culmine el noviazgo; determinados gestos que para las personas comunes pasan desapercibidos, para los novios pueden tener enorme importancia por la atmósfera emocional que rodea a esta relación. En la gastronomía hay también un rico potencial de significados en cuanto la elección de tal o cual plato para agasajar a otros, va mucho más allá del sabor y los componentes del mismo. En el campesinado tradicional de la sierra, el cuy es un potaje símbolo de especial atención a determinadas personas pues no forma parte de la dieta diaria^{viii}. En la religiosidad popular la riqueza de símbolos es mayor ya que se trata de relaciones con seres sobrenaturales con ilimitados poderes para el bien o para el mal. Hay el simbolismo “oficial” proveniente de la liturgia, pero hay otro propio de las diversas colectividades que se ponen de manifiesto, sobre todo en las fiestas religiosas.

En la cultura oficial hay un sistema de símbolos establecidos que norman pautas de comportamiento según las circunstancias, manera como debe llevarse a cabo la comunicación, conceptualización de lo que es bueno o malo, bello o feo etc. Sin este aval oficial la cultura popular en las diferentes comunidades tiene sus propios sistemas de símbolos que funcionan en esos entornos. Pueden darse casos en los que esos símbolos populares son contradictorios con los oficiales o simplemente diferentes, lo que despierta actitudes de desprecio en los grupos elitistas. Esta actitud tiende a cambiar en la medida en que cada vez se amplía la tendencia a respetar la identidad que, precisamente se encuentra en las diferencias.

NOTAS:

ⁱ Nombre que dan los integrantes de esa etnia a los blancos y mestizos ajenos a su organización.

ⁱⁱ Los animales distinguen símbolos creados por personas, como los perros al ser llamados por sus nombres, los imitan como los loros cuando hablan. En algunos casos se dan por instinto como determinados sonidos que emiten algunas hembras para dar a conocer que se encuentran en celo pero, hasta lo que sabemos, no están en condición de crearlos conscientemente e innovarlos como ocurre con nosotros.

ⁱⁱⁱ La adquisición y conservación de bienes innecesarios debido al consumismo, es ciertamente una torpeza pero la sociedad urbana no la considera así y alienta esta práctica.

^{iv} Rueda, Marco Vinicio, Mitología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 1993. Páginas 18 y 19.

^v En Estados Unidos quemar la bandera de ese país, por parte de ciudadanos del mismo, no tiene esa connotación pues se lo entiende como una manifestación de rechazo a las políticas del gobierno lo cual se acepta como algo esencial a la democracia: el derecho a expresar las desavenencias.

^{vi} Camilleri, Carmel; Antropología Cultural y Educación, Lausana, UNESCO, 1985 Página 14.

^{vii} La metáfora es una manera de simbolizar en el sentido de que se refiere a un objeto con otros elementos comparativos: Los poetas recurren a estos elementos para demostrar su capacidad de dar sentido diferente a lo común.

^{viii} En el medio rural de Cuenca, es frecuente que luego de alguna gestión judicial en la que los abogados se trasladan al campo, se les ofrezca cuyes, lo que ha llevado a que algunos llamen al componente mayor de este potaje "el animalito judicial".

BIBLIOGRAFIA:

- Alsina Franch, José. Arte y Antropología, Alianza Editorial, Madrid, 1982
- Bajtin, Mijail. La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento, Alianza Editorial, Madrid, 2002
- Bateson, Gregory. Mind and Nature, Bataman Books, New York, 1979
- Bruce-Mitford, Miranda. Signos y Símbolos, Ateneao, Buenos Aires, 2000
- Bubnova, Tatiana (editora). En Torno a la Cultura de la Risa, Anthropos, Barcelona, 2000
- Campbell Joseph. The Power of the Myth, Doubleday, New York, 1988
- Fernández de Rota, José. Nacionalismo, Cultura y Tradición, Anthropos, Barcelona, 2005
- Guiraud, Pierre. La Semiología, Siglo XXI, México, 1978
- May, Rollo. La necesidad del Mito. Paidós, Barcelona, 1991
- Pick, Pascal. La más Bella Historia de los Animales, Anagrama, Barcelona, 2002
- Redfield, Robert. The Little Community and Peasant Society and Culture, The University of Chicago Press, Chicago, 1963

Rueda, Marco Vinicio. Mitología, PUCE, Quito, 1993

Turner Victor. La Selva de los Símbolos, Siglo XXI, Madrid,
1999

Zecchetto Victorino. La Danza de los Signos, Crujía,
Buenos Aires, 2003

Zubieta Ana María. Cultura Popular y Cultura de Masas,
Paidós, Buenos Aires, 2004

El sendero del águila
Espiritualidad transcultural y libros
sagrados

Andrés Abad Merchán

Máster en Antropología por la Universidad del Azuay
Doctor en Antropología Aplicada, Louisiana, EEUU.
Profesor de la Universidad del Azuay

*Quien sigue el camino de la
verdad, no tropieza.*
Mahatma Gandhi

La cosmovisión y el mito

El estudio comparativo y transcultural de las tradiciones espirituales es un tema que está todavía en una fase embrionaria. Por ello, a veces el deseo de contribuir a la comprensión del pensamiento religioso de otras culturas, puede convertirse en caldo de cultivo para nuevos malentendidos. Es imposible evitar estos riesgos, pues son temas demasiado sensibles para las mentes formadas en la más estricta tradición.

Nos centraremos en revelar algunos hechos comparativos del universo del espíritu, que esperamos sean de alguna relevancia, sin pretender haber auscultado la profundidad del pensamiento de las culturas no occidentales. Para evitar cualquier malentendido, nos adelantamos en decir que no pretendemos sugerir de modo específico que toda verdad sea relativa a alguna situación histórica o cultural en particular; por tanto, no hacemos propaganda de una teoría relativista de la verdad.

Quizá ahora, como nunca antes en la historia, Occidente comienza a entender la necesidad de beber de las doctrinas y prácticas de Oriente. El mundo occidental ha dado preeminencia a la razón positivista, centrada en la experimentación, dejando a un lado cualquier conocimiento o práctica que sustente su análisis desde otras fuentes del

conocimiento, y desde una percepción circular del tiempo. A su vez, Oriente ha mirado con recelo la excesiva pasión occidental por la razón, la ciencia, la instrumentalización tecnológica y el culto al inmediatismo. Marco Vinicio Rueda, maestro y amigo, sugería “dejar de constituir Occidente como centro de referencia, y hermanarlo con otras culturas” (1990: 11).

Con el “aplanamiento de la Tierra”, gracias al fenómeno de la conexión digital, la necesidad de una intercomunicación entre pueblos y culturas se volvió urgente. Es evidente que este diálogo supone un deseo sincero de comprensión recíproca. En este nuevo contexto mundial es necesario conocer y relacionarse con las nuevas lenguas del entorno: mandarín, árabe, japonés, ruso, entre otras; y con sus correspondientes culturas. Loable será también familiarizarse con el fenómeno religioso y su espectro de creencias, rituales, ceremonias, deidades, artefactos y símbolos.

La multiplicidad de culturas en el mundo, con su enorme espectro humano, exhibe un mosaico de posibilidades que se materializa en sus distintas facetas: la diversidad de sus artes, lenguas, estrategias de sobrevivencia, organizaciones económicas, parentescos, estratificaciones sociales, cosmovisiones y prácticas religiosas. Sin embargo, la ciencia antropológica libera aún su *karma* por el pecado original con la que nació hacia la mitad del siglo diecinueve: el etnocentrismo de sus primeros etnógrafos. Hoy reivindica su rol como el nuevo paradigma del siglo XXI, la ciencia de la totalidad cultural y del encuentro con el “otro”, la llamada *otredad*, como objeto de estudio epistemológico.

Mucho del debate contemporáneo que promueve la coexistencia pacífica entre los pueblos del mundo, incorpora el diálogo intercultural y religioso entre las llamadas grandes

civilizaciones, pues es en el fenómeno espiritual donde se concentra mucha de la energía interpersonal que, frecuentemente, impide una completa fluidez en la comunicación entre los seres que habitan el planeta. Adicionalmente, la premisa antropológica de que no hay “religiones superiores ni inferiores, sino diferentes”, cobra fuerza en la estrategia para el entendimiento del “otro cultural”. Ha llegado el tiempo de asimilar, en serio, esta máxima.

Tres son las facetas que se destacan en el análisis del estudio de la religión, desde la perspectiva antropológica: el ethos, la simbólica y la cosmovisión. La cosmovisión es connatural a un pueblo, enmarca la lógica sobre lo sagrado, define las prácticas para entender las relaciones entre el cosmos, el hombre y la tierra; centra al ser humano en el tiempo y en el espacio, le da sentido a su existencia y condiciona su escatología (conjunto de creencias sobre el más allá).

Por otra parte, el mito, como materia prima de la cosmovisión, se constituye en una historia primordial de carácter arquetípico que recuerda y funcionaliza grandes modelos de pensamiento.

Las religiones en cierta manera son mitos que aún perduran. Es entendible lo difícil que resultaría aceptar que lo que creemos con tanta devoción se trate de simples estructuras formales de mitos antiguos, sin que por ello dejen de tener valor para la aspiración humana, pues es natural que el alma recibe mejor los mensajes en forma de símbolos, parábolas, metáforas. La razón recibe axiomas, el espíritu no. Este último necesita de un intermediario para la comprensión de las grandes verdades, que no las explica necesariamente la ciencia.

Consideramos un axioma que todo ser humano, por más avanzado que sea su proceso de secularización, y por más que se esfuerce en hacer una lectura científica del mundo que lo rodea, conserva su capacidad para exteriorizar lo “mítico”. El psicólogo suizo Carl Jung (1875-1961) sustenta esta aseveración en la existencia del inconsciente colectivo que vincula al individuo con el conjunto de la humanidad. En lo profundo del inconsciente colectivo subyacen ideas matrices que gobiernan el espíritu humano.

Joseph Campbell, en su obra *The Power of Myth* dice que el mito es una manifestación metafórica y arquetípica que se comporta como una clave para las potencialidades espirituales de la vida humana, pero que es necesario leer los símbolos que contiene. Por ejemplo, los pájaros simbolizan la liberación del espíritu de la materia. Las alas, y particularmente las plumas, asociadas a los pájaros, simbolizan la ascensión celeste y el sendero espiritual.

La reina de las aves y el ave de Júpiter es el águila, que en muchas culturas es el símbolo celeste y luminoso de la trascendencia y del espíritu, de las alturas y del sol, el poder de elevarse y dominar el mundo terreno. En el simbolismo cristiano encontramos al águila como un mensajero celeste, emblema de la ascensión y la oración, en ocasiones identificada con el propio Cristo y continuamente con los ángeles. En suma, el águila es una metáfora relativa al sendero espiritual, alusión a la que se refiere el título de este artículo.

El mito se hace palabra

En Occidente estamos acostumbrados a pensar que existe solamente un libro sagrado para la humanidad: la Biblia; y que los demás no son sino relatos de ficción dentro de su contexto cultural. A pesar de no poder evitar este sesgo

cultural, es preciso reconocer que las grandes civilizaciones han orientado sus actos a través de estos escritos, que generalmente son compilaciones de las tradiciones orales que pervivían en determinados pueblos, que luego, con la invención de la escritura, bien sea bajo el método lingüístico fonético, ideográfico o bien jeroglífico, se compilaron para la preservación y el mejor ordenamiento del sistema de creencias. El libro no es sino el soporte de la palabra y de la tradición, por ser de carácter sagrado se presume una revelación directa de la divinidad.

La Biblia no es sino el conglomerado de libros considerados por los cristianos como canónicos dentro de la tradición neo judaica. Así como los cristianos se guían por este libro sagrado, los musulmanes se guían por el *al-Qur'an*, los hebreos por el *Talmud*, los persas con el *Zend-Avesta* y los hinduistas por el *Bhagavad Guita*.

Un amigo solía expresar que cuando muriera, desearía ser sepultado junto a los textos del *Bhagavad Guita* y *Tao-Te-King*, dos libros que habían inspirado profundamente su vida. Compartimos su convicción, pues luego de leerlos y releerlos durante una decena de años, hemos llegado a la humilde conclusión de que son escrituras elevadas, que muestran un camino universal de identificación del ser humano con el divino; por tal razón, iniciaremos el análisis de los libros sagrados con estas dos joyas de la espiritualidad mundial. Notas que ojalá sirvan de inspiración a otros espíritus, atentos a estas líneas.

Para entrar en el mundo de la espiritualidad transcultural, se precisa una apertura mental, una actitud receptiva, tal como lo expresa aquella famosa parábola del budismo *Zen*, en la que un maestro japonés recibe a un profesor universitario, a quien le sirvió una taza de té. El profesor miró como su taza se desbordaba cuando el maestro vertía el té. “La taza se

rebosa, ya no cabe más”, dijo. El maestro le contestó: “Usted se desborda con sus opiniones. ¿Cómo puedo enseñarle *Zen* a menos que primero vacíe su taza?”

El canto del bienaventurado

La primera escritura sagrada descansa sobre nuestro escritorio, pronta para el análisis y contraste de la razón occidental. Se trata de la joya bibliográfica del hinduismo llamada *Bhagavad Guita*, el canto del bienaventurado o del Señor. Consideramos que es de las más importantes escrituras para el análisis de las religiones comparadas, por la significación, profundidad e impacto que ha tenido en cientos de millones de seres, entre los cuales, naturalmente, se incluye el autor de este artículo.

Los libros sagrados del hinduismo emplean diferentes estilos y fueron escritos en diversos periodos históricos; varían desde textos de filosofía hasta literatura épica, mitos y leyendas. De entre los libros sagrados, el más conocido es el *Guita*, aunque poco comprendido, pues el lector occidental necesita estar, aunque sea superficialmente, embebido de los conceptos y principios de brahmanismo en general, y de la filosofía *Sankya* en particular, para su completa asimilación y realización. Su contenido generó admiración por parte de célebres pensadores occidentales como T. S. Eliot o Henry David Thoreau. Pese a este inconveniente, el texto puede ser relativamente de fácil comprensión para un cristiano por sus mensajes de tipo “evangélico”. Véase, por ejemplo, el verso 62 del Capítulo XVIII, que dice: “Busca tu refugio solamente en Él, con todo tu corazón, o *Bharata*. Por su Gracia ganarás el asilo eterno de Paz suprema”.

Escrito en poesía sánscrita y alfabeto *Devaganari*, la extensión del texto del *Bhagavad Guita* es relativamente corto, considerando la monumental producción de literatura sagrada

del espacio geográfico terrestre hoy conocido como India. Además, es uno de los capítulos de la epopeya conocida como el *Mahabharata*, de autor anónimo, con su serie de relatos y poemas míticos y filosóficos, que se desarrollaron en el siglo segundo antes de nuestra era. En este último poema, de más de cien mil versos, se describe la guerra entre dos familias, los *Pandus* y los *Kurus*, que libran una batalla histórica en el *Punjab*. El triunfo de los *Pandus* representa la victoria del bien sobre el mal.

El *Guita* es una exposición sintética de la metafísica y espiritualidad brahmánica, es la esencia de los Vedas, textos que promueven una identificación mística con la divinidad. La escritura es un mensaje eterno para la humanidad. Es el evangelio de la acción purificada que conduce a la iluminación, en cuyo contenido se integran doctrinas (mitos) prearios en los que se expresa el dualismo espíritu-materia y el animismo ancestral. Asimismo, el texto oscila entre un panteísmo monista y un teísmo que se ejemplifica en la personificación de la divinidad.

Gráfico 1



Shiva Danzante, deidad hinduista

Ha sido traducido a todas las lenguas más importantes del planeta. Existen varias versiones en español e inglés, la más erudita es considerada la escrita por A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, en 1975, titulada “El *Bhagavad-Gita, Tal como Es*”, por sus notas y aclaraciones del original sánscrito; pero la versión más accesible es la realizada por Mahatma Gandhi, el santo político, sobre todo por su introducción y desarrollo práctico de los capítulos. Se dice que la “vida de Gandhi fue el *Guita* en ejercicio”. Para el padre de la libertad de la India, el libro fue una guía diaria, un amigo, un auxiliar, y también una madre que lo nutría y lo consolaba en las vicisitudes de la vida. Llevaba y leía el texto todos los días y en éste encontraba solución para los problemas de la vida diaria.

Lo que se admira de este texto es que se trata de un diálogo entre *Krishna*, la encarnación de la divinidad (como un cristo o ungido), con su discípulo *Arjuna* en medio de un campo de batalla conocido como *Kurukshetra*, lugar ubicado a unos ciento sesenta kilómetros de Delhi. Se dice que aquel santo discurso, de setecientos versos, no puede haber durado más de treinta minutos ¡Las más sublimes enseñanzas del espíritu son narradas en medio de la guerra y la muerte! Algunos críticos sostienen que dicha conflagración no sería sino una metáfora de la lucha con las propias pasiones del ser humano. En todo caso, *Krishna* convence a *Arjuna* para que entre en combate y cumpla su deber o *dharma*, al provenir de la casta de los guerreros.

¿Cuál es el contenido del libro? Sus dieciocho capítulos describen cada una de las vías de unión con el Supremo. Divulga la verdad por medio de axiomas, proverbios o con una enseñanza de doble sentido. Podría decirse que la tarea de *Krishna* es revelar, a través del *dharma* la relación que existe entre los tres caminos de realización espiritual, la *bhakti*

(devoción), la *jnana* (conocimiento), y el *karma* (acción). En la antigua India la serpiente simboliza la energía interna que se transmuta en conocimiento y revelación espiritual, esa energía se conoce como *kundalini*, poder ígneo y serpentino que al elevarse en el interior del ser confiere la presencia suprema del Gran Hacedor de todas las cosas. Gandhi al respecto escribe: “El hombre no está en paz consigo mismo hasta que llega a semejarse a Dios. El esfuerzo por alcanzar este estado es la suprema ambición y la única valiosa. Y esto es autorrealización” (2004: 24).

El séptimo capítulo del *Bhagavad Guita*, se refiere al *Jnana Vijnana Yoga*, el cual “resume como un conocimiento junto con realización, es la exposición del Alto Prakriti, es decir, si se prefiere, la relación de Dios con el mundo”. (Raynaud de la Ferriere, 1974 a.: 475). A continuación un fragmento de este capítulo:

*Voy a revelarte sin reserva este conocimiento y el
superconocimiento. Una vez que hayas conseguido esto, nada
más te quedará por aprender en este mundo.
Entre millares de mortales, sólo alguno quizá lucha por la
perfección; y entre aquellos que con esfuerzos lo han conseguido,
apenas se encuentra uno que Me conozca en esencia (...)
Soy pura fragancia en la tierra, esplendor en el fuego; vida en
todos los seres y austeridad en los ascetas.
Sabe que soy el eterno germen de todo cuanto existe; soy la
sabiduría de los sabios y el poder de los poderosos.
De los fuertes, Yo soy igualmente la fortaleza sin mezcla de
apetitos y pasiones; en todas las criaturas, oh príncipe de los
Baratas, soy el deseo no vedado por la santa Ley (...)
Cuatro clases de hombres justos Me adoran, Arjuna: los afligidos,
los que buscan la sabiduría, los que anhelan posesiones y los
sabios.
Entre ellos, el sabio, siempre consagrado a la unión mística y
adorando al Uno, excede a todos los demás, puesto que él Me
ama sobre todas las cosas, y Yo le amo igualmente a él.*

Como se ve, existe una cantera aún por explotar en la interpretación y asimilación de los textos del *Guita*. No debe esperarse en la primera lectura una completa identificación de las metáforas ni de sus enseñanzas profundas. Cabe señalar, sin embargo, para cerrar el contexto histórico, que “el hinduismo no es propiamente una religión sino un conjunto muy numeroso de movimientos religiosos de índole y naturaleza diversa (...) y tiene sus raíces en la religión y la cultura védicas, que llevaron los pueblos indoeuropeos a la India cuando inmigraron a ese país entre los años 2.500 y 2.000 a.C.” (García, 2006: 149).

El libro del sendero

El *Tao-Te-King* o *Daodejing* es el libro de la virtud del *Tao*, o sea del Sendero y de la Línea Recta. *Tao* es una palabra de múltiple traducción. Algunas versiones la transcriben como “Sentido”, otras como “Principio Supremo”; es decir, la sola comprensión de la palabra implica ya zambullirse en el océano de la enseñanza tradicional china. *Lao Tse* llama *Tao* al Ser Supremo, su ideograma es el mismo que el del “camino” compuesto por dos ideogramas sencillos: uno que significa cabeza y otro marchar (ir conscientemente).

El libro del *Tao* se atribuye al sabio *Lao-Tse*, quien vivió en el siglo cuarto antes de nuestra era en la China sur. El taoísmo es una religión profunda, y quienes la practican prefieren calificarse sólo como seguidores de *Lao-Tse*, cuya doctrina reposa sobre una base completamente metafísica que proporciona respuestas y mensajes para iluminar el camino a sus seguidores. El texto en referencia es un breve tratado compuesto por cinco mil ideogramas, que fue dejado por su autor cuando partió en dirección al Oeste.

Aunque parecería que la filosofía espiritual y ética de *Lao-Tse* difieren del confucianismo; en realidad, ambas tienen un

origen similar en sus bases tales como la concepción de un universo organizado, en el que fluyen ritmos armónicos y a los cuales los seres humanos deben ajustarse. El confucianismo (fundado en las enseñanzas de *Kung-Fu-Tse* o Confucio), centra su doctrina más en las relaciones sociales, mientras que el taoísmo “hace un fuerte énfasis en la sabiduría individual que sólo se adquiere mediante experiencias no racionales y que no se puede transmitir con palabras” (García, 2006: 219).

Se dice que *Lao-Tse* y *Kung-Fu-Tse* tuvieron una entrevista en el pueblo de *LoYang*, cuando este último tenía treinta y tres años, y el primero, cerca de noventa. La leyenda dice que en ese momento se “oscureció el sol”, razón por la que se especula que este encuentro se produjo durante el eclipse solar del año 518 a.C.

Lao-Tse nació por el año 604 a.C., pero no hay bases sólidas para aseverar con exactitud esa fecha, ni siquiera de su auténtico nombre, pues *Lao-Tse* significa “anciano maestro”, que sin duda tiene más relación con un título honorífico dado seguramente por sus discípulos. Tampoco existe veracidad de datos relativos a su muerte, aunque sus seguidores afirman que en el poniente de su vida se retiró a un lugar apartado para dedicarse a la meditación. Los discípulos de este personaje, medio real, medio misterioso lo consideran “maestro de maestros” quien ha revelado el orden natural del universo llamado *Tao*, que es el “camino verdadero”, que el lenguaje normal no puede contener semejantes contenidos, por ello se apoyan en las imágenes, las metáforas, los acertijos y las paradojas, tan características del pensamiento oriental.

Entre los principios expresados en el *Tao-Te-King* se encuentra el silencio y la quietud, pues para alcanzar la armonía con los principios del cosmos -el masculino conocido

como *yang* y el femenino como *yinn*- consiste en fluir como el agua a través de la no-acción, conocida como *wu wei*, equivalente al *laissez faire* francés; así se engranaría el ser humano con el movimiento natural del universo: “sin hacer nada se hace todo”. Otra de las máximas más conocidas se refiere al conocimiento verdadero, que no es posible expresarlo con palabras: “El que sabe no habla; el que habla no sabe (...) El exceso de palabras agota la inteligencia. Es mejor aferrarse a lo esencial”. (Ibidem).

Lo que busca el taoísmo es en cierta medida la suavidad del espíritu a través del camino de la no-acción, un principio por demás extraño para la mente occidental, que implica abandono, ausencia de deseo y orgullo. Por tanto, para conocer el Tao es mejor en la soledad, el silencio y con una interrelación con la naturaleza: allí reside la virtud y la verdadera sabiduría.

Para algunos orientalistas la influencia taoísta se hace también evidente en el budismo *ch'an* o *zen*, particularmente en los temas relacionados con la meditación y en las críticas al aprendizaje utilizando la razón como recurso exclusivo.

Los principios del *yinn* y del *yang* ya existían en el pensamiento chino ancestral, y el taoísmo posteriormente lo asimiló sin mayor problema. El principio femenino se asocia con el arquetipo de la madre, la luna, lo oscuro, la noche, la tierra; el principio masculino con el padre, el sol, el día, el cielo. Estos principios no existen separados, ni puros en la naturaleza, que debe permanecer en completa armonía.

El primero de los 81 capítulos del libro del *Tao-Te-King*, de gran influencia en el espíritu chino, es el más ilustrativo para el lector, y dice así:

*El Tao que puede ser expresado, no es el Tao perpetuo.
El nombre, que puede ser nombrado, no es el nombre perpetuo.
Sin nombre, es Principio del Cielo y de la Tierra, y con nombre,
la Madre de los diez mil seres.
El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla.
El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos.
Estos dos brotan juntos, pero traen nombres distintos. Ambos,
igualmente, son misterio sobre misterio y puerta de todas las
maravillas.*

Existen varios pensadores chinos posteriores que fueron muy influenciados por el taoísmo, como *Chuang Tse*, cuyos escritos en forma de paradojas han inspirado a miles de intelectuales en Occidente, como al mismo Octavio Paz, que ha editado una versión comentada de uno de sus tratados.

Otro ejemplo es el de *Huanchu Daoren*, erudito chino del siglo XVII que escribió una serie de meditaciones basadas en la enseñanza taoísta, cuyo texto se conoce como “El Retorno a los Orígenes”, y que fuera dado a conocer en Occidente por Thomas Clearly, autoridad mundial en doctrinas y lenguas orientales. El texto es en realidad una colección de historias sobre hechos extraordinarios, que advierten sobre los secretos de la serenidad y la sabiduría para un mundo lleno de cambios. Sus palabras son preciosas joyas para el aprendizaje del modo de vida taoísta: “Se consideran personas puras de corazón las que no se acercan al poder y a la fama; pero quienes pueden estar cerca sin verse afectadas son las más puras de todas” (Daoren, 1993: 14).

El recitado

Bismi Llahi Ra ‘hmani Ra ‘him, es el verso con el que comienza la primera sura o capítulo llamado *Al Fatiha* (Apertura), del Corán que significa “el recitado”, y se traduce como: “En nombre de Alá, el Clemente el Misericordioso”. El

Corán o *al-Qur'an*, fue revelado al profeta Mohamed o Mahoma (n. 570) cuando éste tenía cuarenta años en momentos que se encontraba en meditación en una cueva de las montañas en los alrededores de La Meca.

El libro sagrado contiene 114 capítulos, de los cuales 70 fueron dictados en La Meca y 44 en Medina. Comprende 6.236 versículos, 46.439 palabras y 323.670 letras. En realidad, Mohamed, transmitió la enseñanza oralmente a sus discípulos; la colección de dichas enseñanzas se redactaron después de su muerte, en el año 632. El texto habla de 25 profetas. A Jesús, conocido como Issa, se lo menciona 19 veces. Las revelaciones se refieren a la existencia de un Dios único y verdadero, cuya doctrina se superpuso al politeísmo tribal existente en la antigua Arabia Saudita. (cfr. Raynaud de la Ferriere, 1974 b.: 531 y ss).

La magia poética con el que está escrito este texto sagrado y la lealtad de los fieles al texto ha hecho que no se haya alterado literalmente ni una coma, desde hace más de mil quinientos años. Claro que eso dificulta la comprensión a los no eruditos en lengua árabe clásica. Pero por otra parte, su estructura poética y la permanencia de la palabra, ha permitido que miles de personas en el mundo actualmente puedan recitarlo, ¡de memoria!

Por lo señalado, el Corán es, en principio, una obra intraducible, debido a su relación íntima entre su forma lingüística y su contenido semántico. No obstante esta afirmación, la mayoría de los expertos en teología islámica admiten que es lícita su traducción a otras lenguas, con las limitaciones lingüísticas del caso. Esto provoca, naturalmente, para los occidentales una dificultad para su plena comprensión. Un descendiente actual del profeta Mahoma, Sirdar Ikbal, comentó en 1971 sobre los alcances del texto de la siguiente manera:

El Corán no es otra cosa que los viejos libros pulidos de la aleación humana, y contiene verdades trascendentes encarnadas en todas las escrituras sagradas con las adiciones completas necesarias para el desarrollo de todas las facultades humanas. Repite verdades ofrecidas en los Sagrados Vedas, en la Biblia, en las palabras del Guita, en los dichos de Buda y todos los demás profetas; añade lo que no estaba contenido en ellos, y da nuevas leyes para regular las contingencias de los tiempos actuales... (Cleary, 2002: 14).

El Corán contiene junto a la doctrina islámica un conjunto de normas destinadas a regular la conducta para los fieles; como palabra revelada, es la fuente principal del derecho islámico. Su contenido no solo se refiere a las situaciones que afectan a la vida privada, sino también en lo relativo a la comunidad o *ummah*. Regulaciones relativas al matrimonio, la muerte, la herencia, el comercio, el confort, etc., son aspectos de su doctrina de fe.

Curiosamente, las escrituras tanto judías como cristianas tienen fuertes vínculos con el Corán. Los musulmanes llaman a los seguidores de las dos religiones como “la gente del libro”, pues sostienen que existe una línea directa de revelación entre su libro sagrado y los de los judíos y cristianos, puesto que Alá entregó los libros de las tres religiones a los profetas.

Dicen que aunque el Corán y la Biblia fueron revelados por Alá, tienen marcadas diferencias; el primero, según sus fieles, ofrecería una interpretación más completa y amplia de los deseos de Alá. Las enseñanzas mosaicas estarían rebasadas por revelación suprema por el profeta Mahoma, quien las aligeró. Por la palabra del profeta las demás revelaciones divinas habrán de ser juzgadas, y una queja permanente es que los judíos y cristianos presuntamente no

hayan utilizado correctamente sus propias escrituras sagradas.

El musulmán, es decir aquel que se ha resignado a actuar de acuerdo con la voluntad de Alá, tiene que observar cinco preceptos dados por el profeta Mohamed:

- 1.) Rezar que Alá es Dios y su profeta, Mohamed.
- 2.) Orar 5 veces al día en dirección a La Meca.
- 3.) Dar limosna a los pobres.
- 4.) Respetar el mes sagrado del Ramadán, a través del ayuno.
- 5.) Peregrinar a La Meca, por lo menos una vez en la vida.

La *Kaaba*, lugar privilegiado en La Meca, es un templo compuesto por una piedra cúbica negra (visible por cierto a través del programa *Google Earth*, en la Internet) donde se conservan algunas reliquias. Esta piedra sagrada, se presume, es un meteorito que cayó en la Tierra, en los tiempos míticos de Adán. Cada año millones de musulmanes visitan este espacio religioso para así dar cumplimiento a uno de los cinco preceptos básicos del Islam.

Los conflictos de interpretación del Corán, que han producido detractores se fundamentan esencialmente en el hecho de que algunos teólogos de corte ortodoxo solo lo interpretan de un modo religioso convencional; es decir, de la misma manera cómo los cristianos interpretan al pie de la letra la Biblia, olvidando que el significado de las Sagradas Escrituras tienen un lenguaje más bien metafórico.

El célebre teólogo musulmán Al-Ghazali dice que “el recitado” tiene seis propósitos. El primero descansa en el conocimiento de Alá; el segundo, la definición del camino hacia Él; el tercero anota el estado humano cuando alcanza

a Alá; el cuarto define los estados de los profetas y de quienes se desviaron del camino hacia Alá; el quinto exhibe los argumentos para quienes rechazan la verdad; y, finalmente, el sexto, cómo uno se prepara para el viaje hacia la divinidad. (Ibidem: 25).

La “apertura” del libro, es el más conocido de los versículos del Corán, y uno de los más bellos, metafóricamente hablando; su texto completo dice:

En el nombre de Alá, el Clemente, el Misericordioso

Alabanza a Dios
señor de todos los mundos,
el Compasivo, el Misericordioso,
soberano del Día del Juicio.

Es a Ti a quien alabamos
y a Ti a quien recurrimos

Muéstranos el camino recto,
el camino de aquellos a los que has favorecido,
no de aquellos sobre los que recae tu cólera,
no de aquellos que andan extraviados.

El libro de la comunidad

Hay un libro hierático que procede de la América precolombina, se trata del *Popol-Vuh*, o *Libro del Consejo* o *Comunidad*, considerado la “biblia” del pueblo maya-quiché, se dice que es el libro más antiguo del continente americano; aunque en verdad, no se trataba de un libro, en el sentido estricto del término, sino más bien de una tradición oral, códice, memoria, antes de mediados del siglo XVI, época en la que se escribe en lengua quiché (que deviene del maya) pero usando caracteres latinos. Es obvio que no se conoce

el nombre del autor. Este manuscrito a principios del siglo XVIII llega a manos de Fr. Francisco Ximénez, párroco de la actual Chichicastenango, Guatemala.

Raquel Chang-Rodríguez y Malva F. Filer en su *Voces de Hispanoamérica* señalan que en “la zona maya-quiché los antiguos libros pintados o códices fueron destruidos debido al celo catequizador de los misioneros”; pero anotan, del mismo modo, que “los indígenas se dieron cuenta de la importancia de conservar su pasado a través de la escritura y pronto los nativos alfabetizados comenzaron a escribir (...) La literatura y la cultura maya se han estudiado a través de los *Libros de Chilam Balam*, de diferentes poblados de la península de Yucatán y del *Popol-Vuh*” (1996: 3).

Fr. Ximénez, versado en lenguas vernáculas, realiza la primera traducción al español del *Popol-Vuh*, y lo hace de una manera que los estudiosos agradecerían en el futuro: copia en columna paralela la versión original quiché. El Sacerdote realiza dos versiones, una muy literal que no termina de satisfacerle, y otra más al espíritu que termina como parte del tomo *Crónica de la Provincia de Chiapa y Guatemala*. El texto se traducirá luego a muchas lenguas europeas, pero es de destacar la publicada en París en 1891, bajo el título *Popol-Vuh, Le Livre Sacré et les Mythes de l'Antiquité Américaine*, del abate Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, que se apropió del texto original de Ximénez, que lo consagra, en cierto modo, como un documento milenario y de alto valor para la humanidad.

La versión española considerada como la mejor es la publicada en París en 1927 por González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias, bajo el título *Los Dioses, Los Héroes y los Hombres de Guatemala Antigua*, traducción de la edición francesa del profesor Georges Raynaud, de la Escuela de Altos Estudios de París. La versión española que

consultamos es la realizada por Adrián Recinos, publicado por el Fondo de Cultura Económica de México, primera edición en 1947.

El *Popol-Vuh*, se refiere a los mitos antiguos, a la cosmogénesis y la antropogénesis del pueblo maya-quiché: cómo los dioses formaron el mundo ancestral y cómo fue creado el primer hombre del maíz. Todavía los dioses indígenas son llamados por el hombre etnocentrista como ídolos. En realidad, las religiones no son sino mitos racionalizados en el entorno, ídolos o dioses igual da, lo que diferencia es el espíritu del espectador, quien mira la realidad dentro de sus propios parámetros y patrones culturales. Difícil será, sin duda, para la mente judeo-cristiana aceptar esta verdad antropológica.

Historia, mitología, religión, astrología, todos esos aspectos contiene el *Popol-Vuh*, que aparte de su incomparable valor estético en el campo de la literatura universal, es la gran ventana a la cosmogonía maya antes de que naves europeas llegasen al Nuevo Mundo. Consta básicamente de tres partes. La primera de cómo se produjo la creación del mundo y los primeros intentos de hacer a los hombres; la segunda relata sobre las aventuras fantásticas de los dioses gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* (se pronuncia junajpú e ishbalanqué); la tercera sobre la creación de los hombres de maíz.

Solamente para despertar la curiosidad del lector, seguramente neófito en religiones y mitologías comparadas, transcribiremos una cita de la primera parte del texto, para notar su similitud con el texto hebraico atribuido a Moisés, el *Sepher Bereshit*, conocido en español como Génesis, así se corrobora la idea de que los arquetipos trascienden tiempos y geografías:

Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión (...)

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre (...)

-¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe, que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.

Verdadera joya de la espiritualidad aborígen es el *Popol-Vuh*, el más “chamánico” de los textos sagrados, por así decirlo; debería leerse con espíritu abierto en comunión con la naturaleza, para así entender, o más bien sentir, las profundas relaciones y enseñanzas que revela en sus alegorías y relatos fantásticos. El texto sagrado también describe las hazañas de los dioses gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, quienes descendieron al reino del infierno conocido como *Xibalbá*, y vencieron a través de ciertas pruebas a los *Ajwab*, y se convirtieron respectivamente en el Sol y la Luna. Solamente si leyéramos desde el punto de vista simbólico no deja de sorprendernos con el concepto de polaridades del pensamiento chino, o de la cosmogonía andina, donde el *Inti* (Sol), representa al principio masculino y la *Killa* (Luna), el principio rector femenino, luminarias que rigen la subsistencia de los seres humanos a través de los ciclos agrícolas, entre otras aproximaciones simbólicas; de

alguna manera es el *yinn* y el *yang*, polaridades chinas que vuelven a aparecer con otros nombres.

Los que quedan en el tapete

Podríamos en verdad prolongarnos con el estudio de otros valiosos libros sagrados, que han inspirado a diversos grupos humanos en el planeta. Es increíble que a estas alturas de la llamada globalización no hayan sido suficientemente difundidos, ¡ni que hablar de ser correctamente comprendidos! Muchos de estos textos que merecen reverencia especial descansan todavía en nuestra biblioteca, prestos para su descubrimiento, como el *Masnavi*, con las enseñanzas del místico *Jalalud-Din Rumi*, gran luminaria del sufismo. El *Damma-pada*, con las enseñanzas del Buda, el *Sepher Yetzirah*, la *Torah* y el *Talmud* de la tradición hebraica; del mismo hinduismo, los *Yoga Sutras* de *Patanjali*; o textos con grandes revelaciones como el *Bardo Thodol*, conocido como el libro tibetano de los muertos, que describe los procesos posmortem; *El Avesta* de los antiguos persas; *El Kybalion* atribuido a *Hermes Trismegisto*, compendio sintético de los principios filosóficos y espirituales de Egipto, *El Huarochirí*, de los Quechuas, que es como el *Popol Vuh* de los Maya-quichés; del mismo modo, quedan en el tapete *El Arte de la Guerra* de *Sun Tzu*; *Los Diez Toros* de *Kakuan*, texto clásico para la iluminación *Zen*; *El I-Ching*, o Libro de las Mutaciones, y el *Tai I Gin Hua Dsung Dschi* o “El Secreto de la Flor de Oro”, ambos textos chinos de sabia orientación. Y aún están *El Zohar* o “Libro de los Esplendores”, joya bibliográfica que está relacionado íntimamente con la tradición mística de los hebreos: la Santa *Kabbalah*.

Jorge Luis Borges decía que Dios es la máxima creación de la literatura fantástica; luego, los libros sagrados vendrían a ser fuentes primigenias de la literatura universal. El escritor

argentino sentía afinidad con el budismo, y junto a Alicia Jurado escribió un interesante y breve ensayo titulado *Qué es el budismo*, donde revela su pasión por Oriente.

¿Qué queda de todo esto? Pues, más allá de lo anecdótico, caro lector que nos ha seguido hasta las últimas líneas de este artículo, quisiéramos –como nuestro amigo arqueólogo- cuando nos toque partir al más allá, hacerlo junto a un texto sagrado. ¿Cuál escogeríamos? Pues, ni más ni menos, que con un texto sumamente breve, de una sola página, pero que fue canonizado por los alquimistas medievales, su nombre: *La Tabla de Esmeralda*, que dice en su primer verso en latín: *quod est superius est sicut quod est inferius, en quod est inferius est sicut quod est superius ad perpetranda miracula rei unius...*

BIBLIOGRAFÍA

DAOREN, Huanchu, 1993, *Retorno a los Orígenes*, versión de Thomas Clearly, Madrid, Editorial Edaf.

CAMPBELL, Joseph, with Bill Moyers, 1988, *The Power of the Myth*, New York, Doubleday.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel y FILER, Malva E, 1996, *Voces de Hispanoamérica*, Boston, Heinle & Heinle Publishers.

CLEARLY, Thomas, 2002, 4ta Ed., *La Esencia del Corán, el Corazón del Islam*, España, Editorial Edaf.

GANDHI, Mohandas Karamchad, [2004], *El Baghavad Guita de acuerdo a Gandhi*, Buenos Aires, Editorial Kier.

GARCÍA, María del Rosario, 2006, *Historia de las Religiones*, Bogotá, Intermedio Editores.

LAO-TSE, Tao-Te-King, 1983, en *Historia del Pensamiento*, volumen 12, Barcelona, Ediciones Orbis.

POPOL-VUH, 1947, Introducción y Notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica.

PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami, 1975, *El Bhagavad-Gita Tal como Es*, USA, Bhaktivedanta Book Trust.

RAYNAUD DE LA FERRIERE, Serge, 1974,
a. *Yug, Yoga, Yoghismo: una Matesis de Psicología*, México, Editorial Diana.
b. *Los Grandes Mensajes*, México, Editorial Diana.

RUEDA, Marco Vinicio, 1990, *Setenta Mitos Shuar*, Quito, Abya-Yala.

WOLPIN, Samuel, 1980, *Lao Tse y su tratado sobre la virtud del Tao*, Buenos Aires, Editorial Kier.

“DeSacralización y DesCentramiento en la Ciudad Secular”¹

Gabriela Eljuri Jaramillo

Licenciada en Antropología por la Universidad
Politécnica Salesiana -Quito-
Máster en Estudios de la Cultura por la Universidad del
Azuay
Profesora de la Universidad del Azuay

INTRODUCCIÓN

Los grandes fanatismos y fundamentalismos del presente, la proliferación de nuevas espiritualidades y formas de religiosidad, unidos a la saturación de ofertas religiosas en el mundo contemporáneo, nos demuestran que todavía existe y existirá un gran ámbito de la vida humana y de su existencia que no es abarcable por la ciencia.

La religiosidad hoy se ve enfrentada a una nueva realidad; en una sociedad marcada por el consumismo, el anonimato, la proliferación de imágenes, saturación de información e invasión de la técnica y la lógica capitalista en todos los ámbitos de la vida del hombre, la religión ha tomado una nueva forma; los objetos y las máquinas han pasado a ocupar el lugar de los viejos fetiches. Al tiempo que las concepciones de centro del mundo, espacio sagrado y espacio profano se han transformado. La ciudad contemporánea parece perder su centro y adquirir múltiples centros; al tiempo que se desacraliza la ciudad, sacralizando nuevos lugares bajo lógicas diferentes.

RELIGION Y VISIÓN DEL MUNDO

La religión aparece sobre todo como un sistema cognitivo, un sistema que le permite al individuo enfrentarse, comprender y conocer su mundo y el mundo que le rodea; constituye la “visión del mundo”. La visión del mundo es, en este sentido, la realidad tal cual es percibida por los seres humanos. Clifford Geertz señala que la visión del mundo constituye los aspectos existenciales y cognitivos de los hombres², de manera que es la imagen que tienen de la

naturaleza, de la sociedad, en última instancia, de la realidad en sí misma.

Ahora bien, en Occidente la visión del mundo ha sido cambiante según los diferentes momentos históricos.

En el mundo premoderno no había líneas claras que separasen al ser humano de la naturaleza y a ésta de los dioses. La naturaleza y la vida misma del hombre se encontraban sacralizadas. Se trataba de un mundo donde las deidades y fuerzas sobrenaturales estaban relacionadas con todo cuanto acontecía en la vida de los individuos. Según Morris Berman se trataba de una visión de un mundo encantado, en el cual el cosmos era el lugar de pertenencia y de correspondencia³.

Mircea Eliade⁴ señala que, en las sociedades tradicionales, el hombre al instalarse en un territorio lo consagra; para él el mundo entero –que incluye al hombre y la naturaleza- constituye en sí el cosmos y por lo tanto el mundo real. Así, para el hombre religioso, la naturaleza nunca es simplemente natural, sino está cargada de un valor sagrado.

La relación con el cosmos era la que dotaba de significado a la existencia del hombre. Esta relación directa, esta pertenencia y correspondencia, es llamada por Berman⁵ como “conciencia participativa” que, según el autor, implica una plena coalición e identificación con el ambiente.

Por otra parte, la ciencia constituyó el paradigma de la modernidad, la sociedad moderna es una sociedad cuya visión del mundo es –o al menos intenta serlo- eminentemente científica. Conforme la ciencia ganaría espacio en la vida de los hombres, el ámbito de acción de los dioses perdería sentido paulatinamente.

Si para Berman la premodernidad era la época de la visión de un mundo encantado, la historia de la modernidad *“es la historia de un desencantamiento continuo. Desde el siglo XVI en adelante, la mente ha sido progresivamente exonerada del mundo fenoménico”*⁶. Frente a la “conciencia participativa”, la modernidad encarna una conciencia no participativa, donde se hace evidente la distinción entre el ser humano y la naturaleza.

Es en la modernidad occidental que aparece con fuerza la separación entre ciencia y religión, entre lo natural y lo sobrenatural. En la sociedad premoderna, la visión del mundo es una visión donde las fuerzas sobrenaturales están íntimamente ligadas a la vida y quehacer de los individuos, constituyendo en sí misma la ciencia en tanto realidad.

La modernidad planteaba una aceptación de la relatividad de la realidad y el rechazo de toda forma de trascendencia. Sin embargo, la muerte de la religión, promulgada por varios intelectuales de la época, no llegó a ser más que una utopía, pues como lo señala Eliade, en su obra “Lo Sagrado y lo Profano”, el hombre arreligioso en estado puro no existe, pues, lo acepte o no, es descendiente del homo religiosus y por lo tanto conserva varios aspectos de éste y, de una u otra manera, continúa comportándose religiosamente⁷.

Pese a los postulados de la modernidad, desde hace varias décadas, posiblemente desde el Romanticismo, Occidente ha venido experimentando un creciente desacuerdo frente a los mismos.

Algunos movimientos de diferente índole a nivel mundial, han reaccionado contra el racionalismo moderno y muchos autores hablan de que vivimos el momento de la posmodernidad.

Para Álvaro Farías, la posmodernidad es ante todo un nuevo estilo de vida, *“surge en el momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno”*⁸.

Según Lyotart, la **Posmodernidad** *“designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a la reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX”*⁹, a la vez que considera que estas transformaciones tienen estrecha relación con la crisis de los grandes relatos, de los metarrelatos.

En otra línea, Baudrillard, piensa que si la modernidad constituyó el momento de la orgía, en la posmodernidad lo que presenciamos es la simulación; el **simulacro** aunque no corresponde a la realidad se confunde con ella¹⁰.

La utopía de la modernidad se había desvanecido, la racionalidad no había dado respuestas a las incertidumbres del ser humano. El desarrollo de la ciencia, aunque fue beneficioso en múltiples aspectos, aún no puede cubrir un amplio y complejo ámbito del quehacer cultural y social. El desencanto frente a la modernidad ha sumido al individuo de la sociedad occidental en un sinsentido.

En este contexto, el hombre posmoderno, busca llenar el vacío mediante una excesiva búsqueda de sentido. La “realización personal” o “autorrealización”, se han convertido en el matiz del hombre actual, un hombre a la vez sumamente individualizado. Aumentan las opciones y ofertas espirituales. Cuestiones como “guías de autorrealización”, “psicoterapia al alcance del bolsillo”, “técnicas de control mental” y hasta “*spas holísticos*” que, en otra época, hubiesen parecido cuestiones caricaturescas, en la actualidad forman parte de este mundo conmocionado en el que vivimos.

Si la razón de la modernidad se había convertido en utopía, en el momento actual los sentimientos pasan a jugar un papel importante y, en este sentido, varios autores ya han hablado de que el yo de la posmodernidad es un yo fragmentado.

El presente cobra vital importancia en la conciencia del hombre actual, *“eliminada la historia, ya no hay deudas con un pasado arquetípico ni tampoco con un futuro utópico”*¹¹. El hombre de la posmodernidad vive un mundo sin barreras, donde todo es posible y nada es prohibido, donde se han acabado los referentes. O, más allá de haberse acabado los referentes, para el yo fragmentado de la posmodernidad, todo es potencialmente un referente, el yo de la posmodernidad recoge fragmentos dispersos de aquí y de allá y todo tiene cabida. Se trata del eclecticismo en su máxima expresión.

Según Morris Berman la pérdida de significados está enraizada en la Revolución Científica del los siglos XVI y XVII. Desde allí en adelante se ha vivido un colapso de los valores tradicionales y dentro de ese vacío de sentido aparece *“una búsqueda desesperada de terapia (...) un sentimiento profundo de anonimato y desintegración cultural”*.¹²

La conciencia del hombre posmoderno está marcada por el tinte de la incertidumbre, el hombre actual se encuentra en una búsqueda constante de certezas, esta incertidumbre es saciada o mitigada –al menos momentáneamente- con todo aquello que encuentra a su alrededor, con aquello que la sociedad contemporánea ha puesto a su alcance, los productos del consumismo; bienes, en sus más diversas formas –desde programas de *software* hasta las más disparatadas ofertas espirituales-, hasta tal punto que conformamos nuestras identidades en torno a ellos.

El hombre contemporáneo vive, a decir de Berman, sumido en sus roles, los roles de alguna manera intentan

disfrazar el yo fragmentado de la posmodernidad. En esta creciente pérdida de significación, el yo intenta ser disfrazado de alguna manera. Boudrillard habla del simulacro que, en el mundo actual, reemplaza a la realidad; la modernidad corresponde, según este último, al momento del gran festín, a la satisfacción de todas las pasiones desenfrenadas, de los excesos... al momento de la orgía. Pero al mismo tiempo se pregunta “¿*Qué hacer después de la orgía?*”³. Y nos dice que hoy sólo se puede simular. Vivimos la simulación, la representación de la realidad, esa representación no es la realidad pero se confunde con ella.

Berman hace referencia al *false self system* –falso sistema de sí mismo- que se disfraza en los roles, estos roles que se viven como si fuesen la esencia del individuo, lo distancian de su vida real y a medida que este representar roles aumenta, el hombre se atormenta frente a la falsedad y encuentra diferentes formas de refugio que van desde el fútbol hasta el alcohol.

Aunque en una línea diferente, Farías sugiere que, mientras en la modernidad la pregunta clave era “*qué estás haciendo*”, hoy la cuestión no se trata de qué hacer, sino de en qué estar y señala además que, en este sentido, el verbo estar tiene una profunda connotación de transitoriedad.

Al mismo tiempo, al ser la posmodernidad el reflejo de la crisis de la modernidad, se aprecia hoy un retorno a la religiosidad. Con la crisis de los postulados racionalistas, reaparecen nuevas formas de fe. Al ser el yo de la posmodernidad un yo fragmentado, que se construye y reconstruye a partir de múltiples referentes y que rechaza los grandes relatos y las grandes cosmovisiones, la actual religiosidad surge como algo completamente sui-generis.

“Dado que el postmoderno obedece a lógicas múltiples, frecuentemente prepara su propio “cóctel religioso” con unas gotas de islamismo, una pizca de judaísmo, algunas migajas de cristianismo, un dedo de nirvana; todas las combinaciones son posibles, añadiendo para ser un poco más ecuménico, una cucharadita de marxismo o un paganismo a gusto de consumidores”¹⁴

Se vive un momento en el cual, en el ámbito de la religiosidad, todo tiene cabida; hoy la espiritualidad y la visión del mundo se construyen desde una visión individual, aunque obviamente también mediada por el contagio.

En esta proliferación y en esa repetición, la religión no ha desaparecido, el arte no ha desaparecido, el objeto no ha desaparecido, sino que se han liberado de todo su sentido profundo; hoy sólo existen en la superficie, en la simulación, pero es importante señalar que también a partir del simulacro, de la epidemia, de la metástasis, se construye la realidad.

El hombre religioso de hoy, es un cuerpo sin órganos que se construye y reconstruye, que está en constante movimiento... *“Y, quizás, la aceleración haya llegado al corazón que ya late en clave de urgencia para que todo pase rápido y no permanezca”*.¹⁵

Pero, además, estos cuerpos sin órganos, para Deleuze y Guattari, son devenir¹⁶. Devenir, es un flujo, o multiplicidad de flujos, que atraviesa a los sujetos. El devenir es el llegar a ser, pero colectivamente, con las miradas de los otros. Me construyo, me reconstruyo, devengo en la mirada de los otros, en los discursos de los otros, en los imaginarios y en la representaciones de los otros. Escribir es, para estos autores, devenir. Devenimos de los discursos, de la escritura que se hace sobre nosotros. El devenir no tiene relación con la filiación sino con el contagio. Las relaciones que se

establecen en el devenir no están sujetas a la lógica de la herencia sino de la epidemia.

Así, muchas formas de espiritualidad, en la actualidad, ya no se experimentan a partir de un concepto de herencia, de filiación, mas sí de contagio. Ciertas prácticas espirituales, en determinados círculos sociales, hoy marcan un patrón a través del cual ser mirados. Nos constituimos religiosamente, no por principio de filiación sino en la convivencia, en las relaciones que establecemos con la manada, con la banda.

Pero podemos decir que, pese a estos cambios, el hombre religioso de Mircea Eliade no ha desaparecido, el mismo Eliade señala que el hombre arreligioso no existe en estado puro y que desciende del homo religiosus y que sin saberlo continúa comportándose religiosamente¹⁷, en este sentido *“esta oposición dialéctica de lo sacro y lo profano hace que lo sacro resulte pleno de sentido para la conciencia profana”*¹⁸.

En un sentido similar, Jaime Moreno, en su estudio sobre “La Ciudad Secular”, señala que las ciudades actuales son una nueva oportunidad para la fe y que la religión continúa siendo importante en la vida social, aunque enfrentándose a los desafíos de la ciudad secular¹⁹

Se debe acotar que de cierta manera lo que está en crisis no es la idea de Dios, ni el pensamiento religioso; lo que está en crisis son los grandes relatos de Dios en la sociedad occidental.

LA CIUDAD SECULAR

Harvey Cox²⁰ en su obra “La Ciudad Secular”, señala que el crecimiento urbano y el colapso de la religión tradicional son las dos grandes huellas de nuestra era. Experimentamos

el momento de la ciudad del hombre, el mundo se ha convertido en un asunto de los seres humanos y en su responsabilidad. Los dioses aunque continúen existiendo de alguna manera, ya no juegan ningún rol en la vida pública de las metrópolis seculares. Señala que aunque todos somos de alguna manera tribales, en el sentido religioso, somos también “tecnopolitas” en algún grado.

En una línea similar a la de Berman, Cox considera que el hombre presecular vive en un bosque encantado, la magia no constituye simplemente un aspecto de la vida “primitiva” sino que es, en su esencia, la visión del mundo. En esta realidad encantada, los dioses, los hombres y la naturaleza se integran en un todo coherente. Según Cox²¹, el proceso de desencantamiento empieza desde la misma visión hebrea de la creación, cuando se separa la naturaleza de los dioses y se distingue al hombre de la naturaleza.

Otro aspecto importante del estudio de Cox y que nuevamente nos hace pensar lo anotado por Berman, al respecto de la conciencia participativa frente a la conciencia no participativa, es que señala que *“tanto el hombre tribal como el hombre secular miran el mundo desde un punto de vista particular, social e históricamente condicionado. Pero el hombre secular moderno lo sabe, mientras el hombre tribal no; y allí radica la diferencia crucial”*²². De manera que mientras para el hombre tribal o el hombre religioso en términos de Eliade, su visión del mundo constituye la única realidad absoluta, para el hombre secular es claro que su punto de vista es relativo y condicionado. A este hecho Cox²³ lo califica como que su conciencia ha sido relativizada. A su vez, el relativismo aparecería como el producto final de la secularización.

En cuanto a la forma de la ciudad secular, Cox²⁴ señala que está marcada por dos aspectos fundamentales: el

switchboard (tablero del interruptor), los avances de la comunicación que vinculan a los seres humanos entre ellos a través de los modernos avances electrónicos, y *the highway cloverleaf* (autopistas de la comunicación), que es la imagen de movilidad simultánea en diferentes direcciones. A su vez estos aspectos determinan dos características que componen la forma social de la moderna metrópolis: anonimato y movilidad. En relación con la religiosidad, señala que la movilidad separa a los individuos de los lugares sagrados, al tiempo que los pone en contacto con nuevos dioses y creencias de nuevos vecinos.

En lo referente al estilo, indica que *“hace referencia a la manera en que la sociedad proyecta su propia imagen y cómo organiza los valores y significados con los cuales vive”*²⁵. Tanto forma como estilo están relacionados uno con otro. Dos son los elementos que caracterizan el estilo de la ciudad secular: pragmatismo y profanidad. En relación con pragmatismo, el hombre secular no se interesa mucho sobre los misterios, mas sí por los resultados en la práctica, de cierta manera, según el autor, el mundo es visto como una serie de problemas y proyectos. En lo referente a la profanidad, para el hombre secular no existe una realidad superior o sobrenatural que determine su vida. Señala que *“profano significa literalmente fuera del templo (...) profano significa simplemente de este mundo”*²⁶

Cox cita a Cornelis A. van Peursen²⁷, quien cree que nos encontramos en un período de transición entre lo ontológico y lo funcional, habla de tres eras: la mítica caracterizada por la vida tribal, la ontológica, por el *town* (ciudad) y la funcional corresponde a una época *tecnopolitan*. El período tribal o mítico corresponde al período de la fascinación, un espacio socio-mitológico, en ese mundo lo sagrado está claramente diferenciado de lo profano. En el período de la polis o del *town*, aparece el pensamiento ontológico con su peligro de

convertirse en substancialismo. Pero en la emergente época funcional, no hay más reflexión sobre la sustancia de las cosas, de manera que el mundo secularizado corresponde a un mundo donde ya no hay maneras ontológicas de pensar.

LA SACRALIZACIÓN

Según Mircea Eliade, uno de los grandes estudiosos de los fenómenos religiosos, existen dos modos de existencia en el mundo: profana y religiosa. En el campo de lo religioso, el **Hombre Religioso** *“asume un modo de existencia específico en el mundo (...) el homo religiosus cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real”*²⁸

En un sentido similar, Durkheim ya había sostenido que, en todas partes, el hombre clasificaba las cosas en las categorías de profano y sagrado, haciendo hincapié en las actitudes y comportamiento humanos, pero recalcando que lo sagrado y el comportamiento religioso sólo adquieren sentido en su contexto cultural y religioso²⁹, de manera que actitudes aparentemente profanas pueden adquirir una significación religiosa dentro de un marco religioso, de igual manera objetos y espacios, adquieren una connotación religiosa dentro de su contexto.

Un objeto, un elemento de la naturaleza o un espacio, se convierten en sagrado no por si mismos, sino en la medida en que lo sagrado se ha manifestado en ellos a través de una hierofanía³⁰. Mircea Eliade nos dice que la hierofanía al manifestar lo sagrado, permite que *“un objeto cualquiera se convierta en otra cosa sin dejar de ser él mismo (...) para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad*

*cósmica*³¹. A su vez la hierofanía revela el centro, el punto fijo, el centro del mundo en el cual desean situarse los humanos.

SACRALIZACIÓN DEL ESPACIO

Heidegger señala que la palabra espacio, en su voz original “raum”, significa lugar franqueado para población y campamento³². De manera que la frontera es parte constituyente del espacio, no es donde termina un espacio, sino donde comienza a ser en su esencia. La frontera es, en este sentido, a partir de donde se reconoce el espacio. Al mismo tiempo señala Heidegger que el espacio no existe independientemente de los hombres, sino que se da una relación intrínseca hombre-espacio. El construir y por ende el habitar da sentido a los lugares.

Edward Hall³³, utiliza el término proxemística para referirse al estudio y análisis del uso que el hombre, culturalmente, hace del espacio y nos plantea la importancia del aporte de la etología para la comprensión de la noción de territorialidad. Así, vemos que resultados de numerosos estudios han llevado a establecer que la territorialidad constituye una conducta, a partir de la cual, un grupo viviente reclama como suya un área espacial.

Hall nos proporciona un importante aporte al señalar que la territorialidad, como sistema de comportamiento, es característica de todos los seres vivos; y el hombre, al igual que los animales, asume una postura frente a su territorio. Ahora bien, debemos añadir que los seres humanos no sólo que utilizan y viven en el espacio, sino que además, el hombre como ser cultural y simbólico, es capaz de pensar, representar, imaginar y simbolizar el espacio; el espacio del ser humano no es el espacio funcional, sino que es el territorio

ante todo cultural. Partimos de la noción de que, en el contexto humano, el territorio es una construcción cultural, está íntimamente ligado a la identidad o múltiples identidades de los individuos y de los pueblos y constituye un ingrediente de los rasgos identitarios de los seres humanos. Entendido así, el territorio va ligado a la idea de pertenencia y de apropiación.

El territorio aparece, de esta manera, acorde a la noción de lugar antropológico que plantea Augé *“el lugar antropológico, es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquellos que lo observan”*³⁴. En tanto principio de sentido y de inteligibilidad, podemos decir que el lugar antropológico es a partir de donde, los grupos humanos, se conocen y reconocen a sí mismos y a los otros. Los lugares, según Augé, son ante todo identificatorios, relacionales e históricos.

De manera que territorio, historia, cultura, memoria e identidad no son fenómenos que existen independientemente el uno del otro, sino que constituyen la trama misma de la vida social. *“Territorio fue y sigue siendo un espacio donde habitamos con los nuestros (...). El territorio tiene un umbral a partir del cual me reconozco”*³⁵

Ahora bien, el territorio es territorio en la medida en que es habitado, y si seguimos los lineamientos de Heidegger³⁶, al habitar se llega tan sólo por medio del construir; según el autor el construir y pensar son ineludibles para el habitar, a su vez que éste constituye la manera en que los hombres son en la tierra.

Por otra parte, señala Heidegger que existe una unidad entre tierra, cielo, los mortales y las divinidades; a esta unidad la llama la Cuaternidad, en la cual los hombres se encuentran precisamente al habitar, al cuidar. La Cuaternidad está

cobijada por el lugar. La esencia del habitar estaría precisamente en cuidar la Cuaternidad.

Todo grupo humano tiene sus maneras particulares de representar y sacralizar el espacio, de nombrar y evocar el territorio, de marcar el espacio profano y el espacio sagrado y de encontrar o fundar el centro del mundo. Si seguimos los planteamientos de Eliade³⁷, el hombre religioso no concibe el espacio como homogéneo, sino que existe una diferenciación entre el espacio sagrado y el profano. Los hombres reaccionan, sienten y actúan de maneras diferentes en estos dos espacios. A su vez existe toda una simbolización que acompaña al espacio sagrado.

Señala Eliade³⁸ que en las sociedades tradicionales existe una distinción clara entre el espacio profano y el espacio sagrado. El espacio sagrado constituye la realidad objetiva. El hombre religioso al instalarse en un territorio lo consagra y lo transforma en cosmos. Existiendo una relación estrecha entre espacio sagrado y territorio; pues el espacio sagrado aparece, desde esta perspectiva, como el territorio esencial y trascendental.

Pero además, el hombre, al sacralizar el espacio, funda el centro del mundo. Para Mircea Eliade, la ruptura del espacio, es lo que permite la constitución del mundo, y es a partir de esa ruptura que se descubre el punto fijo o centro. El hombre desea situarse en el centro del mundo y así acercarse a los dioses³⁹.

El hombre siempre ha buscado el centro del mundo, como uno de los lugares más cercanos a las divinidades, Eliade dice que el espacio donde se produce la ruptura, es decir el espacio sagrado y por ende el centro del mundo, es para el hombre religioso el único espacio real y constituye en sí mismo el cosmos; todo lo demás está formado por el caos⁴⁰.

En Cuenca se puede apreciar claramente las nociones de sacralización del espacio y de centro del mundo. La ciudad entera se funda alrededor de la plaza central, donde sobresale la catedral (hoy las dos catedrales), además cada uno de los barrios se organizan alrededor de una iglesia particular.

La antigua Cuenca se estructura en torno a un centro, constituido por el parque Calderón y la catedral, alrededor de éste se ha conformando la ciudad. Así, en el Libro Primero de Cabidos de la Ciudad de Cuenca, en las instrucciones para la fundación de la ciudad, se lee lo siguiente: *“Y la traza de la dicha ciudad será por la orden que está hecha esta ciudad de los Reyes, y en medio de ella se señalará una plaza que sea tan grande como la mitad de la ciudad de los Reyes”*⁴¹

A lo largo del tiempo este centro de la ciudad se convirtió en el eje referencial de los cuencanos, arriba-abajo, antes-después, delante-atrás se fue construyendo en el imaginario cuencano, tomando siempre como referencia a la catedral y al parque Calderón. Basta con escuchar a las personas mayores para analizar cómo la catedral fue el eje referencial de toda una población y de toda una cultura.

Pero de igual manera las iglesias de Cuenca se constituyeron en verdaderos centros comunitarios: el Vergel, Cristo Rey, El Cenáculo, San Sebastián, Todos Santos, La Virgen de Bronce, entre otras, fueron los centros en torno a los cuales tomó forma la vida de los barrios. Sin embargo continuó siendo el eje referencial y el centro de los centros el parque Calderón y la catedral de Cuenca.

EL TEMPLO, ESPACIO SAGRADO Y CENTRO DEL MUNDO

Según lo señala Eugenio Trías, *“la raíz etimológica de la palabra latina templum, y de su correspondiente expresión griega témenos, es tem, de donde se forma el verbo temnein, que significa ‘cortar’. (...). Todo templo es una demarcación: un recorte mediante el cual se deslinda un espacio despejado al que se asigna carácter sagrado”*⁴².

Trías señala que el Templo debía ser siempre el cruce donde se produce el vínculo entre la tripartición: cielo, tierra y subsuelo. Esta tripartición constituye la intersección de las tres dimensiones universales: el cielo habitado por los dioses, la tierra donde viven los hombres y el submundo habitado por los muertos. El templo debía ser así, la primera demarcación a partir de la cual se fundaría una ciudad.

Así, la Iglesia como espacio sagrado está claramente diferenciada del espacio profano, físicamente hay un espacio que separa la iglesia de las otras construcciones, tal es el caso de la Calle Santa Ana, que según estudios corresponde al espacio lateral de la catedral nueva, las plazas adyacentes a las iglesias, los callejones o las calles. Los mismos textos históricos dan cuenta de que, en la conformación de la ciudad de Cuenca, fue importante la noción de delimitación del templo, en tanto espacio sagrado diferenciado de otros:

“Y en una cuadra della se señalará cuatro solares en redondo, para que se haga la iglesia e cimiterio y servicio della y una huerta para el cura que allí reside, y de manera que no quede ningún solar pegado a la dicha iglesia”⁴³

Al mismo tiempo toda una serie de símbolos van a marcar la separación de estos dos espacios, los portones de las

iglesias son por lo general monumentales, pues constituyen el espacio de tránsito y comunión entre los dos modos de existencia del ser humano: profano y religioso.

El templo es en sí mismo un *axis mundi*, el lugar donde los hombres se sienten más cercanos al cielo, que constituye la morada de los dioses, es espacio de comunicación entre el mundo de los hombres y el mundo de las deidades. Eliade señala que el templo constituye un Imago Mundi⁴⁴, es decir, debe estar hecho a imagen de los dioses, constituir una reproducción terrestre de un modelo trascendente, sería realizado en base a un arquetipo celeste.

Señala el autor, que para el pueblo de Israel los modelos del templo fueron creados de conformidad con las normas que Yahvé dio a Salomón, tal como lo indican diferentes referencias bíblicas, recogiendo el templo cristiano todo el simbolismo de las escrituras.

Eliade indica que la iglesia fue concebida como imitación de la Jerusalén Celeste. En la iglesia bizantina las cuatro partes refieren a los cuatro puntos cardinales. El interior de la iglesia sería en sí mismo el reflejo del universo: el altar aparece como símbolo del paraíso al Este, la puerta imperial del santuario se llama también la “puerta del paraíso” y durante la semana pascual permanece abierta recordando que Cristo ha resucitado para abrirnos las puertas del paraíso. El juicio final es representado, por el contrario, al Oeste. El centro de la edificación constituye la tierra, el espacio de los mortales.

La arquitectura tradicional de las Iglesias en Cuenca, está constituida por construcciones majestuosas que se elevan hacia lo alto. La altura de las iglesias representa el *axis mundi*, el lugar más cercano al cielo. Característica de todas las culturas ha sido encontrar este *axis mundi*, como espacio donde el hombre puede comunicarse con los dioses.

Pirámides, tolas, montes y cerros no son más que esa necesidad del ser humano de acercarse a lo divino⁴⁵.

DESACRALIZACIÓN Y DESCENTRAMIENTO

La ciudad lentamente va creciendo, las fronteras de la ciudad de Santa Ana de los Ríos de Cuenca son cada vez menos precisas ¿Dónde comienza y dónde termina Cuenca, más allá de los planos oficiales?

J. Martín Barbero señala que existen tres características que acompañan a la ciudad actual: desespacialización, descentramiento y desurbanización. El autor analiza el descentramiento como la pérdida del centro. La ciudad actual ya no tiene un centro, sino que las nuevas redes o circuitos de comunicación han desplazado el papel de éste dentro de las ciudades. Según Barbero *“supone la equivalencia de todos los lugares (...) el descentramiento que estamos describiendo apunta justamente a un ordenamiento que privilegia las avenidas rectas y diagonales...”*⁴⁶

De cierta manera el descentramiento conlleva la desacralización de la ciudad, las ciudades de hoy en día cuentan con una multiplicidad de centros, pero estos múltiples centros ya no guardan relación con la sacralización del espacio, los centros hoy se construyen ya no en torno a una hierofanía, a una experiencia o un símbolo sagrado; los centros de muchas ciudades actuales se construyen en torno a los centros comerciales.

La gran diferencia con las épocas pasadas radica en que los espacios sagrados ya no están íntima o directamente relacionados con la noción de centro. Los nuevos centros de las ciudades no constituyen, al menos no hasta el momento, espacios sagrados; vienen a ser lo que Marc Augé

denomina los “no lugares”, que indiscutiblemente también pueden ser los circuitos del internet o del celular. Para Augé los “no lugares” a diferencia de los “lugares antropológicos” no son identificatorios, relacionales ni históricos; el no lugar es *“un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico”*⁴⁷. Los multicines o la Remigio Crespo en Cuenca, se van convirtiendo poco a poco en centros de reunión de los jóvenes, pero ¿constituyen estos lugares centros del mundo en el sentido de Eliade?

Pese a las acciones llevadas a cabo para recuperar el centro histórico, éste ya no es el espacio de encuentro e interacción, sigue siendo un punto de referencia, pero sobre todo es hoy un lugar de tránsito; la ciudad y la identidad de muchos de los cuencanos ya no gira en torno al centro. El centro histórico, concretamente el parque Calderón, continúan en la memoria colectiva como el centro de la ciudad, pero parece ser cada vez menos un lugar de socialización y encuentro.

Según Eliade la multiplicidad de centros no es un problema para el pensamiento religioso, para él el espacio existencial es susceptible de una infinidad de rupturas y por tanto de centros para la comunicación con lo trascendente. En este sentido la multiplicidad de centros no es un fenómeno nuevo, las iglesias de los barrios no se oponen al centro marcado por la catedral y el parque. La diferencia hoy en día no radica en la multiplicidad de centros, sino en la pérdida de un centro en el antiguo sentido, en la relación directa que antes existía entre la vida de una ciudad o un barrio y su centro. Hoy esa relación se pierde, en este sentido cabe acotar lo señalado por López de la Roche *“la ciudad globalizada es policéntrica, aunque siga teniendo el centro histórico como hito de un imaginario propio de las antiguas generaciones,*

cuya vida cotidiana implicaba una relación directa con el centro de la ciudad y sus espacios adyacentes”⁴⁸

La vida de los jóvenes ya no gira en torno a la iglesia y plazoleta del barrio, los territorios de los jóvenes hoy son de tránsito y ya no guardan relación con la noción de vecindad. De igual manera el centro (parque Calderón) continúa en la memoria colectiva de los jóvenes, más como punto referencial que como espacio sagrado o centro del mundo. La misma noción de barrio y por ende la cultura barrial que implica esta forma de vida, hoy desaparece; priman las urbanizaciones, las calles cerradas, los edificios que muestran que aunque más cercanos físicamente, más distantes socialmente; se ha perdido la noción de centro o núcleo barrial, importante en la socialización comunitaria.

Incluso sería interesante analizar cómo cambian los ejes referenciales de las nuevas generaciones, ¿será hoy la ciudad después o antes del río?, ¿Ir a la ciudad será bajar o subir?, ¿Será un eje referencial la Iglesia del barrio o los multicines?

Conforme cambia el mundo, éste también se desacraliza, aunque en menor medida que en otros centros urbanos, los templos de diversas religiones, ya no son construcciones monumentales y majestuosas claramente separadas del espacio profano, hoy espacio profano y espacio sagrado se entremezclan fácilmente.

Según el antropólogo Andrés Abad, la construcción de los templos hacia las alturas, en la búsqueda del *axis mundi*, estaba estrechamente relacionada con la contemplación del cosmos; pero, en la actualidad, los espacios sagrados han perdido su monumentalidad y altura porque *“los seres humanos hemos bajado la cabeza, hemos perdido la conexión sagrada con el cosmos”⁴⁹*

Cuenca, poco a poco y en pequeña escala, va asumiendo los cambios del mundo actual, el centro lentamente pierde su sentido original y la sacralización del espacio ya no se relaciona directamente con el templo y con la iglesia. En encuestas realizadas⁵⁰ se aprecia que un importante porcentaje de cuencanos señalan muy diversos espacios como sagrados. ¿Tal vez presenciamos un nuevo encantamiento de la naturaleza?

Simultáneamente la concepción del templo como *Axis Mundi* hoy se cuestiona; lo cual, de alguna manera, lleva a pensar en la equivalencia de todos los lugares⁵¹.

CONCLUSIONES

En este artículo se ha planteado que en la posmodernidad evidenciamos la crisis de la modernidad y de los ideales de la razón; es, al mismo tiempo, el momento de la crisis de los grandes relatos, el hombre posmoderno constituye un ser fragmentado que se encuentra en una búsqueda constante de sentido, pero ese sentido, por lo general, sólo aparece hoy en el simulacro. Hoy, la religión ya no puede ser entendida a través de los grandes relatos.

Por su parte, el hombre de la posmodernidad existe dentro de la ciudad secular, cuya forma está caracterizada por el anonimato y la movilidad, por el pragmatismo y la profanidad. Frente al hombre religioso, que asume un modo de existencia particular en el mundo y en ese contexto sacraliza objetos, elementos de la naturaleza y espacios, al tiempo que funda el centro del mundo, el hombre de la sociedad contemporánea está caracterizado por nuevos valores, nuevas creencias y nuevas formas de enfrentarse a la realidad. Hoy la sacralidad solo puede ser comprendida a través de la multiplicidad. La

desacralización –o desencantamiento del mundo-, junto al descentramiento se han convertido en una característica de las ciudades contemporáneas, a la par que presenciamos una proliferación de no lugares, en el sentido de Augé, que no son para el individuo lugares identificatorios, relacionales ni históricos.

NOTAS:

¹ Extracto de la tesis de grado previa a la obtención del título de Máster en Estudios de la Cultura con Mención en Patrimonio Cultural. Universidad del Azuay. Cuenca. 2006

² Cfr. GUEERTS, Clifford, en: RUEDA, Marco V. MORENO, Segundo. *Cosmos, Hombre y sacralidad*, p. 92

³ Cfr. BERMAN, Morris. *El Reencantamiento del Mundo*, p. 16

⁴ Cfr. ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*, p. 32 y ss.

⁵ Cfr. BERMAN, M., *Op. Cit.*, p.16

⁶ Ibid. p. 16

⁷ Cfr. ELIADE, M., *Op. Cit.*, p. 170 y ss.

⁸ FARÍAS DÍAS, Álvaro, *Postmodernidad: El Retorno de Dios*, [en línea].

⁹ LYOTART, Jean Francois, *La Condición Posmoderna*, p. 9 y ss.

¹⁰ Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *Después de la Orgía*, en: *La Transparencia del Mal*.

¹¹ FARÍAS DÍAS, A., *Op. Cit.*

¹² BERMAN, M., *Op. Cit.*, p. 17

- ¹³ Cfr. BAUDRILLARD, Jean. *Op. Cit.*, p. 9
- ¹⁴ FARÍAS DÍAS, A, *Op. Cit.*
- ¹⁵ SÁBATO, Ernesto, *La Resistencia*, p. 102
- ¹⁶ Cfr. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, p. 168
- ¹⁷ Cfr. ELIADE, M., *op. cit.*, p. 170 y ss.
- ¹⁸ ALTIZER, Thomas, *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, p. 17
- ¹⁹ Cfr. MORENO, Jaime, *Notas sobre Harvey Cox, The Secular City and The Secular City Debate*, [en línea]
- ²⁰ Cfr. Cox, Harvey, *The Secular City*, p. 6 y ss.
- ²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 22
- ²² *Id.*, p. 30
- ²³ Cfr. *Id.*, p. 33
- ²⁴ Cfr. *Id.*, p. 38 y ss 58
- ²⁵ *Id.*, p. 60.
- ²⁶ *Id.*, pp. 60-61.
- ²⁷ Cfr. *Id.*, p. 64.
- ²⁸ ELIADE, M., *Op. Cit.*, p. 170.
- ²⁹ Cfr. WAAL, A.V, *La Antropología y el estudio de la Religión*, pp. 10-12.

³⁰ La hierofanía en su contexto etimológico significa lo sagrado que se nos muestra. Constituye la manifestación de lo sagrado y fue un término introducido en la Historia de las Religiones por Mircea Eliade.

³¹ ELIADE, M., *Op. Cit.*, pp. 19-20.

³² Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Construir, Habitar, Pensar*.

³³ Cfr. HALL, Edward, *La dimensión oculta, enfoque antropológico del uso del espacio*, p. 15-46.

³⁴ AUGÉ, Marc, *Los no lugares, espacios del anonimato*, p. 58.

³⁵ SILVA, Armando, *Imaginarios Urbanos*, p. 48 y 51.

³⁶ Cfr., HEIDEGGER, M., *Op. Cit.*

³⁷ Cfr., ELIADE, M., *Op. Cit.*

³⁸ Cfr. *Ibid*, p.32.

³⁹ Cfr. *Id.*, p. 25.

⁴⁰ Cfr. *Id.*, p. 32 y ss.

⁴¹ Libro Primero de Cabildos de la Ciudad de Cuenca, "Instrucciones de su Excelencia. 1557-1563 Publicaciones del Archivo Municipal, Director J. Roberto Páez, Editor Jorge A, Garcés, Quito, Volumen XVI

⁴² TRÍAS, Eugenio, *La Fundación de la Ciudad. Mitos y ritos en el mundo antiguo*, p. 14

⁴³ Libro Primero de Cabildos de la Ciudad de Cuenca, *Op. Cit.*

⁴⁴ Cfr. ELIADE, M., *Op. Cit.*, p. 56 y ss.

⁴⁵ Para Trías, *ibid.*, "la arquitectura es el arte que asigna y hace habitables los lugares, los templos", de manera que analizar la sacralidad del espacio en Cuenca, implica, además, una entrada

patrimonial al tema. En el trabajo de tesis en el que se basa el presente artículo se realiza un análisis del espacio sagrado como patrimonio intangible de los pueblos.

⁴⁶ BARBERO, Jesús Martín, *La ciudad virtual*, pp. 31-32

⁴⁷ AUGÉ, Marc, *Op. Cit.*, p. 83

⁴⁸ LOPEZ DE LA ROCHE, Fabio, *Globalización: incertidumbres y posibilidades*, p. 169-170

⁴⁹ Entrevista realizada el día 18 de abril de 2006 en la ciudad de Cuenca.

⁵⁰ Las encuestas señaladas se encuentran detalladas en el trabajo de tesis en el cual se basa el presente artículo.

⁵¹ En el trabajo de tesis se realiza un estudio de dos espacios que, a juicio personal, podrían reflejar los cambios contemporáneos: a. El Mall como espacio de la desacralización y del descentramiento, pero también como reflejo de la sociedad contemporánea y b. “El lugar donde habitan los antepasados” que podría evidenciar que posiblemente la territorialidad ya no se concibe en relación al espacio donde se entierra a los muertos, o la vida nómada del hombre contemporáneo ya no da cabida a ataduras con un espacio fijo; y al mismo tiempo que, a diferencia de desacralizar un lugar –el cementerio-, hoy se vive la equivalencia de todos los lugares, es decir todos los lugares pueden ser potencialmente sagrados desde una visión del mundo individual. De cierta manera presenciamos así un retorno a la sacralización de la naturaleza o al reencantamiento del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

ALTIZER, Thomas, *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Ed. Marova, 1972.

AUGÉ, Marc. *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1993.

BAUDRILLAR, Jean, *Después de la Orgía*, en: *La Transparencia del Mal*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. *El Horizonte de la Desaparición*, en: *El Crimen Perfecto*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.p. 105

BERMAN, Morris. *El Reencantamiento del Mundo*. Séptima Edición, Santiago, Chile, Editorial Cuatro Vientos, 2001.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, Ed. Pretextos, 1980.

ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y Lo Profano*. Madrid, Ediciones Guadarrama, s/d.

FARÍAS DÍAS, Álvaro. *Postmodernidad: El Retorno de Dios* [en línea] <http://www.monografias.com/trabajos17/retorno-dios/retorno-dios.shtml>. [Consulta 12 de marzo de 2005]

HALL, Edward. *La dimensión oculta, enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1973.

HEIDEGGER, Martín. *Construir, Habitar, Pensar*. Traducción de Eustaquio Barjau, en Conferencias y Artículos, Barcelona, Serbal, 1994.

LOPEZ DE LA ROCHE, Fabio. *Globalización: incertidumbres y posibilidades, Política Comunicación, Cultura*. Colombia, Tercer Mundo Editores, 1999, p. 169-170

LYOTART, Jean Francois. *La Condición Posmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *La ciudad virtual*. Revista Universidad del Valle, Cali- Colombia, Universidad del Valle, 1996.

MORENO, Jaime, *Notas sobre Harvey Cox, The Secular City y The Secular City Debate* [en línea] <http://www.2003/religion/modulo3/clase2/textos/harvey.htm> [consulta 10 de febrero de 2005]

PUBLICACIONES DEL ARCHIVO MUNICIPAL. *Libro Primero de Cabildos de la Ciudad de Cuenca, Instrucciones de su Excelencia. 1557-1563*. Quito, Editor Jorge A, Garcés. S., s/d.

RUEDA, Marco V. MORENO, Segundo, compiladores, *Cosmos, Hombre y Sacralidad*. Quito, ABYA YALA, 1997.

SÁBATO, Ernesto. *La Resistencia*. España, Ed. Seix Barral, 2000.

SILVA, Armando. *Imaginarios Urbanos, Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*. Colombia, Tercer Mundo Editores, 1992.

TRÍAS, Eugenio. *La Fundación de la Ciudad. Mitos y ritos en el mundo antiguo*. Barcelona Ed. UPC, 2000.

WAAL, A.V. *La Antropología y el estudio de la Religión, en: Historia de las Religiones.*, Estella, Verbo Divino, 1975.

TECNIFICANDO LA TRADICIÓN
CAMBIOS ESTÉTICOS DE LOS EXVOTOS EN LA
ERA BIOTECNOLÓGICA Y DIGITAL

Juan Pablo Martínez Moscoso
Máster en Estudios de la Cultura por la Universidad del
Azuay
Profesor de la Universidad del Azuay

De lo pagano a lo cristiano, la primera etapa votiva.

Las ofrendas votivas son tan antiguas como la humanidad, incluso anteriores, hasta hace pocos años se consideraba que el Homo sapiens era la única especie que había desarrollado una cultura material. Recientes hallazgos arqueológicos en la Sierra de Atapuerca, cercana a Burgos en la región castellana española, dan cuenta de indicios del uso de objetos simbólicos en etapas muy anteriores de las que se tenía conocimiento. De hecho, antes de este hallazgo, se consideraba que los primeros objetos simbólicos, relacionados con la Cultura de la Muerte, hallados en yacimientos pertenecientes al Homo neanderthalis no superaban los 60000 años.

Las investigaciones realizadas por el equipo español dirigido por José María Bermúdez de Castro y Juan Luis Arsuaga, significaron un giro radical en el conocimiento de la cultura material de los homínidos. Desde mediados de la década de 1970 en las excavaciones realizadas en el yacimiento de la Sima de los Huesos, sin precedentes en la paleontología, pues se signaron 4000 fósiles de homínidos, procedentes del Pleistoceno tardío (datados en aproximadamente 300000 años)¹.

La cantidad de fósiles, evidenciaba que en el interior de esa profunda caverna, los restos de tantos individuos solo podían haber llegado por una catástrofe o fueron transportados de manera intencional por sus congéneres, siendo en ese caso la práctica funeraria más antigua de la que se tiene noticia. En la campaña de excavación de 1999 se encontró la prueba concluyente de que nuestros antepasados del

Pleistoceno medio realizaban prácticas funerarias con objetos simbólicos asociados. El objeto es un Bifaz tallado en cuarcita roja² que debido a su simetría y material no podía tratarse de un instrumento utilitario, este sería el caso más antiguo del ofrecimiento de objetos materiales con el fin de comunicarse con un universo ajeno a nuestra percepción real.³ Los humanos del Paleolítico, claramente demostraron su intención icónica con las pinturas rupestres halladas en la región franco-cantábrica, ellos no pretendían únicamente la fabricación de instrumentos utilitarios, sino una comunicación simbólica e incluso mágica. El hecho de encontrar figuras animales exclusivamente, revela la intención mágica del acto representativo, *“al pintar un animal el cazador accedía y dominaba su alma, atrapándola en una prisión construida por sus trazos”* (de la Croix, H & Tansey, R, *Art Trough the Ages: 32*). Práctica análoga a la magia imitativa practicada hasta nuestros días por muchos ritos y culturas.

En una época compleja para la especie humana, en la que apenas retrocedían los hielos formados por la última glaciación, estos individuos no solo utilizaban las cuevas como refugios del inclemente clima. Estos lugares aislados, oscuros y silenciosos fueron los primeros templos o lugares de recogimiento, en donde como se dijo se pintaba con intención ritual únicamente animales; al parecer no pintaban humanos para no afectar a sus congéneres, sin embargo existe una excepción importante, la fabricación de pequeños objetos líticos con figuras de mujeres (denominadas venus por los arqueólogos).

Probablemente la más famosa sea la Venus de Willendorf⁴ en la que la exageración en las formas sugiere que esta y otras figurillas similares fueron utilizadas como fetiches de fertilidad. Los dos problemas cruciales en la vida de aquellos cazadores sin duda fueron la caza y el cuidado de la prole.

Es importante señalar que a pesar de la intención similar, el tratamiento de la figura es distinto en animales y humanos, *“Ellos obviamente no pretendían el realismo característico de sus representaciones animales; los rasgos faciales, por ejemplo, aparecen apenas esbozadas en estas estatuillas e incluso en algunos ejemplares se llegó a omitir la cabeza. Evidentemente la intención del artista no era mostrar a una hembra de su especie sino la idea de la fecundidad femenina; no le importaba la mujer sino la fertilidad”* (de la Croix, H & Tansey, R, Art Through the Ages: 35).

Aquellos son los primeros ejemplos de imágenes utilizadas con fines plenamente votivos, que como se discutirá luego son de petición o agradecimiento, pero no son las únicos, a través de los siglos varias culturas de oriente y occidente las utilizaron. Los griegos las ofrecían constantemente a sus divinidades y las llamaban *tamata*. Siendo los romanos quienes les dieron el nombre de *donaria* o *exvoto* en el sentido de *“voz latina equivalente a ofrenda, don, presente, voto de gratitud o cosa análoga”* (Salva, V, Nuevo diccionario de la lengua Castellana: 480).

Los romanos fueron un pueblo que recurrió a variadas expresiones votivas, en varios sitios italianos como Pompeya se han encontrado exvotos en varios materiales, cerámica, piedra, cera entre otros en los que se representan figuras humanas y animales a más de partes del cuerpo humano, como piernas, úteros, manos, ojos y otros. Un hito importante en esta era es la aparición de la textualidad en las ofrendas, gran cantidad de estelas votivas fueron realizadas por agradecidos a lo largo del Imperio. En la Hispania romana, en la actual Comunidad Gallega española, el Museo Provincial de Lugo, mantiene en sus fondos una importante muestra de estelas funerarias y votivas halladas en la muralla Romana que rodeaba la ciudad, estas estelas dedicadas

principalmente a Júpiter constituyen además el primer caso en el que el nombre del donante es parte del objeto.

La tradición icónica romana fue desarrollada y extendida por la religión católica. Aunque el catolicismo proviene de la cultura iconoclasta bíblica compartida por judíos y musulmanes -que rechazan como mandato divino escrito en la Biblia el uso de la representación divina en imágenes-, sin embargo utilizó el sistema “pagano” romano para extender su poder y control sobre la población del imperio en tiempos del emperador Constantino. La población del imperio romano absorbió la divinidad católica ajustándola a sus creencias de divinidad solar, superponiendo las ideas judeocristianas sobre las establecidas. (Almela Ramón, La necesidad de la imagen en la Cultura Latinoamericana).

El principal cambio en la tradición votiva en la era cristiana, no es formal, sino intencional, los pueblos pre-cristianos usaban miniaturas para implorar a las deidades que respondieran a sus plegarias. Más tarde, la iglesia consideró esta práctica como una actitud atrevida por parte del creyente, como una suerte de soborno. Como la tradición de ofrecimiento de exvotos seguía presente al clero no le quedó sino *“intentar convencer a los creyentes de utilizar los regalos post factum, es decir en agradecimiento a Cristo, la Virgen o los santos una vez que fuera atendida la plegaria”* (Egan, M, Milagros: Antiguos íconos de fe: 29).

Los exvotos cristianos aparecen en el siglo V de nuestra era, algunos de ellos provienen de la tradición pagana, transformándose al lenguaje del cristianismo, en un principio se hacían figuras de cera, madera, mármol, metal y se representaban objetos generados como reliquias a los que se les atribuían hechos milagrosos y se colocaban en los viejos lugares de adoración. Los reyes y emperadores cristianos provocaron que en grandes basílicas se

acumularan objetos, lámparas, candelabros. Algunos hechos en cera, yeso, barro y cobre de la temprana y alta Edad Media, se remplazaban por medallas de zinc en las que se representan imágenes sacras y se colocaban especialmente en santuarios marianos.

En Europa los primeros ejemplos de ofrecimiento de pinturas votivas se remontan a la Italia del siglo XV. El uso de la pintura se impuso por su carácter gráfico, mayor a la talla en cera, madera u otro material que podía hacerse de un órgano o miembro humano. Las ventajas de la pintura son también referentes a la posibilidad de un exvoto más expresivo y realista, *“El donante puede poner en claro su episodio dramático a través de imágenes y frases. Este medio permite además introducir en la escena a otros seres humanos o animales que contribuyan a incrementar la vivacidad del retablo y a hacer el milagro más explícito”* (Frasser, G, El arte de la Devoción: 12).

Los exvotos de los siglos XV, XVI y XVII estuvieron reservados a las elites, y fueron un importante instrumento de ostentación social. El encargo de la construcción de capillas, retablos y esculturas de vírgenes y santos o joyas para adornarlas, carecían de la preeminencia textual del exvoto, en el que el donante puede dejar explícito su nombre o iniciales. Con la contrarreforma iniciada por el Concilio de Trento los exvotos se volvieron muy comunes en todos los estratos sociales, siendo la propia institución religiosa quien promovió los testimonios de curaciones milagrosas y los subsecuentes actos de agradecimiento, con el fin de aumentar tanto el número de milagros como el ofrecimiento de exvotos (Frasser, G, El arte de la Devoción: 12).

Se dice que el antecedente más antiguo de exvotos para el continente americano es el que se pintó en 1514 por Alejo Hernández en España; el título de esta obra fue *“Retablo de*

la Virgen de los Navegantes”, patrona de la Casa de Contratación de Sevilla que tenía el derecho exclusivo de comerciar con la Nueva España y la jurisdicción sobre los marinos de viaje. (El informador, Guadalajara, 1997).

Sin embargo el uso de imágenes votivas en América es mucho más antiguo, al igual que las culturas pre-cristianas de Europa y Asia, nuestros primeros pobladores recurrían a las imágenes para pedir a los espíritus su intercesión en las mismas preocupaciones de los pueblos, la salud, fertilidad y dominio de la naturaleza. Se cree que estos exvotos no solo eran súplicas, también en muchos casos se trataba de agradecimientos, aunque debido a la destrucción de “ídolos” paralela y posterior a la conquista poco se conoce sobre esto.

En el Ecuador pre-colombino fueron muchos los pueblos que realizaron figuras votivas en materiales diversos, incluso los conquistadores reportaron estos hechos, como Cieza de León quien afirma que Francisco Pizarro y su piloto, Bartolomé Ruiz, encontraron ofrendas en la Isla Puná. Según la crónica *“hallaron muchas piezas de oro y plata pequeñas a manera de figura de manos, y de tetas de mujer y de cabezas...”* (Cieza de León, en: Egan, M, 26).

La cultura más famosa por sus figurillas antropomorfas fue la Valdivia, de las que existen desde las primeras piezas líticas de formas simples hasta elaboradas piezas de cerámica. Al igual que las venus europeas citadas anteriormente, estas no tenían rasgos definidos, salvo incisiones que señalaban rasgos faciales y caracteres sexuales. Mario Monteforte, al referirse a estas piezas señala: *“En las culturas originarias del Ecuador siempre medió una intención mágico-propiciadora; estas figurillas debieron invocar fuerzas sobrenaturales que se concedieran a la fertilidad de la mujer y de la tierra; la incontable cantidad de*

fragmentos existentes quizá se deba a que estas figuras se rompían por motivos rituales” (Los Signos del Hombre: 13).

En la zona austral del Ecuador la cultura Narrío se singularizó por la excelencia de sus trabajos en concha spondylus, utilizados como exvotos funerarios, a los que se denomina ucuyayas que significa padre, anciano o maestro, por lo que se presume que a través de estas piezas se buscaba lograr el favor de los antepasados como una suerte de mediadores entre el mundo natural y el espiritual.

El exvoto, entre la colonia y nuestros días

En la Real Audiencia de Quito como en toda la América colonial, las imágenes fueron uno de los principales instrumentos de difusión de la fe católica. Este proceso se vio beneficiado por lo que Hernán Rodríguez Castelo considera como una de las principales analogías entre españoles e Indios: *“La bipolaridad místico-realista y la ciega seguridad de sus creencias religiosas y en el mecanismo de imponerlas por todos los medios violentos e ideológicos”* (Rodríguez, H, En: Monteforte, M, Los signos del hombre: 46). Es claro que si bien existió una resistencia por parte de sectores indios a la nueva religión, quienes la adoptaban pasaban a ser creyentes tanto o más devotos que los propios evangelizadores. Ricardo Palma en sus Tradiciones Peruanas cita la historia de Antonio Catari y Magdalena Huanta, ambos descendientes de caciques y de los que cuenta: *“Cristianos nuevos, habían abjurado la religión de sus mayores y practicaban con fervor los actos religiosos de culto externo que el cristianismo impone. Jamás faltaban a misa en los días de precepto, ni a sermón y procesiones, y muchos menos al confesionario por Cuaresma. ¿Que se habría dicho de ellos? ¡O somos o no somos! Pues si lo somos, válanos la fe del carbonero”* (Palma, R, Tradiciones Peruanas: 99).

En la Real Audiencia, fueron las cofradías, las instituciones más importantes para el mantenimiento y difusión de la imagen religiosa, eran quienes encargaban y pagaban, no solo la construcción de templos, sino además la ornamentación y mantenimiento de altares y capillas. Como señala Rosmarie Terán *“Conformaban la abigarrada red corporativa que articulaba la vida social... El sistema de cofradías incorporaba el repertorio de sectores y grupos identificables en un todo jerárquico e ilusoriamente funcional”* (La ciudad colonial y sus símbolos: 156).

Las cofradías como mecenas eran quienes encargaban a los artistas la realización de obras, en este campo se enmarcan las imágenes que permitían una mediación con lo sobrenatural. Imágenes como las de la Virgen de Copacabana, San Vicente Ferrer o Nuestra Señora del Hospital fueron famosas por los milagros que concedían en *“partos de mujeres y enfermedades”* (Terán, R, La ciudad colonial y sus símbolos: 156). En el ámbito de la protección de desastres naturales como erupciones, lluvias torrenciales, sequías, temblores (hechos a los que se asociaban las pestes), las imágenes más importantes junto a la Virgen de la Merced, fueron las Vírgenes de Guápulo y el Quinche, quienes eran transportadas a Quito en procesiones.

La devoción a la Virgen de Guápulo haría que se encargue al pintor Miguel de Santiago una serie de cuadros para la sacristía del santuario, en la que se relatan algunos de los milagros concedidos hasta ese momento por la imagen de nuestra señora de Guápulo realizada por Diego de Robles. Algunos de los milagros más conocidos son los que se relatan a continuación: *“Habiendo prometido D. Francisco Romo ir a pie a un novenario, fuese a mula y le arrastró desde la esquina de la plaza en el año de 1665 y un hijo suyo estando comiendo se le atravesó un hueso y lo sacaron lleno de sangre”*. Si bien algunos son milagros personales, como el

anterior, otros son colectivos y sucedidos dentro del templo en presencia de testigos. En uno de los cuadros se relata: *“En el año de 1646 en presencia del Señor Obispo D. Agustín Duarte y el Presidente D. Martín de Arriola, llegó una india endemoniada estando en la Misa Mayor y quedó muerta y después que se acabó la Misa se levantó sana y buena”*.

Como se señala en la Historia del Arte Ecuatoriano (Crespo, H, et. al) en estos 12 lienzos el pintor se constituye en el primer paisajista ecuatoriano, pues en sus cuadros aprovecha para mostrar el área de la ciudad de Quito: *“Mírese solamente esos cuadros de los milagros de la Virgen de Guápulo, pretexto para describir el paisaje y las gentes. Sobresale, entre otros motivos, un Quito visto, en 1650, desde el actual Patag de Guápulo, donde hoy se levanta un suntuoso hotel. El artista contempla, hacia el Panecillo, el Pichincha y el Atacazo, la planada aún deshabitada, donde, en el fondo, surgen los edificios de la pequeña ciudad y las torres de sus innumerables iglesias. A mano izquierda, el Ichimbía, y a mano derecha, San Juan, repletos de cultivos. Y ya muy cerca de la vista del pintor, y viniendo desde la lejana ciudad, la procesión de creyentes que se pierden en lontananza.”* En la época de la colonia las necesidades del pueblo estaban íntimamente ligadas a la naturaleza, se requería estar a salvo de las catástrofes temidas y se recurría a las figuras religiosas para pedir suerte en las labores agrícolas. El clima era quizá el mayor motivo de plegarias y agradecimientos. En Guápulo se encuentran agradecimientos tales como: *“En el año 1621 hubo en la ciudad de Quito una seca grande que se abría la tierra en muchas grietas y llegó a morir todo el ganado y en punto de perecer la gente, si no acordaran llevar a la Virgen en procesión y la pusieron en Santa Bárbara de donde la llevaron a la Catedral y al punto con lluvia socorrió la necesidad”*.

En toda el área del actual Ecuador la situación fue similar hasta mediados de 1700, cuando al igual que en Europa, la cultura popular empieza a tomar fuerza y pese a que la presencia indígena en el arte quiteño como señalaría Alexandra Kennedy fue esquiva, de manera paralela a la producción de copias de pinturas europeas para satisfacer a las elites, los pintores populares como señala Juan Martínez formaron un movimiento parcialmente ignorado, que comprendería muchas otras manifestaciones artísticas coloniales, entre ellas formas específicas de escultura, exvotos, empleo de materiales perecederos, de mala calidad, expuestos a la destrucción por la presencia de velas, manoseo, intemperie o simplemente desidia.

Durante el siglo XIX y primera mitad del XX en el Ecuador los exvotos permanecen casi inalterables en su forma. Son pinturas ingenuas producidas por pintores populares o milagritos metálicos con forma de órganos humanos, que junto con una cantidad cada vez mayor de placas de mármol, son colocados en los altares de los santuarios más concurridos del país. A partir de la segunda mitad del siglo veinte, ocurren varios cambios importantes que serán analizados en los próximos capítulos, pero que se pueden resumir en tres: cambios formales y de soporte, cambios en la intención de los agradecimientos y el intento de sacar los exvotos de los templos por parte de la iglesia por dos vías: la retirada para ocupar bodegas y destruirse con el tiempo y la musealización de los objetos promovida por varias órdenes religiosas.

La palabra exvoto, sinónimo de donaria o presentalla hasta el siglo XIX, se define como la ofrenda, don o voto que hacen los fieles a Dios o los santos en señal y por recuerdo de algún beneficio recibido, y suelen colgarse en las paredes o techumbres de los santuarios, como son las muletas, mortajas o figuras de cera⁵. El ofrecimiento de estos objetos

se debe a la intervención divina en un asunto que escapa a las posibilidades del donante y del mundo natural consciente y real.

El exvoto responde por tanto a lo que comúnmente damos por llamar milagro, aunque pocas veces nos detengamos en su significado. En el primer diccionario de la Lengua Española editado en 1611 por Sebastián de Covarrubias⁶, se lo define como: *“lo que provoca admiración, que sea contra las leyes naturales, un portento, un prodigio, un monstruo... pero en rigor, milagros se dizen solamente se pueden hazer por virtud divina”*. Es importante subrayar que pese a la ortodoxia de señalar que solo se puede dar por “virtud divina”, se toma un concepto premoderno, muy importante en la edad media y períodos anteriores, que es el monstruo, no en la idea actual de personaje de terror, sino como algo que se muestra en exceso, es decir más allá de lo natural y mentalmente aceptado, siendo esta una característica fundamental de nuestra sociedad mediática.

Sin embargo “el pueblo” desde la época colonial hasta la actual le asigna a la palabra milagro un significado más cercano al establecido en el siglo XIX, el de obra divina, superior al orden natural y las fuerzas humanas. Aquí poco importa el hecho del exceso de visibilidad, lo que se sabe es que solamente una intervención superior puede explicar lo inentendible.

La utilización de “el pueblo” lleva a la ineludible pregunta de si existe una religiosidad popular que esté alejada de la oficial. Una opinión generalizada es la que Elin Luque y Michel Beltrán analizan en su trabajo sobre exvotos mexicanos: *“La religión popular, que no solo resulta diferente sino contrapuesta a la oficial, contempla prácticas religiosas subalternas que manifiestan su oposición a las clases dominantes y expresa una relación directa entre el fiel y lo*

*sobrenatural, sin requerir de un intermediario clerical*⁷⁷. El aceptar que existe una religiosidad popular nos conduce a tres preguntas para ubicarla: ¿Se trata de la religión elaborada directamente por el pueblo? ¿O, al contrario, es aquella que se destina al pueblo? ¿O, más bien, la que es recibida efectivamente por el pueblo?

Uno de los estudiosos más importantes de la religiosidad popular, Claudio Malo González realiza algunas reflexiones muy interesantes en cuanto al conflicto entre la religiosidad elitista y la popular, partiendo de que en nuestros países la mayoría de la población es católica y que la influencia popular no solo se evidencia en el campo, sino incluso en las ciudades. *“En poblaciones como las de los países andinos, el fenómeno de la religiosidad popular es extremadamente complejo. A las diferencias existentes entre la ortodoxia elitista, la licitud o ilicitud de una serie de prácticas, la aceptación y condena de creencias, hay que añadir el sincretismo que inevitablemente se da debido a la supervivencia de creencias y prácticas tradicionales que datan de las épocas precolombinas o que provienen del África... En lo referente a creencias, rituales, ceremoniales y principios morales la religiosidad popular se caracteriza por una flexibilidad mucho mayor que la elitista y por un sentido más amplio de tolerancia a desviaciones que merecerían condena dentro de la ortodoxia*⁷⁸

La relación con lo sobrenatural, es la principal diferencia entre una religiosidad ortodoxa y una que tiene profundas raíces mágicas y que rinde cultos a los antepasados y a los espíritus que ellos adoraban. Respecto a esto Malo sostiene que es la forma racional de afrontar lo sobrenatural por parte de la religión elitista la que genera la diferencia: *“En el sector elitista, tiende la religión católica a ser más intelectualizada en cuanto cuenta mucho el soporte racional para fundamentar ideas, creencias y sistemas de relaciones con las demás*

personas y con lo sobrenatural. Los contenidos filosóficos y teológicos tienen notable importancia, no solamente entre los clérigos y los estudiosos sino también entre los fieles comunes. La religiosidad popular se caracteriza en cambio por ser preponderantemente vital pesando más las prácticas y manifestaciones, sobre todo colectivas y comunitarias, que los análisis racionales. La realidad natural y social está cargada de elementos mágicos y religiosos que permanentemente se entremezclan con la vida. El orden y el desorden dependen de la intervención de seres o fuerzas sobrenaturales ante los que poco o nada puede hacer el hombre dando lugar a una actitud de resignación y aceptación que elimina o mitiga conflictos y tensiones”⁹.

El Septenario es una de las fiestas religiosas en donde se funden lo popular y lo oficial de la religión católica. El tema es complejo, pero en nuestro estudio lo que interesa es que fueron los sectores populares quienes adoptaron la expresión votiva como una estrategia de hacer público lo privado y agradecer por las bendiciones recibidas. Pero la Iglesia contribuyó de manera significativa a la popularización de los exvotos, porque como se señaló con anterioridad, a partir del Concilio de Trento, la imagen fue uno de los principales instrumentos de evangelización junto con los milagros. Estos últimos tenían dos funciones, una primera interna a la Iglesia americana, que pretendía elevar a los altares a todos los religiosos criollos que dieran señales de santidad, en una búsqueda de igualdad antes sus similares europeos, a más de constituirse en estrategias de las órdenes religiosas para ostentar su preeminencia sobre las demás. La segunda función de los milagros estaba más relacionada con el pueblo, al que se buscaba de esta manera acercar y aferrar a la fe en Cristo, la virgen y los santos, pues no solo se les atribuía la capacidad de obrar portentos que satisficieran los más profundos deseos de los noveles conversos, sino además suplían la necesidad de los antiguos americanos de una

presencia sobrenatural en sus vidas, en la que los milagros divinos reemplazaban a la intervención de los espíritus y los antepasados en la vida de los creyentes. Al Respeto Claudio Malo señala que: *“Las imágenes de advocaciones y santos asumen en muchos casos los papeles de esos espíritus o se sincretizan con ellos. La relación del fiel con la imagen es frecuentemente muy familiar dándose un tipo de trato que supera las distancias entre lo profano y lo sagrado. A veces se atribuye a esas imágenes veleidades propias de la condición humana pensando el devoto que, en la práctica, está en condiciones de manipularlas”*¹⁰.

La religiosidad popular crea un vínculo personal con lo divino. Los suplicantes, a medida que intensifican esta relación por medio de la oración y las súplicas, comprometen a la imagen religiosa, a través de oraciones, sacrificio, promesas y amenazas, a realizar el milagro. Gloria Frasser considera que en este punto radica la importancia cultural de los exvotos, que *“constituyen la parte palpable de esta relación, pues manifiestan públicamente la gratitud del beneficiado y acrecientan la reputación de la persona santa como entidad dadivosa.”* (El Arte de la devoción: 14).

Todas estas expresiones forman parte de lo que el antropólogo Marion Ottinger Jr. denomina *“comportamiento votivo”* es decir: *“la manera en que un suplicante hace un pacto con un santo, prometiéndole realizar un ritual privado específico en agradecimiento por las plegarias escuchadas. Esta promesa conocida como manda puede implicar el compromiso por parte del suplicante de usar una medalla o ropa de penitencia en honor al santo, rezarle a diario, poner su nombre a un niño, hacer una donación de dinero, velas, joyas o artículos decorativos para su altar y, por supuesto, obsequiarle un milagrito”* (Egan, M, Milagros: Antiguos íconos de fe: 31).

En el Ecuador, los exvotos como los conocemos hoy, experimentaron un auge en el siglo XIX; pero es en la segunda mitad del XX y el inicio del presente, en la que el fenómeno experimenta una masificación nunca antes vista. Debido principalmente a la necesidad de algo a qué aferrarse que tiene el pueblo en tiempos difíciles, pero sobre todo por el fenómeno migratorio, especialmente en el santuario de Plateros en Zacatecas¹¹. Los exvotos han expresando durante largo tiempo el vía crucis que han tenido que enfrentar miles de migrantes durante generaciones. Los migrantes han hecho de los exvotos o retablos –que son testimonios íntimos y personales-, manifestaciones públicas para agradecer los favores. Por lo regular, estos son elaborados en pequeñas láminas de cobre o de zinc pintadas a mano. Además de servir como un agradecimiento, los exvotos se presentan como un valioso nexo con las profundas raíces culturales y religiosas que refrendan su identidad con el país, reafirman y reproducen la identidad cultural de los trabajadores migrantes. (Robledo, 2000).

El proceso de transformación de los exvotos en piezas de museo constituye una estrategia moderna de formación de identidad por un conglomerado determinado. Es así que se explica que muchos devotos solamente se sienten identificados con cierta imagen religiosa y no consideran válido el ofrecimiento de ofrendas a otros. García Canclini sostiene que los museos se vuelven ceremoniales, pues contienen los símbolos de la identidad y es allí dónde se conserva el modelo de la identidad, la versión auténtica. Para un pueblo y en este caso un conjunto de devotos el museo se vuelve necesario porque la conmemoración que proponen renueva la solidaridad afectiva y de esta manera se constituyen en lugares en los que se reproduce el sentido que encontramos al vivir juntos. (Culturas Híbridas: 178).

El estudio de los exvotos ecuatorianos resulta muy complejo, pues al igual que en los demás países de América en que se practica esta tradición, no existe un registro constante y uniforme a lo largo del tiempo. Esto se debe principalmente a que en varios momentos históricos esta expresión no ha sido bien vista por las autoridades religiosas y por tanto, se ha manifestado de manera subalterna y camuflada. Por otro lado en los lugares en que ha sido permitido, la profusión de agradecimientos y las limitaciones de espacio han obligado a los administradores de los templos a reemplazar constantemente la muestra votiva, mediante el retiro de los exvotos colocados en sus paredes, para dar paso a los nuevos exvotos que los donantes llevan a los templos a lo largo del tiempo.

De esta manera el registro en el Ecuador pasa de los exvotos de Guápulo realizados en el siglo XVII, a unos pocos ejemplos de finales del siglo XIX e inicios del XX presentes en el Quinche y Agua Santa, todos estos grandes óleos encargados a pintores importantes en cada momento y que por tanto han sido conservados por la iglesia. En cambio los exvotos populares anteriores a la segunda mitad del siglo XX han desaparecido casi por completo y la mayor parte de objetos analizados son posteriores a la década de 1970.

Hasta el inicio del siglo XX eran común que cofradías o pueblos enteros encargaran exvotos en agradecimiento de la salvación de algún desastre natural, sin embargo esto ha sido reemplazado por situaciones más mundanas como el exvoto hallado en el santuario de la *“Virgen de Agua Santa”* que dice: *“Gracias por permitirnos jugar fútbol y tener un excelente grupo de amigos. Recuerdo del club Deportivo Juventud Dinámica JD (Fundado el 9 de Abril de 1989) Campeonatos en la liga Leopoldo N Chávez – Tumbaco 1996-1997- 1999-2001-2003”*.

Los milagros son un grupo de expresiones votivas muy diverso que se caracterizan en general por la ausencia de texto y por explicitar el milagro a través de objetos tridimensionales en los que se representa la parte del cuerpo que fue curado de una enfermedad, la casa o el vehículo que se pudo comprar o en algunos casos objetos directamente relacionados con el milagro como partes de un vehículo accidentado o en el caso de una petición y no un agradecimiento se encuentran amarrados junto a los altares porciones de pelo de animales domésticos enfermos por cuya salud ruega el mandante, este último caso está presente en la periferia de Cuenca, en especial en la iglesia de Turi donde es muy común encontrar este tipo de expresiones en el altar del Señor de Belén.

En cuanto al segundo grupo los denominados exvotos, estos son los que tradicionalmente han venido siendo utilizados como se ha visto desde la Colonia con no demasiados cambios hasta la primera mitad del siglo XX. En estas expresiones el carácter definitorio es la presencia de un texto explícito en el que se ruega o se agradece por una acción divina. Estos exvotos pueden o no estar acompañados de pinturas bien sea descriptivas o meramente ornamentales y el nombre o las iniciales del donante.

La tercera categoría la de los textos, bien podría considerarse como una subdivisión del apartado de nuevas expresiones pues su aparición es muy reciente y está firmemente unida a nuestra sociedad mediática e hipertextual. La subdivisión de este apartado se refiere a la aprobación oficial de estas expresiones que por un lado son incentivadas por ciertas órdenes religiosas; pero siempre y cuando se inserten en las condiciones que garanticen que puedan ser usadas como pruebas de lo *“milagrosa”* que es la advocación. En el extremo contrario se encuentran expresiones subalternas, ocultas, prohibidas; pero también espontáneas,

sinceras y profundamente emotivas realizadas con un bolígrafo, un lápiz labial, o un pedazo de carbón en las paredes de los templos pidiendo por la salud, la vida amorosa o los problemas familiares. Es importante señalar que este tipo de expresión casi nunca se utiliza como un agradecimiento sino más bien como una súplica.

Los exvotos, entre la fe, la hibridación y la resistencia

El territorio como fuente de identidad

Los migrantes en su desesperada situación de desarraigo tienen que apegarse al territorio como única fuente de reconocimiento, pero este territorio definido no como un espacio físico concreto, sino como un constructo cultural de quienes se identifican con él. José Luis García¹² (1976) señala que: El territorio existe gracias a los seres humanos que a través de su cultura y agrupados en la sociedad, lo definen, lo recrean, lo dibujan, le dan vida. Su trascendencia radica en que el territorio es el sustrato espacial necesario de toda relación humana y su problemática estriba en que el hombre nunca accede a este sustrato directamente, sino a través de una elaboración significativa que en ningún caso esta determinada por las supuestas condiciones físicas del territorio.

Por tanto para los migrantes el territorio sigue con ellos a pesar de la distancia, pues el territorio no es únicamente ese espacio físico reconocible en el mapa, cartografiado por una intención moderna de reducirlo todo a dimensiones; el territorio son también los recuerdos asociados a los campos, por eso se dice que el territorio es una forma espacial de la sociedad que permite reducir las distancias a su interior y establecer una relación infinita con el exterior, incluso atravesando fronteras u océanos.

Definir el territorio es verdaderamente complejo, pues implica recorrer un camino que conduce desde la objetividad casi fotográfica de un paisaje, hasta las complejas estructuras mentales y significativas que le sustentan y le hacen humano¹³.

El territorio es una fuente de identidad, pues para su construcción y manejo son necesarias dimensiones culturales como la memoria y la imaginación que conducen a un proceso de semantización que le asigna características propias para un grupo determinado y comprensible solamente desde unos códigos culturales en los que se inscribe su creación.

¿Pero por qué puede ser importante su territorio para un desarraigado? Porque es justamente una de las pocas cosas a las que puede aferrarse a pesar de no tenerlo cerca si se lo considera como *“el conjunto de signos culturales que caracterizan a una sociedad”*¹⁴. El territorio es entonces una forma de reconocerse debido a su especificidad, pues es la forma particular de reordenar el espacio que tiene un grupo humano específico, es esta división y control del espacio la que garantiza *“la permanencia y la reproducción de los grupos humanos que ocupan un espacio. Su dimensión política ilustra la naturaleza intencional y el carácter voluntario de su creación”*¹⁵.

Como hemos visto hasta ahora el territorio no existe, se lo construye, y no existe *“un territorio”*, solo existe como tal para alguien, que puede ser tanto un actor social individual o colectivo y que define su relación con este mediante el *“manejo territorial”* definido como *“La planeación y el ordenamiento territorial en el sentido común de la palabra (el corpus de acciones emprendidas por gobiernos territorializados) como el manejo cotidiano de su entorno físico*

por el individuo (desde el decorado del hogar hasta las estrategias productivas o de acceso a recursos”)¹⁶.

Los territorios y su vivencia por tanto no son iguales, sino que incluso dependen de la escala en la que se consideren. Desde la escala personal de la experiencia inmediata y directa hasta el otro extremo de la cadena cognitiva que nos vincula con el “*mundo exterior*”, es decir desde un territorio de la memoria a un territorio de la imaginación.

Las escalas territoriales o niveles de organización socio-espacial considerados por la geografía basan su naturaleza y realismo para el individuo según la importancia relativa de la experiencia directa o de la representación social y de la imaginación en el conocimiento y el manejo. Es así que Monnet propone una clasificación del territorio basado en el tamaño, que incluye cuatro niveles:

Territorios de intimidad.- Es la apropiación física reactualizada permanentemente de una pequeña extensión (habitación, casa, jardín).

Territorios de la familiaridad.- Apropiación de una extensión mayor mediante trayectorias repetidas que encierren el espacio en una red de usos y hábitos (la calle, el barrio, el pueblo, el campo), en cuyas mallas los hoyos son llenados por la imaginación, condicionada por un importante corpus social de representaciones.

Territorios de la gobernabilidad.- Apropiación de una extensión mayor (ciudad, región o país) mediante la representación social de la “comunidad imaginada” que constituyen, apoyada sobre la experiencia directa, pero no usual, de algunos lugares concretos, fuera de los territorios familiares; constituyen los niveles básicos de gobierno y

organización política de una sociedad y permiten articular las escalas de la familiaridad y la alteridad.

Territorios de la alteridad.- Identificación de porciones del universo (el continente, el planeta) cuya existencia es validada –casi únicamente mediante el corpus de representaciones culturalmente disponible en una sociedad dada (con la globalización creciente de la comunicación masiva, este corpus creció mucho). Son en resumen esferas de la existencia de lo ajeno.

Para nuestros migrantes en especial aquellos que se encuentran en Nueva York, el territorio ha sido una de las mejores maneras de mantenerse ligados a sus orígenes. Se definen claras expresiones de territorialidad en la conformación de barrios ecuatorianos en las áreas latinas de Queens o Brooklyn. Pero quizá lo más importante han sido aquellas actividades relacionadas con los territorios de la intimidad y la familiaridad, aquellas como la decoración de las casas con artesanías y objetos ecuatorianos, la confección de pequeños altares con las estampas y santos llevados desde su lugar de origen y a quienes se les continúa teniendo la misma devoción. Actividades colectivas de territorialidad se observan especialmente en los campos social y religioso.

El 10 de Agosto de cada año los ecuatorianos se toman la Roosevelt Avenue del condado de Queens para festejar la “Fiesta del Ecuador” con la elección de la “Reina de los Residentes en New York”, desfiles con trajes típicos de cada una de las regiones, como formas de territorialidad de la familiaridad, que llega incluso al ámbito de la territorialidad de la gobernabilidad con la asistencia y la participación cada vez más destacada del cuerpo diplomático y consular destacado en el país del Norte.

La experiencia urbana de los campesinos, si partimos de que la mayoría de los migrantes ecuatorianos provienen de zonas rurales, es de esperar que el mundo urbano les sea ajeno. Para esto es importante revisar la intensa discusión que la Antropología moderna y contemporánea han tenido respecto al tema de lo rural y lo urbano. Comencemos por la definición, para casi todos los autores del siglo XX lo urbano no puede no referirse a lo no-urbano por excelencia: lo rural. Y por otra parte, no puede no presentarse como un aspecto de otras visiones dicotómicas más generales, tales como “comunidad” vs “sociedad”, “sociedades modernas” vs “tradicionales”. Esta discusión indudablemente influenciada por el pensamiento moderno se inscribe dentro de lo que en la historia de la Antropología ha sido desde sus orígenes el llamado “gran parteaguas” - le gran partage, según la definición de Lenclud (1992), la visión de una diferencia profunda de naturaleza entre “nosotros” y “los otros”, sujeto y objeto de la Antropología¹⁷.

Esta necesidad del “otro” para el estudio antropológico convirtió a lo rural en el “otro” respecto a la cultura culta occidental, ha sido “por definición” el objeto de estudio de la Antropología, mientras que lo urbano ha sido sometido durante varias décadas a un riguroso entredicho, con base en la idea de que no se puede estudiar antropológicamente lo que se encuentra cerca del antropólogo, y que pertenece a su propia sociedad. La mirada antropológica debe ser, según Lévi-Strauss una “mirada desde lejos”, telescópica, porque sólo así, desde la lejanía cultural, se pueden detectar los rasgos que verdaderamente definen a una sociedad, evitando el riesgo de perderse en la interpretación de detalles insignificantes. *“La mirada sobre las cosas cercanas - lo urbano, la ciudad, la cultura moderna – estaría condenada a ser borrosa y falaz”*¹⁸.

Al revisar las principales definiciones de la cultura urbana en general lo que se encuentra más bien es al contrario de lo que sería, o debería de ser, la cultura rural. La historia de la Antropología está llena de teorías dicotómicas. El primero en ofrecer una teorización sobre la distinción entre comunidad y sociedad es Tönnies (1855- 1936), quien define la primera como *“un organismo natural en donde prevalece una voluntad común, los intereses colectivos predominan, los miembros son escasamente individualizados, la orientación moral e intelectual es determinada por creencias de tipo religioso, el comportamiento cotidiano es reglamentado por la costumbre, la solidaridad es global y espontánea, la propiedad es común. La sociedad incluye en cambio un conjunto de relaciones sociales de signo contrario”* (Gallino 1978)¹⁹.

La migración genera una situación psicológica compleja. No solo para la familia que se queda esperando el éxito y retorno del migrante, sino que es éste quien se enfrenta a una situación complicada. Por un lado se siente feliz de encontrarse en la “tierra prometida” pero por otro se siente en un lugar que no es el suyo, y recordemos que el campesino está fuertemente unido a la tierra por lo que el enfrentamiento a un medio urbano hostil puede generar serios conflictos para el recién llegado.

George Simmel en el ensayo *La metrópoli y la vida mental*, es el primero en teorizar la existencia de condicionamientos profundos del ambiente urbano sobre la psicología y la actitud de sus habitantes. En su visión la metrópoli provocaría en quien la habita una *“intensificación de la estimulación nerviosa”* (Simmel 1997 en Giglia, 1999) que repercutiría negativamente sobre el sentido de la individualidad, y lo que hoy llamaríamos más bien la “identidad” del sujeto. Para Simmel en la metrópoli la mente del individuo se vuelve *“cada vez más calculadora”* y el individuo *“se reduce a una cantidad descuidable”* (Simmel 1997 en Giglia 1999).

Paradójicamente mientras en la visión de la comunidad el individuo cuenta poco en cuanto se encuentra sometido a lo colectivo, en la visión de la sociedad urbana el individuo se encuentra igualmente en peligro pero por razones opuestas, por ser víctima más bien de la anomia que caracterizaría a la experiencia de la ciudad²⁰.

Wirth, exponente destacado de la escuela de Chicago, en su brillante análisis sobre la vida en las metrópolis en el ensayo titulado El urbanismo como modo de vida, es mucho más pesimista y señala: *“La confusión personal, el agotamiento mental, el suicidio, la delincuencia, el crimen, la corrupción y el desorden prevalecen en mayor medida en la comunidad urbana que en la rural”*. Este cuadro tan negativo se debe según Wirth al hecho de que en la ciudad se asiste *“a la substitución de los contactos primarios por los secundarios, a la disminución de los vínculos del parentesco, al declino del significado social de ⁶⁵ la familia, a la desaparición de la vecindad, al derrumbamiento de la base tradicional de la solidaridad social”* (Wirth 1971 en Giglia 1999).....”Todos los edificios de esa ciudad ajena me resultaban asfixiantes. El lugar donde trabajaba una jaula, una estrecha y mal iluminada jaula que debía compartir con otras fieras, tan desesperadas como yo, igual de hambrientas de libertad.

Codiciosas y perversas unas, corruptas hasta la médula otras...Tuve más suerte que Gustavo, claro, quien hasta ahora está “desaparecido” o que Juan Carlos, a quien mataron a garrotazos, o Francisco, que vive en la indigencia, o que Diego, quien de tanta angustia, perdió el juicio y ahora anda atrapado en alguna casa de reposo para dementes...²¹

En resumen el campesino que llega a la ciudad pierde toda relación con los territorios de la intimidad y la familiaridad a los que estaba acostumbrado. Como vimos existen algunos intentos por afianzarse a manifestaciones culturales u objetos

–como los exvotos- que permitan recobrar el sentido de pertenencia y territorialidad lo que genera identidad y seguridad; cuando esto no se logra, la relación con el nuevo ámbito de vida puede volverse muy tensa e incluso llevar a situaciones desesperadas como el suicidio.

Si bien existe una diferencia clara y marcada entre el mundo urbano y el rural, en la actualidad estas diferencias están teniendo cada vez límites más difusos. La ciudad dentro del cambio cultural se diferencia de lo rural principalmente por la heterogeneidad de elementos, a la que contribuyen con su presencia los campesinos. Es así que, lejos de ser antagonistas, comparten territorios fronterizos dentro de la ciudad y el campo. Estos territorios borde son los ideales para la expresión de fenómenos religioso-culturales como del que nos ocupamos, los exvotos.

El cambio cultural dejó de concebirse como lineal, una analogía interesante puede hacerse con la Teoría de la Evolución. En un inicio y durante muchos siglos las ideas fijistas fueron las predominantes, las especies –o las culturas- habrían sido creadas tal como las conocemos y habrían permanecido así a lo largo del tiempo. En la edad moderna comienzan a tener fuerza las ideas transformistas y la evolución lineal darwiniana que postula la transformación progresiva de los seres vivos –o culturas- la linealidad se sostiene en que las formas de vida complejas proceden de formas simples; las especies, bajo la influencia del medio, se transforman en nuevas especies; lo que es totalmente aplicable a la Antropología moderna europea que pretendía una evolución desde el “salvaje” hasta el europeo racional moderno.

Sin embargo el cambio cultural se asemeja más a las teorías neodarwinistas que sostienen ideas como el neutralismo o el saltacionismo. El Neutralismo biológico

señala que la mayoría de mutaciones no aportan a la especie ventajas ni inconvenientes, de manera que la mayor parte de los cambios genéticos serían neutros. Esto se complementa con los postulados del saltacionismo que proponen el modelo de los equilibrios puntuales (puntualismo o saltacionismo), según el cual la evolución no sería gradual y progresiva, sino producto de perturbaciones bruscas que puntúan prolongados periodos de equilibrio.

Es así que el cambio cultural no es lineal ni continuo y por tanto no tiene ni una dirección ni una velocidad determinada y tiene grandes períodos de estabilidad seguido por importantes períodos donde los cambios son muy importantes. La vida de nuestros campesinos fue prácticamente uniforme durante algo más de dos siglos, hasta que a mediados del siglo XX la migración a la ciudad y posteriormente al exterior modificó de manera radical su vida, no solamente como la experiencia individual sino incluso ha influido en las nuevas formas de relacionarse con su entorno y nuevas estructuras culturales e imaginarios marginales que, como veremos a continuación, no son ni urbanas ni rurales, pero al mismo tiempo son una mediación entre ambas.

Lo rural reaparece en el seno mismo de la metrópolis, casi siempre por efecto de fenómenos de recreación y reinención (Hobsbawn-Ranger) que por un lado resignifican y refuncionalizan lo que en otros tiempos formó parte de lo tradicional y lo premoderno; y por otra parte vuelven a proponer el mito de un mundo “otro” con respecto al de la ciudad, reconstruyendo a nivel simbólico una entidad que proponemos llamar lo “rural imaginario”²².

Con respecto al primer tipo de fenómenos - refuncionalización y resignificación de lo rural tradicional - hay que mencionar la presencia de una parte “auténticamente” rural de la ciudad que no ha muerto, y que se encuentra en

proceso de defender y volver a definir sus características rurales frente a la avanzada de lo urbano, tanto en barrios latinos como en suburbios en las metrópolis del Norte o el caso de los pequeños pueblos que han quedado encerrados en medio de las principales ciudades latinoamericanas como Cotocollao en el norte de Quito, Usaquen al norte de Bogotá, las Colonias del Sur de la Ciudad de México y cientos de otros ejemplos. En estos barrios los habitantes refuerzan a nivel simbólico su identidad rural enfatizando las manifestaciones tradicionales del ritual y de sus formas de organización. Es así que los campesinos que han llegado a la ciudad o viven en esos pueblos “encerrados” en la ciudad utilizan cualquier práctica u objeto cultural que les permita afianzarse en su territorialidad, bien sea a través de la tan común confección de altares en las casas o el ofrecimiento de ofrendas y exvotos.

Existe un segundo orden de fenómenos, - muy interesante para el estudio de los exvotos- la recreación de lo rural para uso de las capas medias y altas de la ciudad, los ejemplos son casi innumerables. Ellos forman un conjunto de presencias alusivas a lo rural que ocupan asiduamente la experiencia urbana mediante una serie de elementos que acompañan al habitante ciudadano desde los primeros años de su vida en la ciudad y que aluden todos a lo vernáculo genuino como opuesto a lo urbano – enajenado²³. En el campo de los exvotos, esta recreación ha llevado a que coleccionistas, sobre todo norteamericanos y de las grandes capitales latinoamericanas consuman estos objetos como verdaderas obras de arte, que ingresan a este campo a través de la subasta y la venta on-line en las mismas galerías y páginas web en las que se promociona obra de los artistas contemporáneos.

Lo rural imaginario es recreado por tanto en forma de servicios ofertados para un consumo más o menos elitista,

que busca la distinción a través de lo “ecológico” lo “exótico” y lo “tradicional”. Este es un cambio que los exvotos sufren en el campo estético, pues pasan de tener una función eminentemente mediadora y mágica a convertirse en objetos valorados por sus cualidades estéticas de las que carecían para su creador y su mandante y las cuales emergen en el momento en que son “musealizadas” o ingresadas de manera forzada al campo artístico²⁴.

El hecho de consagrar los objetos artísticos –y los forzados a serlo exponiéndolos en espacios separados y “culturalmente sacralizados”, en palabras de Pierre Bourdieu, les quita su carácter universal, imponiéndose el criterio de un pequeño sector de “iluminados” que tienen acceso a este campo.

Este cambio de uso de los objetos mágico-religiosos está lejos de ser una inocente refuncionalización estética, es una auténtica estrategia de dominación por parte de los grupos elitistas que pretenden a través del universalismo de la experiencia estética legitimar su dominación.

El aparentar exaltar la “cultura popular” manteniéndola en niveles de “no-desarrollo” es una forma de dominación cultural, pues se exalta lo rural o popular puro y destruyen las culturas y productos culturales marginales.

Esta fue la posición moderna frente a lo popular. En nuestra época, la influencia del pensamiento posmodernista a llevado a una valoración –quizá excesiva- de lo marginal musealizándolo y asignándole un juicio estético.

Del otro lado encontramos otro fenómeno interesante, el de los migrantes que regresan, bien sea para reinstalarse en su tierra o únicamente de visita, y sus familias que se quedan en el campo que como dijimos buscan aferrarse a la tradición

para mantener su identidad individual y familiar; pero que por el otro lado pretenden a través de signos culturales como el vestuario acoplarse a su nueva realidad.

Este fenómeno es trascendental para el estudio de los exvotos contemporáneos de los templos ecuatorianos, que se parecen cada vez menos a los tradicionales cuadros pintados y se asemejan cada vez más a la publicidad mediática y el graffiti.

Al igual que ocurre en nuestra región en la actualidad, en México, desde el siglo XIX, la frontera con Estados Unidos ha sido tanto una fuente de esperanza como de terribles angustias, lo mismo para los migrantes que para los familiares que se quedan. La experiencia migratoria es una temática más de los exvotos que expresa de manera directa esas profundas preocupaciones” (Durand, J. & Massey, D, 2000).

Es interesante mencionar, que en México existen dos marcadas intenciones de los exvotos migratorios, la primera el agradecimiento por llegar y trabajar en EEUU., por parte del migrante y otra, la súplica y agradecimiento de los que se quedan por el pronto retorno de sus seres queridos. En nuestra región, dado el menor período de migración²⁵, la mayor parte de los exvotos pertenecen únicamente al primer grupo. En el austro ecuatoriano, existen varios templos, que presentan una gran afluencia de migrantes, para agradecer por los favores recibidos. Los principales son el santuario de la Virgen de la Nube en Azogues, La Virgen del Cisne en Loja, La Virgen del Rocío en Biblián, y muy especialmente el Señor de Andacocha en Guachapala provincia del Azuay, el mismo que es reconocido entre los estratos populares, por su capacidad de “pasador”, que lo convierte en la esperanza de todos aquellos que durante su travesía por mar, desiertos y el Río Grande, se encomiendan a Él, para llegar al “otro lado” y trabajar por un futuro mejor para los suyos.

En los templos mencionados anteriormente, dada la afluencia de agradecidos encomendados, la administración religiosa ha decidido retirar temporal o permanentemente las expresiones votivas, por lo que los devotos buscan formas camufladas y no oficiales de hacer patente su agradecimiento, en santuarios como el de la Nube, es fácil encontrar fotografías en altares, pies de santos y casi cualquier lugar, acercando al donante por medio de la imagen a la advocación a quien se ha encomendado.

CAMBIOS TECNOLÓGICOS Y NUEVAS FORMAS DE EXPRESIÓN VOTIVA.

A continuación pretendo introducir la evidencia de que si bien los cambios sociales han influido en los exvotos, los cambios estéticos derivados de las nuevas tecnologías han actuado sobre los objetos votivos por dos vías diferentes: Por un lado los exvotos han sufrido cambios formales por la adopción de nuevas tecnologías y por otro lado el “gran arte” se ha apropiado de estas expresiones “populares” para revalorizarlas o interferir y modificar su uso.

Los exvotos hasta hace muy pocos años, fueron realizados a través de la pintura, la fotografía o medios mecánicos de reproducción. Todos estos tipos de imágenes responden a una representación real, son indiciales, testimoniales; evidencian o autentifican un aspecto de la realidad, por lo que son utilizadas en la investigación científica.

Autores como Greimas hablan de un efecto veridiccional de la imagen, que consiste en la concordancia entre la imagen y su referente en la realidad²⁶. Pero en los últimos años ha existido una proliferación de exvotos en la televisión, el internet y el uso de técnicas de reproducción digitales “las que permiten transformar la imagen, no solo la reproducen, sino

que permiten que se cambien o integren otros elementos (como brillo, contraste, sombras, colores, y hasta figuras), con lo que ya el resultado es un objeto distinto a su referente en el mundo físico o real.

Para analizar la profusión de una expresión religiosa como los exvotos en nuestra era dominada por la indiferencia y el pasmo, vale citar las cuatro causas por las que García Canclini considera que el “desarrollo” no suprime las culturas populares tradicionales.

- I. La imposibilidad de incorporar a toda la población a la producción industrial urbana.- Si bien los individuos que han migrado tienen unos deseos y necesidades adaptados a su nueva realidad urbana; sus familiares que se quedan en el campo pese a recibir objetos materiales enviados por ellos, siguen aferrados a sus creencias y necesidades tradicionales.

- II. La necesidad del mercado de incluir en las estructuras y los bienes simbólicos tradicionales en los circuitos masivos de comunicación, para alcanzar aún a las capas populares menos integradas a la modernidad.- En México y Estados Unidos han sido creadas páginas web en las que los devotos pueden realizar un exvoto virtual a la advocación a quien quieren agradecer luego del pago de un valor por el host a través de una tarjeta de crédito. En nuestro país se da un caso similar en la televisión, sobre todo en los canales de la provincia del Cañar, que destinan largos espacios a la difusión de exvotos televisivos en los que los donantes pueden agradecer a su advocación, incluyendo en este exvoto el texto de agradecimiento e incluso la imagen de la Virgen, Cristo o santo a quien se agradece en la mayoría de los casos por llegar con bien a los Estados Unidos.

- III. El interés de los sistemas políticos (y religiosos) por tomar en cuenta el folclor a fin de fortalecer su hegemonía y legitimidad.- Esto es muy visible en templos como los del Señor de Andacocha, en donde se ha destinado una sala exclusiva para la exhibición de exvotos, cuyos donantes por lo general realizan importantes donativos a través de la celebración de misas²⁷. Aspecto de la sala de exvotos del Señor de Andacocha.

- IV. La continuidad en la producción cultural de los sectores populares.- Debido a la demanda de exvotos existe en la mayor parte de pueblos de la serranía del Ecuador artesanos dedicados a la elaboración de elementos votivos, sobre todo en bronce y mármol. Nuevas formas de expresión votiva En este apartado se analizan muestras de exvotos que se incluyeron en la clasificación formal del segundo capítulo dentro de las categorías de texto y nuevas expresiones. Se pretende encontrar en estos exvotos la influencia de la migración y los cambios tecnológicos en esta, que como hemos visto, es una profunda expresión del sentir de los pueblos y que por su carácter emotivo se constituye en una sincera muestra del sentir de sus gentes. Los exvotos han recibido una marcada influencia de esta sociedad posmoderna, desde el punto en que como el arte, han perdido el libreto, pues ya no existen reglas, ya no se necesita mantener una estética y composición tradicional, ya no es necesario siquiera colocar el texto del agradecimiento o la imagen a la cual se agradece. En una profusión de estilos, se puede combinar libremente iconos tradicionales con los que se observan en la televisión en un lugar donde *“el arte y el folclor se cruzan entre sí y con las nuevas tecnologías culturales”* (García Canclini, N, Estrategias para entrar y salir de la modernidad: 307).

En primer lugar me referiré a la categoría que denominé textos y en la que se encuentran dos subdivisiones formal e intencionalmente opuestas. El primero es el oficial, que se encuentra en santuarios como “Agua Santa” y “El Quinche”, donde las autoridades religiosas están interesadas en la difusión de la “efectividad” de la advocación como propiciadora de milagros, con la consecuente popularización y ganancia de devotos para el santuario. En el Quinche, junto al Altar mayor se observa un gran cartel que invita a los “peregrinos” a compartir los milagros que la Virgen les ha realizado o pedir por sus intenciones utilizando dos libros que han sido dispuestos para este objeto en la parte posterior de las naves laterales de la iglesia. Lo más importante es que se promete que estos testimonios serán custodiados en los archivos del santuario. Considero esta categoría como “oficial”, pues tiene la misma intención de la creación de colecciones en los Museos modernos, al organizarlos y conservar el patrimonio de un colectivo a través de tradiciones y, en este caso, testimonios condensados en objetos.

El otro es un tipo no oficial comparable al graffiti, no solo por su realización en los muros de los templos, sino principalmente por su carácter subalterno y espontáneo. Existen carteles en la mayoría de las iglesias que piden “no manchar” las paredes del templo, sin embargo muchos de los devotos encuentran en esta una alternativa válida para expresar su agradecimiento o rogar un favor.

Por su carácter espontáneo este tipo de expresión en general es utilizada por peregrinos que no han ido al templo con una “manda” determinada, son los que aprovechando su visita al templo piden un favor, siendo esto muy interesante en el análisis del uso de los exvotos, pues recuérdese que la cristianización de los exvotos buscó en primer término hacerlos post factum, por considerarse un atrevimiento la petición de un favor, que en el caso de estos textos incluso

llega al nivel de comprometer o condicionar a la advocación a realizar el prodigio.

Pese a que la mayor parte de expresiones culturales se han visto desplazadas por la competencia de fenómenos transitorios y dinámicos como la publicidad, los exvotos no han seguido este rumbo; al contrario han evitado la competencia introduciéndose en los medios y adoptando su lenguaje. Este desplazamiento ha permitido no solo el mantenimiento de la tradición, incluso un incremento, asociado a la facilidad que presta la publicación de un agradecimiento en un medio local en lugar de desplazarse al santuario a colocar el exvoto.

Para conocer la real magnitud de esta expresión, se analizaron durante dos semanas, tres diarios de la sierra, diario el Mercurio de Cuenca, diario el Comercio de Quito y diario Hoy, también de Quito. Para la costa se analizaron diario el Universo y diario el Extra de Guayaquil. De los cinco diarios analizados, tan solo uno presentó agradecimientos de carácter votivo en sus páginas, este fue diario el Mercurio en el que se encontraron un total de 19 agradecimientos publicados. Salvo un agradecimiento a “Nuestra Señora de la Nube” y otro a la “Dolorosa del Colegio” las demás publicaciones se refieren a las “oraciones milagrosas” que, tras una novena y la publicación de esta, se garantiza obtener el favor divino para el imposible solicitado.

El caso de la televisión ilustra perfectamente este desplazamiento de la tradición, en su transmisión regular Austral Televisión y CañarTV, que emiten su señal desde la ciudad de Azogues presentan, entre saludos por cumpleaños y otros, agradecimientos a la Virgen del Cisne, generalmente por devotos agradecidos que envían sus recuerdos desde Nueva York. Estos exvotos son verdaderamente interesantes, pues pese a utilizar un medio de difusión completamente

ajeno a la tradición, conservan la estructura clásica, en la parte superior de la pantalla, en la esquina izquierda se muestra una imagen de la Virgen de la Nube frente a una fotografía del donante y utilizando parte de la pantalla para colocar el texto de agradecimiento, alguna oración y el nombre del devoto. Estos exvotos son totalmente gráficos, pues carecen de locución del texto y son transmitidos únicamente con música de fondo.

El ingreso de los exvotos al Internet demuestra la plasticidad de esta expresión, que lejos de ser desplazada, como señalamos se ha introducido con gran éxito en los medios de comunicación masiva. En la búsqueda realizada en la red se encontraron tres tipos de sitios directamente relacionados con la realización de agradecimientos. El primero es el de páginas webs especializadas en la comercialización de exvotos.

En varios países anglosajones y especialmente en los Estados Unidos existe un importante mercado formado por los coleccionistas de arte y muestras de folclor latinoamericano que han demostrado gran interés por los exvotos. Este tipo de páginas son netamente comerciales y no tendrían relación con el tema que nos compete de la inserción del exvoto en el lenguaje del internet, lo interesante es la existencia de una página web dirigida por dos artistas mexicanas que ofrecen el servicio de elaboración de exvotos a través del Internet.

En su página promocionan algunos de los trabajos realizados y ofrecen un servicio en el que vía correo electrónico el donante envía la información necesaria a las artistas para que realicen el exvoto. Se solicita nombres, advocación a la que está dirigido y fotografías que puedan ayudar a la artista.

En este caso el Internet no resulta únicamente un medio para que artista y donante se contacten y preparen el exvoto, sino que es un medio que inserta en esta tradición a personas que no la practicaban e incluso la desconocían. La mayor parte de nuevos donantes son norteamericanos anglosajones que realizan agradecimientos por temas tan mundanos como el triunfo de su equipo favorito o la sanación de su perro.

Los dos tipos de páginas adicionales que se encuentran se diferencian únicamente en el hecho de pedir o no un pago por el servicio. Existe una página mexicana-estadounidense que permite ofrecer exvotos al Santo Niño de Atocha o la Virgen de Guadalupe, “colgando” el exvoto en la Web, tras el pago vía tarjeta de crédito de una “donación” de US\$25 a las organizaciones no gubernamentales que trabajan en obra social en la frontera, en el área de Tijuana.

Otras páginas de organizaciones cristianas de los Estados Unidos permiten la introducción gratuita de plegarias o agradecimientos en su sitio, y solamente solicitan a cambio que todas las personas se comprometan a orar por las demás intenciones que se encuentran en su página. Los agradecimientos y peticiones, son perfectamente actuales y no desentonan con el medio; la mayoría pide por asuntos de dinero, trabajo, salud y para solucionar las conflictivas situaciones familiares de los rogantes. En muchos casos se pide por los seres queridos que están lejos, para que regresen, o es el mismo donante el que no soporta su situación de desarraigo y espera volver con sus seres queridos.

La violencia reinante en el mundo también es un motivo recurrente. Se pide por que terminen las guerras, que algún pariente que está en la Navy regrese a salvo a casa o se ruega desesperadamente que un ser querido sea liberado

por sus secuestradores, sean delincuentes o en el caso colombiano, la guerrilla.

La fotografía es quizá el medio más utilizado en la actualidad para ofrecer un agradecimiento. Como se señala a lo largo de todo este trabajo, las sociedades latinoamericanas tienen una especial relación con la imagen como medio de expresión y la fotografía permite un realismo no alcanzable con las demás técnicas utilizadas.

Si en el cuadro de pintura popular tradicional, la imagen del donante se colocaba en primer plano, está no buscaba constituirse en un retrato de la persona, sino únicamente una representación del sujeto, lo importante era lo que se encontraba detrás, la advocación y la narración pictórica del acontecimiento, reforzado por el texto.

El uso de la fotografía que implica un retrato de la persona, se justifica en una sociedad individualista y egoísta, donde lo que realmente interesa es dejar claro a los santos o vírgenes quién es la persona que le agradece. El realismo de la fotografía genera además en los donantes una sensación de que al dejar su retrato parte de su alma se queda también junto a la imagen religiosa, permanece allí para recordarle a la “virgencita” que “no se olvide de mí” y así en una reminiscencia mágica, lograr que por el contacto en el plano de las imágenes entre donante y advocación, que en el mundo real esta no se separe de la persona.

También se utiliza este medio en un sentido más clásico, una fotografía en frente al Empire State, la Estatua de la Libertad o las Torres Gemelas deja claro –sin necesidad de texto- que el donante agradece haber llegado y establecerse en los Estados Unidos.

Otras fotografías, credenciales e impresiones denotan un agradecimiento por el éxito económico o laboral. Son muchos los soldados y policías que colocan fotos del día de su graduación o ascenso, incluso identificaciones oficiales y cédulas sirven para este fin. El éxito en una actividad económica o laboral se agradece con la colocación de tarjetas de presentación personales, pósteres de presentaciones de shows artísticos, entre otros.

Un exvoto que requiere una atención particular y que pese a formalmente no pertenecer al grupo que se está analizando, si se enmarca en esta demostración gráfica del agradecimiento por el éxito económico, es el de una placa de bronce colocada en la iglesia del “Señor de Andacocha”, se trata de una representación de un billete de cien dólares, en dónde sin necesidad de textualidad alguna el donante expresa su agradecimiento por una migración exitosa a los Estados Unidos, que le ha permitido un éxito económico que se agradece a través del exvoto.

Como se ha venido analizando los donantes siempre están interesados en dotar a sus exvotos de una carga de “modernidad”, que se vio reflejada a lo largo del tiempo en formas de expresión que permitan una mayor calidad caligráfica, de ser posible por medios mecánicos, siendo esta la principal causa de la preferencia por las placas de mármol o metal que satisfacen estas premisas.

En este punto con la aparición de nuevas tecnologías digitales, que permiten integrar imágenes, fotografías y textos y además obtener una impresión en la que el texto puede utilizar fuentes tipográficas más complejas, han orientado paulatinamente a los donantes hacia los medio digitales de expresión. Existe un beneficio adicional, casi cualquier persona posee o maneja su computador y puede realizar su

exvoto en casa sin tener que recurrir a un artista popular que le cobrará por el servicio.

En otros casos sí se realiza el encargo para obtener composiciones más complejas y en el templo del Señor de Andacocha se encuentra un exvoto que puede resumir el cambio que esta expresión popular ha sufrido. Existe el texto de agradecimiento por la llegada a New York del “devoto”, los encargados de presentar el agradecimiento votivo son sus allegados que quedan en el país, en este caso su esposa e hijos.

La aparición de la fotografía escaneada de la cédula del donante, muestra de una forma cruda los pocos recuerdos que de sus hombres tienen las mujeres. La confección digital de este exvoto, más allá de la transformación técnica, es el reflejo de ese mundo ambivalente que tienen que vivir los migrantes y su familia en el campo.

En cuanto al uso que ha dado el arte a las imágenes votivas, en realidad existe dos tipos principales:

El arte, al igual que la literatura, utiliza lo popular para expresar la nostalgia de una comunidad perdida. Por ejemplo, artistas plásticos latinos que nacieron o viven en EEUU (Pepón Osorio, Amalia Mesa Bains y Carmen Lomas Garza) y el puertorriqueño Antonio Martorell usan objetos cotidianos como camas matrimoniales, mosquiteros, altares caseros y ex-votos para rememorar la familia y el hogar²⁸.

Por el otro lado el arte toma los exvotos como un objeto cultural al que puede utilizar para comunicar otros discursos. Un caso muy ilustrativo al que me referiré a continuación es el del artista mexicano Francisco Larios, ganador de la VII Bienal de Cuenca. El políptico de 24 elementos de Larios, se apropia del modelo discursivo de los exvotos, pero, sin

embargo, la técnica y contenido, no solo son distintos, sino, además, persiguen otro objetivo claramente interpelativo.

Los exvotos tradicionales son pinturas encargadas por lo general a “ingenuos” pintores populares, que sirven de “chamanes” o nexo entre lo divino y lo terrenal. Las obras de Larios, no tienen como objetivo esta mediación, se inserta solamente en la simulación, en una época en que lo real no se recuerda, pues los acontecimientos se precipitan al agujero de la memoria y son las representaciones de lo irreal las que buscan perpetuarse. En la era de las biotecnologías, en la cual, la ciencia explica y cartografía lo posible, pero también crea lo imposible, por lo que el arte debe hoy más que nunca replantear su sentido y buscar nuevos territorios.

Otro cambio radical, es el uso de una técnica digital, lo que el autor denomina el modelado digital tridimensional virtual, que a más de romper la relación artista-mediador y solicitante, es una clara muestra de esta moda de lo artificial y lo antinatural en la vida cotidiana, que no ha dejado de lado al arte y a la estética. Existe un desplazamiento de la estética desde el arte hacia la tecnología y lo tecnológico. Un caso claro es el de la música, en la que la obsesiva atención en la alta fidelidad, restringe el hecho estético a su materialidad, eliminando el disfrute de la esencia musical. La propia representación del espacio, sufre la influencia tecnológica, mientras en los exvotos tradicionales bidimensionales, el paisaje, sirve únicamente como fondo o soporte para las imágenes del primer plano, y en los que lo único que importa es el arriba y abajo, en la obra de Larios, la profundidad y volumen de los fondos, a más de acentuar el carácter mundano y tecnológico de los artefactos, es una alusión a la multidimensionalidad a la que cada día nos vemos avocados, por influencia de la Física. Los fondos también abandonan el paisaje, para introducirnos en el hacinamiento de las ciudades modernas, generando en el espectador un sentimiento de

opresión, que como diría Morris²⁹, es el causante de los comportamientos aberrantes, desviados y obsesivos del hombre racional moderno.

El contenido de las imágenes votivas y los textos, a más de realizar una sátira al consumo, demuestran, también, que el fin de la modernidad nos legó una sociedad despoblada de utopías, en la que los “milagros” y “gracias” bajan al plano de lo cotidiano y trivial. En esta obra, si bien siguiendo la tradición, cada exvoto tiene independencia respecto a todos los demás, posee una fuerte cohesión conceptual y estética. Una estética que requiere nuevos instrumentos para realizar un acercamiento a una obra en la que la relación entre la representación y la realidad se vuelve cada vez menos situable, por medio de la construcción de realidades inconstatables que construye la propia representación. Lo explícito de los artefactos y marcas en los textos es quizá un regreso a un gótico tardío³⁰, a través de que los hechos y los objetos se muestren con un exceso de visibilidad.

Este gótico tardío como respuesta a lo moderno se muestra en la apoteosis estética del exceso, tan común en nuestras sociedades posmodernas, y que en Latinoamérica, se expresa más que como una respuesta a la modernidad, como una resistencia a las potencias neocoloniales. La obra de Larios, está claramente inserta en esta resistencia, su crítica al consumo y el regreso a lo tradicional, es la misma estrategia que el pueblo mexicano ha utilizado para no ser absorbido por los Estados Unidos. La necesidad de un nacionalismo a veces excesivo de los mexicanos, obliga a buscar nuevas formas de sobrevivir luego del paso de movimientos como el mexicanismo, siendo actualmente la estética del exceso la que se vislumbra junto a la tradición, como respuesta a lo artificial y artificioso de Occidente.

NOTAS:

- 1 Ver Arsuaga, Juan Luis & Ignacio Martínez, La especie elegida, la larga marcha de la evolución humana, Ediciones Temas de Hoy, Madrid- España, 342pp, 2002.
- 2 El equipo de arqueólogos y paleontólogos lo denominó “Excalibur” por tratarse de un objeto simbólico de importancia crucial en la historia de la especie humana.
- 3 Tomado del Curso de Evolución Humana, II Master en Gestión y Conservación de la Biodiversidad en los Trópicos, Sevilla- España. Dictado por: José María Bermúdez de Castro, Ignacio Martínez y Antonio Rosas. Equipo de Paleoarqueología de Atapuerca, Museo de Ciencias Naturales de Madrid.
- 4 Aprox. 15000-1000 A. C. Piedra, (4 3/8”), Museo de Historia Natural de Viena
- 5 Definición del Nuevo Diccionario de la Lengua Castellana, editado en 1854. Para la vigésima segunda edición del Diccionario de la Lengua Española el sentido de la definición no ha variado, se mantiene como una ofrenda de los fieles a Dios o a los santos por un beneficio.
- 6 Citado en: Retablos y Exvotos, Colección Uso y Estilo, Museo Franz Mayer –Artes de México: 16
- 7 Luque, E & Beltrán, M, 2003, Imágenes poderosas: Exvotos mexicanos, en: Retablos y Exvotos, Colección Uso y Estilo, Museo Franz Mayer –Artes de México-Museo de América.
- 8 Malo, C, 1996, Arte y Cultura Popular, Universidad del Azuay-CIDAP, Cuenca – Ecuador, 180 pág.
- 9 Ibíd.
- 10 Ibíd.

- 11 ver: Iconografía testimonial de la migración México - Estados Unidos en: www.imagenzac.com.mx/2000/01/01/plateros.htm
- 12 García, J.L. 1976. Antropología del Territorio en: Nates Cruz, B (ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 13 Ibíd.
- 14 Raffestin, C. 1986 Ecogenese territoriale et territorialite en: Nates Cruz, B(ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 15 Di Meo, G. 1996. Geographie sociale et territoires en: Nates Cruz, B(ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 16 Monnet, J, 1999, Las escalas de la representación y el manejo del Territorio, en: Nates Cruz, B(ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 17 Giglia, A. 1999, Lo rural imaginario en la Ciudad de México: de la tradición a la re-inención en: Nates Cruz, B(ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 18 Giglia, A. 1999, Lo rural imaginario en la Ciudad de México: de la tradición a la re-inención en: Nates Cruz, B (ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 19 Ibíd.
- 20 Ibíd.
- 21 Galarza, G, 1996, La Dama es una Trampa, Editorial Eskeletra, Quito – Ecuador, 200 pp.

- 22 Monnet, J, 1999, Las escalas de la representación y el manejo del Territorio, en: Nates Cruz, B(ed). 1999. Memorias del Primer Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- 23 Ibíd.
- 24 Hablo aquí de campo en el sentido expuesto por Bordieu cuando habla de las tres formas del error escolástico. La aparición de un campo artístico autónomo e independiente de lo social y lo económico hace creer en la existencia de un placer estético “puro” (Arte por el Arte), esta distinción de la estética que podría denominarse oficial o culta, es segregacionista, pues su apreciación se aprende en la familia y en la escuela, que realiza la función de cultivarla y perpetuarla, pero solo entre quienes tienen acceso a ella.
- 25 La migración mexicana se inició en 1884, por la necesidad de mano de obra para el ferrocarril y entre 1900 y 1920 ingresaron casi medio millón de mexicanos a EE.UU. Por su parte la migración en el sur del Ecuador, que hasta los años 1950-1960 se había realizado hacia la costa y el oriente, presenta su incremento hacia los EE.UU. en la segunda mitad del siglo XX.
- 26 Rosana Valero, El Arte Digital: ¿Nuevas técnicas de producción o cambio en la apreciación estética?, en: <http://www.mty.itesm.mx/dhcs/hiper-textos/num4valero.html>
- 27 Por las cuales se entrega limosnas de entre US \$ 80 y 150, por donante.
- 28 Jean Franco, La Globalización y la Crisis de lo popular, en: <http://www.nuevasoc.org.ve/n149/ens.htm>
- 29 Ver: El Zoo Humano, Desmond Morris.
- 30 El sujeto real está sometido cada vez con mayor intensidad al trabajo de los medios tecnológicos, que se convierten en sus prótesis, ciertamente prótesis para el espíritu. Que convierten a

los cuerpos en cuerpos monstruosos, adheridos a multiplicidad de aditamentos sin los que ni siquiera se podría pensar. Por eso, las tendencias estéticas apuntan hacia nuevas expresiones de gótico tardío, porque los cuerpos mismos se han vuelto góticos, excesivos. (Rojas, 2002).

BIBLIOGRAFÍA

ALBERO, S, Retablos y religiosidad en México del siglo XIX, en: Retablos y Exvotos, Colección Uso y Estilo, Museo Franz Mayer – Artes de México.

ALMELA, R, (s.a.e), La necesidad de la imagen en la cultura Latinoamericana, En:

http://www.criticarte.com/homepages/archivo/exposiciones_y_analisis.articulos/La_necesidad_de_la_imagen_en_la_cultura_Latinoamericana.html

ANDRE, G, (1993), Las vías de la creación en la iconografía cristiana, Alianza Editorial, Madrid: 112-128.

ARIAS, P, Palabras, imágenes y Silencios, en: EXVOTOS, Artes de México No53: 64-72

BÉLARD, M. & VERRIER, P. (1996), Los exvotos del occidente de México, en: <http://www.colmich.edu.mx/publicaciones/fichas/completas/autor.asp?IDLocal=179>

CARNERO, O & A. REGOSA, A muralla no Museo, Folleto de Divulgación, Museo Provincial de Lugo, en gallego.

CORDERO, J, (2004), María en las Artes cuencanas, Edición extraordinaria de Rosas de Mayo, Universidad de Cuenca, Cuenca – Ecuador, 158 pág.

CRESPO, E, (Ed), (1977), Historia del Arte Ecuatoriano, Editorial Salvat, Barcelona-España.

De la CROIX, H & R TANSEY, (1975), Art, Through the ages, Sixth edition, 960 pág.

DEBROISE, O, et. al, 1991, El Corazón sangrante /The Bleeding Heart, The Institute of contemporary Art, Boston & The University of Washington Press, 176 pág.

DURAND, J & D. MASSEY, 2000, Migrantes Agradecidos, EXVOTOS, Artes de México No53: 74-81

EGAN, M, Milagros: Antiguos iconos de fe, en: EXVOTOS, Artes de México No53: 24-39

EL INFORMADOR, (1997), Exvotos y retablos, más que una sencilla ofrenda, muestra en el Museo Regional de Tonalá. En: <http://www.informador.com.mx/Lastest/mar97/23mar97/CULTURA.htm>

EMERICH, L, (2001), Francisco Larios (Texto del Curador de la participación mexicana), en: BIENAL INTERNACIONAL DE CUENCA, (2002), Catálogo 2001-2002, Cuenca-Ecuador.

FRANCO, J, (s.a.e.), La Globalización y la crisis de lo popular, en: <http://www.nuevasoc.org.ve/n149/ens.htm>

FRASSER, G, El Arte de Devoción, en: EXVOTOS, Artes de México No53: 8-23

GALARZA, G, (1996), La Dama es una Trampa, Eskeletra Editorial, Quito, 200 pág.

GARCÍA, L, et. al, (1986), El Monasterio del Carmen de la Asunción, Banco Central del Ecuador, Cuenca-Ecuador, 257 pág.

GARCÍA-CANCLINI, N, (1990), CULTURAS HÍBRIDAS, Estrategias para entrar y salir de la modernidad, Editorial Grijalbo, Colección Los Noventa, México DF - México, Primera edición, 363 pág.

HARAWAY, D. (1997), Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncomouseTM, Editorial Rotledge, 215 pág.

<http://www.theworkofgod.org/Spanish/Prayers/prayers.asp?page=22>

JOKISCH, B & PRIBILSKY, D, (2002), The panic to leave: Economic crisis and the “New Emigration” from Ecuador, *International Migration*, Vol 40 (4): 75-102.

KENNEDY, A, (1993), La esquivada presencia indígena en el Arte Colonial Quiteño, *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* #4:87-101.

KENNEDY, A, (Ed.) (2003), *Arte de la Real Audiencia de Quito, Siglos XVIII-XIX*, Editorial Nerea, 250 pág.

LUQUE, E, & BELTRAN, M, (2003), Imágenes poderosas, Exvotos mexicanos, en: *Retablos y Exvotos, Colección Uso y Estilo*, Museo Franz Mayer – Artes de México.-Museo de América

MALO, C, (1996), *Arte y Cultura Popular*, Universidad del Azuay, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, 180 pág.

MARTÍNEZ, J, CORDERO, J, & UGALDE, C, (1997), *De lo Divino a lo Profano*, Banco Central del Ecuador, Cuenca, 231 pág.

MARTÍNEZ, J, (2002), DESDE “EL BOSCO” HASTA GFP-K9, QUINIENTOS AÑOS DE QUIMERAS, *Estética en la era del Arte Transgénico y la vida digital*, Manuscrito sin publicar, *Estética Contemporánea*, Maestría en Estudios de la Cultura, Universidad del Azuay.

_____ (2002), Francisco Larios Osuna, *Virtualmente Tradicional*, Manuscrito sin publicar, *Crítica de Arte*, Maestría en Estudios de la Cultura, Universidad del Azuay.

_____, (2002), LOS EXVOTOS DE ANDACÓCHA, *tecnificación de la Tradición*, Manuscrito sin publicar, *Imagen y representación Colonial*, Maestría en Estudios de la Cultura, Universidad del Azuay.

MONTEFORTE, M, (1985), *Los Signos del Hombre, Plástica y Sociedad en el Ecuador*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Cuenca, 465 pág.

MOUNTZ, A, et al, (2002), Lives in Limbo: Temporary protected status and immigrant identities, Global networks, Vol 2 (4):335-356.

NAVARRO, G, (1991), La Pintura en el Ecuador del XVI al XIX, Dinediciones, Quito-Ecuador, 260 pág.

NATES CRUZ, B(ED), (1999), Memorias del I Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia, 334 pág.

NATES CRUZ, B(ED), (2001), Territorio y Cultura, Territorios de Conflicto y Cambio Socio cultural, Memorias del II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia, 615 pág.

PALMA, R, (1957), Tradiciones peruanas completas, Aguilar, Madrid, 1796 pág.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, (2001), Diccionario de la Lengua Española, Vigésimo segunda edición.

ROBLEDO, F, (2000), Iconografía testimonial de la migración México-Estados Unidos, en: <http://www.imagenzac.com.mx/2000/01/01/plateros.htm>

RODRÍGUEZ, V, (1998). La Fundación del Museo Nacional de Colombia, Ambivalencias en la narración de la Nación Colombiana moderna, Nómadas #8: 76-89

SALVA, V, (1854), Nuevo Diccionario de la Lengua Castellana, Cuarta Edición.

TERÁN, R, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el Siglo XVII, s.d.e.

VALERO, R, (2002), El Arte Digital: ¿Nuevas técnicas de producción o cambio en la apreciación estética? , Hiper-textos Publicación académica de la Maestría en ciencias de la comunicación, Instituto Tecnológico de Monterrey, en: <http://www.mty.itesm.mx/dhcs/hiper-textos/num4valero.html>

VARIOS, (1970), Historia del Arte, Editorial Salvat, Barcelona-España.

VERDI, S, Las Cofradías y su mecenazgo artístico durante la Colonia, en: KENNEDY, A, (Ed.) (2003), Arte de la Real Audiencia de Quito, Siglos XVIII, Editorial Nerea, 250 pág.

LA VIGENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA URBANA

Marcelo F. Naranjo

Ph.D. en Antropología Cultural por la Universidad de
Illinois, USA

I Introducción

Las distintas disciplinas científicas que a lo largo de los años han ido apareciendo, no han sido sino una respuesta a la gran complejidad, en todos los sentidos, que la marcha del mundo va manifestando. Dentro de este proceso, las nuevas realidades sociales que han emergido, no son otra cosa que el resultado del fenómeno aludido. Frente a esta realidad, desde múltiples lugares, surgen intentos, unos muy sistematizados, otros en menor grado, encaminados a aprehender e interpretar estas nuevas realidades. Precisamente, en el contexto en el cual hace su aparecimiento la Antropología Urbana es en el de la gran complejidad ideológica, social y cultural con la que ciertas sociedades se manifiestan. Pese a haber existido desde tiempos pretéritos la ciencia antropológica, la enorme dinámica, en todos los sentidos, generada en los espacios urbanos, requirió el advenimiento de un marco teórico nuevo, el cual, fundamentando su accionar en los postulados clásicos de la Antropología a través de una serie de nuevos y específicos planteamientos, pueda constituirse en una alternativa eficaz, válida y operativa para la mejor intelección de los fenómenos de naturaleza urbana. Su aparecimiento no fue el fruto de la casualidad ni de la improvisación, mucho menos de una “novelería” teórica, sino que él estuvo anclado en una necesidad real de dar una salida idónea a una constelación de nuevas problemáticas y a la interacción de nuevos actores sociales que se interrelacionan en un espacio denotado como urbano. Como se podrá entender, esta nueva propuesta teórica no surgió “de la noche a la mañana”, sino que constituyó un producto que se fue perfeccionando con el transcurrir del tiempo, y además ratificado al probarse que era una herramienta útil de análisis. Como era de esperarse,

y esta es una constante que se ha repetido a lo largo de los tiempos y en relación a otras disciplinas del saber científico, su reconocimiento no fue fácil. En su camino se topó con posiciones que iban desde una defensa a ultranza de una “pureza” teórica, hasta una ciega negativa a reconocer que había surgido un nuevo objeto de estudio: la ciudad y unos nuevos y característicos actores sociales aglutinados alrededor de una serie de problemáticas hasta hace poco desconocidas. De los primeros estudios que en esta nascente dirección se hicieron, y más concretamente de sus primeros resultados, hasta los más recalcitrantes oponentes advirtieron que la Antropología Urbana tenía que pasar a constituirse en uno de los referentes analíticos del fenómeno urbano, por derecho propio.

Debemos recalcar un hecho que lo consideramos trascendental: no estamos postulando la emergencia de un nuevo paradigma teórico en el sentido que lo planteó Tomas Kuhn (1970), es decir con una propuesta de una Antropología esencialmente diferente a lo que se había venido haciendo hasta la época de su apareamiento; de lo que se trata es de postular una tendencia especializada, coherente y “fidel” a la antropología clásica, pero estructurada de tal forma que pueda dar respuesta a situaciones y actores sociales que no habían sido consideradas anteriormente, y que sin embargo, tenían todos los ingredientes para ser abordados desde esta nueva modalidad de hacer Antropología.

En las líneas que siguen a continuación se hará una reflexión sobre estas problemáticas, iniciando por un recuento histórico de los trabajos que precedieron al surgimiento de esta especialización, su emergencia misma, así como las nuevas especificidades tanto temáticas como en relación con los sujetos sociales que ella contempla. Además, y en forma detallada, se hará extensiva la propuesta teórica metodológica que esta joven subdisciplina ofrece.

II Visión histórica de la Antropología Urbana

2.1 Un largo camino para un corto viaje

La preocupación de los estudios sociales para reflexionar sobre la problemática urbana, ha estado siempre presente entre los investigadores. Tan temprano como 1516¹, año en que se publicó la primera versión en latín de su libro Utopía, Tomás Moro ya se refería a la ciudad como una de las entidades fundamentales en el devenir de los pueblos, de allí que el abordaje de esos temas no sea una novedad. Disciplinas científicas como la Filosofía, la Historia, la Demografía, la Economía y fundamentalmente la Sociología se han ocupado y ocupan de temas relativos “al acontecer social”, dentro de los espacios urbanos conocidos como ciudad².

En la lista inicial de los enfoques teóricos a través de los cuales se ha estudiado a las ciudades, no se hace mención a la Antropología, aunque es menester señalar que las otras disciplinas que se ocuparon de esta temática, algunas veces de modo directo, otras de forma tangencial, y no siempre con la precisión requerida, se han referido a temas o problemas de estudio muy propios de la ciencia antropológica.

Esta omisión podría ser entendida desde un doble punto de vista: en primer lugar por cuanto la Antropología como nueva disciplina científica tardó en ser aceptada entre la comunidad científica³; y en segundo lugar, porque de inicio se pensó que su objeto de estudio, fundamentalmente, caía fuera del ámbito de las manifestaciones urbanas. En cierto sentido sorprende este hecho, principalmente si tomamos en cuenta que uno de los temas esenciales de la Antropología es el estudio exhaustivo de la cultura, fenómeno que en modo alguno está confinado a un espacio físico determinado.

Si bien es verdad que factores de orden externo retardaron la presencia de la Antropología en los estudios urbanos, no es menos cierto que internamente, entre quienes se dedicaban a ella, tampoco existió una disposición favorable para incursionar en los espacios urbanos. Paradójicamente, los fenómenos de naturaleza urbana estaban a la mano de los investigadores, pero les tomó un gran tiempo el reconocer que esta ciencia no solo estaba capacitada para seguir reflexionando sobre ellos, sino que podía constituirse en una herramienta idónea para una comprensión global del acontecer urbano, únicamente siendo fiel a su postulado general de ser “la ciencia del hombre”.

2.2 No era Antropología, pero...

En nuestro modo de entender los acontecimientos, consideramos que la antesala de la presencia de la Antropología Urbana en los estudios relativos a las ciudades, está marcada por la irrupción de la muy famosa **Escuela Sociológica de Chicago** de los años 1930's, la cual influenciada por el filósofo y sociólogo alemán Simmel⁴, y con una tendencia fuertemente positivista, se planteó la necesidad de comprender el significado de la ciudad en la época industrial⁵, pero desde una perspectiva menos cuantitativa y más cualitativa, donde y por primera vez, se vio la conveniencia de tomar como una de las variables fundamentales para el análisis a la conducta humana, en el amplio contexto de la dinámica urbana.

Los discípulos de Simmel se plantearon la urgencia de tomar a una ciudad, concretamente a Chicago de los años 30's, como un verdadero laboratorio en el cual se podían poner a prueba una serie de hipótesis que habían sido trabajadas con antelación. Lo interesante de la propuesta, como lo mencionamos anteriormente, fue que se priorizó a la conducta

humana, como una de las variables esenciales que podía ayudar a desentrañar la naturaleza misma del fenómeno urbano. Se comenzaba a ver que las problemáticas que se vivían en este tipo de ciudades industrializadas del mundo occidental, iban a tener severas repercusiones a nivel de la conducta de los seres humanos que vivían dentro de ellas.

Precisamente, en el año 1938 en uno de los números del afamado “American Journal of Sociology” (XLIV, 1, 1938), sale a luz uno de los artículos que mayor impacto ha causado en los estudios urbanos de todos los tiempos, nos estamos refiriendo a “Urbanismo como modo de vida” (Urbanism as a way of life), donde Louis Wirth hace un análisis de las profundas implicaciones que el fenómeno urbano tiene sobre la conducta de los individuos que viven en esos lugares. Dentro de las interesantes reflexiones que el autor realiza en la citada publicación, bien valdría la pena destacar algunas ideas fundamentales: en primer lugar, la descripción de un ámbito urbano considerado como una verdadera patología humana, en íntima contradicción con el espacio rural al cual se le acredita todas las virtudes, y su gran cercanía con el “estado de naturaleza”, al más clásico estilo Rousseauiano. En segundo lugar, aparece la mención de la “Ecología Humana”, entendida ésta como el estudio de la conducta humana, en un espacio urbano. Finalmente se incluye una definición de ciudad, la cual, con todos los comentarios tanto positivos como negativos, sigue vigente, fundamentalmente por cuanto en ella no solamente se describe una situación, sino que se alude a una serie de procesos que permiten entender la enorme profundidad de su contenido, y las múltiples proyecciones del fenómeno ciudad. Para él la ciudad es “un asentamiento grande, denso, permanente, de individuos socialmente heterogéneos”.

La vigencia de la escuela de Chicago se extendió por largos años, y su legado teórico repercutió no solamente

dentro de la Sociología, sino en el ámbito de la Psicología Social, la Demografía y la Arquitectura. Respecto de esta última disciplina, la innovación estuvo en relación con la importancia que se concedió al concepto de espacio urbano, pero con una extensión hacia el espacio social, temática que en su concepción física, antiguamente, había sido expuesta de modo casi privativo por la Arquitectura.

2.3 ...y la Antropología se abre paso en el mundo urbano⁶

En este acápite nos proponemos pasar revista a una serie de publicaciones, las mismas que en cierto sentido, sirvieron de base para que en un futuro más o menos cercano pudiera incursionar de forma definitiva la Antropología Urbana. Esta revisión se la ha realizado exclusivamente desde una perspectiva cronológica, ya que, en esas épocas, todavía no había tendencias temáticas claras y precisas alrededor de las cuales se aglutinaran los estudios de tinte urbano.

Esta revisión la podemos iniciar haciendo referencia al arqueólogo británico Gordon Childe, con su trascendental artículo: "La revolución urbana" (The Urban Revolution), publicado en 1950, quien no solo que llama la atención de la importancia conceptual y de las múltiples repercusiones que tuvo el fenómeno urbano, sino que deja sentadas las bases para que sea entendido desde una perspectiva antropológica. Este estudio lo podríamos llamar si no el primero, al menos como una de las iniciales contribuciones de la Antropología para los estudios urbanos.

Años más tarde, Horace Miner saca a luz su investigación sobre la ciudad africana de Timbuctoo (1953), en lo que se constituye la primera etnografía comprensiva sobre una ciudad en el mundo. Tanto el abordaje metodológico como el

planteamiento teórico de este trabajo, están inscritos en la más clara tradición antropológica, donde el análisis cualitativo permite recoger una serie de matices, no solo de la ciudad per se, sino de los múltiples actores sociales interactuando en ese espacio urbano. Las reflexiones relativas a la cultura y sus proyecciones juegan un papel preponderante en este magistral estudio, que ya se cuenta entre los clásicos no solo de la Antropología Urbana, sino de la Antropología en general.

Michael Banton, (1957), con su no menos famoso libro: “Una Ciudad del Oeste Africano” (West African City), aportó desde la perspectiva de la escuela británica de Antropología, para el entendimiento y mejor comprensión del fenómeno urbano, en relación con una ciudad enclavada en el África sub sahariana. En este trabajo se puede apreciar de forma clara, cómo los planteamientos originales de una Antropología, enmarcada en una tradición antropológica clásica, pueden, perfectamente, servir de marco analítico para el análisis de una ciudad que precisamente no era perteneciente al mundo industrializado de Occidente. Temas como la organización y estructura social, la estructura del poder, el papel protagónico de la cultura, entre otros, son abordados; pero en el contexto de una entidad urbana plenamente identificada.

A estas alturas, la posibilidad real de hacer trabajos de naturaleza antropológica en contextos urbanos ya no se discutía, lo que aún no se había planteado es la emergencia de una especialidad llamada Antropología Urbana⁷. En este nuevo contexto y con las posibilidades abiertas de seguir explorando sobre temas urbanos, R.P. Dore (1958), con su voluminosa publicación sobre la “Vida Ciudadina en el Japón” (City Life in Japan), incursionó en el ámbito de la Antropología Simbólica, aplicándola a temas de la dinámica ciudadina. Este fue uno de los trabajos que permitió dar una mirada a la sociedad urbana japonesa de la post guerra, en una perspectiva que anteriormente no había sido posible obtener.

En el año 1959 aparece un libro que va a levantar mucha polémica entre los círculos especializados, no solamente por su contenido intrínseco, sino fundamentalmente por la metodología adoptada durante la investigación, y su elaboración misma. Nos estamos refiriendo a Oscar Lewis y su "Antropología de la Pobreza" (Anthropology of Poverty). Desde los círculos más ortodoxos de la Antropología, críticamente se comentaba que el libro debía ser clasificado dentro de una contribución literaria mas no relativa a un análisis antropológico, ya que él constituía una transcripción novelada de una serie de testimonios de los actores sociales involucrados en la investigación, pero que no había un serio análisis desde una perspectiva teórica propiamente dicha. Además, el propio término de "antropología de la pobreza" suscitaba agrios comentarios, por cuanto no se consideraba que estaba bien sustentada y que se constituía en una perspectiva conceptual muy propia del autor, pero sin sustento científico. Desde la "otra orilla" de las críticas, se lo encontró un libro extraordinariamente creativo, con una metodología novedosa y útil, y que por fortuna de los lectores, había abandonado un lenguaje demasiado especializado, casi críptico, que por desventura se había constituido en el deber ser de muchas publicaciones realizadas en el campo de la Antropología⁸. Es importante destacar que aunque los escenarios que sirven de base para los estudios de Oscar Lewis son típicamente urbanos, nunca mencionó una categoría teórica como "antropología urbana", sino que su propuesta fue por el lado de la "antropología de la pobreza", probablemente por cuanto los estratos poblacionales con los cuales él trabajó, estaban inmersos en esta condición económica. Con una serie de críticas bajo sus hombros, pero también alentado por una serie de opiniones favorables a su trabajo, siguió efectuando varios trabajos dentro del mismo estilo, en los que se mantenía al espacio urbano como uno de sus referentes.

Sin lugar a dudas podríamos mencionar que uno de los padres fundadores de los estudios de ciudad fue Lewis Mumford, quien en el año 1961, hace una contribución muy significativa a la comunidad científica interesada en los problemas urbanos, con su libro “La Ciudad en la Historia” (The City in History). Esta publicación es un exhaustivo recorrido por una multiplicidad de ciudades a lo largo de la historia, destacando las características de ellas, y más que nada, reflexionando de forma pormenorizada, sobre los distintos procesos que permitieron su conformación, y que les dotaron de características específicas, tanto en su estructura, así como en las particularidades de sus habitantes.

En 1965 Norman E. Whitten publica su trabajo titulado “Clase, Parentesco y Poder en un Poblado Ecuatoriano” (Class, Kinship and Power in an Ecuadorian Town), en el cual, con la utilización de variables extractadas de la Antropología clásica, se las aplica a una sociedad que vivía un proceso de transición hacia su vinculación con el mundo de lo urbano, demostrando una vez más la eficacia del análisis antropológico para ese tipo de situaciones. Los temas que ocupan al investigador en este trabajo: relaciones de poder, organización de parentesco y relaciones de clase, y que antiguamente habían sido los referentes básicos y exclusivos para el análisis de sociedades no urbanas, se presentan como alternativas válidas para una sociedad en proceso de urbanización, como la estudiada.

Todos estos estudios habían allanado de forma definitiva el camino para que en los años posteriores se dé el advenimiento de una nueva especialidad dentro de la Antropología clásica, especialidad que debido a su referencia espacial iba a ser llamada Antropología Urbana. De ese acontecimiento importante, no solo por sus repercusiones,

sino por sus posibilidades analíticas, nos ocuparemos en las líneas que vienen a continuación.

2.4 “...Habemus” Antropología Urbana

A John Gulick le debemos el haber inscrito los estudios de lo urbano, y más concretamente, los relativos a las ciudades, dentro del marco de la naciente Antropología Urbana, como él la nombró, en su ya clásica obra: “Trípoli: Una ciudad Árabe Moderna” (Trípoli: A Modern Arab City), publicada en 1967. En este libro, por primera vez ya se habla de una disciplina científica relativamente autónoma, la cual recogía los planteamientos teóricos de la Antropología clásica, pero que la aplicaba en el contexto de los estudios referentes a las ciudades. En el ensayo introductorio de su versión original, se argumenta, con una serie de razones, no solo de conveniencia, sino teóricas, la necesidad de adoptar este enfoque específico, dado el hecho de que el objeto de estudio también había cambiado de forma drástica, en relación con lo que había sido el trabajo de los antropólogos en el pasado.

Esta exposición de principios, tan abiertamente expuestos, fue recibida como una verdadera “declaratoria de guerra”, por una significativa parte de la comunidad académica antropológica. Se hacía muy difícil aceptar que un espacio otrora reservado a otras disciplinas científicas, podía convertirse en un objeto de estudio adecuado para la ciencia antropológica, al mismo tiempo que también se percibía una especie de nostalgia por la pérdida del “primitivo”, como objeto primado de la Antropología⁹. No se quiso entender que en los ámbitos urbanos había otra clase de “primitivos” susceptibles de ser estudiados desde este nuevo punto de vista¹⁰.

Después de la contribución de Gulick, el camino ya estaba expedito, ya no se trataba de postular la posibilidad de realizar

Antropología en las ciudades, sino, simplemente, de hacerla. Con esta licencia de por medio, comienzan a emerger una serie de estudios urbanos, desde una multiplicidad de perspectivas. Ya no se trata solamente de elaborar etnografías de las ciudades, tarea de por sí compleja y difícil, sino de seleccionar ejes temáticos de estudio dentro de las urbes, para someterlos a un análisis antropológico. Con esta nueva visión aparece el trabajo de Elliot Liebow (1967): “La esquina de Tally: Un estudio de los negros de las esquinas” (Tally’s Corner: A Study of Negro Street Men), en el que se analiza la situación de un grupo de empobrecidos ciudadanos negros, que se congregan diariamente alrededor de una esquina en donde funciona un comercio importante. A través de relatos, conversaciones y opiniones de esas personas, se hace una “radiografía” de la ciudad, y se consigue una percepción de estos ciudadanos, respecto de los principales problemas que les toca vivir en su cotidianidad. Se podría decir que este estudio ratifica una nueva forma de hacer Antropología Urbana, a través del relato libre, técnica que fue perfeccionada, como ya lo mencionamos anteriormente, por el recordado antropólogo norteamericano Oscar Lewis, quien se constituyó en el inspirador de varios trabajos dentro del estilo por él desarrollado.

Dentro de la misma línea temática, y con enfoque similar, Lisa Peattie (1968), se acerca a la realidad de un barrio Caraqueño, en su estudio “Una Visión desde el Barrio” (The View From de Barrio). En este pequeño pero muy interesante libro, se utiliza la “voz” de los actores sociales, dentro de una perspectiva de Antropología Urbana, para dar cuenta de una serie de incidencias cotidianas que allí acontecen¹¹, pero al mismo tiempo, se introduce una mirada crítica por parte de los propios habitantes respecto de las fundamentales causas por las cuales se manifiestan los problemas. En este sentido, este trabajo trasciende el ámbito de una etnografía urbana, y se adentra en una especie de autodiagnóstico de las

situaciones que en él se viven. Este es otro de los trabajos pioneros que bajo esta perspectiva teórica se realizaron en Latinoamérica.

Varias publicaciones como la mencionada en último lugar se continuaron realizando, todas ellas teniendo como base un largo proceso de “trabajo de campo” en espacios urbanos, alrededor del mundo. En 1970 aparece una publicación muy importante realizada por August Meier y Elliot Rudwick: “Desde la Plantación al Gueto” (From Plantation to Ghetto), en la cual se hace un análisis de la situación vivida por los habitantes negros del Sur de los Estados Unidos, quienes se desplazan desde las plantaciones a las ciudades, motivados por el sueño de la movilidad social, y se despiertan con la dura realidad de ser integrantes sin futuro de los guetos urbanos.

A partir de los años 70's del siglo pasado, comienzan a imponerse libros monotemáticos con la contribución de varios autores, uno de ellos, “Campesinos en la ciudad” (Peasants in Cities), editado por William Mangin (1970), tuvo una gran acogida, especialmente entre los lectores latinoamericanos, no solamente por tratarse en él de temas relativos a la sociedad peruana, sino por cuanto se planteaba por vez primera, el abordaje crítico de la problemática vivida por actores sociales quienes, originalmente, no habían “pertenecido” a la ciudad, pero que en la actualidad ya eran parte constitutiva indispensable de las mismas.

En la misma línea temática, pero con estudios de caso más extendidos a todas las regiones del planeta, en 1973 aparece el libro “Antropología Urbana” (Urban Anthropology), editado por Aidan Southall, profesor Emérito de la Universidad de Wisconsin. En dicha publicación se pasa revista a una serie de temáticas: estructura de poder en las ciudades, el papel de la cultura en la dinámica citadina, la reflexión sobre

las redes sociales dentro de la gestión política de los habitantes de las urbes, etc., todas ellas abordadas desde la perspectiva de la Antropología Urbana. Este voluminoso libro tiene la virtud de haber reunido una serie de temas, pero en una perspectiva trans cultural, la misma que permite comparar la incidencia del fenómeno urbano en una multiplicidad de sociedades de todos los confines del mundo. Como “valor agregado” del libro, al final se incluye una exhaustiva bibliografía sobre temas urbanos, desde una multiplicidad de entradas. Bajo la misma lógica del libro editado por Southall, aparecen otras dos publicaciones interesantes: “Modos de la Ciudad” (City Ways, 1975), editada por John Friedl y Noel Chrisman, y “Antropología Urbana” (Urban Anthropology, 1977), publicada bajo la dirección de Richard Fox.

En la misma década de los años 70's, concretamente en 1975, Jorge Hardoy (ed.), publica el libro “Urbanización en Latinoamérica: Enfoques y Temas” (Urbanization in Latin America, Approaches and Issues¹²). Este libro presenta desde un enfoque histórico y contemporáneo, una serie de problemáticas relativas al proceso de urbanización en Latinoamérica, pero desde la perspectiva de unos investigadores que mayoritariamente pertenecen a la región y que por consiguiente han estado familiarizados con esos temas.

En esta década también aparecen una serie de publicaciones del sociólogo e investigador del fenómeno urbano Manuel Castells. Dos de ellas: “Problemas de Investigación en Sociología Urbana”, 1971 y “La Cuestión Urbana”, 1974, se convierten en libros de lectura obligada para los interesados en la reflexión del problema urbano. Pese a la especificidad de la disciplina de la cual procede el autor: la Sociología, los libros aludidos trascienden sus límites, al enfilarse por otros temas como los relativos a la cultura, al espacio, a la organización social, etc. En esta misma década

y merced a un esfuerzo editorial muy importante de ediciones SIAP de Argentina, se publican algunos volúmenes que contienen colecciones de artículos referidos directamente con lo urbano, desde muy distintas disciplinas. Para solamente nombrar a algunos de ellos, como ejemplo, podemos citar al de Martha Scheteingart (1973) "Urbanización y Dependencia en América Latina"; el de Jorge Hardoy y Richard Schaedel (1975) "Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia"; de los mismos editores: "Asentamientos Urbanos y Organización Socio Productiva en Latinoamérica"; el de Manuel Castells (1974) "Estructura de Clases y Política Urbana en Latinoamérica".

Jordi Borja, en 1975 publica una obra sobre un tema muy en boga en esos años: "Movimientos Sociales Urbanos".

Durante los mismos años 70's que parece pródiga en la producción de estudios sobre temas urbanos, se publica "Urbanismo y Desigualdad Social" del geógrafo y ambientalista David Harvey (su versión original se titula Social Justice and the City, 1973) la cual constituye una de las reflexiones más lúcidas sobre el tema del urbanismo, en el contexto de la desigualdad social. Del mismo modo, como anotamos para el caso de los libros de Castells, esta publicación supera y en mucho, los límites de la ciencia de la cual viene su autor, ya que, entrando por una profunda reflexión de naturaleza económica, desemboca en las repercusiones de naturaleza social y cultural que dichas condiciones producen, no solamente desde una perspectiva estructural, sino en el significado que para los ciudadanos urbanos van teniendo otras variables como el espacio y el simbolismo. Sin temor a equivocarnos consideramos que este libro, por su profunda línea de análisis, claridad y lucidez argumentativa, debería ser de lectura obligada para todos quienes se ocupan de la reflexión respecto a los temas urbanos, y muy especialmente para los antropólogos.

Después de esta época ya nadie discute ni la pertinencia, ni la necesidad de un abordaje de los temas-problemas que se suscitan en el ámbito urbano, tarea que hay que efectuarla; pero desde una perspectiva socio-cultural. Surgen nuevas iniciativas y nuevos temas¹³ de investigación, aplicables a la realidad urbana.

En la década siguiente, se sigue investigando y escribiendo sobre la realidad urbana de muchas regiones del mundo y también de Latinoamérica. Fernando Carrión (1986) publica un interesante estudio sobre “El Proceso de Urbanización en el Ecuador”, en el cual se sistematiza los esfuerzos urbanizadores acontecidos en la realidad nacional, desmitificando la idea de que urbanismo es sinónimo de industrialización. Larissa Adler (1987) lanza una publicación interesante y polémica, referida a la vida de las barriadas pobres en ciudad de México: “Cómo Sobreviven los Marginados”. En el mismo año, 1987, aparece el libro de Alan Gilbert y Joseph Gugler “Ciudades, Pobreza y Desarrollo. Urbanización en el Tercer Mundo” (Cities, Poverty and Development in the Third World), en el cual se hace una comparación de experiencias urbanas y de desarrollo entre varios países en vías de desarrollo. En la misma línea reflexiva relativa al proceso urbano en el contexto de la pobreza, pero cruzada con la variable étnica, Teófilo Altamirano (1988), publica su libro: “Cultura Andina y Pobreza Urbana. Aymaras en Lima Metropolitana”. En las publicaciones realizadas en esta época surgen al menos dos tendencias interesantes: por un lado, se introduce la variable étnica dentro de los análisis, y por otro, la presencia de los campesinos migrantes del campo hacia las ciudades, quienes van a constituirse en actores sociales importantes, en relación con las nuevas tendencias de las cuales se reviste en proceso de urbanización en América Latina.

Durante la década de los años 90's, aunque en el mundo surgen otro tipo de intereses investigativos¹⁴, se siguen produciendo estudios sobre temas urbanos; pero ya no directamente relacionados con el proceso de urbanización, sino con temas específicos relacionados directa o tangencialmente con los actores sociales que viven en las ciudades. En 1992 Armando Silva lanzó su libro "Imaginaros Urbanos", referido a la realidad colombiana, inaugurando de forma definitiva la gran relación existente entre la Antropología y la Semiótica. Este pequeño gran libro suscitó una profunda reflexión e hizo urgente la investigación en la línea de las percepciones, dentro de la tradición de la Antropología Simbólica. Bryan Roberts en 1995, explorando la realidad mexicana, publicó un libro sumamente novedoso "Ciudades de Campesinos" (Cities of Peasants), en el cual plantea la hipótesis de si en ciudades como México D.F. podemos seguir hablando de un proceso de urbanización o si más bien sería conveniente referirnos a un proceso de ruralización, dada la masiva migración campo ciudad, y el advenimiento de prácticas culturales muy distintas a las allí establecidas anteriormente¹⁵. Como no podía ser de otra manera, el tema de la identidad también se hace presente dentro de la reflexión urbana. Ton Salman y Eduardo Kingman en 1999 editan un interesante libro: "Antigua Modernidad y Memoria del Presente, Culturas Urbanas e Identidad", en el cual, a través de una colección de artículos allí contenidos, se destaca la importancia del factor identitario, como uno de los elementos fundamentales que constituyen el "ser urbano".

Lo que queda muy claramente establecido, a través de todas estas publicaciones, reseñadas sumariamente aquí, es que el enfoque estrictamente físico de los acontecimientos urbanos, a todas luces, es demasiado limitado, urge el análisis desde puntos de vista diferentes, con lo que aparece la Antropología, y más concretamente la Antropología Urbana como uno de ellos. En el próximo acápite se argumentará

en relación con los aportes que desde esta disciplina científica se pueden hacer respecto del fenómeno urbano, destacándose la naturaleza tanto teórica como metodológica de su planteamiento.

III El porqué de la Antropología Urbana

3.1 La idea de lo exótico

Si hiciéramos un sondeo exploratorio entre personas cuyas edades estén girando alrededor de los cuarenta años, respecto de cuál es “la imagen típica del antropólogo”, con toda seguridad que el “identikit” arrojaría un cuadro de una persona enfundada en camisa y pantalón caqui, al que acompañaría un sombrero tipo explorador, y se los ubicaría espacialmente en un remoto paraje del continente africano, en una situación dialogante, a través de señas, “con una población de negros con caras poco amistosas...”.

Si repitiéramos el mismo ejercicio, pero esta vez con personas menores de los cuarenta años, la imagen que se les vendría a la mente en relación con los antropólogos sería la del personaje de las películas de Indiana Jones, con la particularidad de que en esta segunda versión, se lo proyectaría en un escenario donde esté el romance incluido...

Si comparamos las dos versiones, una de las similitudes que encontraremos será que tanto en el uno como en el otro caso, una aureola de exotismo está asociada estereotípicamente con el ejercicio de esta profesión. Ahora bien, aquello de lo exótico está aplicado tanto a la persona del antropólogo investigador, así como a la de los sujetos sociales con quienes él trabaja, en terminología de la escuela británica de Antropología, el tradicional “primitivo”.

Desde mediados del siglo pasado, con la enorme explosión demográfica que ha sufrido el mundo, y las nuevas tendencias en el poblamiento, que ha llevado a ocupar regiones que en el pasado nunca fueron densamente habitadas, y que respondieron a múltiples razones, se han reducido al mínimo los territorios no explorados; producto de ello, las poblaciones originales, los nativos sea africanos, del sudeste asiático o amazónicos, para solo citar unas cuantas regiones geográficas del mundo, o han desaparecido, o han sido “incorporadas” a las sociedades nacionales, a través de violentos procesos de aculturación, con lo cual, la búsqueda y encuentro de los tradicionales “primitivos”, cada día se vuelve más difícil.

Si al proceso antes descrito sumamos el hecho que desde la década de los años setenta, la población urbana del mundo es superior en número a la rural, gracias a los procesos de urbanización acaecidos a lo largo y ancho del planeta, ya podemos ir imaginando unos escenarios distintos en donde se desenvolverá el ejercicio profesional de los antropólogos, con la particularidad de que quienes viven en ellos, no tienen nada de exóticos, o que su real o ficticio exotismo será de otra naturaleza.

En este punto, es interesante destacar que la disciplina antropológica, per se, no tiene nada de exótica (si nos remitimos a su significado etimológico: es la ciencia del hombre), lo que ocurre es que a lo largo de los tiempos, el ser humano ha encontrado profundas dificultades en el tratamiento de la alteridad, del “otro” en definitiva, al cual se lo ha mirado exclusivamente a través de la lente de los valores y códigos de nuestra propia cultura, creándose la sospecha, cuando no el “natural” antagonismo, cuando estamos frente a un ser que no participa de nuestra simbología, de nuestros valores y de nuestra cultura. En ese contexto se incubó la imagen de lo exótico que fue una de las disimuladas formas

de ocultar nuestra incapacidad de relacionarnos con un ser distinto a nosotros mismos¹⁶.

Como ya nos podemos estar imaginando, la búsqueda de lo exótico se vuelve algo más difícil de efectivizarla en los espacios urbanos, donde, curiosamente, y en definitiva, nosotros mismos podríamos ostentar tal categoría, lo que no opta en modo alguno para que sea posible el ejercicio de los enfoques antropológicos dentro de estas nuevas realidades sociales. Con esta afirmación lo que queremos demostrar es que no existe una ciencia antropológica que busque ocuparse de lo exótico, sino que somos nosotros los que la encasillamos arbitrariamente; siendo así, el desenvolvimiento de esta disciplina científica en un contexto urbano no solamente que es posible, sino necesario, en el sentido que en este contexto, se seguirán planteando una serie de situaciones estrictamente delimitadas dentro de los contenidos clásicos de la Antropología tradicional. Lo que sí es menester destacar es la necesidad de nuevas herramientas tanto teóricas como metodológicas, que serían los caminos más adecuados para la aprehensión de las nuevas situaciones que se vivirán en el ámbito de lo urbano. De este tema nos ocuparemos en el acápite que viene a continuación.

3.2 Breves apuntes de naturaleza teórico metodológica para delinear un nuevo objeto de estudio

En líneas anteriores hemos manifestado que la ciudad, aunque no es la única manifestación del proceso urbano, sí se constituye en la representante más conspicua del mismo. Por esta razón, es menester diseñar una serie de opciones tanto teóricas como metodológicas, para aprehender de forma lógica y adecuada dicho fenómeno. En este sentido, la primera consideración que tendrá que hacerse, gira en torno

al hecho de que la Antropología Urbana aborda los fenómenos urbanos desde una perspectiva cualitativa y no cuantitativa¹⁷, lo cual, por un lado plantea una dificultad, en el sentido de que se requiere la elaboración de una serie de instrumentos de investigación, diseñados específicamente para obtener información cualitativa, proceso que es bastante complejo, y por otro lado, esta necesidad, ratifica la validez del enfoque adoptado, en el contexto de que es precisamente la Antropología, una de las disciplinas científicas que de mejor forma permite un análisis cualitativo.

Más allá de este tipo de consideraciones, lo más importante es tomar en cuenta que en el caso de los trabajos sobre las ciudades, el objeto de estudio también ha variado y de forma drástica. Ya no se trata de realizar una investigación a escala de comunidad, grupo étnico o conglomerado social puntual, sino que la ciudad como un todo, considerada en su extensión y complejidad, no solo física sino temática, se convierte en el objeto de estudio fundamental. Es en función de esta realidad que la investigación tendrá que plantearse, obviamente que los objetivos a alcanzarse tendrán que estar alineados con perspectivas de índole antropológica.

Pero no solamente el único problema es dilucidar el ámbito del nuevo objeto de estudio, una vez que éste haya sido precisado, se requiere saber el cómo, la modalidad o modalidades a través de las cuales se va a emprender el proceso investigativo, teniendo en mente que éste debe tener un estricto alineamiento con el enfoque adoptado: la Antropología Urbana. En este punto debemos señalar que no participamos del criterio de que un estudio sobre una realidad urbana se convierte en antropológico, cuando aborda casi con exclusividad el tema y proyecciones del factor cultural. Para nosotros el fenómeno es mucho más complejo, de allí que se haya acudido a la categoría **proceso social**, para, a través de ella, enmarcar las investigaciones de

naturaleza antropológica en los espacios urbanos. Este planteamiento teórico nos permite abordar desde varias perspectivas dicho fenómeno, al mismo tiempo que no abandonamos su especificidad esencial. A través de él (el proceso social), podemos entender y tratar el fenómeno urbano, reconociendo su multicausalidad, y estudiando la misma de una forma integral, con la concurrencia de variables de orden económica, política, geográfica, espacial, cultural, ideológica, etc., pero al mismo tiempo reconociendo la unicidad del fenómeno¹⁸.

Por otro lado, la categoría señalada, nos posibilita un abordaje metodológico desde los propios actores sociales, pero dentro de una matriz de proceso, que nos permite capturar el fenómeno urbano, el cual, por su propia naturaleza, es altamente dinámico, y por lo tanto cambiante. Bajo esta perspectiva teórica, podemos mantener incólumes dos pilares fundamentales de la Antropología: su anclaje histórico; así como también su visión holística de los problemas que estudia, con la particularidad adicional que hemos integrado a su preocupación analítica, una constelación de temas extractados del convivir urbano, y de la cotidianidad.

3.3 No se pretende elaborar “otra” Antropología

Los “padres fundadores” de la Antropología Urbana, tuvieron el acierto y la humildad de no plantearla como una nueva disciplina científica, o como otra visión paradigmática de la misma. En este sentido, y para el alivio de muchos investigadores quienes pensamos que el desarrollo de la ciencia no es cuestión de novelería, en modo alguno se trató de elaborar una posición que podía “oler” a pos modernismo. De lo que se trataba era de posibilitar una mejor comprensión de una serie de temas - problemas de la Antropología clásica, pero en un contexto histórico y espacial distinto, diferente, y

que traía, del mismo modo, una serie de distinciones en relación con lo que desde hace años había venido siendo estudiado; pero sin abandonar los lineamientos constitutivos del “ser antropológico”. En este sentido se planteaban las mismas preguntas relativas a temas como la organización social, la estructura social, la estructura ritualística, el simbolismo, los temas alusivos a las culturas, etc. etc. etc. Es en este sentido que afirmamos que no se trató en momento alguno de plantearse ni siquiera la posibilidad de hablar de un nuevo paradigma.

Lo interesante de esta “migración espacial” de la Antropología, desde los ámbitos rurales a los urbanos, es que permitió tomar bajo su responsabilidad el análisis de una serie de fenómenos incubados y proyectados por las propias y nuevas situaciones que se vivían, donde, paradójicamente, los exóticos podíamos ser cualquiera de las personas que interactuamos en este escenario. Esta nueva coyuntura, como era de esperarse, amplió de forma notable el horizonte de temas a investigarse, los cuales se adicionaban a los tradicionales que aún seguían vigentes. Después de todo, el ser humano pese a sus grandes conquistas y apoteósicos errores, no pierde su calidad de tal, de allí que el alcance etimológico de la Antropología: “la ciencia del hombre”, continua vigente.

IV Perspectivas futuras de la Antropología Urbana

4.1 Los nuevos actores sociales urbanos

Si realizamos un atento recorrido por algún espacio urbano en cualquier lugar del mundo, podremos constatar que una de las características que se van haciendo más notorias, es la enorme diversidad de actores sociales que estos lugares

albergan. No se trata de realizar una aproximación desde un planteamiento fenomenológico, y quedarnos única y exclusivamente en las formas y significados aparentes, sino que lo importante es destacar que detrás de las mismas, se aglutinan una serie de individuos y conglomerados sociales, que reivindican no solamente un espacio en la urbe, sino un espacio social y cultural, con límites precisos y con demandas concretas. En este sentido las áreas urbanas se constituyen en el locus de la diversidad, hasta el límite de lo inimaginable.

Sin pretender realizar un listado exhaustivo de estos nuevos actores sociales, debemos mencionar que entre ellos, tendrían que ser considerados la multiplicidad de agentes “underground”, quienes se aglutinan alrededor de una serie de actividades como la “música urbana”, en sus múltiples manifestaciones, las pandillas de jóvenes, las autodenominadas “tribus urbanas”, los “skaters”, etc. etc. Todas estas agrupaciones humanas no solamente que se han constituido en personajes actuantes del quehacer urbano, sino que, y esto es lo más importante, reivindican un espacio dentro de las formaciones urbanas; pero no solamente de naturaleza física, espacial, sino fundamentalmente, dentro de una perspectiva de ser reconocidos con una identidad propia, la misma que la viven y la proyectan hacia fuera, en franca contradicción con las ya existentes, para lo cual elaboran una serie de códigos, símbolos, señales, lo que más comúnmente ahora se conoce como el “etiquetaje social”.

Como es obvio imaginarse, el significado, las demandas, las aspiraciones de estos nuevos actores urbanos, tendrán que ser entendidos en el contexto de sus múltiples y particulares manifestaciones culturales, muchas de ellas de “última generación” y en este campo de acción, la Antropología Urbana tiene mucho que decir, en función de la decodificación de los mensajes culturales por ellos emitidos, así como

también en la mejor intelección de los procesos de estructuración social que han sido asumidos por estos grupos. No solamente desde una perspectiva que raya en el diagnóstico, sino desde la profundidad estructural que implica un planteamiento cultural, auspiciado por una ideología y una visión peculiar del mundo.

4.2 Las nuevas formas culturales urbanas

En líneas anteriores hemos mencionado que una de las características del proceso de urbanización contemporáneo, es el apareamiento de nuevos y diferenciados actores sociales. Ahora bien, una de las particularidades más importantes de este fenómeno, es que, por regla general, cada uno de estos conglomerados humanos, reivindica y se adscribe un planteamiento específico de cultura, lo cual nos lleva a replantear una pregunta formulada desde hace ya varios años por Manuel Castells (1974), relativa a la existencia o no de una cultura urbana¹⁹. Desde nuestra perspectiva, esta interrogante clásica, replanteada por la fuerza de las circunstancias, podría ser “contestada” en el sentido de que, evidentemente, estas manifestaciones no tienen las características ni de generalidad, ni de organicidad y mucho menos de auto perpetuación, exigidas para un concepto tan vasto como el de **la cultura**, lo que no quita que ellas sean **formas culturales**, respetadas y respetables, acuñadas y vividas por grupos sociales determinados, que conviven y se expresan en el ámbito urbano.

Estas nuevas formas culturales urbanas, proyectadas en múltiples vías de expresión, a través de la dinámica social, van a convertir a la ciudad en una entidad en donde la **multivocalidad** es una de sus características específicas, la cual va a ser planteada desde las diferentes especificidades de los distintos colectivos que en ella interactúan. Esta circunstancia convierte al fenómeno urbano

en una entidad compleja y difícil de ser aprehendida desde los enfoques tradicionales, ya que, básicamente, las lecturas interpretativas del fenómeno urbano tendrán que ser hechas a partir de los propios actores sociales, en sus características adjetivas propias, y desde plataformas estrictamente cualitativas. Solamente a través de este planteamiento metodológico se podrá dar un alcance interpretativo acertado a esa multivocalidad, que se constituye en una de las características diagnósticas del fenómeno urbano contemporáneo. Precisamente, es en este punto donde se hace más urgente un abordaje al fenómeno señalado desde la Antropología Urbana, ya que, a través de su marco teórico, estas variadas aristas de la expresión urbana podrán ser capturadas de una forma integral y no fragmentada, destacando el enorme peso de las múltiples expresiones culturales, no única ni exclusivamente en su dimensión conceptual, sino, en su praxis humana.

4.3 La redefinición del espacio urbano

En líneas anteriores hemos aludido a la importancia de la noción de espacio dentro de los estudios de Antropología Urbana. Habría que aclarar que no solamente estamos haciendo referencia al aspecto físico de este concepto, sino, fundamentalmente a su contexto social y cultural, o diciéndolo de otro modo, al alcance interpretativo que dan los sujetos sociales a la dimensión espacial, toda vez que el significado del mismo estará en función de su manejo cultural, no solo desde una perspectiva física, como ya se dijo, sino también desde su connotación simbólica.

Quisiéramos destacar que la noción de espacio es de alcance universal, no existe sociedad en el mundo que no la tenga, pero que las concepciones específicas de esta magnitud están señaladas por lineamientos de naturaleza cultural. Siendo así, el espacio no puede estar vinculado

exclusivamente con el mundo de lo físico, de lo material, sino que el uso cultural que de él se hace, alcanza una importancia significativa desde el punto de vista de la Antropología Urbana²⁰.

Siguiendo con la reflexión relativa al espacio, y para nuestro caso al espacio urbano más concretamente, también es importante señalar que ésta ha tenido un proceso de cambio en la concepción de los distintos conglomerados humanos, el mismo que ha sido motivado, fundamentalmente, por las exigencias del sistema económico político imperante en un determinado segmento de tiempo. Esta característica dinámica y de movilidad permanente nos permite hablar de dos tendencias polarizadas en su concepción y uso: por un lado, una noción de espacio público, el cual, al menos en planteamiento, es de “todos”, en contraposición a un espacio privado, cuya propiedad y uso es fundamentalmente privativo. Además, de lo mencionado, también hay que considerar que a estas dos modalidades expresivas de la magnitud espacial, habría que sumarle una tercera “entrada”, cual es la concepción simbólica, ya sea del espacio público o privado²¹. Bajo ella habría que entender que, en la dinámica de la vida urbana, existen una serie de manifestaciones espaciales, cuyo valor fundamental es más bien de carácter simbólico, el cual trasciende a su dimensión física que lo contiene, frente a las cuales los seres humanos reaccionan, o crean referentes concretos. En la ciudad de Quito, por ejemplo, la plaza grande se constituye en un típico sitio donde el peso de la tradición simbólica del lugar (concentración tangible de los poderes tanto civiles como religiosos), se constituye en un claro referente de este espacio simbólico. En la misma ciudad capital, el monumento a la virgen de Quito, ubicado sobre la cima del panecillo, en el imaginario popular, divide a la ciudad en dos mitades asimétricamente atendidas por los entes municipales, una ciudad del norte, privilegiada por la dotación de servicios de toda índole, frente a una ciudad del sur carente

de ellos²². Podríamos seguir sumando ejemplos²³, pero lo que más nos interesa plantear es que en todos los asentamientos urbanos del mundo, a modo de palimpsesto conviven dos espacios, el uno físico y el otro simbólico, este último nos podría conducir a plantear la posibilidad real de la existencia de una geografía simbólica.

En la época actual, gran parte de la conflictividad social que se manifiesta en las ciudades y demás centros urbanos, dice relación con las diversas concepciones que sobre el espacio se asumen, de allí se colige que este tema posee por él mismo una importancia mayúscula. Desde otro punto de vista, es necesario señalar que cualquiera de las dos modalidades relativas a la magnitud espacial, va a producir una serie de temas de investigación perfectamente aprehensibles desde la Antropología Urbana.

4.4 No Antropología aplicada sino la aplicación de la Antropología

No quisiéramos dar por concluida esta reflexión, sin hacer referencia, al menos de forma sumaria al tema de la Antropología aplicada. Existe una tendencia bastante reiterativa de identificar a la Antropología Urbana como algo similar a la Antropología aplicada²⁴. Este es un equívoco grave que no tiene fundamento ni desde un punto de vista empírico, mucho menos aún desde una perspectiva teórica. El ejercicio de la Antropología Urbana, en varias circunstancias se lo hace en relación con temas muy concretos de la realidad socio cultural de un asentamiento humano determinado; pero su objetivo académico es el de ejercitar una explicación sobre el mismo en base a un análisis, mas no el de “aplicar” una fórmula para la resolución de una problemática específica. Más aún, en algunas ocasiones, se puede elaborar una reflexión de tinte teórico, relativa a un tema problema de

naturaleza urbana, sin que ésta, en modo alguno tenga una aplicación empírica. Desde este punto de vista, la Antropología Urbana no ofrece “recetas” aplicadas a ser implementadas para la solución de necesidades sociales, sino que expone líneas teóricas interpretativas de una realidad que se desenvuelve en un ámbito urbano, asimilar los objetivos y el alcance de una Antropología aplicada, con similares elementos de la Antropología Urbana, ciertamente que constituye un grave error. Finalmente, no está por demás mencionar que un análisis de una realidad determinada, realizado por cualquier disciplina científica, podría dar luces para que desde otra óptica se generen elementos o acciones que puedan estar en la línea de la aplicación, pero en estos casos estamos hablando de hechos ciertamente diferentes.

Nuestra intención en modo alguno es descalificar a la Antropología aplicada o a sus cultores, de lo que se trata es de marcar claramente la diferencia entre esta opción de hacer Antropología, y la Antropología Urbana, que erróneamente algunas veces se la considera la misma entidad. Por otro lado, varias de las conclusiones que sigan a un estudio dentro de la última disciplina nombrada, perfectamente podrían constituirse en insumos para una Antropología aplicada, con la gran ventaja que ellos han sido extractados de una realidad que ya ha pasado por un escrutinio teórico y metodológico.

Conclusiones

- ✓ Donde los seres humanos interactúan hay motivos suficientes para una reflexión antropológica. Por lo tanto, los espacios urbanos, y de forma preferencial la ciudad, también se convierten en escenarios donde el análisis desde la perspectiva urbana es no solamente válida, sino también necesaria.

- ✓ El tradicional enfoque de la ciudad desde una perspectiva estrictamente física, desconoce e ignora a una de las partes componentes imprescindibles de la dinámica urbana, cual es el ser social. Pese a que el espacio juega un rol preferente en la realidad urbana, dicho concepto no agota el tema, sino que se convierte en algo complementario.
- ✓ La aprehensión y análisis de las diversas formas culturales que interactúan en los espacios urbanos, es una de las necesidades para su mejor comprensión. En este sentido, la Antropología se convierte en una opción necesaria para su mejor intelección, ya que esta disciplina científica ha desarrollado un rico corpus teórico para su reflexión.
- ✓ La ciudad como ente multivocal por excelencia, puede y debe ser analizada desde varias perspectivas teóricas, la Antropología, y más concretamente la Antropología Urbana se convierte en una de esas opciones, puesto que está en la capacidad de decodificar las manifestaciones de toda índole que se producen en su interior.
- ✓ El hacer Antropología de la ciudad no implica apartarse de los temas fundamentales que esta disciplina plantea, sino que exige una aproximación a unos actores sociales distintos y sujetos a una dinámica y especificidad extremas, derivadas de la naturaleza siempre cambiante, que es una de las características de las ciudades.
- ✓ Varios son los enfoques que desde la Antropología Urbana se pueden implementar en el estudio de las ciudades y demás espacios urbanos. Dentro de ellos, creemos que son imprescindibles al menos tres:

1. Una lectura desde la cotidianidad, desde los actores sociales cotidianos, realidad en la que todos somos “informantes calificados”.
2. Una aproximación reflexiva desde los imaginarios urbanos colindante cercana a una Antropología Simbólica, donde los signos, símbolos y metáforas ayuden a decodificar el sentido y contenido de las expresiones culturales urbanas, desde la perspectiva de lo “actuado” y a partir del significado que damos al espacio, en el contexto de una “geografía simbólica”.
3. Un análisis semiótico, enriquecido por elementos antropológicos, donde el mundo de la imagen se convierta en la expresión primada de los contenidos ideológicos y culturales de cómo se expresa la ciudad.

NOTAS:

¹ La primera publicación de Utopía se registra en el año de 1516. Fue editada en latín, pero la primera versión en lengua inglesa tarda algunos años más en llegar, su año de registro es 1551.

² Aunque la ciudad no es la única expresión urbana, en el análisis de este artículo, fundamentalmente nos referiremos a ella, como la expresión más significativa de este fenómeno.

³ En el siglo XIX e inicios del XX, la “carta de presentación” de una disciplina para ser aceptada en el ámbito científico, era la inclusión de su programa en alguna de las muy prestigiosas universidades europeas, de contrario no tenía reconocimiento alguno. Para el caso que nos ocupa, únicamente desde que el Profesor Edward Tylor fue invitado a la cátedra en la Universidad de Oxford, la Antropología fue considerada una disciplina científica, hecho que ocurrió hacia finales del siglo XIX.

⁴ Los alumnos más destacados de esta escuela sociológica y que realizaron sus estudios en Alemania bajo la dirección de Simmel fueron: Wirth, Parker, Burgess, entre los principales.

⁵ En estos estudios pioneros, era obvio que se planteaba una relación muy directa y casi indisoluble entre urbanismo e industrialización, díada que si bien es importante, no siempre se presenta. La historia del fenómeno que nos ocupa es rica en ejemplos de manifestaciones urbanas, cuando no se había llegado a la época industrial.

⁶ En este acápite no pretendemos realizar un recorrido exhaustivo por todas las contribuciones que se han realizado desde la Antropología para los estudios urbanos; nuestro objetivo es marcar los hitos fundamentales que permitieron la emergencia de esta especialidad antropológica, de forma independiente.

⁷ Más que la emergencia, el reconocimiento por parte de la comunidad científica de nuevas disciplinas, desgajadas del tronco común, era el paso necesario que tenía que darse. Se requería el apareamiento de una publicación que demostrara la conveniencia teórico-metodológica de salir con una nueva especialización, del mismo modo como el libro "African Political Systems" (Evans-Pritchard y Mayer Fortes, 1940) allanó el camino para el surgimiento de la Antropología Política como especialidad autónoma.

⁸ No nos olvidemos que en la década de los años 50's y 60's se seguía insistiendo en los estudios de parentesco, siguiendo las tendencias de la Escuela Británica, textos que para el lector no especializado eran poco menos que imposibles de ser entendidos. El estilo adoptado por Lewis, sin lugar a dudas que se constituía en un verdadero remanso de claridad y simplicidad en relación con los anteriores.

⁹ Deberá recordarse que para la época a la que hacemos referencia, se seguía insistiendo en aquello del "objeto" de estudio, concepción que ha sido superada y ahora hablamos con más propiedad de un sujeto de estudio.

¹⁰ Es importante tomar en cuenta que no se estaba planteando la emergencia de un nuevo paradigma en el sentido en que nos habla Thomas Kuhn (1970), sino en la necesidad de especializar a una disciplina clásica, acorde con las nuevas situaciones que le tocaba

investigar y reflexionar, de allí que algunas de las reacciones experimentadas por ciertos profesionales en el ramo, ciertamente fueron realizadas fuera de contexto.

¹¹ Anteriormente, y desde perspectivas sociológicas, así como demográficas, se había estudiado a estas poblaciones, pero en el contexto de la migración. Los distintos artículos que componen este libro, hacen un análisis de estos conglomerados sociales, pero en relación con el proceso de urbanización.

¹² Curiosamente la primera edición de este libro es hecha en idioma inglés, aunque la mayoría de colaboradores son hispano parlantes, y las contribuciones giran en torno a temas relativos a Latinoamérica. Años después de su aparición se hizo una traducción de este interesante libro.

¹³ Uno de esos temas fue el relativo al concepto de **marginalidad**. Al respecto consúltese a Germani, 1980. Este enfoque fue abandonado relativamente rápido, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar tenía una connotación demasiado física que evocaba especialmente la idea de “barrios marginales”; en segundo lugar por cuanto a nivel teórico no era una categoría precisa ya que en la fase del consumo, no existen marginales, sino que todos, en diversas escalas estamos inmersos dentro de él.

¹⁴ En esta época se hacen notorios los estudios sobre género, gobiernos locales, reflexiones en torno a la niñez, temas relativos a la ciudadanía, etc.

¹⁵ Esta pregunta también regiría para otras sociedades como la limeña, donde la llamada “cultura chicha” está presente en todos los espacios de la ciudad, habiendo desplazado a prácticas culturales anteriores y que identificaban a esta ciudad en oposición a la cultura serrana.

¹⁶ La visión eurocentrista de la vida, que animó a la actividad investigativa de muchos antropólogos del viejo continente, especialmente británicos, durante la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del XX, sirvió de telón de fondo para la instauración de regímenes coloniales en varias áreas del mundo. En esta actitud

se hace patente su incapacidad por la aceptación del “otro” no como un antagonico, sino como algo simplemente distinto. En el no reconocimiento en ese otro de las dimensiones de un ser humano igual que cualquier otro, se justificaron una serie de acciones aculturativas de profundas repercusiones en las poblaciones nativas. Lo más trágico del hecho es que, inclusive en esta época contemporánea, se sigue incurriendo en este tipo de atropellos.

¹⁷ Aunque en los estudios sobre la ciudad, realizados bajo el enfoque teórico de la Antropología Urbana, sí se puede hacer uso de información estadística, el focus fundamental de los mismos es de naturaleza esencialmente cualitativa.

¹⁸ No somos muy apegados al concepto de multidisciplinariedad, al menos como se la concibe algunas veces, por cuanto bajo dicho término se entiende, equivocadamente, una verdadera “mezcla” sin orden ni concierto, de una serie de disciplinas científicas, que compiten por alcanzar mayor notoriedad, alrededor de un objeto de estudio que nunca está claro.

¹⁹ Fue y es bastante difícil referirse a una “cultura urbana”, en sociedades como las nuestras, en donde la heterogeneidad social, ya sea desde la perspectiva de clase, estatus, étnica o etaria, es una de las características identificativas del fenómeno urbano, las cuales se plantean, en muchas ocasiones, desde una visión de contradicción.

²⁰ Sobre el concepto de espacio y sus múltiples alcances teóricos, consúltese David Harvey, 1973.

²¹ Respecto del valor simbólico atribuido al espacio público, consúltese a Marcelo Naranjo, 1999, en un estudio de caso relativo al uso del parque de la Carolina, en la zona norte de la ciudad de Quito.

²² Aunque en la realidad esta caracterización no sea tan radical, en el sentido que la parte sur de la ciudad también recibe el apoyo de la gestión municipal, lo interesante es la visión simbólica que sobre estos hechos se tiene en el imaginario popular.

²³ En un trabajo de práctica en la cátedra de Antropología Urbana en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Quito, se encargó a los estudiantes hacer entrevistas averiguando sobre la identidad del personaje que se levanta al sur de la ciudad a la entrada de la población de Chillogallo, monumento popularmente conocido como “el caballo”. De las personas preguntadas, el 100% desconocía quien era. Un alto porcentaje, alrededor del 78% afirmaba que solo había un caballo, y el 100% resaltó la importancia del sitio “porque allí se paraban los buses que iban por los túneles”. Todo lo cual demuestra que no corre paralela la noción de los espacios tangibles con la interpretación que se hace de ellos en el contexto del imaginario urbano.

²⁴ Estamos haciendo referencia al concepto de Antropología aplicada desarrollado por el antropólogo norteamericano George Foster 1974, y que ha sido el inspirador para la creación de una tendencia antropológica en este sentido.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Larissa

1987 Como Sobreviven los Marginados. México: Fondo de Cultura Económica.

Altamirano, Teófilo

1988 Cultura Andina y Pobreza Urbana. Lima: Universidad Católica.

Banton, Michael

1957 West African City. London: Oxford University Press.

Borja, Jordi

1975 Movimientos Sociales Urbanos. Buenos Aires: Planteos SIAP.

Carrión, Fernando

1986 El Proceso de Urbanización en el Ecuador. Quito: El Conejo – CIUDAD.

Castells, Manuel

1971 Problemas de Investigación en Sociología Urbana. México: Siglo XXI.

Castells, Manuel

1974 La Cuestión Urbana. México: Siglo XXI.

Castells, Manuel (ed.)

1974 Estructura de Clases y Política Urbana en Latinoamérica. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Childe, Gordon

1950 "The urban revolution", in: The Town Planning Review 21:1 (3-17).

Dore, R.P.

1958 City Life in Japan. Berkeley: University of California Press.

Foster, George

1974 Antropología Aplicada. México: Fondo de Cultura Económica.

Friedl, John and Noel Chrisman

1975 City Ways. A selective reader in Urban Anthropology. New York: Thomas and Crowell Company.

Fox, Richard

1977 Urban Anthropology. New Jersey: Prentice Hall.

Germani, Gino

1980 El Concepto de Marginalidad. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gilbert, Alan and Joseph Gugler

1987 Cities, Poverty and Development. Urbanization in the third world. Oxford: Oxford University Press.

Gulick, John

1967 Tripoli: A Modern Arab City. Cambridge
Massachusetts: Harvard University Press.

Hardoy, Jorge (ed.)

1975 Urbanization in Latin America, Approaches and
Issues. New York: Anchor Books.

Hardoy, Jorge y Richard Schaedel (eds).

1975 Las Ciudades de América Latina y sus Áreas de
Influencia a través de la Historia. Buenos Aires: Ediciones
Nueva Visión.

Hardoy, Jorge y Richard Schaedel (eds.).

1977 Asentamientos Urbanos y Organización Socio
Productiva. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Harvey David

1973 Urbanismo y Desigualdad Social. México: Siglo
XXI.

Kuhn, Thomas

1970 The Structure of Scientific Revolution. Chicago:
University of Chicago Press.

Lewis, Oscar

1977 (1959) La Antropología de la Pobreza. Buenos
Aires: Fondo de Cultura Económica.

Liebow, Elliot

1967 Tally's Corner. A Study of Negro Street Men. Boston:
Little Brown.

Mangin William

1970 Peasants in Cities. Boston: Houghton Mifflin
Company.

Meier, August and Elliot Rudwick

1970 From Plantation to Ghetto. New York: Hilland Wang.

Miner, Horace

1953 The Primitive City of Timbuctoo. New Jersey: Princeton University Press.

Mumford, Lewis

1961 The City in History. New York: Harcourt, Brace and World.

Naranjo Marcelo

1999 "Segregación especial y espacio simbólico", en: Antigua Modernidad y Memoria del Presente. Salman, Ton y Eduardo Kingman (eds.). Quito: FLACSO (327 – 336).

Peattie, Lisa

1968 The View From de Barrio. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Pritchard-Evans and Meyer Fortes

1940 African Political Systems. Oxford: Oxford University Press.

Roberts, Bryan

1995 Cities of Peasants. London: Arnold Publishers.

Salman, Ton y Eduardo Kingman (eds.).

1999 Antigua Modernidad y Memoria del Presente. Culturas Urbanas e Identidad. Quito: FLACSO.

Scheteingart, Martha (ed.).

1973 Urbanización y Dependencia en América Latina. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Silva, Armando

1992 Imaginarios Urbanos. Bogotá: Tercer Mundo.

Southal, Aidan

1973 Urban Anthropology. New Cork: Oxford University Press.

Whitten, Norman

1965 Class, Kinship and Power in an Ecuadorian Town.
Stanford: Stanford University Press.

Wirth, Louis

1938 "Urbanism as a way of life". American Journal of
Sociology (XLIV, 1, 1938).

LA ENIGMÁTICA DESAPARICIÓN DE LA COCA EN EL ECUADOR*

Lynn Hirschkind

Ph.D. en Antropología por la Universidad de Wisconsin,
USA

Resumen (abstract)

La planta de la coca (*Erythroxylum coca*), nativa de las zonas tropicales y subtropicales de América, parece que ha desaparecido del Ecuador. ¿Cómo y cuándo ocurrió? Se combinaron contra la permanencia de la coca una serie de prohibiciones de índole religiosa y civil en la colonia, el colapso demográfico de los pueblos nativos, la competencia con otros cultivos y la impracticabilidad de la minería. Recientemente la legislación no sólo prohíbe su cultivo sino que busca erradicarlo bajo los auspicios de campañas contra el consumo de drogas. Esto la ha llevado a la clandestinidad, donde probablemente permanecerá.

¿Porqué la coca se cultiva, consume y comercializa en abundancia en Perú y Bolivia y, en menor escala en Colombia, pero no en el Ecuador?. El fenómeno de excepcionalidad del Ecuador en política, cultura y ecología, aparentemente se repite en esta anomalía botánica. Este trabajo intenta una explicación de cómo y porqué una planta nativa con variedades endémicas en crecimiento natural y de cultivo y que en el pasado se daba en la zona ecuatorial occidental de América del Sur, casi ha desaparecido de los escenarios natural y cultural.

La familia de las *Erythroxylaceae* tiene alrededor de doscientas especies nativas en América Latina. Los diversos tipos se han adaptado a diferentes microclimas desde desiertos secos y calientes hasta selvas tropicales húmedas. En el Ecuador se han identificado catorce especies, dos de ellas cultivadas (Plowman 1984, 1989) Las dos especies cultivadas son la *Erythroxylum coca var. coca* y

Erythroxylum novogranatense var. truxillense, la primera adaptada a entornos húmedos, la segunda a secos.

La evidencia más antigua de coca en el Ecuador proviene de la península de Santa Elena en la costa. La arqueóloga Karen Stothert encontró lo que parecen ser recipientes de cal hechos de concha en tumbas en Las Vegas (Stothert 1988, Stothert y Freire 1997). La antigüedad de estas tumbas data de los años 8850 – 4650 A.C. Pequeños recipientes de cerámica para la cal están asociados con la fase Valdivia 4, cerca de 2100 años antes de Cristo (Plowman 1984). También se encontraron recipientes para la cal que corresponden a las fases Machalilla y Chorrera (1000 – 300 antes de Cristo). Hay también una pequeña escultura de la fase tardía Valdivia (1600 – 1500 antes de Cristo) que muestra la típica prominencia en la mejilla de quienes mastican coca.

Otras figurillas que muestran masticadores de coca han sido encontradas en contextos de Jama Coaque, Bahía, Cosanga y la Tolita (Ontaneda y Espíndola 2003).

También se ha encontrado evidencias arqueológicas del uso de la coca en la sierra y en el oriente del Ecuador en forma de recipientes para la cal y figuras pequeñas con mejillas abultadas. En la sierra sur, en el área Cañari, Meggers (1966) nos informa de la notable producción de hoja de coca en el valle del Jubones y en la parte baja del valle de Alausí. Los Cañaris tenían además acceso a la coca de la región oriental en el territorio Shuar. Posteriormente los incas incrementaron la producción de coca en el valle del Jubones, especialmente en Yunguilla (Newson 1995). Al nordeste de Quito, la coca se cultivaba en la zona conocida como Yumbos (Salomon 1980, 1997). Los mercaderes denominados como “mindaláes” estaban en el área de los Yumbos y desde donde distribuían la coca y otros bienes como mullo de concha espóndilus, oro, plata, sal y vestimenta por toda la sierra norte

(Salomón 1987). En los valles del Chota y el Mira, se cultivaba intensivamente la coca en campos terraceados e irrigados (Borja 1992 [1577?], Coronel 1991) Estos campos seguramente precedían al incario porque los sistemas de irrigación y cultivo eran demasiado extensos para que hayan sido creados en un lapso tan corto entre el dominio de los Incas y la conquista española. Posiblemente los incas ampliaron la infraestructura agrícola en esta zona. Establecieron plantaciones de coca al Este y al Nordeste en las cabeceras del río Pastaza, Atahualpa tenía sus propios trabajadores cultivando coca en esta área. Los Puruhaes de Riobamba fueron enviados a cultivar coca en Guambahaló y otros a Yumbos, ambas zonas en Pichincha. Descendientes de los Puruhaes realizaban aún esta tarea en la segunda mitad del siglo XVI (Newson 1995)

Cronistas españoles del siglo XVI se refieren a cultivos de coca en todas partes del Ecuador. El cronista español Lope de Atienza, en sus escritos de 1583 sobre “La Provincia de la Coca” ubicada cuatro leguas aguas abajo de Baeza en el río Quijos, anota que los indios tenían varios campos cultivados de coca. La parte baja del río Quijos comenzó a conocerse como el río Coca desde 1541 cuando Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana iniciaron su expedición hacia “el país de la canela”. Las Relaciones Geográficas de Indias hacen referencia a la coca en el valle Chota/Mira (Pimampiro, Quilca, Ambuquí, Salinas), en el área de Cuenca en Paccha y el valle del Jubones, Pacaibamba y Leoquina, en Loja, en Riobamba y al oeste de Chunchi (1992).

Plowman sugiere que *E. novogranatense* var. *Truxillense* pudo haber sido domesticada en los valles costaneros secos del norte del Perú partiendo de un ancestro de *E. coca* var. *coca* (1984). Posteriormente se difundió en Colombia en donde evolucionó a una especie hermana, *E. novogranatense* var. *novogranatense* hacia el año 4000 antes de Cristo (1984).

Ambas variedades de la *novogranatense* se adaptan a climas secos, pero la del tipo del Norte crece también en condiciones más húmedas y se encuentra solamente en Colombia. Los habitantes precolombinos apreciaban las diversas propiedades de la coca (trabajo, ofrenda religiosa, adivinación, visionario y erótico) igual que mucha gente en nuestros días (por ejemplo Allen 1988, Spedding 1994). La distribución de la coca en el Ecuador actual presenta un fuerte contraste: la desaparición casi total de su vigencia cultural y botánica.

La coca en nuestros días

La presencia generalizada de la coca en el Ecuador precolombino contrasta marcadamente con su actual ausencia. Los usos y significados precolombinos parece que han desaparecido. La mayor parte de ecuatorianos no reconocen las plantas de coca ni sus hojas. En el común de los ecuatorianos y en sus leyes, la coca simplemente significa cocaína. Recientemente se ha generalizado la asociación entre la coca y el crimen como resultado de las presiones internacionales y de la “guerra contra las drogas.

En 1990 el Congreso Nacional aprobó una ley contra narcóticos y sustancias psicotrópicas. El artículo 38 del Título IV prohíbe el cultivo, uso, recolección, almacenamiento o transporte de plantas de coca en cualquier lugar y con cualquier propósito. La definición de la planta de coca incluye todas las especies del género *Erythroxylum* (Ley de Sustancias Estupefacientes y Sicotrópicas 1999). De esta manera, todas las especies de la planta de coca están formalmente prohibidas en el Ecuador.

En Perú y Bolivia la coca está asociada fundamentalmente con los pueblos indígenas que la usan según sus costumbres tradicionales (ver Allen 1988). En cambio, ninguno de los escritos actuales sobre temas

indígenas ecuatorianos mencionan la coca. Inclusive en áreas que se sabe producían coca en la época precolombina, la población actual no conoce los usos ni la historia de esta planta. Más bien se ha logrado la erradicación y extinción de la coca en el Ecuador, excepto plantas esporádicas que han evadido la aniquilación gracias a la negligencia o al descuido de los encargados de la política antinarcóticos.

Plutarco Naranjo, ex -Ministro de Salud del Ecuador, manifiesta que la extinción de la coca en el Ecuador puede atribuirse a un programa de erradicación en la colonia auspiciado por la iglesia católica (1974). Timothy Plowman, autoridad en especies de *Erythroxyleae*, escribió que la coca fue erradicada virtualmente –pero no de manera total- en el Ecuador por personeros del gobierno y la iglesia desde el siglo XVI (1980, 1984). Anota que hay plantas remanentes de *E. novogranatense* var. *truxillense* en la Provincia del Carchi, cerca de la frontera con Colombia y de *E. coca* var. *coca* al occidente de la provincia del Cañar y en las provincias de Napo y Pastaza. Paulina Ledergerber afirma que las órdenes del rey se aplicaron con mayor estrictez en la Real Audiencia de Quito que en otras partes de las colonias por lo que la campaña de erradicación fue más efectiva (1989). Cómo y porqué se logró esta mayor sumisión, no está claro. Ontaneda y Espíndola están de acuerdo con los efectos de la erradicación pero sostienen que el uso de la coca nunca se abolió completamente (2003). Enumeran varios indicios o informaciones escritas de plantas de coca en la región amazónica y en las provincias de Azuay, Chimborazo, Pastaza, Cañar, Pichincha y Carchi. Nadie ha informado sobre conocimientos indígenas o campesinos de tradiciones asociadas con el uso de la coca.

Actualmente se ha observado el crecimiento espontáneo de plantas de coca con hojas grandes en la parte baja de la zona occidental de la provincia del Azuay. Las hojas miden

entre 7 por 10 centímetros de largo, son lanceoladas y tienen un color verde oscuro. Los arbustos son delgados y tienen entre 4 y 5 metros de alto, aunque pueden llegar a 10 metros con troncos de diez centímetros de diámetro. Estas características sugieren que se trata de un tipo no cultivado como *E. glaucum* o *Epatens* (Plowman 1989). Estos dos tipos se hallan en la provincia de El Oro que limita con la parte occidental del Azuay. Agricultores campesinos de esta zona pueden mascar estas hojas, pero aparentemente desconocen elementos activantes como el carbonato de calcio. Dicen que las hojas son buenas para la salud dental, pero desconocen otros usos de la planta. No hay comercio ni mercado de estas hojas.

Los campesinos de esta región saben que las hojas de coca se usan para hacer cocaína y que las dos son ilegales y que se aplican severas sanciones a la tenencia. Tienen recelo de hablar sobre la coca, y niegan cualquier conocimiento o familiaridad de su uso. Para ellos la cocaína es un demonio de nuestro tiempo y el gobierno el gran inquisidor de estos días, ávido de eliminarla. La identificación entre coca y cocaína no tiene cuestionamientos en el Ecuador como ocurre en Perú y Bolivia en donde amplios sectores de la población tienen experiencias directas con las hojas. En el Ecuador los medios de comunicación, el sistema judicial y las fuerzas de control rechazan toda distinción entre la planta y sus derivados farmacéuticos y otros propósitos prácticos. No habiendo conocimientos o experiencias para contradecir esta identificación, el gran público acepta la equivalencia entre coca y cocaína y, así, ratifica su condición de tabú.

Irónicamente, té de coca se vende en el Ecuador en tiendas naturistas donde se lo prescribe como una bebida tónica y energética, un estimulante físico y mental así como un elemento para disminuir el peso. En la última década varias marcas comerciales del té de coca, todas provenientes del Perú, se han vuelto muy populares. Se ha incorporado a

la extensa farmacología de hierbas asociadas con la medicina natural tradicional e indígena. En esta presentación la hoja de coca no tiene ninguna de las connotaciones ilegales negativas ni restricciones en su circulación. Se presume que en una bolsita de té nada puede ser o transformarse en narcótico.

Cómo la coca desapareció del Ecuador

La mayor parte de los investigadores considera la supresión por parte de España como la causa de la desaparición de la coca en el Ecuador. Sin embargo hubo otros intereses e influencias durante la colonia cuyos efectos sobre el uso y cultivo de la coca merecen ser considerados. Creo que el desastre demográfico de los indios, la desorganización del sistema comercial de los nativos, las constricciones de la economía de los indios, las condiciones del mercado favorables a otros cultivos y productos junto con la represión de la iglesia y el estado, retiraron a la coca del paisaje y de la memoria ecuatorianos.

Los edictos de la corona española contra la coca son la causa obvia de la abolición de la coca en el Ecuador. Naranjo (1974), Rossi (1995), Ontaneda y Espíndola (2003) y Rostworowski (1977) hacen referencia a la serie de medidas oficiales para suprimir el uso de la coca. La corona veía a la coca como uno de los medios que usaban los colonos para exprimir más trabajo de los indios. Puesto que el trabajo de los indios pertenecía a la corona real, como un recurso natural más descubierto en el nuevo mundo, el rey tenía algún interés en proteger y perpetuar esta fuente de trabajo. Se debía explotar el trabajo de los indios pero no matarlos en este proceso. Sin un conocimiento puntual de la influencia de la coca en el esfuerzo físico, el rey debió considerar su supresión como una política prudente.

Algunos encomenderos españoles usaban parte de su concesión en trabajo indígena para cultivar plantaciones de coca. Las condiciones climáticas en las áreas productoras de coca con frecuencia no eran saludables para los habitantes de tierras altas no acostumbrados al calor y la humedad. La mortalidad entre los trabajadores de la coca era alta. El rey quería reducir esta pérdida de sus recursos por lo que prohibió que los indios de la encomienda trabajen en cultivos de coca.

El índice de mortalidad en las minas era también elevado y se acusaba a la coca de facilitar la sobre-explotación laboral. El rey consideró prudente limitar el uso de la coca en las minas lo más que se pudiera como un medio para conservar su fuerza de trabajo. Sin embargo, esta decisión fue contravenida y superada por la necesidad de extraer mayores cantidades de metales preciosos, elaborar textiles, producir alimentos y llevar a cabo trabajos civiles en la mayor cantidad posible, todo lo cual requería trabajo de los nativos. El resultado fue una gran oferta y demanda de coca.

La Iglesia Católica vio a la coca como parte de la parafernalia del demonio. Eliminar la coca era parte de extirpar la idolatría, destruir los dioses nativos y todo lo relacionado con ellos. La iglesia era celosa en la extirpación de la idolatría, pero menos en la supresión de la coca. El propio obispo del Cuzco fue un importante comercializador de coca en los años 90 del siglo XVI (Stern 1982). En 1626-7 el inquisidor español Juan de Mañosca mientras realizaba la inspección del estado de la fe en la Real Audiencia de Quito, encontró, para su horror, que los frailes dominicos y agustinos mascaban hoja de coca por lo que procedió a prohibirla (Ontaneda y Espíndola 2003, Gironda 2001). Las haciendas de los jesuitas en el valle Chota/Mira continuaban la producción de coca, bien establecida en esta área desde la época pre incásica (Coronel 1991). Estos ejemplos sugieren que tanto la iglesia como el

rey tenían intereses conflictivos respecto a la coca. La diabólica asociación con la religión nativa, la adivinación y el poder curativo estaba contrabalanceado por los beneficios económicos que traía a las arcas de la iglesia. Aparentemente, por lo menos algunos clérigos valoraban sus cualidades medicinales y psicotrópicas y la usaban personalmente.

La iglesia ordenó la supresión de la coca hacia los finales del siglo XVI y los comienzos del XVII. En concilios que tuvieron lugar en Lima en 1551, 1567 y 1609, los obispos católicos denunciaron la influencia demoníaca de la coca en los nativos. (Streatfeild 2001). La declararon intoxicante y peligrosa para la salud. Sin embargo, en cada intento de prohibirla, extenuantes consideraciones concluían que no era aconsejable y posiciones de compromiso fueron sustituidas por la prohibición. En el primer concilio, el rey se opuso a suprimirla, convencido de que la coca era necesaria para explotar el trabajo de los indios. En el segundo concilio el rey seguía convencido de su necesidad pero autorizó limitar el tiempo que los indios eran requeridos para trabajar en plantaciones de coca. En el tercero la iglesia estableció un impuesto a la venta de coca, un diezmo o 10% del valor de venta. Esta medida hizo que la iglesia aumente su interés en preservar el cultivo de coca, posición que pareció no sorprender a nadie.

Mientras tanto, en Quito, el primer concilio de obispos católicos, reunido en 1570, se manifestó contra la coca y en 1628, el obispo de Quito decidió prohibirla. A pesar de la posición aparentemente resuelta en contra de la coca, el cultivo persistió y la iglesia continuó debatiendo los pros y contras hasta el siglo XVIII (Ontaneda y Espíndola 2003).

En resumen, observamos una extraña posición contradictoria acerca de la coca entre los españoles. Se la

apreciaba como un combustible para el trabajo de los indios (altamente deseable) y como una planta medicinal que aliviaba una variedad de malestares (también deseable). En las áreas en donde la demanda era alta, como las minas y comunidades nativas prósperas, las hojas de coca eran una lucrativa fuente de ingresos y los españoles, con entusiasmo, las producían y comercializaban con buenas ganancias (altamente deseables). Finalmente, la ganancias en efectivo de la coca generaban ingresos con los cuales los indios podían pagar sus tributos a la iglesia y el estado, otra ventaja, desde la perspectiva de los españoles.

Los inconvenientes tenían que ver con la salud espiritual y física de los indios. La coca fue un medio para comunicarse con la cosmovisión indígena (altamente subversivo) y así, una amenaza a la evangelización católica. Los clérigos españoles consideraban a la coca igual que la idolatría que tenían la obligación de erradicarla. Además de un vehículo para la adivinación y el envío de mensajes a las fuerzas sobrenaturales, fue la coca objeto de veneración por sí misma: sus hojas eran objetos sagrados (sospechoso). De esta manera fue un blanco evidente para los higienistas espirituales españoles. Desde el lado físico, como se anotó con anterioridad, la coca facilitaba la sobre explotación del trabajo de los nativos. Una de sus cualidades más valoradas es su atenuación de las sensaciones de sed, hambre y fatiga. Al posponer la demanda de sus cuerpos para descansar, alimentarse y beber, los indios podían, de hechos, trabajar más tiempo y con más fuerza. (Estos efectos han sido investigados y cuantificados en Villana y Sauvin 1997).

Los entornos aptos para la producción de coca eran con frecuencia malsanos e idóneos para la transmisión de enfermedades, especialmente leishmaniasis y malaria (ver Gade 1999, Gagliano 1994) y poco hospitalarios especialmente para los indios de las tierras altas

(preocupante). Los cambios extremos de clima demostraron ser dañinos y fatales y el rey trató de limitar las transferencias de indios. Por ejemplo en el valle Chota/Mira en 1665 a los líderes nativos se les llamó la atención por enviar indios a los valles calientes para cumplir con sus obligaciones de trabajo (Coronel 1991). En la Relación sobre Cuenca, el valle del Jubones se describe como “tan caliente y enfermo, que no se puede habitar en él, y así no se cría cosa ninguna sino tunas, aunque en tiempo pasado tenían toda la tierra cultivada de chácaras de coca” (1992[1577]a). Los partidarios y enemigos de la coca se enfrentaron en debates perpetuos a lo largo del período colonial, sin que ninguna de las partes obtuviera una clara victoria sobre las otras. Al final los promotores de la coca ganaron en determinadas áreas como Perú y Bolivia, mientras que los partidarios de su supresión triunfaron en otras como Ecuador y parte de Colombia. Debido a que estas fuerzas contrarias se empataron, es necesario buscar otras causas que expliquen el eclipse de la coca en el Ecuador.

El desastre demográfico

Una de las consecuencias de la llegada de los españoles fue el desastre demográfico entre los pueblos nativos debido principalmente a enfermedades epidémicas. El deterioro y empobrecimiento de las sociedades nativas se combinó con la guerra y la emigración de los pueblos que huían de las imposiciones coloniales. Debido a que los pueblos nativos constituían la única demanda significativa de coca, la disminución de su población explica la disminución de su consumo. Epidemias de las enfermedades venidas del viejo mundo, especialmente viruela, sarampión, tifus y difteria se expandieron en el Ecuador desde 1524, antes de que los españoles lleguen en persona. El más devastador fue el primer siglo posterior a la conquista. Según los meticulosos

cálculos de Newson, para 1600 la población nativa de la Audiencia de Quito declinó de 1.500.000 a 217.000, esto es una disminución de 85%. Hubo importantes variaciones regionales: la costa sufrió un 95% de disminución, el oriente un 73% y la sierra un 80%. Estas variaciones tuvieron que ver con el clima, topografía, vectores de enfermedad, modelos de asentamiento, densidad de población, niveles de vida, y actividades de los españoles. Un holocausto demográfico de esta magnitud, habría sido suficiente para colapsar la capacidad de los nativos para producir y consumir hojas de coca, entre otras necesidades vitales.

En 1592, refiriéndose a la logística para obtener indios para trabajar las minas, un juez colonial reportó que había menos indios en Quito que en Potosí y que se encontraban más dispersos (Auncibay 1992 [1592]). Este punto de vista se confirma en el estudio de Alchon (1991) sobre enfermedades y demografía en el Ecuador. Concluye que sesenta años después de la conquista española, las tres cuartas partes de la población había muerto y que este desastre fue más severo que en el resto de las colonias españolas. En la década de 1690 la población nativa se redujo a la mitad, y no se recuperó hasta luego de 100 años. De esta manera hubo relativamente menos indios aquí que en cualquier otra parte del Virreinato del Perú.

Las tendencias demográficas no son hechos aislados, se ramifican en otros aspectos de la economía y de la sociedad. La capacidad de las comunidades nativas para producir alimentos, vivienda y vestimenta se habrían afectado por la difusión de la muerte y la enfermedad. Su organización social se deterioró, si no destruyó. Fueron perseguidos especialistas en religión y así, el uso de la parafernalia para los rituales debió declinar. Tuvo especial importancia el deterioro de las redes de intercambio y la extinción de los comerciantes, mindaláes (Salomon 1987). Antes de la

conquista, la coca era distribuida por los mindaláes, haciéndola disponible en áreas en las que no se producía. Sin ellos, ¿quién proveería la coca a los dispersos asentamientos y casas aisladas o a los mercados que satisfacían las necesidades de los indios?

Los intentos coloniales para re-organizar las sociedades nativas también tuvieron impactos negativos en su capacidad de consumo. La población sobreviviente debía pagar en dinero efectivo, bienes o trabajo los tributos a la iglesia y al estado, y la encomienda. Perdieron sus territorios que pasaron a las órdenes religiosas, al estado y los encomenderos. Perdieron su acceso al agua para irrigación. Para escapar de los recolectores de impuestos y reclutadores de trabajo, muchos nativos huyeron de sus casas y comunidades, al menos en los lugares en que los españoles clasificaban sus lugares de origen y se alejaron donde sus caciques no les podían encontrar (ver Powers 1994 sobre el forasterismo en el Ecuador colonial). La migración de los indios debilitó a las comunidades nativas, pues vínculos familiares y obligaciones comunales fueron desarticulados.

Los efectos de este conjunto de debilitamientos sobre la producción de coca en el valle Chota/Mira los describe Coronel (1991). Manifiesta que en los inicios del siglo XVII, los indios del Norte del Ecuador eran demasiado pobres para comprar coca, tenían que gastar su dinero pagando tributos. Los mercaderes del Norte habían sido reclutados para trabajos en las minas por la corona española. En 1606 se fundó la ciudad de Ibarra y muchos indios del valle Chota/Mira fueron recogidos y enviados a ayudar en la construcción y trabajos públicos de este nuevo asentamiento. Este estudio ejemplifica varios de los factores que tuvieron impactos negativos en la producción y uso de la coca en el Ecuador colonial. Pese a las variaciones regionales en los impactos demográfico, social y económico el Valle Chota/Mira es un

caso importante para guiar esta investigación. Hay impactos locales específicos contra la coca, como la fundación de Ibarra que requirió mano de obra indígena, pero las tendencias generales que incluyen el desastre demográfico y los intentos de prohibición, tuvieron también peso.

Causas económicas

El estudio de Coronel sugiere otro golpe fuerte contra el cultivo de coca: otros cultivos tenían mayor rendimiento económico y se dieron otras opciones más rentables para el uso del trabajo indígena. La coca se da en climas abrigados, no necesariamente en buenos suelos con irrigación. Con frecuencia estaba asociada con cultivos de algodón y ají en la agricultura precolombina. Los españoles consideraban la caña de azúcar, aceitunas, y uvas como cultivos preferibles en estas áreas. Debido a que la demanda de azúcar y sus derivados y de vino a base de uvas se incrementó con el crecimiento de la población española y mestiza, fue más provechoso cultivar estos productos.

El Valle Chota/Mira es un ejemplo del cambio del complejo algodón/coca/ají al azúcar/uva/aceituna y finalmente al monocultivo de caña de azúcar. Extensas haciendas a cargo de los Jesuitas se desarrollaron a lo largo del siglo XVII y la mitad del XVIII. Partiendo de las ventajas que les conferían el derecho al trabajo indígena, el capital y una rigurosa organización, los Jesuitas lograron establecer empresas racionales y eficientes. El vino y el azúcar tenían potencial para incorporarse a los amplios mercados coloniales. Debido al colapso demográfico indígena, los Jesuitas recurrieron a esclavos negros para trabajar en sus haciendas. Además compraron tierras de los indios consolidando sus propiedades en latifundios muy grandes y complementarios entre sí. A partir del siglo XVII, poco a poco lograron el control del agua

de los indios, con lo que estaban en condiciones de irrigar sus propios cultivos.

A pesar de sus esfuerzos, los Jesuitas en el Valle Chota/Mira fracasaron en la industria del vino, sin ser los únicos. En primer lugar el clima y la tierra del Ecuador no producen buenas uvas para el vino. En segundo lugar el vino hecho en el Perú fue aprobado para su distribución en las colonias mientras que los textiles hechos en el Ecuador fueron autorizados para circulación interna especialmente en las minas del Perú y de Bolivia (Coronel 1991). No se alentó a las iniciativas empresariales locales. . Y en tercer lugar, el mercado para el vino permaneció relativamente pequeño, igual problema afectó a la industria de aceite de oliva. A lo largo del siglo XVII el mosaico de cultivos cambió gradualmente respondiendo a estas condiciones y limitaciones, hasta que el azúcar se convirtió en el predominante.

No hay un estudio comparable en el valle del Jubones, otra de las grandes áreas precolombinas del cultivo de la coca. Sin embargo no es una coincidencia que la caña de azúcar es en nuestros días el principal cultivo.

El ocaso de la coca en el Valle Chota/Mira no fue abrupta, ordenada o forzada. Cambios graduales en las formas de tenencia de la tierra, demografía, mercados, productos en competencia y regulaciones de la iglesia y de la colonia poco a poco condujeron al eclipse de la coca. Al final del período colonial ya no se cultivaba coca con fines comerciales. Los productores y consumidores de coca desaparecieron en su mayor parte, afectados por enfermedades, llevados a otras partes para trabajar o empujados a otros lados para evadir el peso de los impuestos y las obligaciones locales. Con la eliminación de las redes de comercio nativo y la desintegración de comunidades indígenas, se perdió el conocimiento de la coca. Esta situación da sentido a lo que ocurre actualmente:

unas pocas plantas de coca persisten en propiedades campesinas, uso mínimo de hojas con propósitos medicinales, la desaparición de su empleo para fines religiosos, adivinatorios o recreacionales y una ignorancia casi absoluta de la planta y sus propiedades en la mayoría de la población.

Explotación minera

Además de los golpes económicos, demográficos, sociales, religiosos y legislativos contra la coca en el Ecuador, el asunto minería, o más bien su falta, puede haber sido el golpe final. La estrecha relación entre la minería y la coca en Perú y Bolivia no se perdió durante el período colonial. Los mayores mercados para la hoja de coca fueron las áreas mineras como Potosí y Huancavelica (e.g. Gagliano 1994). Los mineros solicitaban coca como una necesidad primaria para su trabajo. Cualquier español o mestizo interesado en minas o trabajo indígena tenía que recurrir a la coca. La coca ayudaba a los indios a soportar el trabajo que se les pedía. (e.g. Stern 1982). La coca proporcionaba buenos ingresos a los que la vendían (e.g. Gade 1999, Gagliano 1994). No es una coincidencia que Gade anote que la producción de coca era paralela a la actividad minera. A mayor número de trabajadores en las minas, más alta la demanda de coca. Cuando la minería declinó, como ocurrió a finales del siglo XVII, ocurrió lo mismo con la demanda y producción de coca (Soux 1993).

Dada esta correlación, la relativa escasez de minas en el Ecuador es digna de tomarse en cuenta. Los españoles no encontraron grandes venas de oro o plata ni piedras preciosas. Siguiendo la información de los indios y las explotaciones establecidas, continuaron trabajando los lugares en los que los indígenas habían encontrado metales

preciosos. Estos esfuerzos se frustraron por la falta de mano de obra indígena y por la más alta productividad de las minas en Perú y Bolivia. La descripción hecha por Chacón (1986) de la minería colonial en el sur del Ecuador es una reiterativa lamentación por la falta de esta potencial fuente de riqueza. Los pocos indios disponibles mediante el trabajo obligatorio de la mita, constantemente eran destinados a otros propósitos como servicios urbanos, trabajos públicos y obligaciones militares. Luego, cuando la riqueza de las minas en Alto Perú fue comprobada, la política real intervino contra la minería en el Ecuador. La Audiencia de Quito debía enfocarse en lo agropecuario y textil para proveer vestimenta, carne, objetos de cuero y animales de carga a los mercados internos, buena parte de ellos en las zonas mineras del sur (Stern 1982).

El recurso a la mano de obra indígena, sea mediante la mita y la encomienda, por parte de la iglesia o de personas privadas, no congregaba tan elevado número de trabajadores como las minas. Tampoco se mantenía por extensos períodos mayores a un mes. Las condiciones no eran tan brutalmente duras como en las minas ubicadas en elevados sitios como las de Perú y Bolivia. Más bien los indios trabajaban en grupos más pequeños, esporádicamente, en distintos lugares según las cambiantes necesidades y en tareas menos duras que en las minas. Quizás estas diferencias en condiciones de trabajo explican la diferente suerte de la coca en Ecuador comparadas con Perú y Bolivia. La coca era y está fuertemente asociada a la minería (e.g. Nash 1979). La coca ayuda físicamente a los trabajadores de las minas a soportar el rigor de este trabajo; también contribuye a proveerlos de protección espiritual y propiciación frente a las fuerzas malévolas que embrujan las minas. En el Ecuador la industria minera no fue ni es una industria mayor (e.g. Fieweger 1998). Según un resumen estadístico del Fondo Monetario Internacional la contribución de productos minerales –excepto el petróleo- al Producto Interno Bruto fue

del .6% en 1999 (IMF 2000). En consecuencia, la simbiosis coca/minas no se estableció aquí y el uso de la coca gradualmente se debilitó hasta llegar a ser olvidado.

Considero que la combinación y reforzamiento mutuo de accidentes históricos y políticas intencionales, como se ha anotado anteriormente, que tuvieron lugar a lo largo del período colonial, conspiraron para la casi desaparición de la coca en Ecuador. La decadencia de un culto nativo marca un cambio radical con respecto a la difusión total en la época pre colombina. Sobrevive como huérfana, autopropagada en lejanos rincones de propiedades campesinas o como un sobrante de un lejano pasado, o mantenida en la sección de plantas medicinales de jardines campesinos; esto se debe a su resistencia y ausencia de interferencia, más que a un propósito. Las plantas que quedan sobrevivieron a la erradicación o muerte por negligencia gracias a su tenacidad y robustez.

Retornando al presente

En nuestros días la “guerra contra las drogas”, la cruzada patrocinada por Estados Unidos contra las drogas ilícitas, sus precursores, el uso y tráfico de drogas, tiene como meta la erradicación total del cultivo de coca como respuesta al abuso de la cocaína. La inconsistencia –por no mencionar la injusticia- de estas acciones ha sido amplia y seriamente documentada (e.g. Allen 1988, Lee 1989, Carter 1996, Clawson y Lee 1998, Streatfeild 2001, Rossi 1996, Kirk 2003). La coca persistirá en el Ecuador como una planta rara y oculta, conocida y usada por poca gente. Los intentos para introducir la producción de cocaína en importantes cantidades, han fracasado definitivamente. La frontera norte con Colombia se encuentra fuertemente militarizada para proteger los campos petroleros y para detener la ola de refugiados

colombianos a causa del “Plan Colombia” (uno de los frentes de la “guerra contra las drogas”). Fumigación aérea con herbicidas y supervigilancia para detectar instalaciones procesadoras de cocaína desalientan a los traficantes de esta droga para movilizarse en el Norte del Ecuador. En la década de los setenta, algunas pequeñas plantaciones de coca en el occidente de las provincias del Azuay y el Cañar fueron destruidas y sus propietarios encarcelados (Powman 19684, CONSEP Pers. Com.). Debido a la inexistencia de tradición nativa del cultivo y uso de la coca, parece muy difícil un floreciente cultivo de esta planta en el Ecuador.

Debido a que la atracción a la coca parece ser irresistible a aquellos que la han experimentado, ¿Hay alguna razón que pueda explicar su abstención en el Ecuador? Para finalizar este trabajo llamaré la atención de la situación de excepción en este país desde otros contextos. ¿Por qué Perú y Colombia tienen sólidas guerrillas armadas lo suficientemente violentas y eficientes para desafiar el control del estado? ¿Por qué el uso de la violencia es una opción más frecuente en Perú y Colombia que en el Ecuador? ¿Por qué el movimiento de derechos indígenas en el Ecuador tiene un impacto político desproporcionado en relación con su pequeña población indígena? ¿Por qué hay profundos desacuerdos entre los ecuatorianos sobre su proyecto de identidad nacional? Hago estas preguntas solamente para destacar que Ecuador es excepcional en múltiples aspectos y la situación de la coca en este país se encuentra en esta tendencia. Sus variaciones geográficas y climáticas extremas, dan lugar a microecologías con microculturas celosamente separadas de sus vecinos. Un dicho afirma que están juntas pero no revueltas. Prefieren que todas las cosas, desde la “sangre” hasta la cultura, se mantengan así. La mayor parte de la población es pobre por lo que la seguridad tiene prioridad sobre acciones que impliquen riesgos. Una actitud aventurada no es muy

aconsejada ni alentada en estas condiciones, y la cultura ecuatoriana no la apoya.

Los consejos dados por consultores para el desarrollo se aceptan con cortesía, pero luego se los ignora. Para explicar esta situación dicen que las formas de vida exógenas no son parte de su “idiosincrasia”, como ellos llaman a la cultura ecuatoriana. Partiendo de esta lógica, se puede concluir que si aquí algo no hay o no se hace, no debería introducirse ni hacerse. No es este el lugar para cuestionar las leyes económicas universales, la voluntad de Dios, los designios de la naturaleza, el poder de los caudillos. La coca, planta desafortunada, está situada en el lado erróneo de los principios del país.

BIBLIOGRAFÍA

Alchon, S. A. 1991. *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*. Cambridge University Press, Cambridge.

Alien, C. 1988. *The HOLA Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

Arias Dávila, P. 1992 [1577]a. Relación que Envió a Mandar Su Majestad se Hiciese de Esta Ciudad de Cuenca y de Toda su Provincia. (Pacaybamba o Leoquina). In P. Ponce Leiva, ed. *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*. MARKA and Abya Yala, Quito.

Auncibay, F. de. 1992 [1592]. Relación de Zaruma V. In P. Ponce Leiva, ed. *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*. MARKA and Abya Yala, Quito.

Borja, A. 1992 [1577?]. Relación en Suma de la Doctrina y Beneficio de Pimampiro y de las Cosas Notables que en ella Hay. De la cual es Beneficiado el Padre Antonio Borja. In P. Ponce Leiva, ed. *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*. MARKA and Abya Yala, Quito.

Carter, W. E., ed. 1996. *Ensayos Científicos Sobre la Coca*. Second edition. Librería Editorial "Juventud", La Paz.

Chacón, J. Z. 1986. *Historia de la Minería en Cuenca*. IDIS, Universidad de Cuenca, Cuenca.

Clawson, P. L. and R. W. Lee III. 1998[1996]. *The Andean Cocaine Industry*. St. Martin's Griffin, New York.

Consejo Nacional de Control de Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicas. 2004. Interview with Director of Azuay office.

Coronel Feijóo, R. 1991. *El Valle Sangriento, de los indígenas de la coca y algodón a la hacienda cañera jesuíta: 1558-1700*. Abya Yala/FLACSO, Quito.

Fieweger, M. E. 1991. *Es un Monstruo Grande y Pisa Fuerte: La Minería en el Ecuador y el Mundo*. Abya Yala, Quito.

Gade, D. W. 1999. *Nature and Culture in the Andes*. University of Wisconsin Press, Madison.

Gagliano, J. A. 1994. *Coca Prohibition in Perú: The Historical Debates*. University of Arizona Press, Tucson & London.

García-Sayón, D., ed. 1989. *Coca, Cocaína y Narcotráfico, Laberinto de los Andes*. Comisión Andina de Juristas, Lima.

Gironda, E. C. 2001. *Coca Inmortal*. Plural Editores, La Paz.

International Monetary Fund. 2000. *Ecuador: Selected Issues and Statistical Annex*. IMF Staff Country Report No. 00/125. International Monetary Fund, Washington, D.C.

Kirk, R. 2002. *More Terrible than Death: Massacres, Drugs, and War in Colombia*. Public Affairs, New York.

Lee III, R. W. 1989. *The White Labyrinth, Cocaine and Political Power*. Transaction Publishers, New Brunswick and London.

Legergerber Crespo, P. 1989. El uso de la coca durante el período de Desarrollo Regional en el Ecuador. In B. J. Meggars, ed. *Prehistoria Sudamericana, Nuevas Perspectivas*. Taraxacum, Washington, D.C.

Ley de Sustancias Estupefacientes y Sicotrópicas. 1999. Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito.

Meggars, B. J. 1966. *Ecuador*. Praeger, New York.

Naranjo, P. 1974. El cocaísmo entre los aborígenes de Sud América, su difusión y extinción en el Ecuador. *América Indígena* XXXIV no.3, Pp. 605-628.

Nash, J. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. Colombia University Press, New York.

Newson, L. A. 1995. *Life and Death in Early Colonial Ecuador*. University of Oklahoma Press, Norman.

Pacini, D. and C. Franquemont, eds. 1986. *Coca and Cocaine, Effects on People and Policy in Latin America*. Cultural Survival Report No. 23. Cultural Survival, Inc., Cambridge and Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca.

Otaneda, S. and G. Espíndola. 2003. *El uso de la coca en el antiguo Ecuador*. Banco Central del Ecuador, Quito.

Plowman, T. 1980. Botanical Perspectives on Coca. In F. R. Jerí, ed. *Cocaine 1980. Proceedings of the Interamerican Seminar on Medical and Sociological Aspects of Coca and Cocaine*. Lima, Perú.

Plowman, T. 1984. The Origin, Evolution and Diffusion of Coca, *Erythroxylum spp.*, in South and Central America. In D. Stone, ed. *Pre-Columbian Plant Migration*. Papers of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology, 76: 125-163. Harvard University, Cambridge.

Plowman, T. 1989. Erythroxylaceae. In G. Harling and L. Andersson, eds. *Flora of Ecuador* 36:1-32. University of Göteborg, Göteborg.

Powers Viera, K. 1994. *Prendas con Pies: Migraciones Indígenas y Supervivencia Cultural en la Audiencia de Quito*. Abya Yala, Quito.

Rossi, A. 1996. *Narcotráfico y Amazonía ecuatoriana*. Abya Yala, Quito and Kohen & Asociados Internacional, Buenos Aires.

Rostworowski de Diez Canseco, M. 1977. *Costa Peruana Prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Salomón, F. 1980. *Los Señores Étnicos de Quito en la Época de los Incas*. Quito: Abya Yala, Quito.

Salomón, F. 1987. A North Andean Status Trader Complex under Inka Rule. *Ethnohistory* 34(1): 63-77.

Salomón, F. 1997. *Los Yumbos, Niguas y Tsachilas o "Colorados"*. Abya Yala, Quito.

Spedding, A. 1994. *Wachu wachu: cultura de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. Cipca, HISBOL, Cocayapu, La Paz.

Soux, M. L. 1993. *La coca liberal: producción y circulación a principios del Siglo XX*. Centro de Información para el Desarrollo and Cocayapu, La Paz.

Stern, S. J. 1982. *Perú's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. University of Wisconsin Press, Madison.

Stohtert, K. 1988. *La prehistoria temprana de la Península de Santa Elena, Ecuador: cultura Las Vegas*. Miscelánea Antropológica Ecuatoriana. Serie Monográfica 10. Museos del Banco Central del Ecuador, Quito and Guayaquil.

Stohtert, K. and A. M. Freiré. 1997. *Sumpa: historia de la Península de Santa Elena*. Banco Central del Ecuador and Plan Internacional Guayaquil, Guayaquil.

Streatfeild, D. 2001. *Cocaine, an Unauthorized Biography*. Picador, New York.

Villena Cabrera, M. and M. Sauvain. 1997. *Usos de la Hoja de Coca y Salud Pública*. Instituto Boliviano de Biología de Altura, La Paz.

NOTA:

* 2005 The Enigmatic Evanescence of Coca from Ecuador. *Ethnobotany Research and Applications* [online]. Vol. 3, no. 1, p. 97-106. Available from World Wide Web:

<http://www.ethnobotanyjournal.org/vol3/I1547-3465-03-097.pdf>

ETNONIMIA Y ETNOCENTRISMO

Oswaldo Encalada Vásquez

Doctor en Lengua y Literatura por la Universidad de
Cuenca

Profesor de la Universidad del Azuay

1. ETNONIMIA

1.1. ¿Qué nombre dar a lo diferente? Esta parece ser la pregunta elemental que se plantean todos los pueblos y las culturas cuando se encuentran con otros seres humanos que, aunque son reconocidos más o menos como humanos, tienen, sin embargo, una cultura diferente.

1.2. La respuesta es: un nombre que sirva para resaltar las diferencias, y de estas, una de las primeras y más fácilmente accesible es el color.

Los griegos llamaron etíopes a los habitantes de parte de lo que hoy es Libia. El vocablo etíope (aithiops, en griego) significa *cara quemada*, literalmente: *ojo quemado*. Es decir cara negra, tostada o ennegrecida. Esta asimilación de la cara al ojo –quizá por ser el ojo la parte más importante de la cara- ocurre también en otras lenguas como el quichua, donde *ñahui* significa ojo y cara. De ahí que Rumiñahui pueda traducirse como *Cara de piedra* u *Ojo de piedra*, por haber tenido un berrueco en uno de sus ojos, según la expresión de un cronista (Garcilaso; 1963;364).

Los griegos (europeos, en fin de cuentas) fueron los que bautizaron a los etíopes. Pero ¿Quiénes bautizaron a los europeos? Hervás y Panduro, siguiendo en esto a Bochart dice: *Los fenices llamaban UR-APPA a Europa, y que UR-APPA significa blanco-rostro, porque los europeos son más blancos que los africanos*". (Hervás y Panduro; 1800;99).

Los árabes usaron el mismo procedimiento para nombrar la región – y a los habitantes- del sur de Egipto. *Sudán* significa negro. Igual cosa puede decirse de la denominación de *colorados* (es decir, pintados de color rojo, por el uso del

achiote) para el pueblo tsáchila del Ecuador. Los colonos norteamericanos llamaban – y se quedaron con ese nombre- *pieles rojas* a ciertas tribus de indios de la región. A su vez los aborígenes llamaron *cara pálida* a los europeos.

El pueblo quichua también llamó de un modo bastante similar al europeo. Usó la palabra *huiracocha* o *viracocha* que, descompuesta da como resultado *huira* = manteca, es decir una sustancia blanca; y *cucha* = laguna, charco, recipiente, plato, taza grande, cuenco. De modo que hay que entender que *huiracocha* –voz que ha quedado entre nosotros como antropónimo- significa realmente: recipiente o un cuerpo que contiene manteca.

En nuestra vida colonial una forma descortés de llamar a los españoles era con el mote de *chapelón*, palabra que es un aumentativo de *chapa*, término con el que se conoce a una mancha de color rojo que las mujeres se pintaban en el rostro, sobre todo en las mejillas. Es decir, los criollos y mestizos americanos les estaban diciendo también colorados o, -mejor por el aumentativo- coloradotes, oponiéndolos al color trigueño o cetrino del criollo, mestizo o indio.

El caso más notable dentro de la denominación por el color es el de la lengua cofán (hablada en el Nororiente ecuatoriano), para esta lengua y este pueblo la palabra *singo* significa persona de raza negra, moreno, persona de piel oscura, persona extrema en cualquier acción. *Cocama* significa persona blanca, persona no indígena. Y el sintagma *singo cocama* persona no indígena de la raza negra. En *singo cocama* está unido lo blanco y lo negro, con lo cual hay que entender realmente que el color natural de los cofanes es el punto central y todo lo que se aleje de ese centro y vaya a los extremos (sea blanco o negro) será *singo cocama*. Es decir, persona de color extremo o muy diferente de lo usual.

1.3. El segundo modo de nombrar lo diferente es mediante una referencia a la lengua. Para el que se enfrenta por primera vez a otro idioma totalmente desconocido es natural que la otra lengua le suene como una jergonza incomprensible o como el chapurrear sin sentido de los niños.

Así tenemos que los griegos llamaron *bárbaros* a los otros pueblos. Bárbaro es una derivación onomatopéyica de *bar-bar*, sonidos que tratan de reproducir –para el oído griego– los sonidos de una lengua incomprensible. Posteriormente la palabra bárbaro pasó a significar inculto, en el sentido de poseer una cultura diferente. De ahí que la palabra *barbarie* (derivado de bárbaro) tenga actualmente una connotación de salvajismo y de degradación cultural. Pero no solo las personas pueden ser bárbaras o pertenecer a la *barbarie* sino que también las cosas o los elementos naturales, como es el caso del *figue de Barbarie*, nombre que se le da a la tuna en francés (higo de *barbarie* o de Berbería). De las mismas raíces de bárbaro y *barbarie* nacen los términos *bereber*, *berberisco* y *Berbería*, aplicados a algunos pueblos y una región del Norte de África.

En la Biblia también hay referencias a la designación por la lengua incomprensible. En Deuteronomio 2,20 se habla de los zomzomeos –en la Vulgata se dice *zamzummim*– como sinónimo de bárbaros. Aquí los sonidos *zam- zum* tratan de reproducir las articulaciones de una lengua desconocida.

Los eslavos llamaron a los alemanes con el nombre de *nemits* (del ruso *nemith* = enmudecer) que originalmente significa mudos.

Los toltecas a un pueblo nativo y conquistado por ellos le bautizaron con el nombre de *popoloca*, que significa incomprensible.

Los quichuas llamaron *huahuashimi* a las lenguas extrañas, lo que se debe traducir como balbucientes, que hablan como niño o simplemente lengua extranjera. Todo esto frente al *runashimi*, que es el lenguaje de la gente, idioma del hombre, palabra humana.

1.4. Se puede incrementar la distancia entre lo propio (la cultura) y lo otro, considerando a los otros pueblos como seres no humanos, que, obviamente, no hablarán lenguajes humanos. Así ya en Heródoto se habla de los trogloditas y de ellos dice el historiador: *Tienen un idioma a ningún otro parecido, aunque puede decirse que en vez de hablar chillan a manera de murciélagos.* (Heródoto, libro IV; CLXXXIII). La misma palabra troglodita (del griego troglodites) significa únicamente habitante de cavernas; pero para este momento se ha cargado –lo hemos hecho– de una significación de crueldad, brutalidad y salvajismo.

Del mismo modo los dialectos celtas de la Gran Bretaña, hacia el siglo XII eran considerados como mugidos o croar de ranas. Idéntica situación se presenta con el pueblo groenlandés. Sobre su lengua se manifiesta lo siguiente: *Para hablar se aprieta la lengua contra el paladar y los dientes, se hacen gestos risibles, y se forman sonidos inimitables e inexplicables.* (Hervás y Panduro; 1800; 369)

Y sobre un pueblo nativo uruguayo dice el mismo autor: *Los caaiguás usan lengua propia, difícil de entender: pues cuando pronuncian sus palabras, no parecen hablar, sino dar silvidos (sic), o formar acentos confusos en su garganta.* (Hervás y Panduro; 1800; 196).

1.5. Una tercera forma consiste en nombrar a los otros pueblos con apodos más o menos ofensivos. *Inclusive los nombres gentilicios pueden surgir de una ofensa, cuya base*

se encuentra en este desprecio al otro por tener una cultura diferente:

'No olvidemos que los nombres de los pueblos son, por lo general, apodos injuriosos. El nombre de tártaros, por ejemplo significa perros, y así los bautizaron los chinos. Alemanes, Die deutschen significó primitivamente paganos'. (Nietzsche; 1974;104)

Los esquimales, en su propia lengua se llaman inuit, que significa hombres. Los algonquinos y europeos los llamaron esquimales, palabra que significa comedores de carne cruda, y con este nombre ofensivo son conocidos en todo el mundo. (Encalada; 2002;124)

La palabra inglés es una variación de angler, que significa pescador.

Según el inca Garcilaso, por afrenta llamaban *matiuma* (cabeza de calabaza) a los cañaris, por llevar una especie de aro de calabaza en la cabeza, como distintivo. El nombre *yanquis* que se da popularmente a los norteamericanos de Estados Unidos es también un apodo, en holandés Jan-Kass (Juan queso). Así también los españoles llamaron encabellados a unos pueblos que tenían el pelo largo. Lo mismo puede decirse que ocurre con el nombre de *auca* (con el cual se conoce impropiamente al pueblo huaorani), que significa enemigo, guerrero; y ocurre también con jíbaro – palabra de origen caribe, que significa campesino, montaraz – palabra con que se designa inadecuadamente al pueblo shuar, en el Suroriente ecuatoriano.

1.5. Una cuarta manera consiste en invertir la relación entre el pueblo originario y el extranjero. Así, en la Gran Bretaña, los galeses se llamaban a sí mismos con el nombre de *Cymry* (que significa compatriotas) en su lengua, el galés; los

invasores anglosajones los llamaron *welsh*, que significa extranjeros; y este es el nombre que se les ha quedado.

Los invasores toltecas llamaron *chontal* a un pueblo conquistado por ellos, en lengua nahuatl, la de los conquistados, significa extranjero.

1.6. Otros casos de nombres ajenos tenemos con las denominaciones de los indios *Delaware* (de Estados Unidos), llamados así por el héroe inglés Lord de la Ware. También es el caso de la imposición del nombre *siux*, deformación de la pronunciación francesa de Nadouessioux, palabra de origen chipewa.

Todos los nombres vistos hasta aquí han sido impuestos por los otros. Vale, por tanto, preguntarse ¿Cómo se llaman a sí mismos los pueblos? Lo usual es que cada cultura se reconozca como gente o persona. En cofán: a'í = persona, gente; en tsafiquí (la lengua de los colorados) chachi = persona, gente; shuar = persona. Para el extranjero se usa la palabra apach; awa (pueblo indígena del Norte del Ecuador) = gente.

Los indios americanos, preguntados quiénes son, responden diciendo que son hombres; y a los de su nación llaman hermanos, para distinguirlos de los de otras naciones. Las naciones que hablan dialectos provenientes de una misma lengua, se llaman parientes. (Hervás y Panduro; 1800; 270)

Si cada pueblo se reconoce a sí mismo, exclusivamente como gente o persona, esto quiere decir que los miembros de otras culturas no son hombres, o lo son; pero degradados:

Los munducurus, indios del Brasil, dividen el mundo en dos: ellos y los pariwat (todos los demás). Estos pariwat son como salvajina, y

también los laman animales cuando hablan de ellos. (Eibl-Eibesfeldt; 1976;249)

Parece que esta es la razón para que la antigüedad haya imaginado que en las otras regiones del globo debían habitar o solo animales u hombres de tan extrañas características, que difícilmente podrían ser considerados como hombres. Tal creencia es muy antigua. En la mitología griega aparecen seres deformes y cuasi humanos como los cíclopes, con un solo ojo en la mitad de la frente y los hekatonkeires (hombres de cien manos).

Y el mismo Heródoto nos habla de seres deformes como los cinéfilos (hombres con cara de perro) y los acéfalos: *Se ven hombres cinéfilos; y otros, si creemos a lo que nos cuentan, acéfalos, de quienes se dice que tienen los ojos en el pecho, y otros hombres salvajes, así machos como hembras. (Heródoto; libro IV; CXCI)*

Siglos más tarde el viajero Marco Polo “encuentra” a estos seres monstruosos en la isla de Angamán:

En esta isla los hombres tienen cabeza y dientes de perro, y en su fisonomía parecen enormes mastines. Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes. (Marco Polo; 1977;163)

Pero no solo los occidentales creían en esta situación, el pueblo chino, también:

Fuera del imperio chino, en los países que fuera de este había, la fantasía de los chinos se figuraba hombres de dos o tres cabezas, de seis espaldas, de ocho manos, &c. Para los chinos todo lo que había fuera de su imperio era

pequeño, ridículo y despreciable. (Hervás y Panduro; 1800;90)

Cuando Cristóbal Colón llegó a América, describió a los primeros americanos comparando sus cabellos con las crines de los caballos: *Los cabellos gruesos, cuasi como cerdas de cola de caballos.* (Colón; 1971;30). La palabra seda significa originalmente cerdas o crines. En ese sentido la usa Colón.

Gráfico 1



Algunos seres monstruosos imaginados por la antigüedad. Las diferencias culturales se trasladan a las diferencias físicas.

2. LA PALABRA Y LA RAZÓN

2.1. En griego *logos* significa palabra y razón, al mismo tiempo. El español clásico también usaba estos términos como sinónimos. Así, es frecuente encontrar en el Quijote frases como esta: *Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido.* (I.1).

Si la palabra (la europea) es razón, los pueblos que no posean esta palabra - razón deben ser irracionales o bobos. Pues exactamente eso significa la palabra bobo, proveniente de *balbus*, que significa balbuciente. Es decir, quien no habla con la *logos* o con la lengua apropiada es bobo.

Un caso curioso ocurre también con la lengua de los colorados. Para esta etnia el término *fiquí* significa palabra, y *tsafiquí* = palabra verdadera. Pero lo notable es que *tsafiquí* es el nombre con que el pueblo tsáchila llama a su propia lengua; con lo que, implícitamente se está diciendo que las lenguas de las otras culturas son palabras falsas.

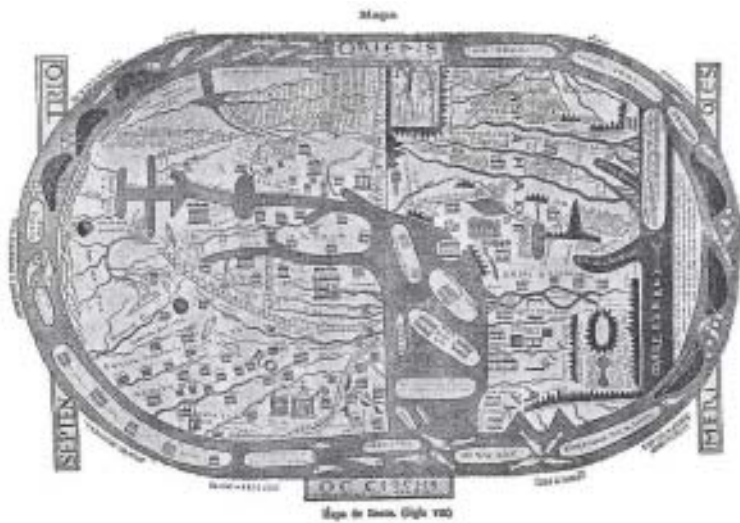
3. EL ETNOCENTRISMO

3.1. El etnocentrismo es la tendencia emocional que hace que las personas crean como superior o como la única aceptable su propia cultura. Este hecho hace que cada pueblo considere a su lugar de origen como el centro del mundo.

Este idea de figurarse los griegos que su país y el templo de Delfos estaban en medio de la tierra, es la misma que tienen las naciones bárbaras, y que tiene el ignorante pastor, que viéndose en medio de su horizonte, se cree en medio del mundo. (Hervás y Panduro; 1800; 93)

Cuzco (o Cusco), la capital del imperio inca, significa centro. Para el mundo cristiano el centro está formado por Roma, o los lugares de Tierra Santa.

Gráfico 2



Un antiguo mapa muestra el centro del mundo, formado por Roma, Palestina y Jerusalén.

Es más, algunos mapas de la baja Edad Media colocaban en el centro exacto del Mundo a la ciudad de Jerusalén.

Gráfico 3



El centro religioso se convierte en el centro geográfico

Pero esto no es solamente asunto de los pueblos primitivos. Hoy mismo, en el siglo XXI, la ONU tiene una posición visible y escandalosamente etnocentrista. Naturalmente que ya no se trata solamente de un pueblo sino de una región del mundo. El Norte desarrollado es el centro del mundo, mientras que el Sur se convierte en la periferia, lo alejado, lo secundario, quizá donde reine todavía lo

monstruoso. Si antes el centro fue el oráculo de Delfos. Hoy el centro es el Norte.

Gráfico 4



La bandera de la ONU muestra el etnocentrismo actual. El Norte es el centro del mundo. El Sur es la periferia y lo secundario.

El etnocentrismo incluso puede llegar a considerar como normal la deformidad o lo morboso, y como anormales a los que sí están dentro de la normalidad física. El novelista ecuatoriano Adalberto Ortiz nos presenta el siguiente caso:

“Cuando yo era mozo, aunque no viene al pelo el cuento, me fui pa’ Colombia, y en esas andadas llegamos a un pueblito que no me acuerdo cómo lo mentaban. Será por lo que estoy ya viejo que empiezo a olvidarme de las cosas. Lo cierto del caso es que toda la gente de ese punto tenía coto. Todos, pero toditos. Y, claro, ellos creían

que así debían ser los demás cristianos, cotudos. Así que llegamos nos empezaron a vigilar los pescuezos y, al fijarse que no teníamos ningún coto se morían de la risa y gritaban cuando pasábamos: ¡Ah, pescuezo é violín! ¡Ah, pescuezo é violín! (Ortiz;1995;180)

3.2. Si el Norte –lo blanco- es el centro del mundo, las razas de otros colores deben formar lo secundario, lo marginal. Si el centro es la cultura que irradia, los márgenes son la barbarie. En el Diccionario de autoridades (1726) encontramos explicado este mismo pensamiento:

Hombre blanco, Mujer blanca. Lo mismo que persona honrada, noble, de calidad conocida: porque como los negros, mulatos, berberiscos y otras gentes que entre nosotros son tenidos por baladíes y despreciables, carecen regularmente del color blanco, que tienen casi siempre los europeos: el ser hombre blanco o mujer blanca se tiene como por una prerrogativa de la naturaleza, que califica de bien nacidos a los que la poseen.

Véase cómo las buenas prendas, la integridad, la honradez corresponden al centro blanco, mientras que los mulatos, negros, mestizos, de pieles cobrizas ocupan los lugares de la periferia cultural y geográfica.

Pero no siempre ha sido así. Ha sido posible encontrar voces más sensatas, con una visión más antropológica y objetiva. Es el caso de Fernández de Lizardi (1771-1827), escritor mejicano, quien, con una visión antropológica muy seria y aguda manifiesta lo siguiente:

Si el tener a los negros en menos es por sus costumbres, que llamáis bárbaras, por su

educación bozal, y por su ninguna civilización europea, deberías advertir que a cada nación le parecen bárbaras e inciviles las costumbres ajenas. Un fino europeo será en el Senegal, en el Congo, Cabo Verde, etc., un bárbaro, pues ignorará aquellos ritos religiosos, aquellas leyes civiles, aquellas costumbres provinciales, y por fin, aquellos idiomas. Transportad con el entendimiento a un sabio cortesano de París en medio de tales países, y lo veréis hecho un tronco. (Lizardi; 1986;518)

3.3. Por razones religiosas (la religión también es etnocéntrica, como parte de la cultura que es) las lenguas entran también en este juego etnocéntrico. Así lo dice Hervás y Panduro:

El latín, griego y hebreo todas estas lenguas formaban el océano de las ciencias: los lenguages (sic) vulgares de las naciones europeas se consideraban como arroyuelos, y como cenagales las lenguas de las demás naciones. (Hervás y Panduro; 1800; 40)

La religión propia es la válida, la correcta, la verdadera, las demás son creencias ridículas o aberraciones por falta precisamente de la “iluminación divina” que proporciona la “verdadera religión”

Y no solo que la otra fe o el otro culto son reprensibles supersticiones sino que el rechazo del etnocentrismo se amplía hasta abarcar a los objetos del culto y los simulacros. Así, en la Biblia las estatuas de los otros dioses son calificadas como ídolos repugnantes: *Salomón rindió culto a Astarté, diosa de los Sidonios, y a Milcom, ídolo repugnante de los amonitas.* (1Reyes; 11,5). *Construyó, en el monte que está*

al Oriente de Jerusalén, un santuario a Quemés, ídolo repugnante de Moab, y a Moloc, ídolo repugnante de los amonitas. (1 Reyes, 11,7)

Al parecer la verdadera razón por la cual la Biblia prohíbe la mezcla de razas y culturas es el etnocentrismo exacerbado, como lo dice Esdras: *a pesar de sus odiosas costumbres paganas. Ellos y sus hijos se han casado con las hijas de esa gente, por lo tanto, el pueblo de Dios se ha mezclado con la gente de otros pueblos. (Esdras; 9,2)*

Y el etnocentrismo se elevan a rangos celestiales cuando un pueblo es declarado paladinamente como “hijo de Dios”, en oposición a los vulgares hijos de los hombres: *Cuando los hombres comenzaron a poblar la tierra y tuvieron hijas, los hijos de Dios vieron que estas mujeres eran hermosas. Entonces escogieron entre todas ellas, y se casaron con las que quisieron. (Gén. 6.1).*

Esta interpretación que hemos adoptado fue también explicitada por Benito Feijoo, quien dice:

Según la común y mejor inteligencia, los descendientes de Seth, se enamoraron de las hembras descendientes de Caín, diversas de ellos en condición, en prosapia, en costumbres, etc. (Feijoo. Causas del amor)

Como se puede comprobar, al etnocentrismo no le basta la tierra ni lo humano.

BIBLIOGRAFÍA

COLÓN, Cristóbal. Los cuatro viajes del almirante y su testamento. Espasa Calpe. Madrid. 1971

EIBL-EIBESFELDT, Irenaus. Amor y odio. Barcelona. Salvat. 1976

ENCALADA, Oswaldo. La educación, entre la violencia y la cultura. In Universidad Verdad. N°. 27. Universidad del Azuay. Cuenca. 2002

GARCILASO de la Vega. Comentarios reales de los Incas. Ediciones Atlas. Madrid. 1963

HERÓDOTO. Los nueve libros de la Historia. Editorial Porrúa. México. 1981

HERVÁS y Panduro. Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Madrid. s/ imprenta. 1800

FERNÁNDEZ de Lizardi. El periquillo Sarniento. Editorial Oveja negra. Bogotá. 1986

MARCO POLO. Viajes. Espasa Calpe. Madrid. 1977

NIETZSCHE. La gaya ciencia. Editorial Bedout. Medellín. 1974.

ORTIZ, Adalberto. Juyungo. Editorial Planeta. Colombia 1995