

UNIVERSIDAD-VERDAD

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DEL AZUAY

N° 27

Julio de 2002

UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Dr. Mario Jaramillo Paredes

RECTOR

Ing. Francisco Salgado

VICERRECTOR

Econ. Carlos Cordero Díaz

DECANO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Jacinto Guillén García

DECANO DE INVESTIGACIONES

UNIVERSIDAD-VERDAD

Revista de la Universidad del Azuay

Director

Dr. Claudio Malo González

Consejo Editorial

Dr. Napoleón Almeida Durán

Dr. Oswaldo Encalada Vásquez

Arq. Diego Jaramillo Paredes

Dra. Lynn Hirschkind

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

Se autoriza la reproducción del material de esta revista y se pide citar la fuente.

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

Av. 24 de Mayo 7-77 y Hernán Malo
Apartado Postal 981
Teléfono 881333
Cuenca-Ecuador

ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y HUMANISMO

CONTENIDO

NOTA DE LOS EDITORES	5
LA ANTROPOLOGIA CULTURAL: EL HUMANISMO DEL SIGLO XXI Claudio Malo González	9
RECUPERANDO LA TRADICIÓN Mario Jaramillo Paredes	35
EL TÓTEM VIRTUAL Andrés Abad Merchán	47
TECNOCIENCIA Y CIBERCULTURA Francisco Salgado Arteaga	63
IDENTIDAD Y CONFLICTOS CULTURALES Juan Cueva Jaramillo	71
CULTURA, PATRIMONIO, IDENTIDAD Y DESARROLLO Janeth Molina C.	91
LA EDUCACIÓN, ENTRE LA VIOLENCIA Y LA CULTURA Oswaldo Encalada Vásquez	119
SAL/MANTECA/PANELA: PRACTICA VETERINARIA EN LOS ANDES ECUATORIANOS Lynn Hirschkind	145

GLOBALIZACION Y CULTURA: DEL HOGAR A LA CASA FETICHE EN LA ARQUITECTURA POPULAR AZUAYA Diego Jaramillo	183
CULTURA MATERIAL E IDENTIDAD NACIONAL: LAS COLECCIONES ETNOGRAFICAS DE LOS MUSEOS Marcelo F. Naranjo	197
LA CHURONA LOJANA Napoleón Almeida Durán	233
EL CARNAVAL DE SARAGURO EN DOS COMUNIDADES María Sisapacari Bacacela	253

NOTA DE LOS EDITORES

La cultura, desde el punto de vista antropológico, se caracteriza por su diversidad. El ser humano es creativo por naturaleza y sus manifestaciones colectivas dan lugar a conjuntos de ideas, creencias, normas de conducta y tecnologías que organizan el comportamiento de cada colectividad. Esta rica diversidad dio lugar a que se desarrollen agresiones, dominaciones y discriminaciones fundamentadas en la supuesta superioridad de unas culturas sobre otras partiendo de un vicio inherente a nuestra condición que se denomina etnocentrismo.

En la segunda mitad del siglo XIX se consolida como disciplina científica la Antropología Cultural que aspira a comprender a las culturas diferentes partiendo de sus propios patrones y no de aquellos de los que forma parte el investigador. En los inicios del tercer milenio, los avances tecnológicos aceleran cada día un fenómeno que se conoce con el nombre de globalización que posibilita un creciente conocimiento e intercomunicación de las múltiples culturas de nuestro planeta, cobrando cada vez más importancia la comprensión del “otro” como camino para una mejor comprensión de nosotros.

El humanismo, presente a lo largo de la historia, aspira desde el punto de vista filosófico a una comprensión cada vez mejor del ser humano, de sus peculiaridades y posibilidades. Si entendemos a la Filosofía, no sólo como una serie de elucubraciones y reflexiones mentales abstractas acerca de la realidad, sino como una forma de vida -a la manera de los griegos- su meta es avanzar en el conocimiento del papel que el hombre debe tener en la sociedad y de los caminos que debe seguir para lograr su plena realización.

Superado el etnocentrismo como posición aceptada, es evidente que la diversidad es la característica más destacada del ser humano y que, a través de ella, su condición se enriquece. Si en el siglo en que vivimos aspiramos a una concepción humanista de la sociedad que se manifieste en un mejoramiento de la organización social, la Antropología Cultural posee los instrumentos adecuados para lograr esos propósitos. Se trata de la más humana de las disciplinas y, en consecuencia, de la que fundamenta y da solidez al humanismo del tercer milenio.

**LA ANTROPOLOGIA CULTURAL:
EL HUMANISMO DEL SIGLO XXI**

Claudio Malo González
Doctor en Filosofía

Las humanidades no clásicas han intentado extender el campo de acción , y la etnología, desde este punto de vista , no ha hecho sino prolongar hasta sus límites últimos el tipo de curiosidad y actitud mental cuya orientación no se ha modificado desde el Renacimiento, y que solo en la observación y reflexión etnológicas encuentra infinito definitivo cumplimiento. De este modo, la etnología aparece como la forma reciente de humanismo, adaptando éste a las condiciones del mundo finito en que se ha convertido el globo terrestre en el siglo XX; siglo a partir del cual de hecho , y no solo de derecho, como antes, nada humano puede ser ajeno al hombre.

Claude Lèvi-Straus'

Introducción

Platón afirmó que la curiosidad es el principal motor de la Filosofía que en aquellos tiempos incluía a todas las ciencias. Si a diferencia de los demás integrantes del reino animal la realidad física y humana nos plantea interrogantes con el consiguiente deseo de despejar esas incógnitas, las respuestas acumuladas y ordenadas sistemáticamente, tienden a situarnos en un entorno significativo y a encontrar algún sentido a nuestra existencia. Todos los pueblos del mundo así han actuado y, sobrepasando respuestas individuales a problemas personales, se han elaborado sistemas más o menos coherentes aceptados por la colectividad a cerca de sus orígenes y destinos colectivos.

La curiosidad va más allá de respuestas a problemas concretos por el puro afán de saber, con frecuencia están acompañadas de actitudes y formas de comportamiento que debemos asumir frente a la realidad circundante; cómo debemos enfrentarnos a los fenómenos físicos amigables u hostiles para adaptarnos a sus posibilidades

y limitaciones u obtener mayor provecho de los que nos ofrecen. Un paso adelante a esta incitación de la curiosidad supone intentar respuestas a interrogantes que van más allá de las ofertas y negaciones de los fenómenos naturales, cuando nos preguntamos –no importa si en términos elementales o complicados- cual es la razón de ser de nuestra vida, de donde provenimos como colectividad y que finalidad tiene nuestra existencia.

Cuando Aristóteles calificó al hombre de “animal político”, no se limitó a hacer referencia al grado de interés que todo ser humano tiene en la gestión pública. Afirmó que por naturaleza la existencia humana tiene sentido en cuanto forma parte de una colectividad, la “polis”, como los griegos entendían a esos conglomerados organizados que afianzaban la identidad y el compromiso de sus integrantes, a la vez que enfatizaban las diferencias con otros grupos similares o más amplios.

Dotados como estamos de siquismo superior, podemos mediante la memoria retener en nuestras mentes acontecimientos del pasado rompiendo las barreras generacionales y aprovechar las experiencias positivas de lo hecho por nosotros y quienes nos antecedieron en el tiempo; podemos a la vez, con razonable credibilidad, prever lo que ocurrirá en el futuro y actuar en el presente esperando que, transcurrido algún tiempo, se produzcan efectos deseados y anticipados. El sentido de temporalidad es parte de nuestro ser, no somos meros relojes que fría e implacablemente marcan el transcurso de las horas y los días; nuestras capacidades superiores –en relación con los demás integrantes del reino animal- y nuestra libertad nos permiten tomar decisiones en nuestras vidas; “hacernos en el tiempo” en el sentido orteguiano de esta afirmación.

Somos creativos, somos creadores. Biológicamente hemos llegado a ser la culminación del proceso de evolución de las especies partiendo de elementales formas de vida, pero la evolución de los conglomerados humanos en su múltiple diversidad y proyección está más allá de los mecanismos científico–biológicos; de ser receptivo se convierte en actor y protagonista de la evolución pues a sus ideas,

sentimientos y acciones se deben los cambios en las sociedades, los avances tecnológicos, las creencias a cerca de la realidad material y no material, las teorías filosóficas, los rituales y ceremoniales vinculados a las religiones, las normas que nacen de las concepciones de bien y mal. A diferencia de las demás especies animales que organizan sus vidas mediante el instinto que nace programado en cada individuo, los seres humanos las organizamos mediante un complejo de ideas y creencias que se traducen en pautas de conducta, surgiendo lo que en Antropología se denomina cultura que cambia con el tiempo y se caracteriza por su diversidad en los múltiples espacios físicos y conglomerados sociales.

En torno al humanismo

Las reflexiones a cerca de este concepto y los planteamientos que sobre él se han hecho, se circunscriben al mundo Occidental. Existen ideas y creencias que con legitimidad y plenitud merecen el apelativo de humanistas en civilizaciones no occidentales, pero las limitaciones de este trabajo no posibilitan salirnos de los límites de Occidente.

Como muchos términos de las disciplinas sociales, humanismo se caracteriza por la abundancia de interpretaciones que el concepto -o conceptos- que porta posibilita. En el Renacimiento, cuando resurge con vigor el estudio del pensamiento y realizaciones estéticas de la Grecia Clásica, se habla de humanismo haciendo referencia a las grandes posibilidades de realización del ser humano, como contraposición a la posición medieval que centraba en Dios y la relación que el hombre debía tener con él la razón de ser de la humanidad y la organización y proyección de los quehaceres sociales. En Filosofía, es claro que humanismo supone que el ser humano es el sujeto y último fin del filosofar.

El presocrático Protágoras de Abdera afirmó que “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son” declarando que la realidad externa

depende de la existencia humana. El “Conócete a ti mismo de Sócrates” como meta esencial de la sabiduría sintetiza la apuesta griega por el ser humano. Si consideramos que la Filosofía, más que un sistema ordenado de especulación a cerca de los grandes principios y causas de la realidad, es y debe ser una forma de vida, como pensaban los griegos, es lógico que el ser humano sea el eje del filosofar. Dentro de este contexto se puede afirmar que un enfoque coherente de la cultura –como creación humana- debe proyectarse hacia la mejor de las posibles realizaciones de su creador y fin último: el hombre.

Pierre Hadot, en su obra “Philosophy as a Way of Life en 1995 escribió: “La Filosofía antigua proponía a la humanidad un arte de vivir, en cambio la filosofía moderna se muestra sobre todo como la construcción de una jergonza reservada a los especialistas”

En el mundo heleno la idea más generalizada era que el ser humano era un componente de la naturaleza, privilegiado en cierto sentido, pero parte de este gran entorno. Uno de los principios más difundidos era: “vive conforme a la naturaleza”, es decir acóplate a sus leyes y sistemas de ordenamiento y no pretendas aislarte o separarte, peor aún violentarla. No habiéndose producido aún el desgajamiento de las ciencias del árbol de la Filosofía, todas las áreas del pensamiento humano estaban incluidas en esta disciplina sinónimo de sabiduría. Los más grandes representantes de la Filosofía Griega: Sócrates, Platón y Aristóteles dieron especial importancia a la Etica y la Política como respuestas a los interrogantes a cerca de la vida individual y colectiva. Posteriormente, escuelas como las de los Estoicos y Epicúreos, centraron en la Etica -es decir en los mejores de los posibles modelos de vida del hombre- sus esfuerzos filosóficos. Los discípulos de los grandes filósofos, no solo se juntaban a ellos para departir, aprender y desarrollar su intelecto sino también, y quizás principalmente, en busca de algún tipo de orientación en sus vidas.²

En la Edad Media, la Filosofía Cristiana pretende esclarecer mediante la razón lo que Dios reveló. También el ser humano es el

centro de los esfuerzos filosóficos. El tiempo que pasamos en este mundo es un tránsito hacia otra vida que se inicia con la muerte, en la que se salvará o condenará definitivamente. Dotado como está de libertad, su destino final depende de cómo se comporte en la tierra siendo, en última instancia, responsable de su suerte definitiva. En el humanismo cristiano el sentido del mundo se centra en como deben estar organizadas la sociedad y la conducta individual para que sus integrantes se realicen de la mejor manera posible logrando la salvación eterna y evitando la condenación. Dios es el centro del universo y el hombre, como la manifestación más completa y querida de su creación, tiene que organizar su vida en función de El. Si hablamos de un humanismo medieval, sería teocéntrico y su fórmula: vive conforme Dios lo quiere.

El Racionalismo y el Empirismo en los siglos XVII y XVIII, replantean lo que consideramos humanismo. Partiendo de la frase “pienso luego existo”; como resultado de su duda metódica, Descartes establece un distanciamiento entre la naturaleza y la razón, entre las ideas –sobre todo las innatas- y el mundo de las cosas. Puesto que el ser humano puede razonar, lo que cuenta es aprehender esa realidad externa y analizarla mediante las ideas no solo para comprenderla mejor, sino para retornar a ella y obtener el mayor provecho posible. Los empiristas (partiendo del planteamiento de John Locke en el sentido de que al nacer los seres humanos son como un papel en blanco que se llena a lo largo del tiempo mediante las experiencias que tengamos con la realidad externa), establecen la misma posición de aislamiento al entender al hombre como separado y diferente de la naturaleza, como dotado de capacidad para conocer sus más profundos secretos a través de la ciencia y para modificar el entorno natural de la manera más eficiente posible mediante la técnica.³

La realización más exitosa del ser humano, según estos planteamientos, depende de la mejor manera en que use su capacidad de razonar (dando mayor importancia la razón o la experiencia es, para este propósito, secundario). La razón todo lo puede y de su uso correcto y sistemático que supere posiciones “obscurantistas” depende el éxito individual y colectivo. Partiendo de una concepción

mecanicista de la realidad externa Laplace considera que si mediante la razón podríamos conocer un momento dado la posición y velocidad de todas las partículas que forman la realidad, estaríamos en capacidad de predecir con precisión lo que ocurra en el futuro. El optimismo racionalista no tiene límites. Las limitaciones y fracasos se deben a que en el pasado no ha habido un empeño consciente por explotar esta característica que nos separa de los otros integrantes del reino animal: la razón, pero descubierto este guardado secreto, todos los problemas se solucionarán con el tiempo. Mientras más sepamos a través de la razón y la experiencia, más cercanos estaremos a la plena realización de nuestra condición humana y habremos cumplido nuestro cometido en la tierra. El principio sería: vive conforme a la razón.

El idealismo que se desarrolló en Alemania, plantea nuevas concepciones de la realidad y del ser humano como integrante de ella. Al predominio del ser en la interpretación, el idealismo propone el predominio del devenir. El tiempo cobra especial importancia, pero no como un escenario pasivo en el que se dan las cosas, sino como un proceso de cambio. En el caso del hombre, dentro de esta dimensión, se hace en el tiempo. A diferencia de un determinismo consecuencia de la estructura mecanicista, en el idealismo se resalta el predominio de la libertad que posibilita mediante la dinámica del cambio el pleno desarrollo de la creatividad. En última instancia, toda práctica de la libertad supone alguna forma de creación, pues el resultado de una decisión implica la opción por algo nuevo que avanza en el tiempo sin responder necesariamente a un predeterminismo ya existente.

En el idealismo, si hablamos de prioridades en la conducta humana, la voluntad desplaza a la razón. La razón conoce y analiza, la voluntad actúa. Si lo que prima es el devenir y el cambio es esta facultad la que impulsa las nuevas y casi siempre transitorias realizaciones. Pero no se trata de una voluntad sin brújula y carente de orden; el movimiento, el devenir, el cambio se dan estructurados por un finalismo, algo así como una meta que pasa por una serie de etapas.

Del idealismo surgieron algunos movimientos que buscaban una interpretación y una proyección de la realidad humana global, siendo el que más trascendencia ha tenido el romanticismo. Como una reacción contra el racionalismo que exaltaba excesivamente a la razón, el romanticismo entiende la realidad social como algo en la que predomina la voluntad y la vida afectiva. La creatividad inherente a la condición humana deja de ser un minucioso y frío trabajo de la razón y se convierte en una cálida manifestación de los sentimientos y la voluntad que sustituye, en cierto sentido, la planificación de la razón. En héroes literarios del romanticismo el poder del sentimiento puede más que los meticulosos análisis racional. Poco se miden las consecuencias pues el sentimiento es explosivo. La razón puede explicar el porqué de hechos que ya sucedieron, pero en las acciones la pasión avasalla a la reflexión.

Si hablamos de un humanismo idealista, se amplía la dimensión humana al hacer de la voluntad y los sentimientos componentes integrales de la misma, al sustituir su predeterminación mecanicista por el permanente ejercicio de la libertad que de hechuras nos transforma en hacedores de nuestro ser total. Cuando el romanticismo habla del “volkgeist” anuncia la creatividad como una expresión colectiva que arranca de las manifestaciones de las comunidades y no de genialidades individuales.

José Ortega y Gasset, en el siglo XX plantea para la comprensión del ser humano el concepto “circunstancia”. Yo soy yo y mi circunstancia, es una frase en la que en buena medida se sintetiza su pensamiento en este aspecto. Aplicado a la historia, las variaciones que se dan en el tiempo hacen que los esfuerzos para la comprensión del pasado tienen que tomar en consideración las circunstancias en los que los hechos se dieron pues sus actores necesariamente tenían que comportarse inmersos y, en cierto sentido, condicionados por ellas. La tergiversación –voluntaria o involuntaria- de los hechos históricos se debe a la tendencia a emitir juicios de valor e intentar explicaciones partiendo de las circunstancias que actualmente vivimos.

Es legítimo usar el concepto circunstancia para aproximarnos a la comprensión de personas y grupos que, coexistiendo en un mismo tiempo, han desarrollado deferentes ideas y creencias a cerca de la realidad material y no material, jerarquizan los valores de manera distinta y se plantean otras metas en la vida. Para un cristiano protestante que funciona dentro de parámetros éticos según lo interpretó Max Weber y que da importancia al éxito económico como consecuencia del trabajo, el comportamiento de una persona que practica con devoción la religión Hindú puede parecer incoherente, pero las circunstancias, en este caso religiosas, son diferentes.

La circunstancia no es hechura de cada persona, está vigente como consecuencia del desarrollo cultural de los pueblos y cada quien nace y se realiza en medio de ella. Una visión humanista dentro de este contexto nos lleva a aceptar que una de las peculiaridades de la humanidad es la diferencia en cuanto a cultura y que una comprensión del hombre como centro de la realidad y objeto del filosofar tiene que partir de esta diferencia. Si como decía Aristóteles el ser humano por naturaleza busca la felicidad, cada quien lo hace partiendo de patrones distintos, jugando un papel fundamental en este aspecto la colectividad y la época en medio de las que nació, pues cada colectividad, modelada dentro de una estructura de valores y creencias, cambia con el tiempo.

El ser humano y la cultura

Partiendo de la palabra latina, colere, el sentido predominante del término cultura se refiere al conjunto de conocimientos, ideas, gustos y modos de actuar que poseen algunas minorías de personas que han tenido la posibilidad de educarse de acuerdo con pautas admitidas como superiores, sea en el mundo, sea en comunidades menores. Aceptando este concepto es lícito hablar en las sociedades de una minoría culta y la mayoría inculta integradas por aquellos que se cultivaron y los que no lo hicieron.

En 1871 Edward Tylor publica su obra “Primitive Culture”,

acontecimiento que para un buen número de personas marca el inicio de la Antropología Cultural como ciencia; en esta obra propone la siguiente definición de cultura: *“Es un conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualquier otro hábito y aptitud que ha adquirido el hombre como miembro de la sociedad”*.

Al concepto tradicional de cultura, como cultivo, se propone otro como definitorio de las comunidades humanas que, capaces de organizar su conducta mediante pautas e ideas por ellas creadas, elaboran complejos materiales y no materiales a lo largo de los años, Con este enfoque la cultura es un elemento que diferencia al ser humano de los demás integrantes del reino animal, no siendo correcto hablar de pueblos o personas cultas e incultas y siendo evidente la existencia de diferentes culturas. Los dos significados de cultura han coexistido generando confusiones en las aproximaciones a la realidad humana colectiva. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua en su edición de 1980 define cultura como *“Resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio de las facultades intelectuales del hombre”*. En su edición del año 2001 añade otra definición: *“Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico e industrial en una época, grupo social etc.”* Si consideramos que este diccionario recoge el sentido más difundido que se da a las palabras avalado por el cuerpo colegiado que tiene máxima autoridad en la corrección del idioma, la incorporación de esta segunda definición con orientación antropológica muestra el avance que ha experimentado en veinte años.

El Antropólogo senegalés, que por veinte años desempeñó la Secretaria General de la Unesco, Amadou Mahtar M'Bow definió cultura: *“Es a la vez aquello que una comunidad ha creado y lo que ha llegado a ser gracias a esa creación, lo que ha producido en todos los dominios en los que ejerce su creatividad y el conjunto de rasgos materiales y espirituales que, a lo largo de ese proceso han llegado a modelar su identidad y distinguirla de las otras”*.

Muchas son las definiciones de cultura responden a las orientaciones y enfoques de quienes las hicieron, enfatizando en alguno de sus múltiples componentes. En esencia hay dos ideas básicas presentes: que es producto de la creación colectiva humana y que, siendo múltiples y diferentes, cada una de ellas tiene un conjunto de rasgos que la hacen distinta de las otras, surgiendo el término "identidad" en nuestros días tan usado y con frecuencia poco bien interpretado. Cada cultura es el resultado de la creación de una colectividad que la conforma a lo largo del tiempo. Con un criterio historicista podemos hablar de múltiples culturas haciendo referencia a las diferencias que en un mismo conglomerado humano se han dado a lo largo de los años en las distintas etapas históricas, pero podemos también entender estos cambios en el tiempo como procesos propios de la misma cultura. A riesgo de no ser afortunado en el símil, en una persona que ha vivido decenas de años se pueden encontrar diferencias en su ser y actuar, pero se trata de la misma.

Ninguna cultura aparece plenamente hecha, se hace a lo largo del tiempo experimentando múltiples cambios propios de la creatividad humana, procediendo en unos casos de diferentes respuestas que desde el interior se dan a problemas viejos o respuestas que se dan a nuevos y no previstos. En la mayoría de los casos estos cambios se originan en la incorporación de rasgos de otras culturas con las que se pone en contacto. Se habla de que, como en la vida humana, las culturas siguen una serie de etapas que se inician con su aparición y que desaparecen, lo que varía sustancialmente es la dimensión tiempo que supera muchas generaciones. Los cambios de las culturas no implican permanentes desapariciones y apariciones, ya que la permanencia de un núcleo de componentes, los más fuertes y definitorios, mantienen la identidad pese a las modificaciones.

Siendo la dimensión temporal propia de la Historia, la Antropología Cultural se empeña en comprender las diferencias existentes entre las múltiples culturas que en un mismo tiempo se dan en el mundo, superando la tendencia etnocéntrica que nos lleva a interpretar y enjuiciar los patrones de los otros conglomerados humanos con aquellos de los que yo formo parte lo que, de entrada, lleva a una

errónea comprensión de lo otro.

Cultura y persona

Desde otro ángulo, si partimos del supuesto de que el ser humano tiene la capacidad de hacerse a lo largo del tiempo, esta posibilidad no es total y absoluta sino que está condicionada por una serie de factores como la época en que se vive. Arriesgado sería afirmar que si Julio César hubiera nacido en el siglo XX habría tenido un desempeño y logrado celebridad similares a las que alcanzó en su tiempo. Sin sostener un determinismo cultural, es evidente que influye en la conformación de la personalidad. Dentro de este contexto, si con seriedad queremos entender a otro, no podemos prescindir del entorno cultural en el que se desarrolló y tratar de comprender la cultura en la que se hizo. Sin emitir juicio de valor sobre la responsabilidad atribuida a Ben Laden en la destrucción de las torres gemelas, cualquier intento para entender este hecho, tiene que partir de una somera comprensión de la civilización islámica en la que, con una posición fundamentalista, justifica sus acciones.

Sin pretender una definición, podemos intentar una comprensión más amplia de lo que es una persona. Más allá de sus peculiaridades biológicas y de su siquismo superior que le permite una serie de modos de comportamiento al que los demás integrantes del reino animal no tienen acceso, una persona es en buena medida lo que la cultura en la que se desarrolló le ha hecho. Desde los inicios, en virtud del proceso de endoculturación, cada uno de nosotros incorporamos a nuestro ser una serie de ideas a cerca de la realidad y de actitudes y formas de comportamiento que debemos tener frente a las situaciones a las que nos enfrentamos. El aprendizaje del idioma en la infancia es un ejemplo esclarecedor, aprendemos el que nuestra madre y las personas cercanas hablan. Nadie nace hablando, adquirimos esta herramienta del entorno cercano e inmediato y al idioma hay que añadir otras formas de conducta y de pautas para relacionarnos con los demás. Siempre me he preguntado que habría ocurrido si cualquier de los que leen estas líneas, a los dos días de

nacido, hubiera sido raptado por una pareja de chinos y vivido en ese país. Ciertamente seríamos notablemente diferentes a lo que somos ahora, comenzando por el manejo para comunicarnos con los demás del Mandarín o el Cantonés. La persona que ha llegado a su madurez y se ha configurado casi a plenitud, es deudor –para bien o para mal– en buena medida de la cultura en la que creció.

En una misma cultura, cada uno es distinto, porque hay otros componentes conformadores de la personalidad y porque dentro de la misma urdimbre de normas e ideas hay diversas posibilidades. Si creemos que tenemos algún espacio para ejercitar nuestra libertad, de las opciones que tomemos en las diversas situaciones dependerá nuestra realización. Volviendo a la afirmación hecha en líneas anteriores: tenemos capacidad para hacernos en el tiempo, pero circunscritos a elementos naturales y culturales que los entornos correspondientes nos ofrecen para resolver las necesidades o enfrentar los retos que se presentan en nuestras vidas. El esquimal de la región ártica y el habitante de la amazonía resuelven de manera diferente el problema de vivienda pues los condicionantes ecológicos son diversos, pero lo resuelven pues su creatividad les permite dar funciones específicas a los elementos que, precariamente en estos casos, la naturaleza les brinda. Distintas son las estrategias a las que recurre un devoto musulmán y un observante católico occidental para solucionar los problemas de cortejamiento y matrimonio que a determinada edad se le presentan.

Si para enfrentar situaciones y resolver problemas, quienes forman parte de la misma cultura deben soportar conflictos, cuando se incorporan –aunque sea temporalmente– a una cultura diferente la situación es más difícil. Comienza con la ausencia o limitaciones del manejo del lenguaje y siguen los desfases al recurrir a una forma de comportamiento propia de la cultura de la que se forma parte ante una situación, la misma que en la otra es desaprobada o causa desconcierto. El anecdotario jocoso de personas que actúan en otras culturas con patrones propios de la de ellos es abundante. El viejo aserto popular “a donde fueres haz lo que vieres” pretende prevenir

a quienes deben enfrentar situaciones de esta índole para evitar que surjan conflictos no buscados o, en el más inocente de los casos, hacer el ridículo.

Si se trata de una cultura dominante en la que el etnocentrismo tiene dimensiones mayores, los conflictos se exacerban y llegan a dimensiones contrarias a la condición humana que justifican abusos e injusticias. La escena histórica en la que el Padre Valverde presenta a Atahualpa la Biblia y el Inca, luego de tenerla en sus manos por un momento, la arroja al suelo dando lugar a la arremetida de los españoles por haber “profanado” el libro sagrado, es trágicamente elocuente. Los incas no habían desarrollado la escritura y un libro era un objeto totalmente extraño, peor aún el carácter de sagrado que los de una cultura diferente lo atribuían. Una visión antropológica que considera las diferencias culturales como una peculiaridad del ser humano y resta importancia a categorías que jerarquizan unas culturas con relación a las otras, da un paso fundamental para considerar que un humanismo entendido como comprensión y respeto a la humanidad, necesariamente tiene que fundamentarse en las diferencias culturales como esencial a la condición humana.

Las culturas y los otros

La Antropología Cultural comienza a ser considerada disciplina científica en la segunda mitad del siglo XIX, como una respuesta consciente de investigadores del mundo académico para tratar de explicarse y explicar a los demás las diferencias –desde el punto de vista occidental– en el comportamiento y las creencias de grupos humanos ubicados en áreas geográficas menos avanzadas tecnológicamente a las que llegaban en plan de conquista. Términos como primitivos eran usados para calificar a estos pueblos conquistados y sometidos, con la consiguiente connotación de inferioridad con respecto a los conquistadores. Si formas de comportamiento, ideas e instituciones existen como rasgos comunes y unificadores de una colectividad, razones internas deben existir para que se den y funcionen de esta manera. Conocerlas y explicarlas es la meta del

antropólogo lo que supone esfuerzos para entender el orden partiendo de la cultura investigada y no de la del investigador.

La Antropología Cultural, aparece y se desarrolla en Occidente, fue un gran paso para superar el arrogante etnocentrismo de esta civilización que se arrastra desde la Grecia Clásica. Bárbaro en ese idioma significa extranjero, pero tuvo siempre la connotación peyorativa de persona carente de cultura, es decir que los otros conglomerados humanos que no participaban de las ideas y pautas de comportamiento de ellos eran, por definición incultos en el sentido tradicional del término; los romanos mantuvieron la misma actitud y la misma palabra para distinguir entre ellos, los civilizados, y los otros, los bárbaros. Los avances tecnológicos de la época de los grandes inventos y descubrimientos afianzaron esta posición y uno de los justificativos de los países europeos, tanto en América como en Oriente, para establecer sistemas de dominación sobre los conquistados, era la "carga" de civilizarlos. El desarrollo de la Revolución Industrial incrementó este complejo de superioridad. Si dentro del contexto humanista de empirismo y racionalismo el ser humano llega a su plenitud mediante el ejercicio de la razón que con el desarrollo de las ciencias y las técnicas da lugar a un dominio más eficiente de la realidad, los pueblos no occidentales que no habían llegado a esos niveles, eran inferiores o por lo menos se encontraban en una etapa inferior a la de los occidentales.

La primera escuela antropológica es la evolucionista que traslada a la cultura los principios biológicos de la evolución de las especies de Charles Darwin. Las diferencias entre las culturas se deben a que no todas se encuentran en el mismo nivel de evolución. La humanidad, en sus diferentes colectividades, ha recorrido y tiene que recorrer tres etapas básicas: salvajismo, barbarie y civilización, encontrándose la occidental en la cúspide de este proceso y siendo juzgadas las otras a partir de este nivel de excelencia. Las que se encuentran en la etapa de salvajismo, con el transcurso del tiempo llegarán a la de civilización. No se trata de una diferencia esencial como la que existe entre los seres humanos y los animales, pues es cuestión de tiempo, pero de todos modos hay una condición de inferioridad en un

momento dado.

La Antropología Cultural ha cambiado con el tiempo. La idea del antropólogo que deja los encantos de la civilización occidental para establecerse por un tiempo –más bien largo que corto- en una cultura retrasada –por lo menos tecnológicamente- para tratar de comprender sus principios internos que explican formas de comportamiento a primera vista extraños y escribir informes que se transforman en libros muy atractivos por la incursión que hace el lector en mundos exóticos, ha cambiado. Con los grandes avances de la comunicación física y del pensamiento, cada vez hay menos "pueblos primitivos" con estos "atractivos".

De un tiempo a esta parte, el interés de la Antropología Cultural se centra en el conocimiento de los otros, esto es de conglomerados humanos con pautas de conducta diferentes que obedecen a patrones culturales distintos de los ortodoxamente occidentales. Oscar Lewis⁴, en las décadas de los cincuenta y sesenta, realizó importantes estudios de colectividades humanas que forman parte de ciudades de indiscutible corte occidental, pero que tienen ideas, creencias y conductas notablemente diferentes sin que sean tribus de la Amazonía, Esquimales de Alaska, Bosquimanos del Africa subsariana o pueblos de las encantadoras islas de Oceanía.

Es también importante la incorporación a los grupos de antropólogos académicamente bien formados, de personas oriundas de países del tercer mundo como africanos, latinoamericanos o de la India. Aunque su formación académica se haya realizado con esquemas occidentales, las vivencias y experiencias de las culturas en las que se desarrollaron sus vidas no se borraron, surgiendo una visión del mundo occidental como del "otro diferente", tecnológicamente más avanzado, pero no superior y con defectos así considerados en sus culturas que para ellos son cualidades.

La conciencia de las diferencias culturales ha dejado los cenáculos académicos de la Antropología para convertirse en un interés cada vez más generalizado por conocer las culturas diferentes, por

lo menos para satisfacer una curiosidad superficial como lo confirman programas de televisión dirigidos al gran público y espacios de prensa escrita; pero quedan otros espacios no del todo generalizados como la valoración de los otros y la valoración de lo diferente, pues la vida humana no se circunscribe al conocimiento, sino que en gran medida está vinculada a la valoración.

Humanismo y valoración de lo diferente

La dimensión axiológica influye con fuerza en la conformación de una visión humanista de la realidad. Es posible aceptar y hasta cierto punto entender culturas distintas a la occidental y a la vez rechazarlas porque no coinciden con la jerarquía de valores que nuestra cultura tiene. El desarrollo integral del ser humano no implica tan solo conocer mucho, sino aproximarse a la realización de los valores que considera como prioritarios. Dentro de una misma cultura –me referiré especialmente a la occidental, ya que en buena medida formamos parte de ella– es perfectamente posible que sus integrantes se realicen, es decir lleguen a niveles de excelencia, por distintos caminos culminando diferentes metas. Médicos, políticos, sacerdotes, artistas, empresarios, escritores, artesanos pueden alcanzar muy altos niveles de prestigio y satisfacción personal o en el ámbito del grupo al que pertenecen, pero una cultura se caracteriza por el aprecio colectivo a ciertos valores que están sobre aquellos de las áreas específicas en las que se desenvuelve la vida de las diferentes personas.

Un mismo hecho puede ser considerado un valor cuya realización sea encomiable en una cultura y merecer rechazo en otra e incluido en el listado de las prohibiciones. Tomar venganza en nuestra cultura es socialmente reprobado y el término vengativo es un reproche y no una alabanza. En la cultura Shuar, tomar venganza ante determinados hechos es una obligación, y hacerlo otorga al autor respetabilidad en su entorno social, abstenerse se interpreta como incumplimiento de una obligación con la consiguiente desaprobación de los integrantes de la colectividad. Lo que cuenta en

nuestros días es superar la tendencia al rechazo de lo diferente en cuanto componentes estructuradores de otras culturas y aceptar esa diversidad como un elemento connatural a la riqueza y creatividad de la humanidad. El enfoque actual de la Antropología cultural se proyecta hacia esta actitud. Xavier Martín en su obra “La Antropología, Ciencia Humana, Ciencia Crítica” escribe:

“Desde la Antropología, los otros no necesitan ser pensados ni como pasado, ni como estúpidos, ni como hombres de escasa personalidad o como inferiores, en definitiva, como medio hombres; la Antropología es para ellos un mensaje liberador frente a cualquier intento de anexionarlos o reducirlos”.

El acelerado avance tecnológico, especialmente en los medios de comunicación, ha hecho realidad lo que en nuestros días se conoce con el nombre de “globalización”, que puede interpretarse como una tendencia creciente y generalizada a que en todos los rincones del planeta se adopten, por ser mejores, innovaciones tecnológicas con las consiguientes variaciones en formas de vida de los conglomerados humanos. Extremando esta tendencia, la aldea global día a día avanza para pasar de metáfora a realidad a causa de la uniformación en mengua de las diferencias identificatorias cada día más débiles. Esta visión parte de un planteamiento etnocéntrico occidental que considera como mejor lo generado, producido y estructurado por esta cultura. Queda fuera de discusión que en todas partes se tiende a incorporar los avances tecnológicos que arrancaron con la Revolución Industrial y que mejoran de alguna manera las condiciones de vida, pero no es correcto generalizar en el sentido de que otros elementos como religión, lengua, organización social y cosmovisiones tienen necesariamente que seguir el mismo camino.

Con el nombre de modernización se entiende en nuestros días los procesos de actualización tecnológica de los países y las colectividades, con los consiguientes cambios en formas y estilos de vida. La eficiencia de la informática para hacer frente a una serie de conflictos avanzados o comunes, la posibilidad de ágil acceso a información a través de internet, hacen que las diferentes culturas

recurran a estos medios para agilizar la solución de una serie de problemas, sin que necesariamente se ocasione la pérdida o debilitamiento de la identidad. La destrucción de las torres gemelas de New York el 11 de Septiembre del 2001 atribuida al grupo fundamentalista islámico Al Qaida, liderado por Ben Laden, para lograr su objetivo largamente planificado con aterradora eficiencia, recurrió a tecnologías de punta en informática y comunicación. Según lo afirmado por el autor intelectual, esta nefasta acción tuvo por objeto defender la civilización islámica de las profanaciones de que era objeto por Estados Unidos al tener bases militares en Arabia Saudita, país sagrado según su interpretación. Sin discutir la solidez de esta fundamentación, en este caso se recurrió a tecnología de punta iniciada y desarrollada en Occidente para “defender” una civilización no occidental.

La globalización que avanza con rapidez en el tercer milenio posibilita un conocimiento más amplio y rico de las otras culturas. Además de la información es posible tener contactos directos y experiencias vitales con ellas. La conciencia de “los otros” es cada vez menos lejana y exótica, es una vivencia cotidiana. Día a día dejan de ser seres extraños e inalcanzables –como los cuentos fantásticos infantiles- y la conciencia de que en nuestras vidas tenemos que contar con ellos se impone. En este contexto, la idea de ser humano en términos generales, y de humanismo como fundamento teórico de actitudes y comportamientos, ha cambiado y tiene que seguir cambiando.

Samuel Huntington en su obra “El Choque de Civilizaciones” considera que superado o debilitado el enfrentamiento ideológico de los países del mundo, cobra cada vez más fuerza el enfrentamiento entre civilizaciones⁵, partiendo de un afán cada vez mayor de conocer la identidad y tener conciencia de formar parte de una cultura a la que se la valora y no de un gran mundo amorfo. Los países cada vez menos organizan sus políticas internacionales partiendo de la decisión de alinearse con potencias que preconizan ideologías, para hacerlo tomando en cuenta a que civilización pertenecen, o cuales son las más afines. Reproduzco algunas frases sobre el tema:

“Mientras que un país podía evitar alinearse en la guerra fría, no puede ahora carecer de una identidad. La pregunta ¿De que lado estás? Ha sido reemplazada por esta otra, mucho más fundamental?: ¿Quién eres?. Cada Estado debe tener una respuesta, su identidad cultural, que define el lugar del Estado en la política global, sus amigos y sus enemigos.

Los años noventa han conocido la explosión de una crisis de identidad a escala planetaria. Casi en cualquier parte adonde se volviera la vista, la gente ha estado preguntándose ¿Quiénes somos?, ¿A dónde pertenecemos? Y ¿Quién no es de los nuestros?.

...La mayor relevancia de la identidad es en gran parte resultado de la modernización socio-económica, tanto en el plano individual, donde la dislocación y alienación crean la necesidad de identidades más significativas, como en el plano social, donde las mayores capacidades y poder de las sociedades no occidentales estimulan la revitalización de identidades y la cultura autóctonas.

...La identidad en cualquier plano –personal, tribal, racial o de civilización- solo se puede definir en relación a <otro>, una persona, tribu, raza o civilización diferente.

...Las fuentes de conflictos entre Estados y grupos de diferentes civilizaciones son, en gran medida, las que siempre han generado conflictos entre grupos de gente: el control de las personas, el territorio, la riqueza, los recursos y el poder relativo, que es la capacidad de imponer los propios valores, cultura e instituciones a otro grupo en comparación con la capacidad de dicho grupo para hacer eso con uno.

...Es humano odiar. Por definición y motivación, la gente necesita enemigos: competidores en los negocios, rivales en el rendimiento académico, opositores en política. ...La tendencia a un nosotros contra ellos es casi universal en la arena política.

En el mundo contemporáneo es cada vez más probable que el <ellos> sea gente de una civilización diferente.” (...1997...Barcelona, Paidós).

Los planteamientos de Huntington pueden conducir a enfrentamientos bélicos aterradores y a explosiones de violencia inusitadas como las del 11 de Septiembre de 2001, es posible evitar estas catástrofes si es que aceptamos, como algo positivo, que los “otros” constituyen manifestaciones propias de la creatividad humana y que las diferencias, lejos de ser amenazas, son enriquecedores complementos. Que el ser humano y la humanidad se encuentra mucho más allá de las fronteras de las culturas de que formamos parte, que podemos aprender mucho de los “otros» y que sólo tendremos una imagen mejorada de lo que somos, luego de un desprejuiciado conocimiento de los demás

De vuelta al humanismo

Un humanismo en consonancia con las condiciones de nuestros días debe partir del reconocimiento de las diferencias culturales como una manifestación de la riqueza de nuestra especie cuya creatividad no se limita a determinados planteamientos y caminos, puesto que el ser humano, poseedor del don de la creatividad, puede trasladar ideas y principios a hechos reales de muy diversas maneras.

Una comprensión cabal de estas diferencias no puede lograrse partiendo de patrones estructuradores de la cultura de la que formamos parte, si no de aquellos que conformaron a los “otros” conglomerados humanos. Tenemos capacidad suficiente para liberarnos temporalmente de nuestras estructuras interiores y entender otras realidades desde sus veneros.

Está bien que cada persona se sienta parte de su cultura, se integre a ella y busque realizarse dentro de sus pautas e ideas, pero no tiene sentido que este ordenamiento del comportamiento esté

contaminado con posiciones que no respeten a las otras culturas por considerar que carecen de algunos componentes de aquella de la que formamos parte y a los que se les da validez universal. Hay principios universales de planteamientos culturales, pero la manera como se concretan en cada cultura es diferente y tienen legitimidad en cada una de ellas.

Si aceptamos la capacidad de hacerse diferentes de los grupos humanos, un auténtico humanismo no debe limitarse a conocer lo distinto y comprenderlo como una alternativa a las múltiples posibilidades de la creatividad humana. Es necesario valorar lo que los otros han creado partiendo de su “lógica interna” que nos llevará a descubrir no sólo realizaciones distintas sino limitaciones y carencias de nuestra propia cultura. El factor axiológico es esencial en las estructuras de las culturas, no es suficiente para una comprensión cultural de los “otros”, entender los rasgos distintos tan sólo desde la mente, hay también que tener una idea clara de la manera como cada cultura valora y jerarquiza a sus componentes.

La UNESCO en su informe 2000 sobre educación considera que uno de los principales objetivos educativos del tercer milenio consiste en enseñar a vivir con los “otros”, es decir a desarrollar nuestras mentes y afectividades para organizar y planificar la vida en un medio en el que la presencia de lo diferente es cotidiana, sin que a priori consideremos que por ser distintos son inferiores o fuentes de conflictos, sino al contrario, que contribuyen al crecimiento integral de las personas y las colectividades.

Emparedados, aislados en nuestra cultura, el conocimiento de nosotros mismos es limitado e incompleto; al coexistir con los “otros” y esforzarnos por conocerlos descubriremos una serie de rasgos nuestros de los que no teníamos conciencia pues no se mostraban con evidencia por ausencia de referentes distintos. El conocimiento del otro debe partir de buena fe en el sentido de apertura mental y anímica que nos libere de la tendencia a buscar defectos que nos consoliden como los únicos acertados.

Si más que con la realidad en sí organizamos nuestras ideas y conductas con las percepciones de esa realidad (la realidad en mí), los prejuicios contribuyen a deformar grotescamente las percepciones y los juicios de ellas derivados. El prejuicio proviene de falta de conocimiento adecuado de lo otro a causa de ideas que, sin la debida evidencia, han sido generadas o aceptadas sin sentido crítico. En las condiciones en que actualmente vivimos, el acceso directo sin intermediarios a los otros nos posibilita disminuir sustancialmente los prejuicios logrando un mejor conocimiento y valoración del ser humano en sus múltiples diversidades.

Cualquier forma de dogmatismo, al “convertir” en verdades lo que son opiniones o conjuntos de opiniones, es la negación del humanismo que supone respuestas distintas a distintos planteamientos como connatural a la condición humana. Los dogmatismos parten de la inseguridad y el temor que determinadas personas tienen de hacer frente a la realidad. La aceptación como únicas de tales o cuales “verdades” genera una seguridad ficticia ya que reduce la diversidad de las personas y los conglomerados humanos a espacios mínimos. Ante el temor de hacer frente a la diversidad, la mejor política es la de la avestruz al ocultar la cabeza en un agujero como lo que se da por eliminada la amenaza externa. Los dogmáticos ocultan sus cabezas en las estrecheces de sus dogmas y, negándose a considerar siquiera cualquier alternativa, eliminan el temor a su existencia.

Una forma manifiesta o a veces velada de dogmatismo es el etnocentrismo que se niega a considerar siquiera la posibilidad de validez de componentes de otras culturas que no coincidan con los de aquellos de las que se forma parte, peor aún si los contradicen. La meta a corto, mediano y largo plazo de la Antropología Cultural es superar el etnocentrismo para comprender a las otras culturas desde sus planteamientos. La Antropología Cultural es, entonces, la posición y la actitud más adecuada para entender al ser humano como diverso, aceptarlo y respetarlo eliminando cualquier intención de negar o menospreciar lo diferente.

Personalmente considero que sería trágico para el ser humano “encontrar la verdad” ya que desaparecería su condición de permanente buscador y la curiosidad, como elemento dinámico de su razón ya no tendría razón de ser. Sin plantear un relativismo absoluto, y sin afirmar de manera contundente que cada cultura tiene su verdad o sus verdades, pienso que cada una cuenta con sus “camino” para aproximarse. Una mirada al pasado nos muestra que visiones de muchos aspectos de la realidad que se las daba por evidentes hoy se las considera falsas, incompletas y a veces absurdas. Si consideramos que cada época tuvo sus “verdades”, no quiere decir que la verdad no existe, sino que las etapas para su aproximación han sido superadas. Si decimos que cada cultura tiene sus “verdades”, no afirmamos que ésta no exista sino que las formas de aproximación son diferentes.

El humanismo parte de la idea que cada época y cada cultura tiene del hombre ideal de allí que de tiempo en tiempo se habla de “hacer un hombre nuevo”, en el sentido de adecuado a los nuevos planteamientos de la cambiante sociedad. Si en los albores del tercer milenio hablamos de un “hombre nuevo”, tiene éste que fundamentarse en la aceptación, respeto y satisfacción de su diversidad, en otras palabras de los planteamientos con que nació la Antropología Cultural en la segunda mitad del siglo XIX y que se han robustecido y ampliado a lo largo de los años: la comprensión de otras culturas

NOTAS

1. Las Tres Fuentes de la Reflexión Etnológica
2. Marinov, en su obra Más Platón y Menos Prozac nos muestra como en el mundo contemporáneo el filósofo puede ser un consejero que ayuda a clientes a solucionar problemas de la vida con una visión diferente del psicólogo y el siquiatra. Hay cada vez más consultorios de esta índole.

3. En su obra “El Pensamiento Moderno y la Idea del Hombre, El Dr. Francisco Alvarez González escribe: Racionalistas y Empiristas estaban completamente de acuerdo. Si los primeros fundamentaban la igualdad en la identidad de una especie de razón supraindividual, la misma para todos, los segundos buscaban apoyo para esta creencia en el supuesto básico de su teoría gnoseológica: la ausencia de ideas innatas y el carácter por igual vacío de toda conciencia al nacer que le hace semejante a un papel en blanco
4. De las obras escritas por Lewis, es muy interesante “Antropología de la Pobreza” en la que analiza la forma de vida de cinco familias procedentes del mismo pueblo que viven en la ciudad de México generándose un entorno cultural en el que la pobreza y hábitos del campo coexisten con la opulencia de barrios de grandes ciudades
5. Para Huntington los conceptos civilización y cultura tienen mucho en común; sintetiza su idea cuando afirma que “civilización es una cultura con mayúscula”.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Alvarez González, Francisco

El Pensamiento Moderno y la Ideal del Hombre, 1988, Editorial Universidad Nacional a Distancia, San José, Costa Rica.

Delors Jacques

La Educación Encierra un Tesoro, 1996, Ediciones UNESCO, México D.F.

Eriksen, Thomas Hylland

Ethnicity & Nationalism, 1993, Pluto Press, London.

Hall, Edward

Beyond Culture, 1976, Anchor Books, New York.

Huntington Samuel

El Choque de Culturas, 2001, Paidós, Barcelona.

Levi-Strausse, Claude

Las Tres Fuentes de la Reflexión Etnológica, 1975 EUDEBA, Buenos Aires.

San Martín, Javier

La Antropología, Ciencia Humana, Ciencia Crítica, 1992, Montesinos, Barcelona.

RECUPERANDO LA TRADICIÓN

Mario Jaramillo Paredes

Rector de la Universidad del Azuay

Merecedora de reseñas en importantes publicaciones especializadas y causa de fértiles debates, la obra *Educación Superior y Futuro de España*, de Víctor Pérez Díaz, Profesor de la Universidad Complutense, se inicia con una exposición sobre la educación superior y sus tendencias actuales. Describe la experiencia norteamericana y analiza el estado de la universidad española a partir de sus ingredientes esenciales: los estudiantes, los profesores, el gasto institucional, la evaluación de la educación, la investigación científica y su capacidad para crear cultura. Algunas de las aseveraciones tajantes pero sustentadas en datos objetivos nos dicen -en esta obra- que la Universidad, ni está muerta, ni goza de buena salud. Es quizá, un enfermo grave, pero recuperable. Señala que, probablemente, los estudiantes entran en un estado de semibarbarie en la Universidad y, salen, en un estado semejante. Los estudiantes tendrían -en estas circunstancias- capacidades comunicativas fragmentarias por la supremacía de una educación profesionalizante que no permite una visión integradora y amplia de lo que es el mundo actual. El discurso prevaleciente -dice- está centrado en la universidad pública y en la formación especializada, a su vez imitada de la experiencia norteamericana que, sin ser recomendable de modo absoluto ni exportable sin reservas, ha dado lugar a las mejores universidades de nuestro tiempo.

El autor de este análisis considera que una de las causas fundamentales de los males de la universidad española radica en la tendencia profesionalista y superespecializada que le ha dado cortedad de horizontes, pequeñez de aspiraciones y ausencia tanto de ambiciones como de perspectivas. Ese profesionalismo reduccionista ha vuelto a la universidad pragmática y utilitarista, rígida y propensa cada vez más a caer en estereotipos o en velidades pasajeras. Concluye el autor que en estas circunstancias lo más avanzado podría consistir en la recuperación de la tradición medieval

perdida cuando la universidad no era tanto preparación para el ejercicio profesional, sino una comunidad de estudiantes y profesores y una forma de vida consagrada a la búsqueda de la verdad para entender y forjar un mundo mejor.

Lo que en estos días se debate en las universidades españolas no tiene diferencias significativas con lo que es también motivo de amplias discusiones y análisis en otras universidades incluidas las norteamericanas. Es también lo que hoy -entre otros temas- nos congrega, es decir la necesidad imperiosa de volver a una educación integral que forme al estudiante con una visión amplia del mundo y con la perspectiva suficiente para intervenir activa y positivamente en él. Digo volver, porque es indiscutible que al hablar de formación integral no estamos inventando nada nuevo, sino volviendo -en el mejor sentido del término- a los orígenes de la universidad, es decir a a comunidad de seres humanos en búsqueda de la verdad. De una búsqueda que a veces se solaza con acercarse a la verdad y otras, adicionalmente, para con esa verdad transformar al mundo. Y, en esas dos posiciones, por supuesto tampoco nada hay de nuevo en la tradición moderna en donde las universidades son o somos centros en los cuales se privilegia la transmisión de conocimientos, la creación de ciencia aislada de la realidad circundante o, se utilizan esos conocimientos para hacer del nuestro un mundo mejor. En muchos de los grandes y paradigmáticos centros universitarios norteamericanos, europeos y asiáticos de nuestros días, en efecto, se ha dejado ya de lado la formación superespecializada prevaleciente en la segunda mitad del siglo pasado, para privilegiar en su lugar una formación integral de sus estudiantes. El esquema es simple y efectivo: en las carreras de pregrado, prima la formación general y, en el posgrado se especializa en un campo del saber. En un mundo cambiante tan aceleradamente como es el actual y lo será cada vez más en el futuro, es clave formar seres humanos y no un robot que, mecánicamente, hace aquello para lo que está programado. En un mundo con más incertidumbres que certezas es esencial educar para la incertidumbre, es decir formar personas que sepan enfrentar y afrontar lo incierto y lo complejo. El esquema de cursos de pregrado de carácter no profesional que cubran distintas áreas del conocimiento,

es hoy urgente necesidad. Un esquema que permita al estudiante tener perspectivas más amplias, de la cultura y la sociedad y que aporte valores a la vez que genere actitudes responsables y críticas hacia su futura profesión así como hacia la sociedad en la que vive. Esta formación se comparte -en perfecta armonía- con la formación en valores que hace del estudiante un ser humano, solidario, tolerante y responsable. Es decir como debería ser y no como lamentablemente es.

Ligada directamente con la formación integral se encuentra la formación multidisciplinaria. En tiempos de globalización y de acelerado desarrollo del conocimiento, cuando los problemas tienen carácter multicultural y transterritorial, las limitadas fronteras de cada parcela del saber deben necesariamente ampliarse para dar cabida a una visión integradora del mundo y sus circunstancias, como diría el maestro Ortega y Gasset. Hoy ningún campo del saber puede -solamente con sus propios métodos- agotar la complejidad de su objeto y de la enmarañada trama de relaciones que tiene con otros saberes y campos de la vida tanto social como individual. Hoy, más que antes, se hace necesario avanzar hacia metodologías y campos de acción compartidos. El problema de la deuda externa -por ejemplo- con todo su peso e incidencia en millones de seres humanos no se agota, ni remotamente, en las fórmulas macroeconómicas, ni en las químicamente puras disquisiciones economicistas. La cultura, la política, la antropología, pero por sobre todo la dignidad humana, imponen soluciones integradoras que vayan más allá de las simplistas recetas como cumplir con las imposiciones de los organismos internacionales o, como aquella, de no pagar la deuda. Las dos pseudo soluciones son claros ejemplos de visiones reduccionistas del complejo problema y no enfoques en donde prime la confluencia de fértiles perspectivas multidisciplinarias. De igual manera y, entre mil ejemplos, el problema de la educación en sus distintos niveles no es solamente asunto de métodos pedagógicos, de recursos económicos o de estructura organizativa. Es un problema de variados componentes que tienen que ver con las ciencias naturales y con las ciencias sociales y que como tal tiene que afrontarse desde una visión multidisciplinaria. Hoy y para nadie aquí es desconocido, la

comunidad científica cada vez más ve la necesidad de revisar las fronteras epistemológicas para ampliarlas y hasta para borrarlas. El mundo -hoy más que nunca- no puede ser entendido como un conjunto de fragmentos sino como una unidad interrelacionada en donde, como se ha repetido tantas veces, el aleteo de una mariposa sobre el agua del mar puede causar un maremoto en la antípoda. Enunciado el problema de la multidisciplinariedad y la formación integral en los términos anteriores y en las soluciones integradoras, es tema aparentemente simple. Sin embargo, en la práctica, es tarea compleja por el peso de una tradición marcadamente profesionalizante; por la natural resistencia al cambio de muchos docentes que privilegian su campo de saber en desmedro de los otros campos y por la inmediatez ambiciosa de muchos estudiantes que buscan pragmáticamente las herramientas de su profesión para lanzarse al mundo laboral, sin interesarse en conocer el verdadero mundo complejo e interrelacionado en el que deberán vivir.

El Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales, informe que fuera coordinado por Immanuel Wallerstein, es posiblemente una de las más lúcidas reflexiones que se han hecho últimamente sobre este tema. Señala, entre otros puntos, que hemos llegado al fin de una racionalidad que no da más en sistemas estancos. Que es por ello necesario poner énfasis en lo complejo, en lo inestable es decir avanzar hacia la interdisciplinariedad. Ello no supone abandonar lo nuclear es decir la investigación en detalle sobre temas específicos y especializados, pero sí ir hacia sistemas integrados en que las partes se expliquen a partir del todo. Los principales problemas que enfrenta una sociedad compleja -como es la actual- no se pueden resolver -sostiene- descomponiéndola en pequeñas partes que parecen fáciles de manejar, sino abordando esos problemas y a la naturaleza, en toda su complejidad y sus interrelaciones.

Aun cuando pueda parecer una blasfemia se podría decir que hay un escaso desarrollo de la ciencia a partir de 1940. Nuestros padres y abuelos vieron más avances cualitativos que nosotros. Entre 1880 y 1940 surgió: la electricidad, radio, teléfono, motor,

automóvil, avión y antibióticos. Luego sólo la energía nuclear cuyas aplicaciones prácticas son todavía muy limitadas en la vida diaria de la mayoría de la humanidad. Los viajes al espacio, la informática, la genética -igualmente- tienen influencia, más restringida a comunidades pequeñas, que a los individuos en su vida diaria. Quizá fruto también de la especialización es que el conocimiento actual es más cúmulo de información que planteamiento de soluciones o explicación total del mundo, es decir filosofía. Los pensadores desde el siglo XVIII hasta inicios del XX dieron sistemas y soluciones, cuestionados por supuesto, pero a la final sistemas. Los de hoy casi nada, salvo la precisión asombrosa en conocer detalles pero no visión de conjunto. Y ese esquema -posiblemente- está propiciado por la universidad superespecializada y profesionalizante, empecinada y alucinada por satisfacer las necesidades del mercado y el capital, antes que por servir al ser humano de carne y hueso que todavía sigue muriendo -cuando no de hambre- de enfermedades que debieron desaparecer hace muchos años. O por armas temibles y leyes, muchas de ellas desarrolladas en universidades o por hombres que un día pasaron por una universidad.

Juan Jacobo Rousseau decía que todo ser humano tiene tres deberes fundamentales. El primero, procrear hijos para perpetuar la especie, el segundo, hacer de esos hijos seres capaces para vivir en sociedad y, finalmente formarlos como ciudadanos aptos para desenvolverse en la gran sociedad que es el Estado. Como ocurre con muchos teóricos no cumplió en la práctica con lo que predicaba y abandonó a sus hijos. Para compensar lo que había dicho y no había hecho escribió sus dos monumentales obras: El Emilio y El Contrato Social, en las cuales aconseja cómo formar seres sociables y buenos ciudadanos, respectivamente. Pero, más allá de otras tesis que allí sustenta, uno de sus puntos fundamentales en el contexto que hoy nos ocupa, es la formación integral del ser humano. Para ello y, además de otras recomendaciones, señala que el estudiante -Emilio- después de aprender en la teoría, debe tener contacto con otras realidades: viajar y tener lo que hoy llamaríamos una educación internacional, entendida -diríamos nosotros- no como un turismo superficial sino como el encuentro fértil y motivador con otras culturas

para dar al estudiante esa visión integradora y cosmopolita del mundo en que vive, así como elementos de juicio para actuar. Los prejuicios que surgen de una visión limitada y egocéntrica del mundo pueden ser superados, conociendo mejor otros sistemas de valores, otras concepciones de la vida, es decir otras culturas, entendido este término en el más rico sentido antropológico, es decir como las respuestas que el ser humano da a las necesidades materiales y espirituales con que le incita el entorno en el que vive, en palabras de Arnold Toymbee.

Hoy la mayoría de las universidades y escuelas politécnicas nos empeñamos en mantener y dinamizar programas de relaciones internacionales que deben entenderse como un puente entre la universidad, sus profesores y sus estudiantes y el exterior. Convenios de intercambio para enviar estudiantes fuera y recibir a los que vienen desde otras latitudes, son formas idóneas de internacionalizar la educación, es decir de vencer los límites siempre estrechos de una sola cultura. Son una forma de hacer universal a un ser humano y yo diría, de dar a la universidad su primigenio y siempre válido concepto de universalidad. Integrar no solamente la docencia sino llegar a programas integrados y compartidos de investigación, debería ser una meta deseable. Solamente cuando se llega a ese estadio de compartir proyectos de investigación, intercambiando experiencias, sumando fortalezas y aptitudes, es cuando podemos hablar de una educación realmente internacional que, lamentablemente, en la mayoría de los casos se queda solamente en el primer escalón, como es el de intercambio de estudiantes y profesores.

Hoy un gran refuerzo a ese cada vez más necesario proceso de una educación internacional es el de la variedad de redes universitarias, nacionales, regionales e internacionales, concepto que supera al de las asociaciones de universidades, generalmente vinculadas y a su vez limitadas, más por intereses casi gremiales, que por el superior objetivo de un avance de la ciencia y la cultura. Entre las limitaciones economicistas y de defensa de intereses que priman en las asociaciones y las miras más amplias que apuntan a la generación de ciencia y cultura de las redes existe, efectivamente, una significativa

diferencia. Hoy, quizá, los avances más importantes en la dirección de la educación universitaria internacional, además del intercambio de recursos humanos e información y de compartir proyectos de investigación, van hacia la posibilidad de homologar estudios y títulos y, obviamente, de su reconocimiento legal. Dinamizar bibliotecas y centros de documentación enlazados en redes informáticas con las modernas tecnologías, es por supuesto, parte importante de la internacionalización, la transmisión y generación de conocimientos. Para ello requisito fundamental es el de la calidad de la educación que se imparte entre esos centros asociados. Simplemente es imposible pensar en esos niveles de internacionalización si es que no se parte de poseer los mejores niveles posibles de calidad.

Como se señala en un importante documento de la UNESCO la evolución de la ciencia y la educación ha reforzado la validez del argumento según el cual, puesto que el conocimiento es universal, su obtención y difusión deben también serlo. La movilidad de estudiantes y profesores, en este contexto y según la misma fuente adquieren una importancia mayor y más aún a la luz de las tendencias de integración económica, política y social, como las de nuestros días. Las tecnologías nuevas de información contribuyen poderosamente en esta dirección de internacionalizar el saber y la educación. En la década pasada según cifras de la UNESCO el número de personas que reciben educación fuera de su país de origen aumentó al menos en un treinta por ciento y la mayoría de ellas provienen de los países en desarrollo. Es decidior -de acuerdo a la misma fuente- que la mayor parte de esa movilidad se dio fuera del marco de programas de intercambio institucional, es decir se hizo por cuenta propia de los estudiantes. Uno de los problemas serios, por supuesto, es el del alto porcentaje de estudiantes que se quedan en el exterior, es decir no regresan a contribuir con su preparación al desarrollo del país del cual provienen. La paradoja, en este sentido, se da en términos de estudiantes de países subdesarrollados, nutriendo con su capacidad a los países desarrollados en los cuales se prepararon y en los cuales se quedan. Es parte de un fenómeno -como todos conocemos- de amplio movimiento de migración causado por factores económicos, políticos y sociales que obligan a la gente a buscar mejor suerte en

el exterior.

La internacionalización de la universidad supone, además de compartir recursos humanos, experiencias y proyectos, una necesidad inherente al espíritu universal de la universidad como es el de ampliar horizontes, liberarse de los prejuicios, tener una visión integral del mundo en su rica complejidad cultural para conociéndolo mejor, lograr el respeto hacia otras formas de pensar y actuar. En suma para crear una cultura de tolerancia que tanta falta hace en el mundo actual. Vistos desde esta perspectiva los tres temas sobre los que se me ha pedido que reflexione, no son tres, sino uno solo que es el de búsqueda de seres humanos con una visión cosmopolita que rebase los límites cada vez más estrechos de una superespecialización.

Finalmente y en lo que tiene que ver con los sistemas internacionales de medición de la calidad de la educación superior, éstos son relativos y se encuentran mediados por una serie de factores dentro de los cuales, quizá los más significativos, son los que tienen que ver con las necesidades que cada país y sociedad tiene; sus objetivos, limitaciones y por sobre todo con las distintas percepciones que existen -muchas de ellas antagónicas- sobre el papel que la universidad debe cumplir. La calidad de la educación -la excelencia- se mide sin lugar a dudas en la relación que existe entre los fines buscados y los logros alcanzados. Es en síntesis la adecuación entre el deber ser y el ser de la educación superior. Según los últimos informes validados intrernacionalmente, por ejemplo, Finlandia es el país en donde un mayor porcentaje de estudiantes de escuela y colegio tienen un más alto promedio de capacidades para lectura comprensiva, mientras que Corea y Japón son los que tienen mejor desempeño en matemáticas y ciencia. Canadá ocupa el lugar cinco en el mundo y Gran Bretaña el seis, mientras Estados Unidos está en dieciséis y Alemania en el veinte.

Brasil con el más alto puntaje en América Latina, ocupa el lugar trigésimo segundo. Sobre la educación superior, lamentablemente, no disponemos de este tipo de medidas pero puede adelantarse que, siendo la educación escolar y la media, las bases sobre las que se

sustenta la universidad, los resultados anteriores son decisivos. Existen países y redes de universidades en los cuales la calidad de la educación se mide en términos de proyectos de investigación pertinentes que han concluido con éxito y han significado un real avance para el conocimiento. Hay parámetros que miden la calidad por el número de líderes y dirigentes que han entregado a la sociedad y al Estado. Hay otros que pesan por el número de premios Nobel que han salido de sus aulas o que dictan clases en esa Institución. Hay países que privilegian el nivel de contribución que una universidad ha dado para la solución de problemas sociales de la comunidad como la salud o la educación elemental y, hay quienes miden su calidad por las posiciones que en los diferentes campos de la actividad pública o privada ocupan sus graduados. De los pocos parámetros casi mundialmente aceptados, no puede dejar de mencionarse la calidad de los docentes, en el pasado y en la actualidad y la autoridad moral e intelectual que ello proporciona. Igualmente, la calidad de los estudiantes, el número de estudiantes por docente, el nivel y número de postgrados -especialmente doctorados- el impacto de las publicaciones científicas y, finalmente, la infraestructura. La medición de la calidad lleva implícita a la competitividad que obliga a un esfuerzo cada vez mayor en la búsqueda de mejores resultados. Un exceso de competitividad, sin embargo, puede ser negativo, pues genera acciones desleales entre instituciones. En la base de un sistema de calidad está siempre la flexibilidad de planes, programas y proyectos, además de la autonomía, que permite tomar decisiones sin presiones ni limitaciones externas. Flexibilidad para responder con agilidad al cambiante entorno y para crear o suprimir carreras. El nivel de intercambio con otros países es igualmente una medida de la calidad de la educación así como su capacidad de usar apropiadamente los avances tecnológicos. Una institución que trabaja con calidad se propone metas altas que son un fuerte reto frente a las necesidades de la sociedad en la que sus graduados van a actuar. Los niveles de exigencia son altos, tanto para la carrera como para la graduación y superan el simple cúmulo de información para llegar a tesis que supongan un real aporte. La relación entre egresados y graduados así como entre profesores a tiempo completo, investigadores y alumnos son otros tantos puntos que se toman en

cuenta y que, ciertamente, constan en el proyecto de un sistema de evaluación y acreditación que fuera desarrollado por el CONUEP. Hoy más que nunca es urgente consolidar un sistema de acreditación en las universidades y escuelas politécnicas del Ecuador. En un país en donde la educación no rinde cuentas es importante iniciar ese proceso midiendo con parámetros de uso generalizado en otras latitudes y con adecuaciones a nuestra realidad, la calidad que nuestras instituciones brindan. Hoy, en el Ecuador empieza ya a suceder lo que en otros países ocurre desde hace siglos: quien ofrece una plaza de trabajo a un graduado pregunta cada vez más dónde obtuvo su título. Y más allá de muchos riesgos que ello entraña, es bueno en cuanto conjuntamente con los concursos de conocimientos, nos dice qué es lo que la gente busca y espera de nosotros.

La responsabilidad de la Universidad, hoy al igual que en el pasado, es grande. Y, foros como éste, nos ayudan a compartir y buscar ese futuro mejor que todos esperamos a través de la educación.

EL TÓTEM VIRTUAL

Andrés Abad Merchán

Director Cultural del Banco Central del Ecuador, Cuenca

La anécdota

Inicia el semestre. Los alumnos entran a clase y toman asiento en sus puestos habituales. Es su primera clase, y da la casualidad que es de antropología cultural. Sus amigos, que ya han tomado la asignatura anteriormente, dicen que es interesante. Que en ella se habla de costumbres de pueblos y exóticos que todavía se los tilda como “primitivos”. Que se estudia la cultura y las tradiciones. Que se habla de mitos y de leyendas. También de los enigmas fascinantes de la evolución. De piezas arqueológicas perdidas en el tiempo. De lenguajes, espíritus, demonios y dioses; de parentesco, familia y organización de los seres humanos entre sí; de arte. Y de símbolos.

De pronto, ingresa el profesor al aula colmada por los ávidos estudiantes, quienes están listos para desentrañar el misterio que han imaginado. El docente da la bienvenida, mira la lista y no falta nadie. Saca su cuaderno de notas y comienza la clase. Primero se confiesa; afirma que cada vez es un reto enseñar esta asignatura, pues en la actualidad la antropología se está transformando vertiginosamente, porque se interesa más en los estudios de las sociedades contemporáneas, y que, con el advenimiento de la era digital, es necesario incorporar el componente *virtual*. Habla de la ciberantropología y luego se refiere al contexto sociocultural en el que surgieron los principales estudios con carácter antropológico en la cultura clásica occidental.

El profesor se refiere a la riqueza legada por el mundo griego. Cita a Heródoto. Habla del Renacimiento y se detiene en Tomás Moro. Dice que Moro nació en 1479 en Londres, que perteneció a la generación de los grandes humanistas de su época y que vivió en la era de los gigantescos descubrimientos geográficos, es decir, en un período de transición hacia un “nuevo mundo”, y que se puede partir

de sus ideas para poder entender lo que se ha venido a llamar como la sociedad del conocimiento, que es una suerte de mundo imaginario similar a su “Utopía”, que es el nombre de una isla imaginaria regida por leyes instauradas por el sabio Utopos, también imaginario. Dice que la organización social de esta isla aseguraba a todos sus habitantes el máximo de felicidad posible, pues sus principios posibilitaban la comunidad de los bienes, la tolerancia religiosa, la obligación impuesta a todos a trabajar seis horas diarias y el goce del ocio en actividades artísticas; en un sistema así, afirma en tono irónico, se supone la posibilidad de que el hombre alcance una organización donde ya no es necesario introducir ningún cambio. Anota ciertas analogías peligrosas.

Y, concluye, que los profetas de la ciencia y la tecnología vaticinan el mejor de los mundos posibles una utopía que se acerca, si bien no se trata del fin de la historia, por lo menos se alcanza un punto de inflexión en su trayectoria. Pero advierte que la antropología, como crítica cultural, puede ser la herramienta que permita leer ese plan preestablecido por la “mano invisible” de la que una vez habló Adam Smith, ese filósofo y economista escocés, hace ya más de dos siglos, para, precisamente, romper con algunas ideas preestablecidas por las fuerzas construidas por la sociedad de consumo y poder entender mejor el “nuevo mundo virtual” que comienza a invadirnos como una época de los “modernos primitivos”. El maestro saca un libro de su maletín y lee a Octavio Paz: “Menos natural y del todo injustificada ha sido la preeminencia del *cientismo*, una superstición moderna...”. Termina la clase. Los alumnos, un poco confundidos frente a estas extrañas reflexiones, abandonan en silencio el aula.

La Antropología en la tradición

La anécdota, aunque parezca un poco fuera de lugar, advierte sobre la necesidad de la antropología, de pensarse a sí mismo y redireccionar muchos de sus intereses ante las nuevas realidades de la sociedad contemporánea, del nuevo orden mundial y del advenimiento de la tecnología digital con sus mundos virtuales.

En la tradición del estudio de la antropología, como ciencia social, se parte del análisis de los llamados clásicos, que son las obras de Edward Taylor y Henry Morgan. A este último se lo considera el fundador de la antropología estadounidense, escribió su *opus magnum* en 1877 con el título de *La Sociedad Primitiva*. Influído con los conceptos evolucionistas de la época, Morgan sintetiza la evolución sociocultural de la humanidad en base a tres períodos étnicos: salvajismo, barbarie y civilización. En cada uno de estos ciclos se destaca un elemento tecnológico de la cultura que provoca la permanencia en dicho estado (Cfr. Juárez y Serdám, 1995: 53).

Taylor, por el contrario, conocido como el padre de la antropología británica, escribió su obra fundamental en 1871 con el nombre de *Primitive Culture*, en la que aparece el concepto de cultura más usado, toda vez que existen por lo menos, solo en el campo antropológico, doscientas definiciones. “Cultura, dice Taylor, es el conjunto complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras capacidades, y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Ibidem: 55).

La antropología, entonces, estudia al ser humano como creador de cultura, preocupándose de su pasado remoto como referente para el análisis de sus circunstancias en el presente y posibilidades en el futuro. Se divide en dos grandes campos; uno que enfatiza el estudio de los elementos físicos que lo componen y otro, que es el que nos ocupa, estudia el comportamiento aprendido, es decir de su herencia social.

Una malévola pero útil definición de la antropología social y cultural es “el estudio del sentido común”. Pero el sentido común está, antropológicamente hablando, mal llamado: no es ni común a todas las culturas ni ninguna de sus versiones es particularmente sensata desde la perspectiva de alguien ajeno a su contexto cultural particular”. (Herzfeld: 1/25).

Ahora bien, el hecho de registrar datos de diversa índole, bien sea en las costumbres, técnicas, artes, ideología, religión, técnicas

en general, no garantiza un trabajo de índole antropológico. Con la elaboración de categorías clasificatorias y, sobre todo, en la búsqueda de ciertas generalizaciones se pueden dar las primeras explicaciones científicas.

Ciertamente, los trabajos recientes han estado dedicados a estudiar las exigencias de la tecnología, de la política y aun de la ciencia. Esta disciplina ha visto la expansión del conjunto de sus temas y hasta hace poco se creía que “la principal misión de la antropología era el estudio de lo social con todos sus ámbitos -la política, la economía, el parentesco, la religión, la estética, etc.- en aquellas sociedades cuyos miembros no habían aprendido a hacer distinciones tan abstractas” (Ibidem: 2). A pesar de haber perdido vigencia el evolucionismo, se seguía hablando de sociedades “modernas” o “avanzadas” en contraposición a las “antiguas” o “atrasadas”.

Muchos se preguntan si la antropología corre algún riesgo de desaparecer ante la inminente extinción de las microculturas tribales que eran su tradicional objeto de estudio. Si bien es cuestionable la tesis de una absoluta desaparición de estas culturas, no obstante cada vez más están asimiladas a las culturas mayoritarias, por lo que prácticamente en muy poco tiempo estarán completamente comunicadas con la sociedad global. Sin embargo, la antropología tiene sustento y vida propia. Con el tiempo ha reformulado sus objetivos, y ha abierto una multiplicidad de puertas en las que ha centrado su atención. Por ello, cada vez más se interesa de los problemas de la sociedad postindustrial y de la era digital, ello ha llevado a abrir ciertos senderos sobre temáticas contemporáneas.

Lo importante en todo caso, sea cual fuere el objeto de su estudio, tanto en una comunidad en la Amazonía como en uno de los barrios más populosos de Nueva York, es la determinación de su método, que es el comparativo transcultural, pues “estudiar lo que hacen ‘otros’ hombres es hoy más importante ya que esos ‘otros’ están más cerca y nos influyen más que en otras épocas” (Espina Barrio, 1996: 34).

A pesar de que el desarrollo de los medios de comunicación ha llevado a pensar sobre cierta uniformidad cultural en el mundo, el ser humano con sus variantes culturales presenta todavía un enorme abanico de comportamientos que giran alrededor de una infinidad de temas que serán objeto de estudio del antropólogo. “La batalla entre la uniformidad y la diferencia no ha concluido y tiene visos de no concluir por mucho tiempo” (Ibidem: 35).

La Ciberantropología

La Ciberantropología se la define como el *estudio del ser humano en las comunidades virtuales y en los ambientes de redes digitales*. Entendida, entonces, la antropología como el estudio de la cultura en una comunidad dada, es preciso, para definir y entender el concepto de Ciberantropología, partir de la reflexión y alcance de la cultura en un mundo virtual. Lo primero es reconocer que las *comunidades* no son sólo aspectos geográficos ni exclusivamente semióticos -bien sea desde la perspectiva étnica, religiosa o lingüística- de lo contrario no se podría incursionar en el uso de prefijo “ciber”, que, como la “Utopía” de Moro, no deja de ser un interesante lugar “imaginario”. Por el contrario, una comunidad en el sentido virtual es construida en el llamado ciberespacio sobre la base de un “interés común de afiliación”, en el que trascienden las barreras de clase, religión, raza, nación, género y lenguaje (Cfr. www.clas.ufl.edu/anthro/Cyberanthro).

Cuando se navega por la Internet se incursiona en las comunidades y *chats*, en donde se percibe precisamente la construcción de un “nuevo mundo” en el que el proceso de interactividad no reclama ningún componente cultural o geográfico clásico, sino se funda en la unidad de intereses. Si se crea una comunidad en uno de los lugares en los que se lo puede hacer, bien sea en *Hotmail*, *AOL*, *Yahoo* o *Altavista*, la base de dicha creación se funda en la necesidad de un “común interés de afiliación”, verbigracia: cine clásico, arte digital, automóviles de competencia, astronomía hindú, literatura francesa, arqueología andina, música celta, clonación de seres humanos, rosacrucianismo, tarot, etc.

En otras palabras, cualquier área del humano saber, ser y hacer, puede convertirse en un “interés afiliativo” con el objeto de constituir una comunidad en el ciberespacio, por lo que el aspecto racial, por ejemplo, pasa a un segundo plano. Lo que es inevitable para que se establezca una comunicación eficiente es el uso de una lengua común, y este componente es fundamental en la concepción clásica de la antropología, pues se necesita del uso de un código para participar de la experiencia conjunta. Es por ello que, las comunidades, desde la estricta perspectiva de lo cultura, se dividen en comunidades en inglés, español, alemán, francés, y luego en el área específica de interés.

La Ciberantropología se fundamenta también en la lógica que si una comunidad en el sentido antropológico es factible de ser estudiada con categorías de las ciencias sociales, las comunidades virtuales pueden entonces, ser entendidas también bajo conceptos similares. Es decir, en las comunidades virtuales seguramente se crean necesidades de comunicación, organización, supervivencia, cooperación, filiación y aún de parentesco. Es obvio que para el “etnógrafo virtual”, que será la persona dedicada en levantar la información descriptiva, se presenta un verdadero reto, pues tiene que lidiar con una categoría amplia de seres humanos que en algún momento incluirá la inteligencia artificial y a los androides.

Uno de los principios de la antropología radica en que, lo que convierte a los seres humanos en tales, se fundamenta en la habilidad de intercambiar información simbólica entre sus semejantes, también en la capacidad de transmitir conocimiento y experiencia de una generación a la siguiente, lo que las redes neuronales estarán muy pronto de lograr (Cfr. Ibidem). Por lo tanto, algún día las máquinas estarán en capacidad de jugar al etnógrafo una mala pasada.

La Ciberantropología, gracias a que posee un canal binario de transmisión de la cultura, mira al ser humano como un transmisor dígito-análogo de información , pero no en el sentido comparativo al que el filósofo LeMettrie se refería, pues en la época de la Ilustración

-por la influencia de la Revolución Industrial- el símil del ser humano era una máquina humeante y contaminante, al vapor. En esta época digital post-MacLuhan consideramos que el ser humano no es solamente un procesador de combustible (comida) en energía (trabajo). “Ellos también absorben y transmiten unidades de información o *memes*. Si los genes son el código del cuerpo físico del ser humano, entonces debemos pensar en los *memes* como la programación de la biocomputadora que llamamos cerebro” (Ibidem: p. 2).

La analogía descrita podría estar mucho más en el terreno de la ficción, sin embargo, con el advenimiento de las computadoras en la vida cotidiana se está tratando con una realidad cada vez más cercana, lo que ha provocado un renacer en el estudio de la conciencia volviendo de moda categorías psicosociales, que estaban en letargo, tales como epistemología, identidad, y teoría del conocimiento en general.

Para la antropología, especialmente en las teorías ligadas a la ecología cultural que miran al ser humano en una permanente adaptación al entorno, son importantes los grandes hitos que han acelerado su proceso evolutivo, llámese capacidad de simbolizar (que lo hizo saltar de la animalidad a la humanidad”; uso de las manos, de la piedra, del fuego, la invención de la rueda, la revolución neolítica (agrícola), industrial, etc. Estos hitos tienen un enorme impacto en los factores intrínsecos de la cultura, como por ejemplo, organización social o cosmovisión para citar solamente dos.

Para la Ciberantropología estamos actualmente en un punto de inflexión en la historia humana, un ápex, similar a la revolución neolítica hace diez mil años, o aun más atrás, a una época comparable al momento en que se produjo el salto cualitativo en los antiguos antropoides, hace más de cuatro millones de años, quienes, gracias a la capacidad de manipular símbolos (la primera herramienta humana), se convirtieron en seres erguidos que aprendieron a caminar solo en dos patas.

Por tal razón, estamos en una nueva etapa para que se produzca

un “salto” en la especie, por lo que podríamos ser calificados como “modernos primitivos”, denominación que usarán seguramente las generaciones futuras, dentro de miles de años. Esta época de “modernos primitivos”, según Steve Mizrach, creador del *Web-site* sobre *CyberAnthropology* (web. cit. Supra, de donde hemos obtenido abundante información sobre el tema) dice que en esta era posmoderna se produce una acelerada colisión entre el pasado y el futuro. Mizrach afirma que una subdisciplina de la llamada ciberantropología es el antro-po-futurismo, que se dedica a conocer el impacto antropológico y la alta tecnología.

La antropología clásica, de Morgan y Taylor, estaba más concentrada en el pasado que en el futuro. Estos dos evolucionistas de la cultura llamaron a los pueblos estudiados como “salvajes” o “primitivos”, porque asumieron que eran remanentes de una antigua época de la humanidad, por supuesto acogiendo un término que, a todas luces, es etnocentrista. Incluso, después de la segunda guerra mundial los pueblos “primitivos” o llamados también “pre-modernos” siguieron siendo estudiados por los antropólogos con la suposición que la modernidad y la civilización de Occidente los iba a absorber. ¿Pero qué sucede ahora? Mizrach en su artículo “*What is AnthroFuturism?*” dice:

Hoy en día, evidentemente, este viejo sistema de evolucionismo ha empezado a declinar del discurso antropológico (a pesar que el darwinismo cultural sociobiologicista ha regresado)... En efecto el contacto cultural y la difusión es un camino de doble vía. Lo moderno ha acogido lo primitivo (“gone native”) así como lo primitivo se ha modernizado. Los antropólogos están por lo menos estudiando a plenitud la gente aquí en el presente, incluyendo sociedades high-tech “avanzadas”, sin la suposición ingenua sobre un cambio evolutivo lineal y continuo (Web cit. p. 1).

En el camino del antro-po-futurismo Donna Haraway habla de la “*cyborg anthropology*” (los *cyborg* es un ser mitad humano, mitad máquina), debido a que la tecnología está invadiendo el cuerpo

humano de una manera inevitable, a través de los implantes, prótesis, órganos artificiales, cirugía plástica, trasplantes, etc., lo que nos está convirtiendo, de alguna manera a todos en *cyborgs*, pues el concepto básico es la sustitución de lo que nos dio la naturaleza con un elemento tecnológico. Aquí la paradoja estructural se pone en evidencia, pues aparece la dicotomía naturaleza vs. cultura, como lo crudo y lo cocido, que habla el antropólogo Claude Lévi-Strauss. Aquí se deja en el tapete uno de los dilemas básicos de la humanidad de siempre.

Tótem punto com.

Con la definición de la Ciberantropología, es preciso hacer un ejercicio de imaginación. La premisa que se refiere a que las comunidades reales y las virtuales tienen comportamientos análogos es la puerta de entrada al análisis. Y es factible que haya la necesidad de los tótemes en el mundo virtual, o, por lo menos, que la colectividad haya creado su necesidad. El tótem fue un elemento sustancial en las sociedades “primitivas”, y aun, en forma simbólica, lo es en la nuestra. Adicionalmente, bajo la perspectiva de que estamos en el ápice de una nueva historia de “modernos primitivos”, la necesidad de elementos simbólicos de la cultura permite hablar de la exigencia de referentes culturales en el complejo mundo del ciberespacio.

En suma, para los habitantes de una comunidad virtual, debe existir el deseo inconsciente de buscar un ancestro común como referente de filiación. Al menos esta es la hipótesis de trabajo.

Y partimos al análisis con ésta.

La definición general de tótem dada por Sigmund Freud dice que es un “animal comestible, ora inofensivo, ora peligroso y temido, y más raramente una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo” (Enciclopedia Encarta, 2000). La palabra en sí, es originaria de los indios *ojibwa* de América del Norte, cuyo significado se asocia al de

“guardián personal”, protector o guía de una persona, y por lo tanto existe una relación de parentesco aparente con el tótem, con todos los derechos y obligaciones que ello amerita. “La sociedad ojibwa se dividía en cinco clanes principales, los cuales a su vez se subdividían en grupos menores que llevaban el nombre de algún animal o tótem. Los cinco grandes clanes y sus subgrupos eran los siguientes: pez, grulla, somorgujo, oso, alce” (Wiseman y Groves, 1999: 39).

El totemismo es un sistema social fundado en aspectos ideológicos para establecer relaciones intrínsecas y extrínsecas del clan en referencia. Por lo tanto, no representa por sí mismo una forma de religión o algo similar. El tótem, de hecho, tiene funciones distintas en las culturas, cuyos miembros llegan a tener una especie de relación mística con él. Si se asume un animal como tótem, este no puede ser sacrificado ni consumido, puesto que es el guardián o protector del grupo. El elemento totémico se convierte en el emblema o insignia hereditarios del grupo que recibe su nombre.

Claude Lévi-Strauss propuso que no existía entre el individuo y su clan totémico ninguna relación de tipo “místico”, como proponían sus predecesores en el estudio de esta temática. Para él es como un código que sirve como instrumento para clasificar los grupos sociales. “Las diferencias entre un clan A y un clan B son las mismas que existen entre el jaguar y el oso. Esto puede traducirse, verbigracia, diciendo: ambos son clanes de cazadores, pero no rivalizan entre sí”. Así se codifican las diferencias en la sociedad, análogas a las observadas en el mundo natural (Ibidem: 46, 47).

El animal totémico es por definición un sistema global proclive a subdividirse en partes y, a su vez, éste es parte de una especie, dando una secuencia de la forma: especie - *animal totémico* - *partes del cuerpo*. Esto se conoce como el operador totémico. Y las personas que forman parte de cada subdivisión conocen el lugar exacto en el que se encuentran dentro de una organización social.

Uno de los objetivos básicos de la antropología desarrollada por Claude Lévi-Strauss fue el de demostrar que las “operaciones

mentales fundamentales” que animaban el pensamiento en todo el mundo eran las mismas, por ello llegó a decir: “*L`homme a toujours pensé aussi bien*” (el hombre siempre pensó tan bien como ahora). Es obvio que las circunstancias en las que aplicó ese pensamiento fueron en extremo diversas (Cfr. *Ibidem*).

En síntesis, el tótem es un animal, planta o *fuerza natural*, frente al cual un grupo social se siente vinculado, como símbolo de unión. Y destacamos fuerza natural, pues será este el referente para buscar, por analogía, un referente simbólico clasificatorio en las comunidades virtuales dentro del ciberespacio.

Al ingresar en las páginas virtuales de los buscadores, como *Hotmail* o *Yahoo*, se ve que mantienen espacios para *chats* y comunidades virtuales, y la referencia de quien ingresa a esas páginas se convierte en la página principal, allí es donde radica la fuerza natural de la que hablamos, o por lo menos es lo más cercano a ello, es el referente de filiación. Detrás de las máquinas hay un componente puramente humano, sensible y solidario que interactúa con sus congéneres, estableciendo relaciones de carácter social y antropológico.

Pero la necesidad de filiación y organización aparece, a pesar de la volatilidad de los medios, por lo que la hipótesis de la existencia de un tótem virtual se vuelve una idea plausible. Pero en la medida que se va ingresando en las diversas categorías de clasificación -ya que de clasificación están compuestas las redes de parentesco- se va acercando uno a la comunidad elegida. La búsqueda por parte de lo general a lo particular, ejemplo: de la página principal del *Hotmail* se accede luego a los *chats*, de ahí a la temática preferida, por decir *religión*, y de ahí se crea una comunidad con la temática, por decir, de *ángeles*. En esta comunidad hipotética de personas, aparentemente anónimas y distantes, que discuten y conversan sobre *ángeles*, se va creando con el tiempo una necesidad de filiación, producto de una amistad creada en lo virtual, que poco a poco se va integrando.

Los elementos de parentesco y de referente simbólico para todos

los que forman parte de una comunidad virtual son varios, en primer lugar está el elemento simbólico de unión, que es “el común interés” y luego, como la resolución de un árbol de problemas se va ascendiendo al tronco común que es la página *web* principal, que ha sido de completa elección al inicio. En una visión estructural la referencia del ejemplo anterior se convierte entonces en la secuencia: *hotmail - chats - religión - ángeles*.

Esta secuencia, que el participante conoce de antemano, es una especie de operador totémico, que establece una forma de clasificar el lugar específico que ocupa una persona en el ciberespacio. Son como ramas que terminan en un tronco, para hablar en términos botánicos. Es decir, esta secuencia es la que convierte a la persona en un ser “real”, en el mundo virtual.

La secuencia de lo simple a lo complejo, o de mayor a menor, como algoritmo matemático es la *fuerza natural*, el tótem virtual, análogo a lo que requiere el tótem para operar en el mundo real, y representa el ancestro simbólico clasificador que necesitan los habitantes de las comunidades virtuales, y que llevan en sus nombres registrado en el *e-mail*, como dominio después del símbolo @, que es como un apellido que sustenta la pertenencia a un gran conglomerado de habitantes en la red, por ejemplo: *nombre@hotmail.com*. De esta manera se está identificando la persona como miembro del clan A, que se diferencia del clan B.

Y así podremos afirmar como lo hizo Lévi-Strauss: “*L’homme a toujours pensé aussi bien*”. No importa el tiempo ni el lugar.

BIBLIOGRAFÍA

ESPINA BARRIO, Ángel, 1996, **Manual de Antropología Cultural**, Quito, Ediciones Abya-Yala.

HARRIS, Marvin, 1979, **El Desarrollo de la Teoría Antropológica**, México, Siglo Veintiuno Editores.

HERZAFELD, Michael, “La Angropología: práctica de una teoría”, en www.unesco.org./issj/rics153/herzfeldspa.html.

JUÁREZ, Roberto y SERDÁM, Héctor, 1995, **Introducción a la Antropología 1**, México, McGraw-Hill.

MIZRACH, Steve, “CyberAnthropology”, “Anthrofuturism”, “Modern Primitives”, en xxx.clas.ufl.edu/anthro/cyberanthro/CyberAnthropology.html.

WISEMAN, Boris y GROVES, Judy, 1998, **Lévi-Strauss para principiantes**, Buenos Aires, Era Naciente SRL.

TECNOCIENCIA Y CIBERCULTURA

Francisco Salgado Arteaga
Vicerrector de la Universidad del Azuay

La antropología ha encontrado un camino que inició con estudios etnográficos de culturas aborígenes o exóticas – escenario al que todavía algunos la reducen –, y es en los actuales días un referente de acercamiento al ser humano desde una visión de la complejidad y la superación de los determinismos en todas sus formas (político, económico, filosófico, religioso, tecnológico y científico).

Esa visión desde la complejidad, esa perspectiva holística, y el rescate y valoración de la diversidad, son contribuciones de la antropología que sin duda han tenido un importante impacto en la actitud y el pensamiento humanos en la era de cambio de los milenios. Tiempo en que los estudios culturales apuntan también al análisis de una época marcada por los avances profundos en la ciencia y la tecnología.

La tecnología moldea la cultura, la cultura a su vez produce ciencia, y la ciencia proporciona la base epistemológica para el desarrollo de la tecnología. Muchos antropólogos han ubicado claramente a la tecnología como parte fundamental del sistema cultural. En la tensión cambio – continuidad del sistema cultural, la tecnología ha sido más bien un factor de cambio, mientras que la lengua, por ejemplo, uno de continuidad. La tecnología y lo humano, sin embargo, han estado en cierta forma claramente diferenciados.

La realidad de los profundos avances en la tecnología y sus relaciones con la cultura, nos obliga a darnos cuenta de que lo tecnológico no se puede distinguir ahora tan fácilmente de lo humano. Menser y Aronowitz nos hacen notar que lo tenemos dentro (medicinas, alimentos industrializados), cerca (teléfono) y fuera (satélites) de nosotros. A veces lo habitamos (oficinas con temperatura controlada) y otras nos habita (marcapasos). La figura del ciborg

(cybernetic organism), recurso narrativo literario y fílmico, es aceptada sin asombro por mis hijos pequeños.

De esta constatación, ha surgido el campo de los estudios culturales de la ciencia y la tecnología, que mira antropológicamente estas relaciones, es decir, desde una visión de complejidad, en la que las fronteras entre cultura, ciencia y tecnología se encuentran menos definidas, y la dinámica de sus relaciones están menos determinadas.

La tendencia hacia una visión lineal de la evolución de la vida humana en el planeta, estuvo fundamentada en ciertas visiones religiosas, políticas o científicas, que veían a dicho avance como un natural caminar hacia nuevas y mejores escalas. Ciertas visiones políticas planteaban la desaparición de una forma de organización económica, que debía ineludiblemente ser sustituida por otra a la que el futuro pertenecería por entero. Otros plantearon el fin de la historia. Sólo los Les Luthiers acuden a nuestro auxilio para decirnos que “La verdad absoluta no existe y esto es absolutamente cierto”.

Aún la hipótesis de la selección natural de los mejores, en la visión evolucionista de Darwin, que fue un corte de tremendo impacto ante la visión religiosa predominante en su época, ha cambiado ahora por la del azar. Porque al fin fue una suerte que, en el cambio climático que arrasó con los dinosaurios del planeta, les sobrevivieran los ratones —que evidentemente estaban menos adaptados que los dinosaurios en ese mundo antes del tiempo de nuestra especie—. Desde el mundo cuántico hasta el del choque de civilizaciones, el azar tiene ciertamente su influencia.

Cuando hablamos de los profundos avances en la ciencia y tecnología, debemos tomar el dato con cautela. Es cierto que los descubrimientos e invenciones son cada vez más frecuentes y profundos: la definición del genoma humano, la clonación de animales, el desarrollo de la cosmonáutica y de la cibernética, son noticias con las que nos hemos despertado en nuestros últimos meses y años. Pero también es cierto, como nos recuerda Guy Sorman, que

los cambios todavía no llegan a la mayoría de la gente, como por ejemplo ocurría con la invención del automóvil o del televisor, que tuvieron una difusión de mucho mayor cobertura e impacto en la gente común que los viajes interestaciales o la fertilización humana artificial de nuestros días.

Las propuestas actuales de los estudios culturales superan en cierto sentido los dos enfoques del determinismo bio-fisiológico y el del constructivismo cultural. El enfoque alternativo que se plantea es ahora el de culturas – naturaleza, como un todo complejo que debe ser considerado en ese ámbito. Una constatación fruto de dichos estudios es precisamente que los aparatos tecno-culturales asumen funciones distintas o producen efectos distintos cuando cambian de medio.

Se han planteado tres distinciones metodológicas para abordar el tratamiento de la tecnología y su impacto en el sistema cultura: una ontológica, una pragmática y una estético-fenomenológica. La ontológica aborda lo que es la tecnología, esto es los objetos que resultan de la interacción cultura – ciencia – tecnología. La pragmática describe lo que hacen las tecnologías. La estética hace una lectura de cómo afectan las tecnologías en aspectos estéticos, de categoría social, prestigio, etc.

Los estudios culturales también han contribuido a cambiar la visión de la ciencia como la evolución de un conocimiento disciplinario como un conjunto de algoritmos inevitables, y más bien, con un abordaje tal vez anti-disciplinario, ha mostrado que dichos algoritmos son constituidos, complicados e implicados con el poder. Lo que se investiga, lo que se descubre y lo que se publica, tiene estas imbricaciones, descubiertas por los antropólogos que han estudiado etnográficamente los laboratorios de científicos en diversos lugares del planeta.

Así como los trabajos de los primeros antropólogos en las comunidades aborígenes, los estudios de la tecno-cultura surgen en un medio, se relacionan con una problemática y se ubican en una

zona fronteriza. Los estudios culturales aplicados al estudio de la tecnología y la ciencia, muestran que los sistemas tecnológicos influyen en el poder, prestigio, sociabilidad, política, percepción, experiencia y sentimientos del ser humano.

Sharon Traweek, en su etnografía realizada en comunidades de físicos de partículas de altas energías de Estados Unidos y Japón, nos hace notar que se ha eliminado de los informes académicos el papel del investigador en la producción de conocimiento. Y a nuestro modo de ver, es quizá uno de los aspectos que más deben interesarnos como comunidad universitaria, preocupada de formar la mente y las actitudes de los investigadores.

Cómo trabaja el investigador, de qué medios se ha valido para lograr los recursos que le permitan llevar adelante sus estudios, es un asunto que se ha dejado de lado de los reportes finales. Desde las consideraciones éticas hasta las pragmáticas, el abordaje público de estas implicaciones sería un aporte que contribuiría a nuestro crecimiento como seres humanos.

Traweek enfoca el trabajo de las mujeres científicas en estos medios, y nos muestra por ejemplo que, en el Japón, el caso de una física que aprovechó de su red de relaciones personales y familiares, para constituir su equipo investigador, el aprendizaje de los estudiantes, la publicación de artículos y el montaje de su laboratorio, con muy escasos recursos financieros en comparación de sus colegas varones. Al leer su etnografía, recordaba que ése es el papel que juegan nuestros profesores que realizan investigación en nuestra Universidad. Las redes personales y familiares juegan un papel significativo para lograr un proyecto de investigación. Sin embargo, esos temas se discuten con muy poca frecuencia cuando enseñamos en el aula. En el curso de cultura, ciencia y tecnología que realicé en la Maestría en Estudios de la Cultura, analizamos con los estudiantes esta realidad, y veíamos que su abordaje en el aula sería sin duda enriquecedor para nuestro desarrollo investigativo. Juan Pablo Martínez, que dirige el Museo de Esquetología en nuestra ciudad, decía que el uso de esas redes de relaciones había sido uno de los

factores más significativos para permitirle la creación y crecimiento de su museo. Sin embargo, en toda su vida estudiantil de pregrado, nunca se había considerado el tema en su formación académica.

El desarrollo de las tecnologías de la información y las comunicaciones, lleva ciertamente a un cambio cultural, a una realidad nueva que se la ha denominado cibercultura. Entre los múltiples cambios que se han dado, hay algunos interesantes como el retorno al predominio audiovisual en nuestra especie, que tuvo, en cierta forma, un lapso de espera de casi tres milenios, desde la invención del alfabeto en Grecia en el año 700 antes de Cristo. Este significativo cambio simbólico permitió pasar de la lengua al lenguaje, hizo posible el discurso conceptual, dio base a una infraestructura mental para la comunicación basada en el conocimiento, y separó lo literal de lo audiovisual. El cambio fue potenciado tremendamente con la invención de la imprenta por Gutenberg.

Sin embargo, a finales del siglo 20, la radio y la televisión sobrepasaban a la comunicación escrita. La transformación tecnológica ha llevado a que nos relacionemos con varios modos de comunicación en una red interactiva de alcance global que integra todos los medios. Como dijimos antes, este crecimiento también ha sido mediado por intereses sociales, políticas gubernamentales y estrategias de negocios.

Manuel Castells hace un interesante análisis partiendo de la propuesta de MacLuhan de que “el medio es el mensaje”. Propone que, el avance de las tecnologías ha ido moldeando la cultura, y la cultura a su vez a influido en la tecnología. Una siguiente escala que propone es la de que “el mensaje es el medio”, puesto que las características del mensaje moldean las del medio, como se da en la oferta de la televisión actual, que se ha producido una descentralización y diversificación de acuerdo a los “clientes”: infantiles, deportes, noticias, música, cine, etc. Castells afirma que “no vivimos en una aldea global, sino en chozas personalizadas producidas globalmente y distribuidas localmente.”

La reciente escala que analiza es aquella de la gran fusión en los multimedia como entorno simbólico. En este entorno, la integración de los medios más un alto poder interactivo y el desarrollo de las autopistas de la información, permite una nueva realidad - que ya la vivimos- la de las comunidades virtuales. Aquí, dice, el mensaje es el mensaje. Es un sistema en el cual la realidad misma (la existencia material y simbólica de la gente) está plenamente inmersa en un entorno de imagen visual, en el cual las apariencias no están solamente en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que llegan a ser la experiencia. ¿Recuerdan el Aleph de Borges?

El aporte de la antropología en el estudio de las relaciones entre la cultura, la ciencia y la tecnología tiene, como se ha visto, muchas implicaciones, desde las de carácter pragmático hasta la del rescate del encanto del mundo, al que es posible volver cuando su visión humanística nos aleja de las visiones lineales y unilaterales y nos acerca a valorar la cultura y el cosmos que se integran en una maravillosa complejidad.

IDENTIDAD Y CONFLICTOS CULTURALES

Juan Cueva Jaramillo

Ex Embajador del Ecuador en Francia

“... tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron encima, diciendo: Ahora serán buenos y grandes tus frutos... lo cual, sabido de ellos, dejaron lo que hacían y corrieron gritando a darle conocimiento a don Bartolomé Colón, que tenía aquel gobierno por el Almirante su hermano, que se había ido a Castilla. Este, como lugarteniente del Virrey y Gobernador de las islas, formó proceso contra los malhechores y, sabida la verdad, los hizo quemar públicamente”.¹

El episodio relatado por Fray Ramón Pané en 1498 es aleccionador. Seis indígenas que habían sido convertidos al cristianismo, tomaron unas imágenes religiosas que había dejado el mencionado fraile y las enterraron, como solían hacer con sus propios ídolos, en una ofrenda para que la tierra fecunde. Es decir honraron a las imágenes en gesto de sincretismo religioso y por este acto de fe fueron castigados con la pena suprema, quemados. Es una clara muestra de la concepción etnocéntrica con la cual el europeo juzga a América.

El concepto de etnocentrismo, generado en las ciencias antropológicas, es la actitud de un grupo humano que se coloca como centro alrededor del cual gira el mundo. Dicho grupo posvaloriza positivamente sus realizaciones y particularismos, cree en su superioridad y menosprecia o niega los valores de las culturas diferentes a la suya.

El etnocentrismo se explicita en los conceptos teóricos que manejamos, así como en nuestro lenguaje cotidiano. Cuando hablamos en América Latina del “Cercano Oriente”, no pensamos que tal región geográfica es cercana y está al Este para Europa, pero para Latinoamérica es el lejano occidente. Cuando estudiamos el

bachillerato nos enseñaron la “Historia Universal”, que de universal no tiene nada, pues en realidad es la historia de la cuenca del Mediterráneo, es decir de lo que se acostumbra llamar actualmente la Civilización Occidental. Recuerdo por ejemplo que en “Historia Universal” jamás nos enseñaron lo que ocurría durante el siglo XI en la región en que hoy es Bolivia, o qué pasaba en el siglo XIII en el centro de Africa.

Los manuales de historia que se utilizan en nuestras escuelas, colegios y universidades, están plagados de un fuerte contenido etnocéntrico.

Algunos hechos son presentados con gran frecuencia y con lujo de detalles, por ejemplo, el fausto de las Cortes reales o la heroicidad de determinados personajes, o la grandeza de las conquistas militares, sin embargo, en dichos manuales, es difícil encontrar descripciones sobre la miseria, el hambre, la esclavitud, el genocidio, hechos que normalmente deberían inquietar la conciencia de los autores de tales manuales de enseñanza.

Veamos algunos ejemplos, tomados de manuales de Historia actualmente en uso.

Refiriéndose a la acción de los portugueses y españoles en América podemos leer lo siguiente en un texto editado en Suiza:

“...debieron someter a numerosas pobladas aún primitivas. Dos imperios que habían llegado a un nivel de civilización bastante elevado, desaparecen, a la llegada de los españoles: “El Imperio Azteca en México y el Incario en el Perú”.²

Da la impresión el citado manual de historia de que los europeos al llegar a América debieron someter, por una especie de fatalidad histórica. Si se tratara de la conquista de un pueblo europeo, se diría que hordas invadieron y masacraron, pero como se trata de europeos conquistando América, se dice tan solo que “debieron someter”. Los europeos “se instalan”, los “pueblos primitivos” agreden. Luego se les

niega el calificativo de pueblos y se habla de pobladas, a las que se les califica de aún primitivas, dando a entender que hay un determinismo histórico que conduce inevitablemente del “primitivismo” a la “civilización”. Finaliza diciendo que los imperios “desaparecen a la llegada” de los españoles, como si dichos pueblos se habrían eclipsado por su propia voluntad, cuando bien sabemos que fueron invadidos, colonizados y pauperizados por un mercantilismo europeo, del que España fue tan solo un eslabón.

Veamos ahora un ejemplo tomado de un manual de historia publicado en la que fue Unión Soviética y que es también fuertemente etnocentrista.

“La anexión del Asia Central a Rusia contribuyó a un rápido desarrollo de la cultura de los pueblos Auzbek, Tarjik y Turkmeno. El estancamiento en que se encontraban tales culturas desde hace siglos, fue reemplazado por una intensa actividad, gracias al acceso de esos pueblos a la cultura rusa y a la cultura europea”.³

Nótese como, según este texto el progreso cultural se logra gracias al aporte de Rusia y Europa. Los pueblos del Asia Central estaban estancados hasta que llegó la anexión salvadora.

Nuestro lenguaje está cargado de tanto etnocentrismo que hablamos corrientemente del “problema negro” en los Estados Unidos, como si la presencia de hombres de origen africano en América no fuera el resultado del comercio de esclavos practicado por los europeos “blancos”. En este sentido quizá sería más correcto hablar de un “problema blanco” en los Estados Unidos.

Un procedimiento etnocéntrico generalizado consiste en definir a otra cultura por la ausencia de un fenómeno específico de la cultura del observador. Así por ejemplo se designa con relativa frecuencia a los pueblos asiáticos, africanos y americanos con la expresión “pueblos no-blancos”, lo cual no enriquece de ninguna manera nuestro conocimiento sobre dichos pueblos. Es como si para referirnos

a los claveles y a los nardos, les llamaríamos “no-crisantemos”.

Una manual de historia, editado en Portugal, nos trae el siguiente texto:

*“...Rosseau sostuvo la doctrina del buen salvaje, actitud romántica desmentida por los antropófagos, los cazadores de cabezas y los traidores que lanzan flechas envenenadas oponiéndose a la colonización blanca”.*⁴

Se llega aquí al climax del etnocentrismo, al acusar al aborigen de traidor, por no dejarse colonizar, por tratar de mantener su identidad cultural. Si un europeo así procediera, en lugar de traidor, se le calificaría de patriota de la resistencia.

Los ejemplos propuestos nos prueban hasta qué punto el etnocentrismo desfigura la historia, amoldándola a la escala de valores del historiador. Más grave aún es el hecho de que dicha historia tiene pretensiones de verdad absoluta y de universalidad. Es verdad que todos los pueblos, micro-etnias y macro-etnias, están sujetas a una cierta forma de etnocentrismo al relatar sus hazañas y al valorizar sus leyendas, sin embargo en tales casos se trata de su propia historia y no de la Historia, pretendidamente universal.

El etnocentrismo, por otra parte, es un fenómeno muy sutil, generalmente inconsciente y que levanta una barrera que nos impide comprender la diversidad cultural, base indispensable para la construcción de un nuevo orden internacional.

CONFLICTOS CULTURALES

La indudable situación de pauperismo e injusticia social en que están inmersos los grupos aborígenes de América Latina, debe ser comprendida dentro de una compleja trama de relaciones que vincula a estos grupos de población con la sociedad nacional y con la estructura productiva internacional. Se impone una visión diacrónica

que nos permita comprender correctamente las relaciones entre etnias y sociedades nacionales en el subcontinente. De otra manera, correríamos el riesgo de caer en la concepción “indigenista”, o sea, observar los problemas sin la conexión suficiente con el universo nacional e internacional.

Las relaciones desiguales entre grupos de cultura heterogénea, conllevan relaciones sociales de explotación, que emanan de una estructura socio-económica determinada desde la época colonial. En efecto la colonización europea formó parte de un proceso de expansión política y económica post feudal.

Entendemos por estructura un conjunto de relaciones básicas con un mínimo de estabilidad que caracteriza a todo proceso histórico.

Llamamos sistema a un conjunto de relaciones -consumo, acumulación, distribución, intercambio, etc., que se dan entre los elementos que están macro-integrados.

Cuando hablamos de Colonialismo nos referimos a un sistema socio-económico coherente, que se basa en una relación estructural de dependencia.

En la lógica del sistema, las desigualdades culturales permiten que unos subsistemas asuman el papel de polos hegemónicos o dominantes, y otros el de periferias dependientes.

Debemos evitar caer en el error, tan común para la Antropología tradicional, de considerar el caso indígena como un problema meramente cultural, evitando cuidadosamente tomarlo como un problema político. Aquella hipótesis que nos habla de aislamiento de los indios que formarían otra sociedad, desconectada de la sociedad nacional, es falsa. La visión dualista está cargada de un contenido ideológico indudable, ya sea a nivel consciente o inconsciente.

El mal llamado “problema indígena” se origina en la estructura económica del sistema de producción impuesto en América por

Europa. El relativo aislamiento cultural y las desigualdades objetivas no son sino parte del síndrome: Consecuencia y no causa. El engranaje del proceso histórico genera una lógica interna en que el problema de las etnias diferenciadas es sólo parte del proceso mayor de relaciones sociales de clase. Así es como se forma una interdependencia económica entre la ciudad-mercado y el hinterland indígena. La población aborígen fue obligada por la Europa post-feudal a aceptar leyes y usos que beneficiaban a los colonizadores, se modificó el régimen de tierras, la tecnología, el gobierno, las relaciones económicas y los patrones culturales.

Darcy Ribeiro⁵ considera que las poblaciones aborígenes pueden encontrarse actualmente en cuatro situaciones: 1. aisladas; 2. en contacto intermitente; 3. en permanente contacto; y 4. integradas.

La mayor parte de los grupos aborígenes de América Latina se hallan en el tercer caso, es decir en contacto permanente con la sociedad nacional. La prueba de que es así está dada por el hecho de que las variaciones que se producen en el precio internacional de algunas materias primas, como el caucho y la tagua, pueden dinamizar relativamente o deprimir aún más a diversas poblaciones aborígenes que viven de la recolección de tales materias primas en el medio selvático. Como vemos el caminar de la historia y las marcas del colonialismo han hecho que los aborígenes pasen de la autarquía a la dependencia. Además de aculturación se trata de un problema de colonialismo y neo-colonialismo.

Los contactos que hemos mantenido históricamente con las poblaciones indígenas, no ayudan a tranquilizar nuestra conciencia. La salud, el progreso, el confort, que nuestra sociedad pretende haber aportado al indígena, no le han llegado realmente, sobre todo si pensamos en términos de generalidad. El administrador colonial, el funcionario, el hacendado y hasta el misionero, han contribuido a que el aborígen pierda paulatinamente su propia escala de valores, que no ha sido reemplazada por los valores de nuestra civilización. Hemos intentado privar al indígena de su identidad cultural, de su dignidad humana, lo hemos degradado hasta ubicarle en la más baja

escala de la sociedad latinoamericana actual. El indio -primer americano cronológicamente- ocupa hoy el último lugar en aspectos educacionales, sanitarios o de ocupación. El indígena está excluido actualmente del nivel de toma de decisiones en América Latina.

El término “primitivo” con el que le designamos con frecuencia es profundamente etnocéntrico, se basa en el solo criterio del bajo nivel tecnológico en relación a nuestra sociedad que posee una tecnología relativamente sofisticada. Nuestra cultura niega los valores del otro, menosprecia lo que le es diferente.

La sociedad nacional dominante transfigura y adecua a sus propios intereses a los aborígenes mediante lo que en Antropología se denominan compulsiones. Ellas son principalmente de cuatro tipos:

- A) Compulsiones ecológicas (reducción de habitat; cambios sensibles en el entorno geográfico).
- B) Compulsiones bióticas (transmisión, generalmente involuntaria, de enfermedades para las cuales el indígena no ha desarrollado resistencias orgánicas).
- C) Compulsiones tecnológico-culturales (cambios en la vivienda; herramientas modernizadas que desplazan a las tradicionales, creando dependencia frente al productor de bienes industriales).
- D) Compulsiones ideológicas (frustraciones psicológicas y complejos de inferioridad resultantes del menosprecio de valores aborígenes).
 - a) Ejemplifiquemos las compulsiones ecológicas con un caso de actualidad que ocurre en el Ecuador.

En la región de selva húmeda con clima tropical amazónico, que los ecuatorianos denominamos Oriente, se han conservado grupos humanos con identidad cultural bien diferenciada.

Son en general etnias que practican un nomadismo limitado y se nutren básicamente de la recolección de frutos silvestres, de la cacería y de la pesca; practican generalmente un tipo de agricultura incipiente y mantienen contactos intermitentes con la sociedad nacional.

Entre las etnias que viven en el Oriente ecuatoriano podemos citar a los cofanes, los sionas, los secoyas, los shuar y los achuar, los záparos, los canelos, los yumbos, los huaoranis, sin que esta enumeración pretenda ser exhaustiva.

La mayoría de estos grupos humanos enfrenta actualmente el peligro, real e inminente, de su extinción cultural y aun biológica producida por factores exógenos que son, por una parte, el proceso de colonización de tierras por inmigrantes blanco-mestizos que se establecen en regiones que pertenecen a tales etnias y, por otra parte, la presencia de compañías nacionales y foráneas dedicadas a exploración y extracción de petróleo y otras materias primas.

Los aborígenes selváticos, al alejarse para evitar el contacto con estos extraños, reducen considerablemente su habitat. Las proteínas y las calorías, que antes podían obtener suficientemente de la recolección, caza y pesca, disminuyen correlativamente con la reducción del entorno ecológico. La desnutrición comienza a manifestarse, pues el sistema de subsistencia practicado tradicionalmente, se vuelve disfuncional. La vida de predación en seminomadismo, exige un ámbito geográfico muy extenso.

Las compañías exploradoras y las autoridades de gobierno a veces ignoran lo que está ocurriendo. Cuando los antropólogos hacemos conocer el problema, frecuentemente se imponen a la supervivencia de grupos minoritarios de la selva. Es inquietante y lamentable saber que estos hechos están ocurriendo ahora, en plena segunda mitad del siglo XX. Con las consiguientes variaciones el mismo problema se

presenta en Guatemala, México, Brasil, Colombia, Perú, Venezuela, para no citar sino a aquellos países en que el problema reviste caracteres de gravedad. Por demás está decir que frecuentemente las empresas exploradoras y extractoras de materias primas, no pertenecen a tales países, sino a otros altamente industrializados.

- b) En cuanto a compulsiones bióticas, digamos tan sólo que la población aborígen de México en el año 1520 oscilaba alrededor de los veinte y cinco millones de habitantes, según lo afirma la escuela de Berkeley.⁶ La misma población era de apenas algo más de un millón en los albores del siglo XVII. La curva demográfica posterior es ascendente.

Uno de los factores que contribuyó a tan fuerte des-poblamiento, fue el de las enfermedades traídas desde Europa, tales como la tifoidea, la gripe, el sarampión, la coquelucha, etc. que hasta entonces eran desconocidas en América y para las cuales, por lo tanto, los aborígenes no habían desarrollado ningún mecanismo de defensa biológica. Las resistencias orgánicas eran inexistentes y tales enfermedades diezmaron la población. Debemos decir que el contagio y la transmisión de tales enfermedades ocurrió de una manera totalmente involuntaria y, en la mayor parte de los casos, sin que se dé cuenta siquiera el europeo.

Este problema, que hemos usado como ejemplo de compulsión biótica, sigue diezmando las poblaciones aborígenes, sobre todo entre los grupos selváticos que están relativamente aislados de las sociedades nacionales.

- c) En lo que respecta a las comunidades tecnológico-culturales, analicemos una de ellas, el caso de la vivienda rural. Es frecuente que grupos silvícolas ocupen tradicionalmente casas comunales, que son un lógico producto del concepto de colectividad, de ayuda recíproca en las faenas cotidianas, de cohesión del grupo social. Ocurre que a veces los agentes

de desarrollo imbuyen u obligan a los indígenas a abandonar las dichas casas comunales para que pasen a vivir en casas dedicadas a una sola familia, que forman aldeas o pequeños poblados. Tenemos entonces un doble cambio: de las casas comunales desperdigadas a lo largo de los ríos tropicales, pasan a casas unifamiliares ubicadas en aldeas, o sea concentradas. Dicho cambio abrupto rompe el equilibrio social, empobrece cultural y económicamente a la población aborigen, facilitando, por otro lado, las tareas de dominación al concentrar a la población en aldeas.

Otro caso digno de análisis es el de la vivienda en la región interandina. Se trata en este caso de un tipo de vivienda que es producto de un proceso milenario de adaptación al clima de los páramos de la cordillera andina.

El campesino indígena una de la sabiduría popular al seleccionar los materiales para construir su vivienda. Dichos materiales son los más idóneos para enfrentar al viento, al frío, a la llovizna sempiterna de los interandes americanos.

Robustas y anchas paredes de tierra, ya sea de adobe o de “tapial” con puertas muy estrechas y ventanas mínimas, cuando existe alguna; techos de paja recogida en el páramo; hogar central para cocer alimentos y calentarse al mismo tiempo; conejillos de indias (cuyes) que sirven de alimento en los días de fiesta, viven dentro de la casa, contribuyendo al mismo tiempo, con su calor animal, a la calefacción de la vivienda. A veces el techo de paja se prolonga en las paredes, en otras ocasiones en lugar de tierra, se usan maderos y paja en abundancia, en fin, las variaciones regionales son múltiples, caracterizadas todas por una proporción humana siempre presente. Una gran riqueza de elementos arquitectónicos, adaptados a la naturaleza, caracteriza a la vivienda indígena de los Andes.

Nuestra sociedad, en lugar de estudiar esa extraordinaria

fuerza de sabiduría popular, desprecia tales elementos arquitectónicos y los reemplaza con una tecnología ajena a nuestro medio. Las escuelas de Arquitectura de los países andinos (creo que sin excepción) no consideran como materiales de construcción al adobe ni a la paja.

Existen muchos casos de fracaso en la modernización de las viviendas por no haberse consultado a la población interesada y por haber impuesto arbitrariamente soluciones paternalistas sin tomar en cuenta a los factores antropológicos.⁷

Claro está que no se trata de mantener formas arcaicas de construcción con criterio de anticuario romántico, sino de estudiar la vivienda aborigen y, en un proceso de intercambio en pie de igualdad con el indígena, enriquecer mutuamente la arquitectura andina.

d) Un caso de compulsión ideológica típica es la actitud generalizada de los llamados agentes de desarrollo, como el profesor, el asistente social, el cauchero, el misionero, el colono, el hacendado, el tendero, el ingeniero agrónomo, el guardia forestal, el trabajador de empresa petrolera, etc., que menosprecian todo el quehacer indígena, afirmando que su casa no sirve, que su comida es mala, que sus artefactos no valen, que sus ideas son falsas. A fuerza de escuchar repetidamente estas afirmaciones etnocéntricas, el indígena pierde confianza en su propia cultura, termina por renegar de sus valores y de su tradición milenaria. Llega a avergonzarse el indígena de su gente y de sí mismo. Comienza entonces otra vida, una vida de imitación en la que asume otras ideas, otro vestido, otras creencias, es decir pasa paulatinamente a la "civilización" en la que va a ser, salvo excepciones, un hombre de segunda clase.

Entonces vendrá la actitud paternalista. Se dirá, refiriéndose a los indios "los pobrecitos". O, vendrá tal vez la actitud racista, en cuyo contexto la palabra indio se usa como injuria,

como un grosero insulto. Cuando alguien procede mal en el Ecuador, solemos decir “tenía que ser indio”, o “ya se le salió el indio”. Esta actitud racista tiende a desaparecer conforme avanza la educación.

¿QUIÉN ES Y QUIÉN NO ES INDIO?

En las páginas anteriores hemos hablado de los indios, de los aborígenes, de los indígenas... ¿quiénes son? ¿cómo podemos definirlos? ¿en base a qué criterios?

El criterio más común para definir al indio es, puede suponerse, el criterio racial. Ahora bien, conforme avanzan los conocimientos en el campo de la Antropología Física, el concepto de “raza” pierde correlativamente el valor científico. Tanto es así que hoy en día, ningún científico que se precie de tal, maneja el concepto de raza. Además dicha palabra se ha llenado de un cúmulo tal de prejuicios, que su solo uso se vuelve indeseable.

En términos de Arqueología, podemos afirmar que la población americana procede principalmente de cazadores nómadas venidos de Asia a través del estrecho de Behring en olas migratorias sucesivas, en una época anterior a hace cuarenta milenios. Desde luego debemos aceptar otras migraciones posteriores de variado origen.

En un comienzo estos cazadores nómadas asiáticos, podían ser identificados fácilmente por sus características somáticas como son la forma de los ojos, la coloración cobrizo-clara de la piel, la llamada mancha “mongólica” en la región lumbar y ciertas constantes hematológicas como son el factor Diego y la predominación del grupo sanguíneo O.

Claro está que la homogeneidad “racial” de los amerindios no ha pasado de su etapa de hipótesis de trabajo.

A partir del “descubrimiento de América” se produce un mestizaje

biológico generalizado pues los conquistadores europeos llegaron sin mujer, lo que da como resultado una mezcla genética que produce cambios pertinentes en el aspecto físico.

Los cuatro siglos y medio de mestizaje, nos impiden usar al factor genético como criterio de identificación del indio. El comercio esclavista que llevó africanos a América, hace aún más complejo el intento de utilizar el factor “raza” en el caso que nos ocupa.

Las sociedades nacionales surgidas en América Latina del proceso independentista, dan prioridad al factor clase social; así es como el papel que desempeña cada individuo en las tareas productivas, le ubica en un determinado estrato de una clase social dada.

Un indígena boliviano, o peruano, o mexicano que se viste a la europea, habla español, maneja valores culturales occidentales, posee bienes y tiene a su servicio indios, ya no es considerado como un indio. El criterio social de indígenas es más bien el de aquel individuo que está de hecho llamado a desempeñar las funciones consideradas como menos prestigiosas y que son las peor remuneradas dentro de la sociedad. Subyace también la idea de ruralidad.

No olvidemos que la sociedad colonial presenta dos grupos asimétricamente opuestos: los conquistadores, que detentan el dominio sobre las fuerzas productivas; y los indios, que son el grupo subyugado. Tales grupos no pueden existir aislados en la sociedad colonial, pues, a la par que opuestos, son complementarios. Solamente si hay dominado, alguien puede desempeñar el papel de dominador.⁸

El criterio cultural para tratar de ubicar al indio se basa en su pertenencia, o por lo menos al carácter de heredero, de una cultura que se desarrolló en el continente americano durante miles de años antes de la llegada de los conquistadores europeos. Sin embargo, desde que América es sometida al proceso colonial, se da una tan acentuada aculturación que hoy es muy difícil identificar y distinguir

los rasgos culturales provenientes de uno u otro continente. Siguiendo a Aguirre Beltrán⁹ podríamos definir la aculturación como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente en su existencia a niveles variados de contradicción”.

Habría que añadir solamente que en el proceso de aculturación, hay siempre una cultura que impone y otra que es dominada, pues, de otra manera, utilizaríamos más bien la expresión mestizaje cultural.

La cultura de Europa post-feudal que llega a América no tiene la menor intención de mezclarse, de yuxtaponerse, sino de incorporar-en-su-seno a los “otros”. Juan Ginés de Sepúlveda, al polemizar con Fray Bartolomé de las Casas, dirá que los evangelizadores están dispuestos a asimilar “a esos entes u homúnculos”, es decir que la idea de los europeos fue asimilar a los americanos, una vez que éstos hayan renunciado a su identidad cultural.

Este intento de usar rasgos culturales para identificar a los indios, aunque teóricamente es satisfactorio, en la práctica ofrece dificultades múltiples. Las fronteras que separan las dos culturas son muy difíciles de precisar. Con frecuencia se cae en el error de considerar a todo rasgo arcaico como perteneciente a la cultura indígena.

Definir a los indios por la lengua que hablan, es el criterio que más se ha utilizado, sobre todo en los censos, por su facilidad de identificación. Antropológicamente la lengua es un rasgo cultural pertinente. Sin embargo, el bilingüismo tiende a generalizarse y el uso del Español como primera lengua se impone en las nuevas generaciones indias, pues es tomado como un evidente signo de ascenso en el status social.

Por otra parte existen grupos de indios que no hablan sino el Español y han perdido toda memoria de la lengua aborígen americana

que poseyeron antes de la llegada de los europeos. Este monolingüismo español no parece ser criterio suficiente para negar la calidad de indios a tales grupos humanos.

Como vemos el problema de saber quién es indio y quién no lo es, es mucho más complejo de lo que aparece a primera vista, pues se trata de un concepto etnocultural con un fuerte componente social.

A pesar de todos estos problemas teóricos, en los hechos, las convenciones sociales nos permiten distinguir a los indios de los demás integrantes de la comunidad nacional.

Existen casos de individuos de indudable extracción indígena que ocupan situaciones destacadas en la vida nacional, lo cual parecería probar que lo "racial" no es una barrera. Si analizamos el caso seriamente, encontraremos que cuando un indígena ha ascendido en la escala social hasta lograr un puesto de prestigio, lo ha hecho renunciando a su propia identidad cultural indígena, renunciando su lengua, a sus valores, a su vestido, a sus costumbres y acogiendo dócilmente las reglas de juego de la sociedad dominante. Dicho de otra manera: se asciende dejando-de-ser-indio, renegando de su grupo. Podemos afirmar pues que el ascenso social para los indígenas en América Latina actual es factible a nivel individual, pero no a nivel de grupo.

Los conceptos indio, mestizo, blanco, además de su contenido etnocultural, guardan una estrecha relación con la estructura del poder, y de ahí sus connotaciones políticas.

Incluso si partimos de una hipótesis falsa-base económica igual-ventaja para el blanco frente al indio en la carrera ascendente dentro del status social, es indiscutible.

La educación es para el indio una suerte de aprendizaje de su dependencia, porque sólo es tomado como objeto de la enseñanza y no como sujeto activo de ella. Las destrezas y los conocimientos aprendidos en la escuela guardan poca o ninguna relación con la vida

real y cotidiana.

El acceso a la escuela es muy difícil para un campesino-indígena en América Latina. No porque “el indio sea reacio a enviar a sus hijos a la escuela” -como se afirma a veces con ligereza- sino porque cada familia, para lograr completar su presupuesto de supervivencia, necesita del trabajo de todos sus miembros, incluidos los hijos en edad escolar. Enviar a un hijo a la escuela representa para el campesino indígena perder una mano de obra vital, poniendo en peligro la existencia misma del núcleo familiar.

Así es como la escolarización está estructuralmente vinculada a los ingresos económicos y a la posibilidad de nutrirse de cada familia india. No basta construir escuelas, contratar profesores y educar gratuitamente. Es indispensable aumentar el presupuesto familiar de la población campesino-indígena para hacer, de esa manera, factible la educación.

Los antropólogos no podemos contentarnos únicamente con el análisis y la descripción de estos problemas lacerantes. Nuestra tarea es también, y fundamentalmente, el encuentro de caminos idóneos de solución. No debemos aparecer como unos científicos sociales románticos que soñamos con mantener intocados a grupos humanos en vitrina. Siendo realistas, debemos reconocer y aceptar que el proceso de aculturación es irreversible, pero tenemos la obligación moral y académica de contribuir para que tal proceso sea menos traumatizante para los indios, menos destructor de su identidad cultural. Nosotros, como hombres pertenecientes a la cultura dominante, estamos obligados a llenarnos de una cierta dosis de humildad y rescatar, respetándolos, los valores culturales ajenos.

La Antropología debe contribuir a diseñar una política cultural correcta en América Latina, que sepa tener en cuenta las múltiples diversidades etnoculturales existentes. Hasta hoy sólo ha existido en forma implícita una política cultural condicionada por las estructuras sociales dominantes. Es necesario reorientar y explicitar dichas políticas de acuerdo a las nuevas realidades de este mundo en

proceso de cambio y en búsqueda de un nuevo orden internacional, más justo y menos segregacionista.¹⁰

En la elaboración de esa nueva política cultural, la participación directa en la toma de decisiones de los grupos indígena-campesinos y las etnias silvícolas, es el camino más idóneo para enderezar siglos de dominación, de colonialismo y de actitudes paternalistas.

NOTAS

1. Fray Ramón Pané. Relación acerca de las antigüedades de los indios. Capítulo XXVI, pp. 53 y 54. Ed. Siglo XXI. Segunda edición. México 1977.
2. Histoire Général du XIV au XVIII siècle. E. Giddey. Lausanne. Payot 1968. Citado por R. Preiswerk y D. Perrot. Ethnocentrisme et Histoire. Ed. Anthropos. Paris 1975. pp. 120.
3. J. A. Fedossov. Historia de la URSS. Prosvetchenie. Moscú 1971.
4. Historia Geral da Civilização. Adriano Vazco Rodriguez. Porto Editora. Porto 1968-1969. Citado por R. Preiswerk y D. Perrot. Ethnocentrisme et Histoire. Ed. Anthropos. Paris 1975. pp. 249.
5. Darcy nRibeiro. Fronteras Indígenas de la Civilización. Ed. Siglo XXI. México 1971.
6. Cfr. L'Indigénisme mexicain. Henry Favre. Problemas d'Amérique Latine. La documentation Française. N° XLII. Paris 1976.
7. Cfr. Nutrición y Desarrollo en los Andes Ecuatorianos. IMSE. Obra de equipo. Ed. Artes Gráficas. Quito 1975. El autor analiza en esta obra el fracaso de las viviendas de San Agustín del Callo en el Ecuador.
8. Segundo Moreno. Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito. Estudios Americanistas de Bonn. Bas 5. Bonn 1975. pp. 382.
9. Gonzalo Aguirre Beltrán. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México. Instituto de Ciencias Sociales. México 1970, pp. 36.
10. Cfr. Darío Moreira. La Política Cultural en Ecuador. UNESCO. París 1977.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Ins. de Ciencias Sociales. México 1970.

BURGOS, Hugo. *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. México 1970.

FAVRE, Henry. L'Indigénisme Mexicain. Problèmes d'Amérique Latine. *La documentation Française* N° XLII. París 1976.

GONZALES CASANOVA, Pablo. *Sociología de la Explotación*. México 1973.

JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique*. Ed. Fayard. París 1972.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto. *Antropología prehispánica del Ecuador*. Ed. Prensa Católica. Quito 1972.

MOREIRA, Darío. *La Política Cultural en Ecuador*. UNESCO. París 1977.

MORENO YÁNEZ, Segundo. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. BAS. 5. Estudios Americanistas de Bonn. Ed. Herausgeber. Udo Oberem. Bonn 1976.

PANE, Fray Ramón. *Relaciones acerca de las antigüedades de los indios*. Ed. Siglo XXI. México 1977.

PREISWERK, Roy et PERROT, Dominique. *Ethnocentrisme et Histoire*. Ed. Anthropos. París 1975.

RIBEIRO, Darcy. *Fronteras Indígenas de la civilización*. Ed. Siglo XXI. México 1971,

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México 1975.

VARIOS. *Nutrición y desarrollo en los Andes Ecuatorianos*. Ed. Artes Gráficas. Quito 1975.

CULTURA, PATRIMONIO, IDENTIDAD Y DESARROLLO

Janeth Molina C.

Candidata a Master en Estudios de la Cultura

Formulación del problema:

El ámbito de la cultura es un tema de difícil análisis por los cambios y transformaciones que ocurren y modifican su sentido, sus campos y sus objetos. Las discusiones conceptuales se replantean en una modernidad tardía en la que las fronteras de los estados-nación son cada vez más difusas, las temporalidades culturales diversas, y las certezas sobre lo propio y ajeno en el nivel cultural se han vuelto borrosas.

Más aún, el debate se inserta en un contexto de mundialización, definida como: *“la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa”*.¹

Vivimos en un contexto de cambios vertiginosos en el que se amalgaman o entran en contradicción lo global con lo local, en el que si por un lado se producen procesos de homogeneización cultural, por otro, y como respuesta contestataria, planificada o no, se da el resurgimiento y la afirmación de heterogeneidades que insisten en recuperar su memoria y tradiciones culturales propias.

El sistema-mundo es percibido por nosotros como un proceso sinuoso, que se moviliza rápidamente y cambia de perfiles constantemente. Sin embargo a pesar de estos procesos que inciden directamente en las formas de vida cotidiana de la gente, las instituciones de mediación cultural más importantes de Ecuador y de la ciudad, por diversos motivos, parecería que no logran sintonizar sus propuestas con los cambios que están ocurriendo en la cultura, en las concepciones, en las percepciones y en los hábitos de la gente, viviendo de “glorias del pasado”.

En Cuenca, por ejemplo, los estudios antropológicos, los de crítica literaria o pictórica, las discusiones sobre temas y propuestas culturales, han disminuido considerablemente durante estos años. A pesar de que con la Declaratoria, la ciudad se debería perfilar y posicionar de diferente manera, en el contexto anotado, hasta el momento, no se han definido políticas culturales ni un plan de desarrollo local para la cultura que esté engarzado en un plan de desarrollo global de Cuenca. No existen propuestas organizacionales diferentes y las instituciones culturales siguen estableciendo sus agendas de trabajo aisladas entre sí y de los diversos actores.

Temas tales como globalización, descentralización y cultura, en el marco de la Declaratoria podrían generar inmensas posibilidades en el marco de un proyecto alternativo de desarrollo, sin embargo no forman parte de las agendas de debate.

Es evidente que la mediación cultural -entendida como la capacidad de facilitar procesos de producción y apropiación de la cultura material y simbólica- no pasa solo por lo que instituciones tales como la Casa de la Cultura, las universidades, las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales realizan, sino, y quizá en mayor medida, por la casa, la escuela, el barrio, la comunidad, los medios de comunicación que van conformando los “habitus” de los ciudadanos cuencanos.

Sin embargo, en ciudades como la nuestra, lo que propongan y activen estas instituciones incidirá en mayor o en menor medida en las prácticas culturales, por ello la importancia de acercarnos a una reflexión sobre las concepciones que subyacen en las prácticas de instituciones culturales cuencanas; más concretamente, intentaré analizar las concepciones sobre cultura, identidad, patrimonio y desarrollo que subyacen en las prácticas de las principales instituciones culturales en Cuenca, tomando como referencia los tres últimos años en los que se plantea y se consigue que Cuenca sea declarada como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

Ahora bien, la discusión conceptual puede generar discusiones

“bizantinas” porque como lo señala Ticio Escobar hay que enfrentar “ciertos conceptos que, aún confusos y molestos, integran el paisaje semántico de donde inevitablemente partimos y expresan las contradicciones y ambigüedades que anegan vastas regiones de nuestra incipiente teoría”, algunas categorías son problemáticas y discutibles pero no pueden ser soslayadas. ²

Pero por difícil que se presente la discusión, esta es previa, pues clarificar el uso de términos y conceptos, conocer los criterios desde los que se vinculan temas tales como identidad, patrimonio y desarrollo local, pueden proporcionarnos pistas para aterrizar en el abordaje de políticas culturales y en la organización de un Plan de Desarrollo de la cultura local, propuestas que empiezan a perfilarse como indispensables en la ciudad. De lo contrario en el camino se presentarán malentendidos y desencuentros o, lo que es peor, en nombre de la tradición, del patrimonio y de la cultura cuencana se pueden generar prácticas culturales distorsionadoras ligadas básicamente a procesos mercantiles, profundas modificaciones en los significados, que vía mercado global conviertan al patrimonio cultural en un gran “simulacro”: artesanías copiadas de otros territorios culturales, turismo cultural que contrata actores para que sean los “curanderos o shamanes”, turismo ecológico depredatorio, etc.

Motivada por estas reflexiones me propongo realizar un primer acercamiento a conceptos que se encuentran en las ponencias y los proyectos publicados por el Programa Interinstitucional “La identidad en el Patrimonio”, organizado por la Casa de la Cultura “Benjamín Carrión”, Núcleo del Azuay, la Sucursal en Cuenca del Banco Central y la Universidad del Azuay (1999-2000) y además reforzar el análisis de los conceptos en base a entrevistas realizadas a directivos y autoridades de la ciudad.

El documento señalado recoge 3 ponencias sobre “Cultura, Identidad y Patrimonio” discutidas en los foros y 26 proyectos que las instituciones culturales cuencanas realizarían durante el año 2000, como una respuesta colectiva para superar los problemas de desarticulación interinstitucional y ante la Declaratoria de Cuenca

como Patrimonio Cultural de la Humanidad, por parte de la UNESCO. Los proyectos se articularon en cinco grandes áreas: Arte y artesanía (6), Preservación de Patrimonio (6), Educación (7), Comunicación (2) y Línea Editorial (5).

El Programa “La identidad en el Patrimonio”

En una rápida evaluación de lo que ocurría en el campo cultural en Cuenca, en las reuniones del Comité Interinstitucional, en 1999, se señalaba entre otros los siguientes problemas:

La inexistencia de propuestas culturales a largo plazo, una oposición entre “arte culto” cuya difusión se privilegia y “arte o cultura popular” concebida como una expresión menos valiosa, informal y espontánea de la creatividad, una tendencia a circunscribir el patrimonio cultural a lo arquitectónico, difusión cultural dirigida hacia los públicos instruidos de la ciudad, hacia la elite, y desconocimiento de las expectativas de la comunidad protagonismos institucionales, presupuestos exiguos, activismo cultural sin horizonte conceptual que guíe y potencie sus propuestas. Inexistencia de debate en torno a la cultura, falta de criticidad, lo que prova un discurso de elogios mutuos. La cultura autonomizada del debate político.

Buscando revertir esta situación y sobre todo para articular esfuerzos en torno a la Declaratoria, la Casa de la Cultura, “Benjamín Carrión”, Núcleo del Azuay, el Banco Central del Ecuador, Sucursal Cuenca y la Universidad del Azuay se propusieron motivar cambios en esta realidad descrita muy someramente y convocaron a 30 instituciones culturales cuencanas para debatir en torno a temas de interés conjunto y motivar a que las instituciones, desde sus propias particularidades y especificidades, realicen propuestas para un plan de desarrollo para la cultura local.

La respuesta inicial fue interesante, alrededor de 30 instituciones (de las 38 que constan en el Directorio de instituciones y proyectos

de desarrollo cultural realizado en 1997, por Habit-Com, con el auspicio de la UNESCO)³ participaron en los talleres y encuentros. El resultado fue un primer proceso de discusión en torno a temas claves tales como identidad, cultura y patrimonio, que serviría de guía -en el plano conceptual- para la formulación de 26 proyectos.

En un primer acercamiento al documento se percibe que a nivel conceptual existe una diversidad de concepciones en torno a cultura, identidad, patrimonio y desarrollo, lo que ocasiona que los proyectos presentados por las diversas instituciones no logren vertebrarse como un plan sólido para la cultura local.

A un año de este proceso, insisto en que la construcción de proyectos no son suficientes, y por lo tanto el esfuerzo inicial de coordinación habría que reforzarlo con un debate constructivo y propositivo en torno a ejes centrales que fundamenten el trabajo interinstitucional, integrando a nivel conceptual análisis antropológicos y sociológicos como única forma de abordar la realidad de la cultura de una forma integral. Esto permitirá, vertebrar -desde el contexto en el que se desarrolla la cultura, esto es, un contexto en el que lo local y lo global se implican mutuamente- una propuesta a largo plazo.

Objetivos:

1. Conocer y analizar los conceptos que en torno a cultura, patrimonio, identidad y desarrollo tienen las principales instituciones culturales a nivel local.
2. Señalar las implicaciones que estos discursos generan en las prácticas.
3. Delinear una propuesta que articule conceptos y prácticas para el desarrollo de la cultura local.

LOS DISCURSOS Y LAS PRÁCTICAS

Sobre el concepto de cultura

Señalar un concepto de cultura como el más importante no es posible por la polivalencia que el término tiene en la sociedad contemporánea y por las múltiples dimensiones que puede connotar.

En general se ha señalado que el término, ha significado primero “un estado general o habito de la mente, manteniendo relaciones próximas con la idea de perfección humana”. En segundo lugar, vino a significar “el estado general de desarrollo intelectual en una sociedad como un todo”. En tercer lugar vino a significar “el cuerpo general de las artes” (...) y en cuarto lugar, vino a significar “un modo de vida global, material, intelectual y espiritual”.⁴

La discusión conceptual ha tenido un largo recorrido, matizada por diferentes visiones del mundo a nivel de diversas disciplinas sociales, científicas y políticas.

Parecería sin embargo que en nuestro país y más concretamente en la ciudad se han diferenciado claramente dos posiciones. Una concepción que concibe lo cultural como ligado al ámbito artes a la que se califica como concepción tradicional y otra más global, que se desarrolla desde la antropología cultural y que hace referencia a todas las producciones materiales y simbólicas de la humanidad.

El término cultura, en el documento analizado se enmarca en estas dos acepciones:

a) En el sentido antropológico: “conjunto de ideas, creencias, actitudes, valores jerarquizados, tecnologías y sistemas de pensamiento y comunicación, de acuerdo con los cuales organizamos nuestras vidas como parte de grupos estructurados”.⁵

Esta concepción, por lo menos en el plano del discurso, no así en la práctica, es probablemente la concepción hegemónica entre las

instituciones culturales de Cuenca. Así la más importante institución cultural en Cuenca, la asa de la Cultura Ecuatoriana, Benjamín Carrión, Núcleo del Azuay señala:

“El punto de partida es la cultura desde una visión antropológica, como el conjunto de manifestaciones, de expresiones de una comunidad, lo que implica tanto la presencia de lo que es la cultura material y la intangible”.⁶

En el análisis que el Municipio de Cuenca, hace respecto del término cultura aplicado a la ciudad se puede apreciar también como se lo aborda:

“Yo empezaría poniéndole en plural a la palabra (cultura) porque me parece que ventajosamente hemos ido entendiendo que somos producto de la diversidad que tiene enorme impacto en la vida nacional y realmente las culturas que están predominando en el Ecuador no siempre han sido reconocidas. Unas han estado actuando y otras han estado inclusive siendo vulneradas y criticadas por una de estas formas culturales predominantes”.⁷

La visión que antecede parte desde una visión antropológica, esto es de la valoración de lo otro, de lo diverso, reconociendo el etnocentrismo que ha existido, pero además nos remite a otros temas tales como el análisis de las estructuras de poder, y por lo tanto de la hegemonía lograda en torno al capital simbólico.

Este abordaje, si se lo realiza con profundidad y tomando como base los análisis de la sociología e la cultura, podría generar interesantes perspectivas de análisis de lo que sucede en la Cuenca de hoy y por lo tanto generar diferentes propuestas en las políticas culturales de Cuenca a más largo plazo.

A pesar del análisis anotado, el Municipio plantea la necesidad de unificar las prácticas culturales a través de un organismo que lo resolvería todo:

“Eta cultura de la diversidad, esta forma de enfrentar el desarrollo cultural obliga también a no considerar individuos sino colectivos. Yo aspiro desde la municipalidad a impulsar un Consejo de Culturas en Cuenca, y ojalá puede hacer de esto una constante nacional”.⁸

Lo anotado contradice la percepción que se tiene de los procesos culturales, pues sin investigaciones sobre las diversas culturas, sin comprensión global de la diversidad, sin políticas públicas definidas a nivel cultural, la propuesta de un mecanismo institucional unificador podría inclusive disolver las diferencias y la diversidad a la que se refiere esta institución en sus análisis.

b) Una segunda concepción presenta un cierto grado de ambigüedad pues no tiene inconveniente en plantear las dos acepciones, la tradicional y la antropológica, conjuntamente.

(...) “El Banco Central se maneja en una polisemia en el ámbito de la definición de cultura: una noción de cultura como bellas artes, promocionamos el arte como creación elitista... pero acogemos la definición de cultura en el sentido antropológico, como herencia social (...); esto está ligado a las actividades y a las reservas específicas que mantiene el Banco y que son lo que tiene que ver con el patrimonio cultural tangible, esto es la arqueología, arte, etnografía y numismática”.⁹

Los ejemplos anotados nos permiten señalar que las instituciones manejan diversas concepciones sobre cultura: una antropológica, que supera la noción de cultura asociada exclusivamente al arte, los buenos modales o la erudición y otra que, o bien se mantienen en la definición tradicional de cultura (las artes bellas) o bien mezcla dos concepciones diferentes como lo ejemplifica lo anteriormente señalado. Esto representa un primer problema pues evidencia insuficiencias conceptuales y demuestra que efectivamente algunas instituciones realizan sus propuestas sin un claro referente conceptual que guíe su accionar.

De esto se deriva claramente que estas concepciones inciden directamente en las prácticas cotidianas. Así, al revisar los proyectos presentados en este plan y clasificarlos de acuerdo a su principal perfil encontramos que de los 25 proyectos apenas dos tienen que ver con la concepción tradicional de cultura referida a lo artístico: uno de video y otro que pretende producir 4 obras de arte integrales esto es el desarrollo en una misma obra de teatro, danza, música tradicional, video, performances, arte objetual, etc., intentando producir renovación en este nivel.

Esto constituye un interesante síntoma de un cambio en la concepción de cultura, que a mi modo de ver se ha producido durante los últimos años en Cuenca y nos permite concluir que desde una concepción de cultura ligada exclusivamente a las artes se ha pasado a otra, antropológica, que engloba diversas manifestaciones de la vida social. Habría sin embargo que ver cómo este giro conceptual ha repercutido en la vida cotidiana de la ciudad, en las propuestas institucionales en la oferta, recepción y el consumo de productos culturales, etc.

Las nociones de cultura que tienen las instituciones culturales las lleva también a especializarse en determinados ámbitos, por la imposibilidad de abarcar diversos aspectos y generar planteamientos globales. Así por ejemplo, la Casa de la Cultura “dentro de las manifestaciones de la cultura, ha asumido aquellas tareas que tienen que ver con el arte en sus más amplias manifestaciones”, o el Banco Central, difunde todo lo que sea cultura en general en base de lo que es patrimonio tangible.

El análisis precedente evidencia que concepciones, políticas y prácticas culturales están ligadas entre sí y articulan el perfil institucional y las políticas culturales de las principales entidades a nivel cultural, pero también nos lleva a señalar la necesidad de profundizar en la conceptualización de la cultura desde una forma más integral y multidimensional e investigar la realidad local desde esta perspectiva.

Esto podría generarse si a la visión antropológica, valorada por captar el carácter constitutivo y constituyente de la cultura, por develar el etnocentrismo y promover la dignidad de todas las culturas, pero criticada por su tendencia a unificar y armonizar las culturas a nivel interno y olvidar la perspectiva de poder y la dominación generando un relativismo cultural, le sumamos la perspectiva sociológica del análisis cultural lo que implicará un abordaje integral y multidimensional de lo que sucede realmente en nuestro medio, pues como argumenta Thompson: “las formas culturales no son solo pautas de significado sino que se hallan insertas en relaciones de poder y de conflicto”.¹⁰

El concepto de Patrimonio

Con relación a la concepción de patrimonio cultural encontramos algunas propuestas:

Una concepción, propuesta por Claudio Malo en su ponencia, la que hace referencia tanto a los *“elementos patrimoniales tangibles e intangibles que una colectividad elaboró a lo largo del tiempo y que conserva contenidos del pasado (...) El sentido de conservación de las elaboraciones culturales del pasado está dado por la memoria colectiva que “es el gran complemento de la temporalidad al dar unidad a nuestras existencias evitando su fragmentación y dislocación en el tiempo”*. Esta memoria, según Malo, *tiende a ser selectiva (...) “en condiciones normales rescatamos lo que ha sido positivo y gratificante en nuestras existencias y permitimos que se evapore y pierda consistencia lo insustancial y lo negativo”*.¹¹

Desde esta misma visión, la Casa de la Cultura, concibe al patrimonio cultural como los sedimentos del pasado que se recrean en el presente lo que nos permite pensar el concepto de patrimonio tangible e intangible de una forma dinámica.

En la perspectiva de la Casa de la Cultura se trataría de “(...) repensar la tradición, de re-significarla en códigos contemporáneos,

en una concepción de Patrimonio cultural como una actualización del pasado en el presente”.¹²

Las dos versiones presentan una interesante perspectiva de trabajo y concepción cultural, pues como señala Jesús Martín Barbero: “Lo que buscamos es algo radicalmente diferente: no lo que sobrevive de otro tiempo, sino lo que en el hoy hace que ciertas matrices culturales sigan teniendo vigencia, lo que hace que una narrativa anacrónica conecte con la vida de la gente”.¹³

Para el Banco Central, patrimonio “es el acervo valioso y sustancial que tiene una nación dentro de su herencia social”.

Las versiones hacen referencia al patrimonio como producto social e histórico, sin embargo destacamos el señalado por la Casa de la Cultura pues plantea la necesidad de retomar esa gran herencia cultural, para proyectarnos en el presente y planificar nuestro futuro, como muy bien lo señala Claudio Malo:

“El patrimonio cultural sería entonces una actualización del pasado al presente y, en consecuencia, un referente para la planificación para el futuro”.¹⁴

Pero en la práctica este enfoque de patrimonio no se evidencia en los proyectos, prevaleciendo la concepción de lo patrimonial como bienes materiales que posee la provincia. Esto se evidencia en la formulación de 8 proyectos de recuperación del patrimonio tangible (a nivel espacial y arquitectónico), 4 proyectos de recuperación de sitios arqueológicos y 2 de inventario de bienes de museos.

La preocupación por el patrimonio cultural intangible emerge, no precisamente en el sistema de “expertos”, sino más bien en el planteamiento que la organización barrial realiza en torno a recuperar las tradiciones locales de los juegos populares.

Y es aquí, que el cuestionamiento a la cultura como fósil, realizado por Baudrillard es importante al evidenciar que algunas

respetables instituciones culturales cuencanas piensan menos en el presente y futuro y más en el pasado, y de este, más en lo material que en lo intangible. Baudrillard os alertará respecto de este tema:

“Este fetichismo museístico no sólo condena a sus objetos a convertirse en residuos museológicos contemporáneos de los residuos industriales, sino que pone de manifiesto una nostalgia sospechosa. Cómo cada vez nos estamos alejando más y más de nuestra historia, estamos hambrientos de signos del pasado, en absoluto para resucitarlos, sino para llenar el espacio vacío de nuestra memoria”.¹⁵

A pesar de la concepción de patrimonio cultural como una actualización del pasado en el presente, se evidencia en las prácticas culturales una suerte de regreso al pasado, no desde la necesidad de resignificarlo sino de rescatarlo. De los 25 proyectos presentados, 15 se proyectan hacia la recuperación de las tradiciones e historia, dejando de lado aspectos fundamentales del patrimonio vivo, la religiosidad, las costumbres y tradiciones locales, la organización popular, el vestido, la comida, la fiesta y los rituales, etc. que forman parte de nuestro patrimonio cultural. Casi ninguna institución presenta propuestas de investigación en torno a vitales temas del presente tales como los cambios culturales producidos por la migración internacional, el estado de las artes plásticas y las Bienales de Pintura, las pautas de consumo y la cultura local, las artesanías en el proceso de globalización, etc. Esto refuerza nuestra percepción de que la sociedad camina por un lado y las instituciones culturales por otro.

Una valoración excesiva del pasado, una nostalgia por tiempos idos, parece apropiarse de Cuenca y de sus instituciones mediadoras. Quizá la influencia de la Declaratoria puede explicarnos esta situación, pues como todos sabemos, la puesta en valor patrimonial de Cuenca se fundamentó en “su capacidad de ofrecernos un conjunto histórico, urbano, arquitectónico y paisajístico únicos”.¹⁶

Lo que la UNESCO valoró es la traza urbanística colonial (materialización textual de las disposiciones fundacionales) que

persiste hasta nuestros días. Esto, a mi modo de ver, puede marcar una concepción patrimonial que privilegia a la arquitectura y al desarrollo del espacio urbano en Cuenca obviando considerar la integralidad del patrimonio. Esto se deduce además de una primera lectura de los proyectos presentados por el Municipio de Cuenca en torno a la Declaratoria, proyectos que se inspiran en esta concepción:

“El tema del Centro Histórico de Cuenca y sus áreas especiales, asume de una manera contundente un rol prioritario en el proceso de planificación de la ciudad. (...) El Plan de Manejo del Centro histórico tiene algunos componentes. Ordenamiento territorial (fortalecer su condición de centro cultural, político, institucional y residencial (...). En relación con la edificación, promover el valor de los bienes edificados de la ciudad, programas de intervención, restauración (...) en relación a la vialidad y estacionamientos, espacio del peatón, reducción de volúmenes de circulación vehicular, regular el uso de espacios públicos para el aparcamiento (...) en relación a la vivienda, mejoramiento habitacional, rehabilitación para usos residenciales (...) equipamientos (mercados, espacios públicos, restauración urbana), transporte urbano público (descongestionamiento del centro histórico y disminución de los niveles de contaminación ambiental)”.¹⁷

En la propuesta presentada ante la UNESCO hay muy pocas referencias a la cultura no material, a los bienes intangibles de la ciudad. Este fervor por lo patrimonial en sentido material, parece influir en la concepción de patrimonio a nivel local que privilegia lo monumental y por lo tanto el pasado, lo que nos permite concluir que en Cuenca hacen falta políticas de conservación “pero sabiendo que lo que hay que conservar es lo que nos queda de cultura viva, capaz no solo de dar continuidad al pasado, sino de construir el futuro”.¹⁸

La tendencia -desde la Declaratoria- a valorar lo tangible es reconocida por el propio Municipio que propone por lo tanto la necesidad de rebasar esta práctica:

“Nuestra obligación como Municipio aparentemente se reduce desde el punto de vista de la Ley, a lo tangible, tendríamos que

preocuparnos de las edificaciones, de su mantenimiento, de las calles, pero esta es una visión incompleta, por ventaja hoy hablamos de la ciudad que se ve y de la que no se ve, asimilando el concepto de ciudad a una concepción filosófica y no a una manifestación física de una realidad social. Y en este espacio de lo intangible, lo que estamos propiciando es de que todos podamos hacer del título una razón para entender mejor nuestro propio origen, para entender lo que somos los cuencanos, para valorar nuestras formas de expresión cultural, para comunicar esto a nuestro propio país y fuera de él”.¹⁹

Esto nos permite concluir que estamos conscientes de este acento lo que es importante pues evitará hacer de Cuenca un lugar museo en “donde se exhiben las diferencias congeladas y a donde acudimos a alimentar el recuerdo y la nostalgia”.²⁰

Tomando en consideración lo anotado, las concepciones y prácticas, el diseño de políticas en torno a lo patrimonial deberían preguntar por las dimensiones de la vida (tanto material como inmaterial) de la comunidad que necesitan ser preservadas y conservadas y por dimensiones o prácticas nuevas que deberían introducirse para dinamizar los procesos y poner a la comunidad en contacto con el mundo global con personalidad propia.

IDENTIDAD:

Conceptuar la identidad presenta diferentes ópticas y perspectivas. Por ejemplo se ha señalado que en el mundo de hoy hay varias identidades dentro de un mismo espacio cultural: identidades étnicas, de clase, de edad, de género; pero, desde otro punto de vista en cambio se plantea que por efectos de la globalización, hoy existe una desustancialización de identidades, que las identidades son móviles, son frágiles, inasibles.

Esto se complica más cuando al percibir la identidad se consideran también las estructuras económicas, políticas y sociales, las estructuras de poder pues: “Hablar de identidad cultural implica

hablar no solo de acentos y costumbres, de músicas y artes, sino también de marginación social, de expoliación económica y de exclusión en las decisiones políticas”.²¹

Esto evidencia la dificultad de definir la identidad en el contexto contemporáneo, pues como señala Juan Martínez: “otro elemento para comprender la identidad de finales del milenio está relacionado con la pérdida de significado tradicional de las fronteras, hoy relacionadas con el concepto de ósmosis frente al tradicional concepto del muro y la redefinición, repetitivo concepto, del sentido de la comunicación en el mundo contemporáneo”.²²

En efecto se asume lo que García Canclini plantea como “frontera” que ya no significa muro, separación, sino espacio de intercambio y de ósmosis cultural.

Por ello, en un primer acercamiento señalaremos que la identidad es un proceso en construcción y de-construcción permanente pues continuamente estamos recreando, perdiendo e incorporando elementos de otras culturas, activando tiempos y recursos culturales que están sedimentados o, construyendo nuevas señas de esa identidad.

Tanto en las propuestas presentadas como en las entrevistas en torno a identidad encontramos una tendencia general a rebasar el concepto de identidad como algo fijo, dada por la percepción antropológica de la cultura como un proceso dinámico.

“La identidad la entendemos como un conjunto de rasgos en permanente elaboración, rasgos que caracterizan a una comunidad y la diferencian de otras comunidades y sociedades”.²³ (Casa de la Cultura).

Estos rasgos de identidad para el Municipio se basan en que “somos producto de una simbiosis y de un mestizaje y por lo tanto hay que reconocer en la diversidad el origen de nuestra identidad cultural”.²⁴

Esta concepción de la ciudad como una amalgama de procesos culturales de diferentes períodos que conviven en un espacio, sus principales señas de su identidad, está presente en la propuesta de la Declaratoria, sobre todo en lo que se refiere a su patrimonio arquitectónico:

“En las 224.14 hectáreas, se encuentra su centro histórico (colonial), áreas especiales y área arqueológica” p. 29 (...) se plantea un período cañari, de gobierno inca, de conquista y colonización española”.²⁵

Estas propuestas nos permiten señalar como una primera conclusión en torno al tema de identidad, que a pesar de la influencia de la Declaratoria (identidad respecto del patrimonio tangible), la tendencia de algunas instituciones culturales es concebir la identidad de la ciudad como un proceso complejo en el que tanto la cultura material como inmaterial conforman su personalidad, pero una personalidad que no está congelada en el tiempo sino que se revitaliza, se estructura y cambia constantemente.

En el documento de análisis se advierte una segunda concepción sobre identidad que la define como “todo lo que un pueblo construye a partir de su relación con el medio físico en el cual vive, por lo que los recursos de la identidad regional serían el potencial natural de la región, el proceso histórico vivido, la constante de intercambio a nivel bioregional o interregional y los recursos ideológicos de la ciencia, la filosofía, la religiosidad y la cosmovisión andinas”.²⁶

Esta definición podría presentar el riesgo de quedarnos en una visión de cultura e identidad como algo homogéneo e internamente coherente, de concebir la región como una totalidad autónoma sin influencias externas y cambios internos.

Esta concepción de la identidad y por referencia a la territorialidad y a los procesos históricos vividos, hoy está siendo cuestionado por los procesos de re y des-territorialización, que producen por ejemplo las migraciones, los medios de comunicación, y otros fenómenos

sociales. En el caso de Cuenca esto es evidente. Los migrantes, por ejemplo, luego de su desanclaje cultural rearmen los espacios vitales del encuentro con sus semejantes y con aspectos de la cultura local en el exterior, en las plazas y parques de Madrid o Nueva York.

Desde este punto de vista parecería que hay una tendencia a buscar la identidad en referencia al pasado, a lo supuestamente puro, es decir a lo originario antes de cualquier proceso de mestizaje o hibridación cultural, o, a plantear lo identidad desde lo popular, lo vernacular pero considerado como lo indígena, lo rural, lo aborigen, lo premoderno.

“Identidad un término ambiguo, en forma simple es reconocernos quienes somos y estar orgullosos de este reconocimiento. Por tanto con esta visión de identidad nosotros promocionamos en el ámbito de la antropología y la arqueología una recuperación de nuestra herencia histórica para difundirla y sobre todo para hacer que la gente valore, se sienta orgullosa de cual ha sido su acervo cultural”.²⁷

Estas diferentes concepciones sobre identidad nos llevan a pensar en la necesidad de redimensionar la identidad desde la formación cultural de Cuenca y del Azuay por lo que sería importante analizarla a la luz de la propuesta de De Williams y sus propuestas de análisis la topología de las formaciones culturales en las que se podría reconocer estratos: arcaico, residual, emergente:

“Arcaico: lo que sobrevive del pasado en cuanto pasado, objeto únicamente de estudio de rememoración; residual: lo que formado efectivamente en el pasado se halla hoy dentro del proceso cultural (...) como efectivo elemento del presente (...) y emergente, que es lo nuevo, el proceso de innovación en las prácticas y los significados”.²⁸

Este sería un interesante tema de análisis de la cultura local. Por ahora y en un primer acercamiento al tema considero que en los proyectos presentados por las instituciones culturales cuencanas la identidad por referencia al pasado es la que predomina, y de este pasado se trataría de rescatar el patrimonio tangible que se enmarca

más en el estrato arcaico (5) y residual (9), que en el emergente. Esta tendencia a definir la identidad con respecto al pasado, a replegarse en él, podría tener su explicación en la valoración por parte de la UNESCO o en los procesos de recuperación y resignificación del territorio como espacio vital desde el punto de vista político y cultural que probablemente genera la globalización.

Frente a la tentación de asumir la identidad por referencia al pasado, Juan Martínez nos advierte sobre la necesidad de pensar en los procesos de construcción de identidad futura, advertencia con la que estamos de acuerdo:

“El futuro de la identidad local dependerá de nuestra capacidad de asumir una posición definida en el contexto de un mundo interconectado. Es decir que Cuenca (...) sociedad compleja, parte moderna, parte arcaica, parte desesperadamente contemporánea, solamente mantendrá su identidad local en el contraste con nuestra capacidad de asumir lo cosmopolita”.²⁹

Cultura y Desarrollo

Es evidente que todavía estamos muy lejos de generar una vinculación entre cultura y desarrollo local-global.

En el documento analizado solo una de las ponencias pone énfasis en la vinculación entre los conceptos de identidad, patrimonio y desarrollo, pues los tres conceptos actúan entre sí. En cambio en el análisis de los proyectos solo uno (referido a turismo) hace referencia al desarrollo local.

Dominique Gomis plantea que hay dos “ideas de desarrollo: la una, vinculada con el modelo globalizante de tipo occidental y que, en los países pobres, actúa desde lo exterior. La otra, relativa a las distintas vías tomadas por los pueblos, que corresponde a la respuesta que dieron estos, a la enorme biodiversidad del planeta, a través de ciencias y tecnologías aplicadas y apropiadas a cada caso. Este

desarrollo parte de lo interior”.³⁰

Desde esta perspectiva las huellas de un pasado regional común -ya presente en otras apreciaciones locales- con su fuerte componente de cosmovisión andina podrían potenciar un nuevo desarrollo.

Con estos antecedentes, la autora citada se pregunta: “¿hacia qué modelo de desarrollo autónomo ir: desde lo exterior, en donde la regionalización sigue causando en la práctica, problemas de estructuración y conceptualización. O bien desde lo interior, a partir de las experiencias vividas por un substrato cañari, enriquecido por el mestizaje y ciertos elementos occidentales modernos, y en donde se hallarían las ventajas y se convertirán las desventajas en oportunidades de equidad?”.³¹

Si bien en este discurso se ubica una concepción de desarrollo y cultura como dos caras de una misma moneda, se considera en cambio que la mundialización o globalización no nos ha tocado, que permanece fuera en el tiempo y en el espacio, como algo externo, como una amenaza a la cual hay que responder desde la identidad cultural local.

Esta visión sobre nuestra realidad cultural sería importante debatirla pues, a mi modo de ver, no da cuenta de los cambios producidos a lo largo de nuestra historia, y no considera que lo global y lo local está seriamente articulados aquí y ahora, que lo “externo” que pretende homogenizar está produciendo “mundos internos”, respuestas locales activas, metabolización cultural pues no hay recepción pasiva y que hay múltiples influencias, mecanismos y canales de paso de lo global a lo local y viceversa.

“Es un error pensar que la globalización sólo concierne a los grandes sistemas, como el orden financiero mundial. La globalización no tiene que ver sólo con lo que hay “ahí fuera”, remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de “aquí dentro”, que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas”.³²

El tema de cultura y desarrollo es así un tema complejo que requiere de acercamientos diversos y multidisciplinarios, significa un nuevo objeto de investigación que implica considerar una serie de factores y fenómenos tales como homogeneización y la heterogeneidad, las circulaciones interculturales, las relaciones de poder, las perspectivas de desarrollo, la vinculación entre el nivel micro y macro social, entre otros.

Sin embargo tanto en las propuestas del programa como en las entrevistas no hay propuestas sólidas.

En la entrevista, el Representante del Municipio de Cuenca hace referencia tan solo al hecho de que lo global en referencia a lo local vehicula procesos de intercomunicación.

“La globalización tiene quizá como único mérito facilitar las comunicaciones con medios importantes como el internet y otros equivalentes y facilitar el intercambio de valores locales que empiezan a acercar mucho más a los ciudadanos. Esta proximidad de gobiernos locales va a tener importantísimas connotaciones en humanizar la globalización”.³³

El Banco Central tiene igual percepción y acentúa en la necesidad de apropiación tecnológica en lo local para tener un impacto en lo global:

“Estamos incursionando en todo lo que es la tecnología informativa y telecomunicaciones para tener un impacto en lo local y a su vez en lo local para tener un impacto en lo global”. (Banco Central).

Pero es evidente que el tema empieza a ser asumido como importante, por lo que el Municipio de Cuenca señala la necesidad de “armar sostenidamente un plan de difusión cultural” para la ciudad, lo que coincide con el planteamiento de otras instituciones culturales cuencanas.

La vinculación entre cultura y desarrollo local es un tema vital

para posicionarnos en el contexto de un mundo globalizado desde una mejor perspectiva, pues como lo señala Jesús Martín Barbero, “la región está significando un lugar clave a la hora de pensar la resistencia y la creatividad frente a la homogeneización”.³⁴

La importancia de lo cultural en el desarrollo de los pueblos ha implicado un largo proceso en el que la dimensión cultural poco a poco ha sido asumida como una dimensión sustantiva y no como un mero elemento adicional a los indicadores básicamente económicos. Pues la diferencia cultural, lo diverso, “lo otro”, como valor agregado puede generar un impacto importante en las economías locales y por ende beneficiar a todos los actores locales.

Pero no basta con esta constatación. Para que el capital simbólico que poseemos se potencie se requiere organización y planificación, en primer lugar para volverlo apto para el mercado mundial, espacio de mucha competitividad en este campo, y en segundo lugar, propiciar estrategias adecuadas para un crecimiento equilibrado que considere todos los factores: el patrimonio natural y cultural, la población, los turistas, como un todo.

Ahora bien, la propuesta desarrollo y cultura podrían analizarse bajo dos ópticas: como una oportunidad y como una amenaza. Oportunidad en el sentido de que lo cultural puede actuar como un elemento que active las potencialidades locales, genere procesos de autoestima, movilice socialmente, procure nuevas formas de ejercicio de la democracia y construcción de la ciudadanía. La amenaza en cambio tiene que ver con el gran mercado globalizado en el que la especificidad cultural puede perder sus verdaderos sentidos y transformarse en una mercancía más, en un fetiche, comercializado por las transnacionales.

Para evitar esta última posibilidad es urgente retomar propuestas que replantean el desarrollo desde nuevas perspectivas, superando una racionalidad económica que se sustenta en la acumulación indiscriminada, en el mejoramiento de los indicadores macroeconómicos y en la eficiencia al margen de las necesidades

humanas por otra racionalidad que se orienta al mejoramiento de la calidad de vida de la población, el fortalecimiento de los espacios locales y la multiculturalidad, entre otros importantes aspectos.

“La referencia a la calidad de vida como concepto y a la vez como objetivo, nos aproxima a la existencia de un muy amplio y diverso conjunto de necesidades, que al ser abordadas integralmente, ubican en similares niveles de prioridad, importancia y emergencia, tanto las necesidades materiales como las necesidades espirituales de la población”.³⁵

Se trataría por lo tanto de generar una nueva visión del desarrollo local, con nuevas concepciones en torno a las necesidades y a los satisfactores, en la que el ámbito cultural es un factor de primer orden para potenciar esa integralidad.

Para esto se requiere que temas como cultura, identidad, patrimonio y desarrollo tengan una coherencia conceptual pero además se requiere de un proceso de construcción colectiva en el que la conceptualización, la investigación sobre lo que está ocurriendo a nivel local en el ámbito cultural, la construcción de políticas culturales, la organización y la gestión son partes de un proceso clave.

CONCLUSIONES

- En el ámbito conceptual, en las instituciones culturales cuencanas, se ha generado un cambio en torno a la concepción de cultura, pasando desde una concepción tradicional ligada a las bellas artes a una concepción antropológica que sirve de referencia para el trabajo y prácticas institucionales. Sin embargo, dada la complejidad de las sociedades actuales, pensamos que es importante abordar lo cultural desde un punto de vista más integral, por lo que consideramos que la sociología de la cultura puede significar un importante aporte en este campo.

- Se ha desarrollado una concepción sobre patrimonio que alude tanto a elementos tangibles como intangibles de la cultura cuencana. Sin embargo en la práctica, quizás por influencia de la Declaratoria, las instituciones siguen generando sus propuestas en torno al rescate del patrimonio material, dejando de lado el patrimonio inmaterial, tan rico y diverso en nuestra provincia y región.
- La concepción de patrimonio cultural como actualización del pasado en el presente no logra desarrollarse a través de proyectos. Todos ellos se dirigen más bien a la recuperación de tradiciones históricas, especialmente del pasado colonial, dejando de lado el patrimonio vivo.
- Asimismo, no hay ni un solo proyecto de investigación sobre lo que está sucediendo a nivel de la cultura local ni propuestas ni proyecciones futuras, lo que es preocupante dadas las condiciones de frontera que se han desarrollado en Cuenca por efectos de la migración, o la propia Declaratoria que podría motivarnos a desarrollos culturales diferentes.
- A nivel teórico se conceptúa la identidad como un proceso permanente de construcción y deconstrucción y por ella la necesidad de pensar en el futuro de la identidad local en el contexto de un mundo interconectado y globalizado. Pero la tendencia de vivir la identidad en referencia al pasado es evidente. En este tema sería muy importante realizar investigaciones más profundas sobre cómo la globalización presiona a las culturas locales a un repliegue sobre sí mismas y básicamente por referencia al pasado.
- La necesidad de vincular desarrollo local y cultura es urgente. Sin embargo las instituciones mediadoras no han logrado advertir esta necesidad y no enmarcan su gestión en este campo. Esto no solamente como uno de los componentes del desarrollo local o como un tema adscrito al mismo sino considerando lo cultural como una clave de resistencia y creatividad frente a la

mundialización, con el propósito de revertir los efectos desocializadores del neoliberalismo.

- Se impone por lo tanto la necesidad de generar un proyecto de coordinación y de formulación de un Plan de Desarrollo para la cultura local, que sea capaz de construir efectivamente una nueva ciudad a partir de lo simbólico, que esté enmarcado en una concepción de desarrollo alternativo y que pueda propiciar el desarrollo de políticas culturales con la participación propositiva de los diferentes sectores sociales.

NOTAS

1. Giddens, Anthony: "Consecuencias de la Modernidad". Alianza Editorial, 1990, pág. 689.
2. Escobar Ticio, "El Mito del Arte y el Mito del Pueblo". Ediciones Del Sol, Buenos Aires, 1991, pág. 87.
3. Habit-Com, UNESCO, PIDC Directorio de Instituciones y Proyectos de Desarrollo Cultural, Quito, 1997.
4. R. Williams R., citado por Ariño, Antonio, en "Sociología de la cultura, la constitución simbólica de la sociedad", Editorial Ariel S.A., Barcelona 1997, pág. 19.
5. Malo G., Claudio. "Patrimonio Cultural Material e Intangible" ponencia presentada en el Programa Interinstitucional "La Identidad en el Patrimonio, Cuenca, junio 2000, pág. 2.
6. Jaramillo, Diego, Presidente de la asa de la Cultura, Entrevista, Mayo 17/2001.
7. Cordero, Fernando, Alcalde de Cuenca, Entrevista, Mayo 18/2001.
8. Cordero, Ibid.
9. Abad, Andrés, Director de Cultura del Banco Central, Entrevista, Mayo 17/2001.

10. Thompson, citado por Ariño, Antonio: Sociología de la Cultura, Barcelona, Editorial Ariel S.A., 1997, pág. 36.
11. Malo, Claudio: Ibid, pág. 3.
12. Programa Interinstitucional “La Identidad en el Patrimonio”, Cuenca, junio 2000, pág. 16.
13. Martín-Barbero, Jesús: “De los medios a las mediaciones”, Convenio Andrés Bello, Bogotá, s.f., pág. 30.
14. Malo, Claudio: Patrimonio cultural intangible y globalización, pág. 37.
15. Baudrillard, Jean, “La Ilusión del Fin”, Anagrama S. A., Barcelona, 1993, pág. 115.
16. Municipalidad de Cuenca, “Propuesta de inscripción del Centro Histórico de Cuenca- Ecuador en la lista de patrimonio mundial, pág. 11.
17. Ibid, Plan, págs. 48 a 50.
18. Martín-Barbero, Jesús, PRE - Textos, Universidad del Valle, Cali, 1996, pág. 138.
19. Cordero, entrevista, ibid.
20. Baudrillard, Ibid, pág. 80.
21. Martín-Barbero, Ibid, pág. 89.
22. Martínez Borrero, Juan, “Hacia la deconstrucción de la identidad local”, ponencia incluida en el Programa Interinstitucional “La Identidad en el Patrimonio”, Cuenca, junio 1999, pág. 13.
23. Jaramillo, entrevista, ibid.
24. Cordero, entrevista, ibid.
25. Propuesta de inscripción del Centro Histórico de Cuenca-Ecuador en la lista de patrimonio mundial. Municipalidad de Cuenca, pág. 39.
26. Gomis, Dominique, “Identidad, Patrimonio y Desarrollo”, Cuenca, junio 1999, pág. 7.
27. Abad, entrevista, ibid.
28. De Williams, citado por Martín-Barbero, Jesús, Ibid, pág. 107.
29. Martínez, Ibid, pág. 15.
30. Gomis, Dominique, Ibid, pág. 7.
31. Ibid, pág. 8.
32. Giddens, Anthony, “Un mundo desbocado. Los efectos de la Globalización en nuestras vidas”, Tahúras, Madrid, 1999.
33. Cordero, entrevista, ibid.
34. Martín-Barbero, ibid, pág. 87.
35. Astudillo Romero, Jaime, Plan de Desarrollo Cultural para Cuenca y la región. Universidad de Cuenca, 1995, pág. 13.

BIBLIOGRAFÍA

Astudillo Romero, Jaime. Plan de Desarrollo Cultural para Cuenca y la región, Universidad de Cuenca, Cuenca, 1995.

Baudrillard, Jean, “La Ilusión del Fin”, Anagrama S.A., Barcelona, 1993.

Escobar, Ticio, “El Mito del Arte y el Mito del Pueblo”, Ediciones Del Sol, Buenos Aires, 1991.

Giddens, Anthony, “Consecuencias de la Modernidad”, Alianza Editorial, 1990.

Gomis, Dominique, “Identidad, Patrimonio y Desarrollo”. Ponencia presentada en el Programa Interinstitucional “La Identidad en el Patrimonio”, Cuenca, junio 1999.

Habit-Com. UNESCO, PIDC Directorio de Instituciones y Proyectos de Desarrollo Cultural, Quito, 1997.

Malo González, Claudio, “Patrimonio Cultural Material e Intangible”, ponencia presentada en el Programa Interinstitucional “La Identidad en el Patrimonio”, Cuenca, junio, 2000.

Malo González, Claudio. “Patrimonio cultural intangible y globalización”.

Martín-Barbero, Jesús, “De los medios a las mediaciones”, Convenio Andrés Bello, Bogotá, s.f.

Martín-Barbero, Jesús, PRE-Textos, Universidad del Valle, Cali, 1996.

Martínez Borrero, Juan, “Hacia la deconstrucción de la identidad local”, ponencia incluida en el Programa Interinstitucional “La Identidad en el Patrimonio”, Cuenca, junio 1999.

Municipalidad de Cuenca, “Propuesta de inscripción del Centro Histórico de Cuenca-Ecuador en la lista de patrimonio mundial”.

LA EDUCACIÓN, ENTRE LA VIOLENCIA Y LA CULTURA

Oswaldo Encalada Vásquez
Doctor en Lengua y Literatura

BREVE OJEADA A LA CONDICIÓN HUMANA

La violencia y la virtud

Así como un mismo terreno puede nutrir plantas alimenticias y plantas venenosas, así también una misma raíz lingüística puede engendrar dos vertientes significativas totalmente distintas. Esto ocurre con las palabras violencia y virtud. Las dos tienen significados muy distintos y hasta opuestos; pero las dos se nutren de la misma raíz latina, las formas *vis - vir*, que significan fuerza física, vigor, energía, potencia. Para los romanos la palabra *virtus* era la personificación humana del valor en la guerra. Por eso es frecuente encontrar en el poema del MIO CID, por ejemplo muchas expresiones como esta: “por la virtud de su espada, por la virtud de su brazo”.

Actualmente la palabra violencia tiene una connotación negativa siempre, como sinónimo de atropello, de acto desordenado y ofensivo. En cambio la virtud tiene un significado moral positivo; pero tiene, además, un significado de fuerza y capacidad de obrar, como cuando decimos que una planta determinada tiene la virtud de curar la tos.

Y no solo en latín (y por tanto en español) podemos encontrar estas raíces. En griego, por ejemplo, tenemos la palabra *pharmakon*, que significa veneno o medicina. Igual cosa ocurre en quichua con la palabra *jambi*, que es la traducción exacta de la palabra griega anterior.

De modo que hay un trasfondo común a la violencia y a la virtud, y ese trasfondo significativo es la capacidad de ejecutar alguna acción.

Las mil y un formas de violencia

La vida humana (social, por lo tanto) está llena de pequeñas o grandes acciones de violencia. Quizá el hecho de que muchos seres humanos vivan ahora en grandes aglomeraciones (ciudades) hace que sea inevitable que la acción deliberada o no de uno afecte a otros. Es ahí donde aparecen las formas de violencia. Pero históricamente también podemos encontrar distintas formas de agresión. Hay la agresión interpersonal, cuando una persona ofende o molesta a otra. La agresión religiosa, cuando, en nombre de una fe se ataca al enemigo (¡y cuántas víctimas ha conseguido la intolerancia religiosa!) porque no cree como uno o porque se aparta en la investigación. El humo de las hogueras de la inquisición todavía no se disipa en el horizonte.

Hay la agresión interracial, hecho que podemos constatar en cualquier página de la historia humana. Si el otro es diferente en color, en contextura, parece que deja de ser humano en la misma categoría que somos nosotros, o si es que se le reconoce el estatuto humano, tendrá alguna diferencia moral o de otra suerte. Recordemos el debate español sobre si los indios finalmente tenían o no alma. Es decir si eran o no enteramente humanos, como los europeos.

En el DICCIONARIO DE AUTORIDADES encontramos una muestra precisa de esta percepción del otro (en términos raciales) como menos humano:

“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”.¹

Hay también la violencia política (cárcel o destierro para la oposición, y en situaciones más drásticas, el paredón), la violencia

ideológica, la violencia social, la que se vive todos los días en la sociedad moderna, tan llena de desigualdades: gentes que viven en la opulencia y gentes que viven en la mendicidad y en la marginalidad; y una forma un poco menos visible: la violencia en el hogar. Es la razón para que se hayan creado comisarías especiales para la mujer y la familia.

La lengua y la exclusión

Es muy frecuente que algunas culturas, por medio de su lengua, excluyan, al que no habla su idioma, de la condición humana. El otro, por articular una serie de sonidos incomprensibles, debe parecer una especie cercana a la humana, o cuasi humana, o simplemente animal:

“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 llaman “animales” cuando hablan de ellos (Murphy). En la isla de Java emplean la misma palabra para “humano” y “perteneciente a nuestro grupo”.²

Los griegos llamaron bárbaros a los que no eran griegos, es decir a los que no hablaban su lengua. Bárbaro debe traducirse realmente como balbuciente. Este concepto es muy general en la historia de la cultura. Los judíos del antiguo testamento llamaron zomzomeos a un pueblo de lengua distinta a la suya (Deut. 2,20). Esta palabra es la traducción exacta de balbuceante. En las lenguas americanas encontramos situaciones similares. Los indios awa (conocidos también como coayqueres) que habitan en la parte occidental de la provincia del Carchi se llaman a sí mismo awa, que significa gente, lo que implica que el resto no lo es. Los indios chachi (conocidos como cayapas) tienen la misma expresión, chachi quiere decir personas. La lengua de los incas se llamaba runashimi, que debe traducirse como lengua de hombres, lo que significa que las otras lenguas deben tenerse como huahuashimi. Es decir como lengua de infantes o balbucientes.

La palabra bobo es un derivado de balbuciente, lo que ahonda el abismo entre el poseedor de una cultura y el extranjero. El otro, no solo es un niño, sino que además es tonto.

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”.*³

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.

A veces estas diferencias se vuelven rivalidades entre países o culturas. Ninguna quiere reconocer como suyas algunas deficiencias o aspectos negativos. La sífilis es llamada en italiano “mal francés”. En Francia la llaman “mal italiano”.

Pero la rivalidad y la exclusión pueden extenderse aún más a las cosas no humanas, las plantas, los animales, la tierra. Durante algún tiempo después de descubierta América se debatió sobre si los animales americanos eran una degeneración en tamaño y en virtudes, de los europeos. Las plantas americanas también fueron mal vistas:

(sobre la papa) “En Irlanda decían que si una mujer embarazada comía papa en la noche, no tenía un hijo normal. En Suiza (...) que la papa producía escrófula. En Rusia (se decía) que no habiéndose mencionado en la Biblia ni la papa ni el tabaco debía considerársela como incesto botánico, encarnación del espíritu del mal. El parlamento de Besanzón considerando que la papa es una sustancia perniciosa y que su consumo podía producir lepra, prohibió, bajo pena de muerte, cultivarla (...) En

la Enciclopedia de Diderot se dice que la papa produce gases en el estómago, pero que esto no tiene ninguna importancia para los campesinos, que son quienes la consumen, porque los pedos no entorpecen su trabajo al aire libre”.⁴

La rivalidad, la violencia, la exclusión y la intolerancia pueden extenderse hasta el mundo de las ideas religiosas. De la tierra, la batalla se traslada a las esferas celestiales. Los dioses perdedores se convierten en demonios. ¡Cuántos templos, ídolos y estatuas de dioses americanos y de otras culturas no fueron destruidos porque se los consideraba como demonios! Mahoma, el profeta de Alá se encuentra en el infierno de Dante. Si los indios americanos hubiesen descubierto y conquistado Europa, Jesús sería considerado como uno más de los demonios que extravía a la gente, y su lugar estaría, naturalmente, en el infierno.

EDUCACIÓN Y VIOLENCIA

La Etología y la agresión

En el período entre las dos guerras mundiales surge en Alemania una nueva ciencia: la Etología. Se considera que su real fundador es Konrad Lorenz. Se puede pensar en la Etología como el estudio comparado de la conducta. Al decir comparado estamos hablando de comparaciones con otros seres vivos. Se puede comparar la conducta humana con la de los otros mamíferos, con la finalidad de extraer valiosísimas conclusiones de los seres vivos. El mismo Lorenz la define así: “la teoría comparativa del comportamiento y la fisiología del comportamiento”.⁵

Dentro del estudio de la conducta entra un factor decisivo en todo estudio etológico, el componente de la agresión. Esta palabra está en nuestra mente cargada de una significación muy negativa. Los etólogos la consideran simplemente como un sinónimo de lucha por la vida. ¿Y quién no lucha por su vida? ¿Quién no se prepara a través

del estudio o de la adquisición de una profesión para defenderse en la vida? Lucha por la vida, defenderse en la vida, he ahí los términos etológicos de la agresión. La agresión no es un mal, es un pretendido mal, como la llama Lorenz. Es la lucha por la supervivencia individual y de la especie. Nadie podrá decir que un gavilán es un animal agresor o malo, en el sentido moral humano. Sus acciones lo único que hacen es procurarle la subsistencia. Es decir, ayudarlo en la lucha por la vida. Esta agresión es espontánea, natural.

“¿Por qué luchan los seres vivos unos contra otros? La lucha es un proceso sempiterno en la naturaleza, y las pautas de comportamiento, así como las armas ofensivas y defensivas que les sirven, están perfeccionadas y se han formado tan claramente obligadas por la presión selectiva de su función conservadora de la especie que sin duda tenemos la obligación de plantear la cuestión darwiniana”.⁶

Pero hay que comenzar reconociendo los primeros planteamientos que sobre la agresión se hicieron en la cultura universal. Fue Freud el primero en hablar del componente agresivo en el interior del espíritu humano. La importancia de Freud en la historia de la cultura universal es quizá tanto como la de Cristóbal Colón. Colón descubrió un continente, un mundo nuevo en el exterior, en la Geografía. Freud descubrió un mundo nuevo en el interior del hombre, un mundo perdido, donde era posible encontrar todo aquello que podía dar una imagen completa del hombre. El ser humano no es solo conciencia y actividad consciente. Es, en proporción mucho mayor, actividad subconsciente y motivaciones inconscientes. Y es en ese mundo descubierto y puesto a la luz de la razón crítica que encontramos la agresión. Quizá las palabras de Freud son, actualmente, algo exageradas; pero no dejan de ser verdaderas en una gran proporción:

“La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad (...) La existencia de tales tendencias

agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos”.⁷

La Etología ha seguido, un movimiento de exteriorización desde lo planteado por Freud. Este autor vio la agresión entre las motivaciones interiores y síquicas del hombre. La Etología ha trasladado estas motivaciones a la biología y a la conducta. Pero en ambos casos se concibe a la agresión como un verdadero instinto. Los etólogos -y entre ellos Lorenz, naturalmente- hacen frecuentes alusiones a Freud.

“Freud podría enorgullecerse de haber sido el primero en señalar lo autónomo de la agresión, y también en demostrar que la falta de contacto social, sobre todo cuando llega al punto de Liebesverlust (pérdida de amor) eran factores que la favorecían mucho”.⁸

La conclusión de todo esto es que el hombre no debe ser considerado ni como un ángel ni como un demonio. No es ángel porque tiene un cuerpo, que es un componente físico, biológico e instintivo. No es un demonio arrastrado de forma inevitable por la fuerza instintiva y agresiva, porque ha construido la cultura y puede sublimar sus instintos y llegar a amar a aquel que no es él mismo. La cultura es, en fin de cuentas, lo que ha hecho que el hombre deje su estado natural. De este modo resulta que los conceptos de naturaleza y cultura son términos que se oponen.

El paso de la naturaleza a la cultura

El paso de la naturaleza a la cultura debe entenderse como el paso de lo animal a lo humano. Este hecho debió ser tan imponente y grandioso, casi incomprensible para la incipiente mente humana, que casi todas las culturas han visto este paso como un hecho maravilloso, como un acercarse a la divinidad, porque solo los dioses

son los dueños de los bienes culturales, en el principio de la historia de cada pueblo.

Si los dioses son los poseedores y son seres muy distantes de lo terreno, la única forma de apropiarse de esos bienes suele ser mediante un acto delictivo: un robo, un engaño, el quebrantamiento de una norma. Es decir, mediante un acto de violencia y de agresión. Los pueblos han expresado en sus mitologías y sus relatos fundacionales este hecho. El paso de la naturaleza a la cultura se produce por la apropiación o la adquisición de un bien. A veces es el fuego (mito de Prometeo y mitos shuar), otras veces es la capacidad de confeccionar objetos de cerámica o la posibilidad de formar vestidos.

En la Biblia encontramos que el paso de la naturaleza a la cultura se da, por medio de una falta, como era de esperarse; pero esta falta lleva a un doble resultado. Se adquiere un bien moral como es el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, conocimiento que eleva al hombre a la categoría de los dioses. Pero también se adquiere un bien, propio de la cultura material: el vestuario.

“Dios el Señor hizo ropa de pieles de animales para que el hombre y su mujer se vistieran, y dijo: Ahora el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, pues sabe lo que es bueno y lo que es malo”.⁹

Esta es la forma como los pueblos y las culturas pasan -simbólicamente- del estado de la naturaleza a la cultura. Ahora bien, este paso debe darse y se da todos los días en el momento en que nace un niño, nace como un ser absolutamente natural. Entre el parto humano y entre el parto de otro mamífero no existe diferencia, como tampoco la existe entre el recién nacido humano y el de otras especies, y si es que existe alguna diferencia es a favor de los otros seres. Los potrillos pueden ponerse en pie a las pocas horas de nacidos, en cambio el bebé humano es totalmente indefenso y natural. Al niño hay que convertirlo en ser cultural. Es decir, debe realizar su pasaje de la naturaleza a la cultura. Este pasaje se llama

educación.

La historia de los llamados niños lobos muestra que estos niños que fueron abandonados o extraviados por alguna razón tienen una conducta absolutamente natural, que en nada se diferencia de la conducta de otros mamíferos o antropoides.

Todo aprendizaje -y el paso de la naturaleza a la cultura es el principal aprendizaje- tiene un costo en energía, en tiempo, en trabajo. Todo trabajo implica alguna suerte de sacrificio de la parte natural. La educación de esfínteres en los niños, significa una violencia a la naturaleza de los deseos e imposiciones biológicas. El abandono del paraíso de lo natural -el paraíso terrenal de la Biblia- significa necesariamente una dosis de sacrificio. De este modo podemos ir concluyendo que la cultura es un conjunto de elementos que se oponen a la naturaleza y al instinto. La cultura es un conjunto de normas que limitan o quizá eliminan la libertad individual y la libertad natural -la libertad de la que gozan los animales-.

“El niño grita así que nace, y su primera infancia se va toda en llantos. Para acallarle, unas veces le arrullan y le halagan; otras le imponen silencio con amenazas y golpes. O hacemos lo que él quiere, o exigimos de él lo que queremos; o nos sujetamos a sus antojos, o le sujetamos a los nuestros, no hay medio; o ha de dictar leyes o ha de obedecerlas”.¹⁰

Podemos imaginar a la cultura como una enorme telaraña de disposiciones, reglas, prohibiciones. El hombre está atrapado en esta telaraña. Se puede decir que de alguna forma es la víctima; pero en cambio es la única forma de ser humano. La conducta es un conjunto de normas que deben ser acatadas necesariamente. Quien no las acate se vuelve un elemento pernicioso para la sociedad y debe ser retirado y apartado convenientemente para evitar que haga daño con la falta de su acatamiento a las normas.

Imaginemos a un conductor de vehículos. Si desea transitar sin contratiempos ni problemas, debe acatar las normas de tránsito. El

no hacerlo significaría necesariamente daños muy graves para otros seres y para él mismo. La cultura puede ser equiparada a este conjunto de normas. Si una persona quiere desarrollar su vida de forma adecuada, tiene que seguir las leyes de la cultura. No hay otra solución.

Otro ejemplo que bien puede entrar en esta parte es la de la comunicación. Si una persona desea comunicarse con otra debe seguir, necesaria y forzosamente, las reglas de cada idioma. El no hacerlo significaría que la comunicación será imposible. Si un ser humano quiere ser tal, debe estar dentro de la cultura. No existe otro camino.

De modo que el verdadero y primordial contrato social es aquel que significa respetar las normas y vivir dentro de ellas, porque es la única forma de conseguir el estado de ser humano.

Las últimas afirmaciones nos llevan directamente al concepto de libertad. ¿Qué es la libertad? Y más importante todavía ¿existe la libertad?

Rousseau dice: “el hombre nace libre, y en todas partes está encadenado”.¹¹ Hay que entender esta afirmación en el sentido político y económico. De modo que para Rousseau el hombre nace políticamente libre, sin señor ni autoridad. Entonces la libertad sería únicamente un proceso político. En otro texto dice: “el más apreciable de los bienes no es la autoridad sino la libertad. El hombre verdaderamente libre solo quiere lo que puede, y hace lo que le conviene”.¹² Pero vemos aquí ya una disminución del concepto de libertad. La libertad es simplemente ausencia de ataduras tanto físicas como morales o intelectuales. Para Rousseau la libertad ya está limitada al decir que el hombre quiere lo que puede. No. Hay personas que también quieren lo que no pueden o hacen lo que no les conviene. Todas las definiciones de libertad nacen ya constreñidas dentro de la cultura. Es decir, dentro de un conjunto de prohibiciones. El ser humano está limitado física y moralmente. Dentro de lo físico el hombre podría querer volar o correr a mayor velocidad, pero no

puede hacerlo. He ahí ya una primera disminución de la libertad. Luego vienen las otras. Una persona podría tomar lo que es ajeno. Las normas lo prohíben. He ahí otra disminución de la libertad. Las personas que no aceptan estas limitaciones luchan -a su modo- contra las reglas, y se pueden llamar delincuentes.

Pero hay otra clase de lucha. Desgraciadamente no todas las sociedades están organizadas bajo el imperio de la razón y la conveniencia colectiva. En este ambiente

*“un niño puede enfrentarse a sus padres, un ciudadano puede derrocar un gobierno, un creyente puede reformar una confesión religiosa, un estudiante puede atacar a un profesor o destruir la escuela y un marginado puede prestar su colaboración para destruir una cultura”.*¹³

De modo que hace falta un mejor concepto de libertad o un concepto que se autolímite. No hay libre albedrío. Ninguna persona puede desconocer la existencia de normas sociales. Así como el hombre ha cedido parte de sus instintos a la cultura, así también tendrá que ceder una parte importante de su libertad a favor de la cultura. Esta cesión de parte de sus derechos tiene una parte positiva, lo que pierde en libertad lo gana en seguridad y productividad.

Así podemos llegar a lo siguiente. Liberad es la capacidad de acción de una persona dentro de las normas de una cultura.

Toda educación es un ejercicio de violencia

Si tomamos la palabra violencia y buscamos sus posibles antónimos, podremos encontrar términos como los siguientes: Dulzura, suavidad, calma, justicia, acatamiento.

Y, en cambio, si buscamos sinónimos para violentar, podremos encontrar lo siguiente: forzar, vulnerar, atropellar, obligar.

Ya habíamos visto, en las líneas anteriores, cómo, según nuestro punto de vista, no existe libertad ni libre albedrío. Si el hombre vive en alguna clase de grupo o cultura -y no existe forma de que viva fuera- está sujeto y de alguna forma maniatado por los códigos de comportamiento social. No existe libertad. Si en mi libertad y mi ánimo estuviera el cruzar con el semáforo en rojo o escupir en la mesa delante de los invitados, ¿podría hacerlo? Sí. Se podría hacer, porque sería expresión legítima de mi voluntad, pero las normas lo prohíben, y esas normas son, en muchas ocasiones, normas de coacción, de prohibición. La sociedad y la cultura educan en lo que se puede hacer y en lo que no se debe hacer.

Ya en los diez mandamientos de la religión cristiana se encuentran estas normas bajo el estilo de prohibiciones: no matarás, no robarás, etc. De modo que se puede percibir como que es absolutamente necesario para (y por) la naturaleza del hombre el tener controles y prohibiciones para que pueda desarrollar su vida dentro de la cultura. La historia de paraísos perdidos y de culturas sin violencia ni agresiones y sin alguna clase de control social y coercitivo no pasa de ser una fábula. Ya lo manifestó Freud:

*“Dicen que en regiones muy felices de la Tierra, donde la naturaleza ofrece paradójicamente cuanto el hombre necesita para su subsistencia, existen pueblos cuya vida transcurre pacíficamente, entre los cuales se desconoce la fuerza y la agresión. Apenas puedo creerlo, y me gustaría averiguar algo más sobre esos seres dichosos”.*¹⁴

Todo lo que es obligatorio va en contra de lo que es voluntario e implica forzosamente una dosis de violencia. La educación es un asunto obligatorio. Los padres y apoderados legales de los menores sienten que es un deber el educarlos y enviarlos a una escuela. La constitución de muchos países ha incorporado a su cuerpo legal la educación como un elemento obligatorio. Sí. Educarse es ley. Y si es ley significa que el ciudadano debe acatarla educándose o enviando a sus hijos a la escuela. La Constitución Ecuatoriana en vigencia dice textualmente lo siguiente:

Art. 67.- “La educación pública será laica en todos sus niveles; obligatoria hasta el nivel básico, y gratuita hasta el bachillerato o su equivalente”.¹⁵

Es frecuente que los adolescentes no quieran asistir al colegio, porque no les gusta, porque no les interesa, porque preferirían estar con sus amigos en otro tipo de actividades; sin embargo existe una presión y una obligación de asistir. Quizá este hecho sea la explicación de la conducta de algunos adolescentes contra las instituciones educativas. Si la ven como el sitio de un confinamiento temporal y diario, lo natural es que traten de causarle daños. A una prisión no se la ama.

Para ser verdadera ley esto que exige la Constitución, debería tener su contrapartida en la punición, porque quien no acata la ley debe estar reducido a prisión o sufrir alguna suerte de castigo; sin embargo en ninguna parte de los códigos penales existe una disposición para quienes no cumplan con hacer viable la obligatoriedad de la educación. Aunque esto es así, podemos percibir que sí existe un aspecto de castigo social en los infractores. Y son los hijos quienes sufren el castigo. Porque una persona que no se ha educado culpa después a sus padres del daño que le han causado.

Viéndola de este modo la educación es una violencia necesaria. Se parece en este sentido a la vacuna que se administra a los niños. Bien sabemos que una vacuna implica la introducción de formas atenuadas del mal en un cuerpo sano. Es decir una agresión voluntaria y premeditada. Esta inoculación suele causar reacciones cercanas a la enfermedad. Es decir, de alguna manera, a un ser sano lo enfermamos temporalmente, con la finalidad de que más tarde no sufra la auténtica enfermedad.

La educación es la vacuna de la sociedad. Si una cultura aspira a permanecer y continuar debe educar. Sin educación habría ruptura y discontinuidad entre las generaciones, de modo que el paso de conocimientos y tradiciones culturales quedaría interrumpido. La educación implica una especie de violencia necesaria para el bien social.

Quienes, con desconocimiento de la naturaleza humana, creen que la educación es un acto de libertad, están completamente equivocados. La educación es el aprendizaje de cómo debemos movernos dentro de la telaraña de normas y prohibiciones. La educación de buenos modales implica coerción y corrección.

Hace algún tiempo apareció una tendencia pedagógica de la tolerancia y de la educación sin frustraciones. Creían estas personas que el ser humano era naturalmente bueno y que no había que contrariarlo en su formación para no dañar su integridad personal. Pero Lorenz echó por la borda todas estas absurdas fábulas:

“De esta idea, justa en sí, han sacado muchos maestros norteamericanos la falsa consecuencia de que bastaría evitarles todas las frustraciones o decepciones y darles gusto en todo para que los hijos fueran menos neuróticos, mejor adaptados al medio, y sobre todo, menos agresivos. Pero un método norteamericano de educación basado en una de tales hipótesis sirvió únicamente para demostrar que la pulsión agresiva, como tantos instintos surge “espontáneamente” en el corazón del hombre (...) hace años, un colega norteamericano muy considerado que laboraba como huésped en nuestro instituto, quiso quedarse tres semanas más, no por razones científicas, sino sencillamente, y sin comentarios, porque su mujer había invitado a su cuñada a la casa, y los tres hijos de la cuñada eran del tipo “sin frustraciones”.¹⁶

En toda agrupación debe existir alguna clase de control. Es la premisa para el funcionamiento y para la subsistencia. Aun en el reino animal se puede observar el cumplimiento de normas. Las manadas obedecen a un jefe. Las bandadas siguen una misma dirección. El control en sí mismo no es malo, aunque muchas veces sea y haya sido mal usado en la historia de la humanidad. El control es lo contrario de la libertad, de modo que quienes dicen amar la libertad y quienes escriben sobre ella y la defienden creen que se debe luchar contra cualquier forma de control, porque supuestamente estaría en oposición a la libertad individual.

“Lo que suele olvidar este tipo de razonamiento por generalización es aquel tipo de control que no tiene consecuencias aversivas de ninguna clase. Muchas prácticas sociales esenciales para el bienestar de la especie, implican y exigen el control de una persona por parte de otra, y nadie que tenga una dosis mínima de interés en el progreso humano puede suprimir ese género de control (...) El problema no estriba en liberar al hombre de todo control, sino de ciertas clases de control”.¹⁷

Un razonamiento muy cercano al de Lorenz y al de Skinner (transcritos arriba) lo encontramos ya en Rousseau, que ha sido para muchos el pedagogo de la libertad y de la naturalidad. Respecto de la educación en total libertad y sin frustraciones expresa lo siguiente:

“¿Sabéis cuál es el medio más seguro de hacer miserable a vuestro hijo? Acostumbrarle a conseguirlo todo, porque como crecen sin cesar sus deseos con la facilidad de satisfacerlos, tarde o temprano os precisara la impotencia al que os pese, a venir a una negativa; y no estando acostumbrado, esta le causará más tormento que la privación de lo mismo que desea”.¹⁸

La sola existencia de alguna clase de autoridad implica una suerte de violencia, por la sumisión que implica necesariamente su existencia. Porque si es que existe autoridad, existe también alguien que es subordinado y dependiente, obediente e inferior en el plano de la jerarquía. La existencia de alguna clase de orden significa también una especie de violencia, porque no permite que las personas ejecuten sus deseos como los desean y cuando los desean. Pero si esto es así, hay que reconocer también con ello, que la cultura está en el orden y no en el caos.

El mantenimiento de la tradición de cada cultura significa una violencia. Si la educación no fuera obligatoria se perdería muchísimo tiempo, en términos sociales e individuales, porque habría personas que aprenderían a leer a los 25 años, cuando su voluntad así lo

señalara, y otros que nunca lo harían, porque no verían la necesidad de aprender algo, ni siquiera un oficio, porque bien se podrían dedicar a actividades ilícitas donde casi no se necesita de un aprendizaje de tipo escolar.

Todos estos planteamientos deben llevarnos a formular para la sociedad un nuevo contrato social en educación. Este nuevo contrato debe implicar, necesaria y conscientemente el reconocimiento del carácter coercitivo de algunos aspectos de la educación -sea educación en la escuela o en la casa-; pero que es ese carácter de obligatoriedad y de coacción el que permite la subsistencia y el progreso del ser humano. No existe otro camino.

Violencia entre los actores y con los escenarios

En el idioma mismo podemos encontrar estas manifestaciones de violencia de las que venimos hablando. Los padres mandan a sus hijos a la escuela. Esta frase significa que no existe posibilidad de no obedecer. Mandar es obedecer, y quienes manda son autoridad. Las escuelas y los colegios mandan deberes. He aquí otro aspecto de lo impositivo. La palabra deber, que es un elemento omnipresente en la vida estudiantil significa, según el diccionario: “aquello a que está obligado el hombre por los preceptos religiosos o por las leyes naturales o positivas”.¹⁹ Esto como sustantivo. Como verbo: “Estar obligado a algo por la ley divina, natural o positiva”.²⁰

Si trasladamos estos conceptos al campo educativo, tenemos que un deber es aquello a que está obligado el estudiante por los preceptos sociales de la educación. Y no solo eso, la presencia de la educación conlleva a toda una serie de limitaciones y constreñimientos que violan claramente la libertad. Los padres tienen que acostar pronto a sus hijos, tienen que levantarlos, a veces con cierta dosis de verdadera violencia, para que asistan a la escuela. El hecho de reunir físicamente a 40 ó 50 adolescentes en un mismo local y a una misma hora significa coartar la libertad, porque si se hiciera una encuesta sobre este tema se podría ver que quizá una mayoría preferiría estar

en otro sitio y no en un colegio y recibiendo clases. El hecho del ingreso a un centro educativo, sobre todo cuando se trata de los niños que van a su primer año es visto como un horrible ejercicio de violencia, como una separación dolorosa. Por eso se puede ver en esos días a las madres en llanto porque se separan de sus hijos, a los hijos, en lamentos porque se separan de sus padres. Si esto no es alguna clase de violencia, entonces no sé que cosa será la violencia.

Sobre este tema tenemos una magnífica descripción literaria de lo que significa el ingreso a una escuela, de la pluma del escritor cuencano Alfonso Cuesta y Cuesta:

“A la puerta del Instituto, grupos de pares de familia esperan el turno para presentar a sus hijos al Hermano Director. Uno de ellos ya no puede con su hijo primerizo, como de siete años, que patalea y chilla, debatiéndose entre sus brazos. Cada hermano que pasa le asusta como un oso... y grita más”.²¹

La letra con sangre entra

Esta especie de refrán sangriento y cruel podía ser oído en nuestro medio, como una señal de que todo proceso educativo llevaba implícita una fuerte dosis de violencia física y castigo. La historia de la escuela ha estado, por mucho tiempo, teñida de esta mala forma de violencia. Pero lo que hay que reconocer es que esta historia no ha tenido solo a una clase de verdugos. Las víctimas y los agresores han estado y están en todos los bandos. Lo usual suele ser recordar o explotar la violencia que ejercen los docentes en contra de los educandos. Es cierto -nadie podrá negarlo jamás- que hay y ha habido violencia y agresión física de los docentes. Hay castigos, marginaciones y otras formas de represión que se realizan en contra de los estudiantes. No entraremos en el análisis de las razones para estos hechos. Quizá quepa señalar una razón para esta forma de violencia: la escuela tiene un público cautivo. Nadie puede escoger libremente educarse o no. Y una vez que ha ingresado a una institución no puede escoger libremente el aula a la que desea asistir

ni el profesor que debería guiarlo.

Si los estudiantes pudieran escoger el momento, la institución y el maestro las cosas serían diferentes. En la literatura universal hay un buen número de muestras de estas formas de violencia. Para ejemplificar traemos lo siguiente:

“Supe que el señor Creakle no exageraba al afirmar él mismo que era un tártaro; me aseguraron que era imposible imaginar hombre más duro y severo que él; que no pasaba día sin que castigase por su mano a los alumnos que cometían alguna falta; Steerforth añadía que esta era su única ciencia, pues para todo lo demás era tan ignorante como el más ignaro de sus discípulos (...)

Os aconsejo que os ocupéis con celo en vuestras lecciones, porque yo me ocuparé en vuestro castigo. No me dejaré conmovier. Aunque frotéis el sitio donde os alcance cualquiera de mis golpes, no lograréis borrar la señal que deje en vuestras carnes (...)

De pronto, el señor Creakle llama a algún desgraciado, culpable de haber resuelto mal alguno de sus problemas. El pobre niño avanza medroso y balbucea excusas, prometiendo hacerlo mejor al día siguiente. El señor Creakle se permite alguna bufonada antes de pegarle, y nosotros, pobres perritos sumisos, reímos; reímos pálidos como la muerte y con el cuerpo tembloroso (...)

*En un colegio donde reina un sistema de bárbara crueldad, por mucho que sea el mérito de quien lo dirige, no hay peligro de que se pueda aprender mucho. En general, los alumnos de Salem-House no sabían absolutamente nada; eran demasiado frecuentes los malos tratos para que pudieran aprender algo”.*²²

Las formas de violencia dañina y cruel aparecen también en el trato entre los mismos estudiantes. ¿Acaso no existen formas de agresión que se dan en las llamadas fiestas de bautizos de novatos o chúcaros? En estas “fiestas” se obliga a los primerizos a ejecutar ciertas acciones que suelen ir desde lo nauseabundo hasta lo

indecoroso. Existen, además formas de violencia contra los estudiantes de otras instituciones. En nuestro medio los campeonatos deportivos suelen degenerar, a veces, en verdaderas peleas campales con heridos y contusos de lado y lado. Pero esto que parece ser historia reciente y vivida por muchos de nosotros, tiene, en realidad antecedentes de mucha data en la historia de la educación y las relaciones pedagógicas.

Ya en los tiempos de San Agustín (siglo IV) los estudiantes generaban violencia hacia los otros compañeros. En Las Confesiones podemos encontrar fragmentos en los cuales el Santo se queja de la mala conducta de los discípulos:

*“Es verdad que andaba con ellos y me gozaba a veces con sus amistades, pero siempre aborrecí sus hechos, esto es, las calaveradas con que imprudentemente sorprendían y ridiculizaban la candidez de los novatos, sin otro fin que el de tener el gusto de burlarles y apacentar a costa ajena sus malévolas alegrías”.*²³

Y más adelante en el tiempo también encontramos testimonios literarios de las crueles e inhumanas y hasta asquerosas acciones de unos estudiantes contra otros, hechas con el único fin de burlarse de los desventurados primerizos. El texto es del inmortal Francisco de Quevedo. Quizá haya alguna dosis de exageración en el mismo, debido a las intenciones humorísticas y satíricas del autor; pero la mayor parte de la historia debe ser verdadera y debe recoger la descripción de prácticas usuales en los centros educativos españoles y europeos.

“Entré en el patio, y no hube metido bien el pie cuando me encararon y comenzaron a decir: “¡nuevo!”. Yo, por disimular, di en reír como que no hacía caso; mas no bastó, porque llegándose a mí ocho o nueve, comenzaron a reírse. Púseme colorado, ¡nunca Dios lo permitiera!, pues al instante se puso uno que estaba a mi lado sus manos en las narices, y apartándose dijo: “Por resucitar está este Lázaro, según hiede”

y con esto todos se apartaron tapándose las narices. Yo que me pensé escapar, también me puse las manos y dije: "Vs, ms. Tienen razón, que huele muy mal". Dioles mucha risa, y apartándose, ya estaban juntos hasta ciento. Comenzaron a escarbar y tocar el arma; y en las toses y en el abrir y cerrar de las bocas vi que se me aparejaban gargajos. En esto un manchegazo acatarrado me hizo alarde de uno terrible, diciendo: "Esto hago". Yo entonces, que me vi perdido, dije: "Juro a Dios que me la..." Iba a decirle, pero fue tal la batería y la lluvia que cayó sobre mí, que no pude acabar la razón (...) Estaba ya nevado de pies a cabeza; pero un bellaco, viéndome cubierto y que no tenía en la cara cosa, arrancó hacia mí, diciendo con gran cólera: "Basta, no le matéis". Yo, que, según me trataban, creí de ellos que lo harían, destapé por ver lo que era, y al mismo tiempo, el que daba las voces me enclavó un gargajo entre los dos ojos".²⁴

Pero si en un drama hay actores, es posible que la violencia involucre a todos ellos. Sí. Se ha centrado el interés y la crítica en la violencia generada desde los docentes hacia los educandos; pero también los docentes han recibido muchas veces la violencia de parte de los estudiantes. Y hay muchas formas de violencia. Están desde aquellas que ocurren en los cursos demasiado numerosos. Alguien, solapado en lo grueso del número se siente impune para molestar al profesor o para hacer imposible el desarrollo de una clase. La clase en conjunto puede volverse insoportable y díscola. ¡Cuántas veces ha ocurrido esto sobre todo con los profesores principiantes! Han existido casos de profesores que han tenido que renunciar antes que seguir sometidos a la vejación de los alumnos. Están también los casos de violencia y amenaza de los estudiantes y de los padres de familia, que llegan al extremo de amenazar con daño físico al profesor que ha suspendido a alguien en un examen, por copiar o hacer alguna clase de fraude. Esas son historias de la vida real en nuestro medio, y son, naturalmente formas de violencia y de agresión que se ejercen sobre los docentes. Sin embargo la denuncia puede tener peso si uno va a los documentos de la historia. Y es nuevamente San Agustín quien nos muestra las formas de violencia que un profesor de su

tiempo podía sufrir:

“Porque mi determinación de ir a Roma no fue por ganar más ni alcanzar mayor gloria (...) sino la causa máxima y casi única era haber oído que los jóvenes de Roma eran más sosegados en las clases, merced a la rigurosa disciplina a que estaban sujetos, y según la cual no les era lícito entrar a menudo y turbulentamente en las aulas de los maestros que no eran los suyos, ni siquiera entrar en ellas sin su permiso; todo lo contrario de lo que sucedía en Cartago, donde es tan torpe e intemperante la licencia de los escolares que entran desvergonzada y furiosamente en las aulas y trastornan el orden establecido por los maestros para provecho de los discípulos (...)

Mas al punto advertí que los estudiantes de Roma hacían otras travesuras que no había experimentado con los de Cartago. Porque si era verdad, como me habían asegurado, que aquí (Roma) no se practicaban aquellas trastadas de los jóvenes perdidos de allí (Cartago), también me aseguraban que aquí los estudiantes se concertaban mutuamente para dejar de repente de asistir a las clases y pasarse a otro maestro, con el fin de no pagar el salario debido”.²⁵

Y aún falta la consideración de una nueva forma de violencia que practican los estudiantes; pero esta vez dirigida hacia la Institución como entidad física. ¿Quién no ha visto en las escuelas y colegios de nuestro medio, leyendas y dibujos ofensivos contra los compañeros, contra los profesores y contra la institución? ¿Quién no ha conocido de robos y rotura de bienes de la institución? En las bibliotecas suelen desaparecer las fichas, se las roban a puñados, arrancan las páginas y mutilan los libros.

Si no hay una vigilancia y un control constantes las cosas suelen derivar fácilmente hacia la violencia y la actitud hasta delictivas.

Sí. Es verdad que hay con frecuencia malas relaciones entre los actores de la educación. El mismo Rousseau decía:

*“Mira el discípulo al maestro como el azote de la niñez; el maestro no considera en el discípulo más que una carga pesada, y solo ansía verse libre de ella; así de consuno aspiran a zafarse uno de otro; y como nunca hay entre ellos verdadero cariño, el uno tendrá poca vigilancia y menos docilidad el otro”.*²⁶

Si la letra con sangre entra ¿cómo saldrá la letra?

Sabemos que hay, con frecuencia, malas relaciones entre los actores de la educación. Por eso habíamos planteado en el texto anterior que la pedagogía podía ser simplemente una rama de las relaciones humanas, aplicadas estas, al aula. Y para que funcionen bien las relaciones se necesita del concurso de todos los actores. Quizá esta búsqueda de las mejores relaciones posibles se la pueda encontrar en un clásico de la niñez y de la pedagogía, en Corazón, de Edmundo de Amicis:

*“Escuchad: hemos de pasar juntos un año. Procuremos pasarlo lo mejor posible. Estudiad y sed buenos. Yo no tengo familia. Vosotros sois mi familia. El año pasado todavía tenía a mi madre: se me ha muerto. Me he quedado solo. No tengo en el mundo a nadie más que a vosotros (...) Os quiero bien y es preciso que me correspondáis en igual forma”.*²⁷

Pero aun si el sistema es violento y agresivo en el mal sentido de la palabra, todavía queda una posibilidad para que los educandos puedan salir adelante y sin muchas lastimaduras.

El concepto pertenece al campo de la ingeniería y la resistencia demateriales. Se llama Resiliencia, y se la define como la capacidad de un material de volver a retomar sus características originales luego de haber sido sometido a deformaciones. ¡Cuántos casos hay de niños y adolescentes sometidos a influencias negativas o destructivas que pueden salir adelante! Esto es efecto de la resiliencia. El ser humano que tenga ideales y voluntad de conquistar una meta

podrá retomar sus metas y sus sueños, a pesar de todas las oposiciones del medio. Hay gente que triunfa, incluso en medio de las adversidades. Eso es resiliencia. Entonces hay que tratar de educar en la conquista de metas, en la formación de ideales y de voluntad para conquistarlos.

NOTAS

1. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario de autoridades. Madrid. Imprenta de Francisco del Hierro. 1726. 928 p. T. I.
2. EIBL-EIBESFELDT, Irenaus. Amor y odio. Barcelona. Salvat. 1976. 249 p. pág. 98.
3. NIETZSCHE, Federico. La gaya ciencia. Medellín. Editorial Bedout. 1974. 206 p., pág. 104.
4. ARCINIEGAS, Germán. América en Europa. Bogotá. Círculo de lectores. 1984. 286 p. pág. 280.
5. LORENZ, Konrad. Sobre la agresión: el pretendido mal. México. Siglo XXI editores. 1986. 342 p. pág. 3.
6. LORENZ, Konrad. Sobre... Op. Cit. pág. 61.
7. FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. Cuenca. Universidad del Azuay. 2001. 112 p., págs. 51 y 52.
8. LORENZ, Konrad. Sobre... Op. cit. pág. 61.
9. La Biblia. Génesis 3, 21-22.
10. ROUSSEAU, Emilio. México. Editora Nacional. 1967. 339 p. pág. 20.
11. ROUSSEAU, Emilio. El contrato social. Quito, Guayaquil. Ariel Universal. s/f. 140 p., pág. 13.
12. ROUSSEAU, Emilio. Op. cit. pág. 71.
13. SKINNER, Burrhus. Más allá de la libertad y la dignidad. Barcelona. Salvat. 1987. 206 p., pág. 28.
14. FREUD, Sigmund. El malestar... Op. cit. pág. 99.
15. CONSTITUCION POLITICA DEL ECUADOR, sin editorial ni fecha de edición.

16. LORENZ, Konrad. Sobre... Op. cit, pp. 15 y 16.
17. SKINNER, Burrhus. Más allá... Op. cit. pp. 39 y 40.
18. ROUSSEAU, Emilio. Op. cit., pág. 75.
19. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario de la lengua española. Madrid. 1992. Espasa Calpe. 2133 p., pág. 664.
20. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario. Op. cit., pág. 664.
21. CUESTA y Cuesta, Alfonso. La medalla. Quito. Editorial El Conejo. 1984. 147 p., pág. 107.
22. DICKENS, Carlos. David Copperfiel. México. Editorial Porrúa. 1980. 544 p., pp. 60,62,66.
23. SAN AGUSTIN. Confesiones. Quito. Librería Espiritual. 1998. 428 p., pág. 59.
24. QUEVEDO, Francisco. Historia de la vida del buscón. Madrid. Espasa Calpe. 1976. 148 p., pág. 35.
25. SAN AGUSTIN. Confesiones. Op. cit., pp. 114 y 122.
26. ROUSSEAU, Emilio. Op. cit., pág. 28.
27. AMICIS, Edmundo de. Corazón. Bogotá. Círculo de lectores. 1991. 271 p., pág. 9.

**SAL/MANTECA/PANELA:
PRACTICA VETERINARIA
EN LOS ANDES ECUATORIANOS¹**

Lynn Hirschkind

Ph.D. en Antropología por la Universidad de Wisconsin, USA

Traducido al Español por Claudio Malo González

En este ensayo analizo la alimentación al ganado con bolas de sal, manteca y azúcar morena como se lo hace en la región andina del sur del Ecuador. Estas bolas proporcionan satisfacciones nutritivas al ganado y satisfacciones conceptuales a sus dueños. Se cree que los animales domésticos comparten con los seres humanos muchas características, necesidades y deseos. La extensión metafórica de estas peculiaridades al ganado responde no solo a propósitos cognocitivos sino también pragmáticos y de manejo de las incertidumbres en un entorno agrario incierto y precario.

Al sur este de los Andes ecuatorianos, algunos granjeros alimentan a su ganado con bolas hechas a mano que contienen sal en grano, manteca y panela. Estos ingredientes se muelen y amasan hasta lograr una masa homogénea antes de darles la forma de bolas. Se da al ganado entre dos o tres bolas según su tamaño, estado de salud y tipo de actividad. Este alimento se les da regularmente cada cierto tiempo, en términos ideales cada semana pero en realidad cada dos, los domingos. La mayor parte del ganado desarrolla gusto por estas bolas puesto que son alimentados con ellas, a la fuerza si es necesario, desde que son becerros, luego las aceptan con satisfacción cuando se les ofrece. Si un animal rehusa la bola, el dueño agarra su cabeza, pone su boca hacia arriba y coloca la bola en la parte posterior de la lengua para que se trague. Dicen los granjeros que estas bolas hacen que el ganado tenga piel lustrosa y contribuyen a su excelente salud y capacidad de producción. También son útiles para equilibrar los humores calientes/fríos de los bovinos según los climas y las condiciones de salud.

Esta práctica nos ofrece una herramienta con la cual podemos conocer el sistema agrícola de los campesinos andinos, particularmente su vinculación con los animales. Nos permite saber como los

granjeros toman decisiones basadas en ideas explícitas que de manera acumulativa crean un sistema granjero local. Al mismo tiempo pueden ser investigados ciertos valores y significados implícitos basados en la conducta observada. La alimentación con bolas de sal, manteca y panela -que en adelante llamaremos “bolas de sal”- responde tanto a consideraciones agrícolas tangibles como a conceptos intangibles.

Antecedentes conceptuales

Las prácticas etnoveterinarias y ganaderas pueden enfocarse desde dos perspectivas complementarias, una conceptual y otra concreta y práctica (para definiciones y una visión general del desarrollo de las investigaciones etnoveterinarias, ver Mc Corkle 1986; Mc Corcle et al. 1996). Uno de los enfoques se basa en las necesidades nutricionales de los animales basadas en la experiencia, prácticas de organización y estrategias para evitar enfermedades y mantener bien la salud. El otro enfoque es intuitivo y se relaciona con modelos conceptuales sobre lo que un animal es y qué niveles de productividad pueden lograrse en relación con los recursos económicos disponibles. Los dos enfoques se unen para determinar las prácticas en la cría de animales. Cada contexto se relaciona con el otro para configurar un proceso interdependiente.

En la práctica, la totalidad del sistema agropecuario está conformado por aspectos físicos que incluyen la ubicación geográfica, clima, características del suelo, lluvias y peculiaridades hidrológicas. También está conformado por sus aspectos sociales, estratificación, edad y género, sistemas de organización del trabajo, sistemas de parentesco y otros. También influyen consideraciones históricas y culturales como preferencias por ciertos animales y plantas sobre otros o la escogencia de ciertas formas de organización en lugar de otras. Condiciones económicas en los niveles local, regional y nacional, tienen significativas influencias en las opciones y decisiones agrícolas. Precios, demanda, posibilidades de crédito, y la oportunidad de diferentes inversiones influyen en determinar lo que

se produce, como se produce y en que cantidades. Todos estos elementos se interrelacionan en forma compleja cuyos resultados reajustan continuamente el sistema agrícola. Dentro de él, la cría de ganado es una de las muchas actividades agrícolas que responden a múltiples determinantes.

Con fines de análisis, las ideas aplicadas a la cría de ganado pueden dividirse en dos clases: implícitas y explícitas. Las ideas explícitas, también llamadas creencias, son interpretaciones locales relacionadas con el manejo y cuidado del ganado. Se refieren a experiencias concretas y toman en cuenta las condiciones ambientales, económicas y sociales mencionadas anteriormente. Las ideas implícitas, también llamadas conocimientos, prescinden de las interpretaciones. Son evidentes por sí mismas y no necesitan explicaciones ni comentarios. Las palabras conocimientos y creencias, como lo manifiesta Peltos (1997:48), no se oponen entre sí sino que se refieren a conocimientos inconscientes y conscientes respectivamente. Así, los conocimientos difícilmente pueden ser explicados mediante palabras, mientras que las creencias pueden ser explicadas ordenadamente.

A su vez, las características de los animales tienen como modelo las cualidades humanas y sus relaciones sociales. Este planteamiento, basado en el trabajo de Mary Douglas (1975, 1990) nos proporciona medios para poner en claro lo que los granjeros conocen sobre el ganado. Douglas se ha dado cuenta que las categorías y principios de la clasificación animal están basados en modelos que la gente usa para ellos mismos. Las cualidades asignadas a las situaciones de los animales se derivan de aquellas inherentes a los seres humanos. Los atributos biológicos, nutricionales y psicológicos atribuidos al ganado, por ejemplo, tienen como modelo los que corresponden a los humanos (1990:33). Las razones para esta correspondencia son prácticas: permiten comprender y predecir maneras de ser, necesidades, debilidades y condiciones esenciales de los animales. Estos modelos tienen que ver con la solución de problemas prácticos dentro de los esquemas de teorías y conocimientos locales.

Parece que hay consenso generalizado sobre que los animales piensan. Siguiendo el camino inicialmente señalado por Durkheim y Mauss ([1903] 1963) investigadores han demostrado cómo las estructuras sociales son modelos en los que se basan clasificaciones e interpretaciones del mundo natural (ver Cátedra 1992; Douglas 1966, Leach 1964, Lévi-Strauss 1966: Morris 1998; Tambiah 1969; Willis 1974). Estos modelos se estructuran mediante la extensión de conocimientos de un dominio a otros, en otras palabras, mediante pensamiento metafórico. Fernández describió con elegancia el amplio papel de la metáfora en el pensamiento humano. La mayor parte de autores están de acuerdo en que metáforas animales son útiles para pensar a cerca de la sociedad humana, cómo está organizada y porqué. La vívida descripción que hace Evans-Pritchard de cómo los Nuer se entienden a sí mismos a través del “idioma bovino” nos proporciona una clara ilustración. En concreto, el ganado de los Nuer está involucrado en casi todos los aspectos de la vida social: El matrimonio requiere el pago del precio de la novia en ganado, los rituales se celebraban con su sacrificio y consumo, los ritos de iniciación de los varones establecían un nuevo tipo de relación con el ganado. Adulterios y asesinatos se compensaban con pago en ganado, surgían conflictos y luchas en torno al ganado, y los horarios de trabajo diario estaban relacionados con ellos. En el ámbito conceptual el ganado proporcionaba metáforas con las cuales los Nuer pensaban de sí mismos y de sus relaciones sociales y espirituales (1940:48). Los hombres eran llamados como sus bueyes, las vacas se relacionaban con el linaje de los antecesores, y el sacrificio de ganado era un medio para comunicarse con los antepasados.

Hay ejemplos ecuatorianos de pensamiento metafórico con atributos animales. Hess (1997) describe con detalle como una teoría del equilibrio entre fuerzas espirituales de frío y calor, bien y mal se aplica tanto a los seres humanos como a los animales domésticos en Zumbagua, una población en el norte andino. Esta teoría es la base para el diagnóstico y la curación de una gran variedad de enfermedades humanas y animales. Sin embargo, Hess no explora las relaciones conceptuales e instrumentales entre seres

humanos y animales domésticos, La ecuación de las cualidades humanas y animales no tiene problemas.

En los Andes ecuatorianos, cada clase de animal tiene su propia ciencia basada en su esencia percibida y su posición en la estructura social agraria (ver McCorkle 1988 y 1989 para ejemplos peruanos). Los principios que los definen y describen se derivan de modelos humanos. Tanto individualmente o como especies, los animales tienen ciertas propensiones y cualidades que deben ser tomadas en cuenta para un adecuado manejo. Las diferencias entre especies se complementan entre sí posibilitando una producción suficiente y sinérgica. De manera similar los granjeros reconocen como complementarias y necesarias –aunque no equivalentes- las diversas contribuciones para el manejo de la granja de varias categorías de personas que comprenden la familia. En este sentido, las organizaciones humana y animal se reflejan entre sí.

A todos los animales domésticos se les atribuye tendencias psicológicas y de comportamiento consideradas típicas de sus especies y únicas en cada individuo. En este sentido el ganado no es una excepción, inclusive los pollos son vistos como seres conscientes, con temores y deseos, capaces de sentir dolor y placer y vivir en comunidades que se comunican con otros como ellos mismos. Un sistema clasificatorio contrastante de animales domésticos de una granja es descrito por María Cátedra entre los campesinos pastores de Asturias, España (1992). Allí las vacas pertenecen a una categoría de seres benditos a los que también pertenecen los humanos con los que frecuentemente se relacionan metafóricamente (cf. 1992:56, 61, 68, 330, 334). Otros animales domésticos tienen en menor grado categorías asociadas con bendición, y algunos caen en la categoría opuesta: maldición (por ejemplo, los perros). Cátedra explica las elaboradas distinciones hechas entre varias clases de animales partiendo de la adaptación de los pastores a los rebaños en Asturias. Clasifican sus universos sociales, físicos y metafísicos con un “léxico de bestias” (1992:54) porque sus vidas se desarrollan entre animales, especialmente ganado. El idioma bovino de los Nuer no sería extraño a ellos. . En Shoray, Ecuador, por el contrario, el manejo de

la granja está primero y la relación con los animales es su complemento. El mundo no es categorizado ni entendido a través de metáforas animales, los animales son categorizados y entendidos a través de metáforas humanas.

Mi intención no es describir cómo los campesinos ecuatorianos usan categorías animales para pensar o entenderse así mismos. Quiero explorar cómo la gente intenta comprender y manejar al ganado, partiendo de cómo el ganado es concebido y tratado. Mi abordamiento a la alimentación con bolas de sal, más que un “fenómeno total”² es una estrategia metodológica que la uso para detectar los aspectos conceptual y concreto de esta interrelación humana – animal.

Ubicación

Este ensayo se basa en observaciones hechas a lo largo de dieciséis años en la parroquia Rivera de la Provincia del Cañar en la parte sur de la región andina del Ecuador. La información general sobre como, porqué y a quienes alimentan las bolas de sal, las obtuve mediante conversaciones informales en este lapso. Datos más detallados sobre sus cualidades medicinales, técnicas de alimentación, y cuando no usarlas, como sobre otros aspectos etnoveterinarios, los conseguí mediante entrevistas a diez granjeros que representaban diversos estamentos socioeconómicos. Conversé con indios y blancos, propietarios de tierra grandes y pequeños, traficantes de ganado y granjeros de propiedades intermedias Para principios y prácticas médicas, confié en mi abuela, puesto que las mujeres tienen mayor responsabilidad en diagnósticos y tratamientos de problemas de salud en las familias.

Rivera, conocida localmente como Shoray, está ubicada a 2.800 metros sobre el nivel del mar, con una temperatura media de 13 grados centígrados y una precipitación anual promedio de 1.500mm. Tiene 2396 habitantes de los cuales 320 viven en el centro parroquial (según el censo del año 2001 la población es de 1772 habitantes). El

resto vive en casas precarias dispersas. La ocupación de todos es la agricultura excepto 48 personas que declararon ser artesanos (INEC 1988).



En Shoray se encuentra una extensa cooperativa agrícola integrada por los remanentes de algunas que antes fueron haciendas grandes y la mayoría de pequeñas propiedades de los campesinos. Esta cooperativa apareció como consecuencia de la Reforma Agraria de 1964 que acabó con muchos peones residentes en las haciendas que fueron eliminadas y la proliferación de propietarios de pequeños y medianos terrenos (minifundios). Estos pequeños propietarios

subsisten mediante la agricultura y comercialización de sus productos. Cultivan principalmente maíz para su consumo y el excedente se vende en el mercado local. Patatas y otros tubérculos, fréjol, trigo y cebada se cultivan fundamentalmente para consumo doméstico. Se siembra alverjas para vender sus cosechas. Se cría una variedad de animales domésticos para fines comerciales y de subsistencia. La mayor parte de las familias tiene al menos unas pocas cabezas de ganado y ovejas, un caballo, algunos cerdos, pollos y cuyes. Entre las cosechas agrícolas y el ganado, los granjeros de Shoray solucionan sus necesidades de subsistencia y generan algún excedente que les permite comprar artefactos para sus casas. No habiendo extrema prosperidad ni aguda pobreza la economía local implica un decente nivel de vida para la mayor parte de las familias.

El ingreso medio de las familias es de alrededor de cien dólares por mes. Proviene principalmente de queso fresco que se lo hace diariamente y se lo vende en las ferias de los viernes en Shoray aproximadamente a cincuenta centavos al libra. Los compradores de queso vienen de tan lejos como Guayaquil, pero la mayor parte son de Azoguez, la capital de la provincia, a cerca de tres horas por autobús. Compran entre ochocientas y dos mil libras de queso para revenderlas a comerciantes mayoristas y minoristas. Los granjeros se quejan de que constantemente los compradores de queso imponen los precios de acuerdo entre ellos para reducir su margen de utilidad al mínimo. De hecho, este margen se reduce cuando paros, excedentes de producción del Oriente e interrupción de vías por causas naturales fuerzan a los granjeros a vender su queso a pérdida.

Otra fuente de ingreso es la venta de huevos, moras, maíz, arvejas y hortalizas frescas. Los granjeros que pueden hacer jugos, arados o comederos, también los venden. Granjeros que poseen bosques o compran el derecho a usar el de algún otro, hacen yugos, arados o artesas para venderlos. Juntan *duda*, que se usa en cestería y otras fibras vegetales para venderlas antes del Domingo de Ramos. Cerdos y pollos se venden periódicamente y animales más grandes en forma esporádica. Estas ventas pueden tener lugar

en la granja a compradores itinerantes que llegan regularmente preguntando por animales.

Aproximadamente una cuarta parte de las familias de Shoray tiene uno o más miembros involucrados en el trabajo. Permanentemente puestos de trabajo disponibles para supervisores, cuidadores de ganado, ordeñadores y guardianes en las granjas más grandes. Hay trabajos temporales en varias tareas agrícolas: construir cercados y otras construcciones a través de la parroquia. En estos trabajos se paga \$ 1.50 diario si se trata de tareas temporales y \$ 150,00 al mes por tareas de supervisión permanente. Tradicionalmente se contratan por un año por un valor más bajo además del derecho a usufructuar pastos y otros bienes de la propiedad. Los ingresos por esta clase de acuerdos eran (y aún son) inferiores a los que genera el trabajo por día y sólo las familias más pobres y necesitadas los aceptan .

Los gastos de la familia se solventan con los salarios. Productos alimenticios no locales constituyen los mayores egresos. Vestimenta, herramientas agrícolas, medicinas y útiles escolares absorben la mayor parte del resto. Dinero proveniente de venta de animales o cosechas suelen ahorrarse para gastos mayores como compra de vacas o caballos, cocinas, atención médica y dental o viajes. La mayor parte del presupuesto familiar, proveniente de sus transacciones en el mercado, se calcula sobre una base semanal para sostenimiento durante los siguientes siete próximos días.

Desde el punto de vista de la composición étnica, la parroquia se divide en una mayoría “blanca” y una minoría india, la última reside casi en su totalidad en la cooperativa. Aunque las fronteras étnicas se manifiestan y refuerzan mediante estereotipos xenofóbicos mutuos, a veces se dan matrimonios y su relación no es hostil. Un aspecto importante a cerca de la etnicidad en Shoray es que no hay mayores diferencias en prácticas culturales: indios y “blancos” comparten conocimientos, valores, metas y prácticas comunes. El status económico tanto como la identidad étnica determinan las preferencias de la gente y las posibilidades disponibles para ellos.

De los bienes económicos, el ganado es con mucho la más valioso. Una buena vaca lechera cuesta actualmente alrededor de \$ 400³, más o menos cuatro meses de ingresos de una familia media. Una vaca común cuesta \$ 300 y un toro grande entre \$ 500 y 600. Una vaca se cotiza por su leche, los becerros que pare, su carne y la inversión. La leche es el fundamento del presupuesto semanal. El suero que queda del queso sirve para alimentar a los cerdos y perros. Los toros también contribuyen a la economía familiar: arrastran arados para roturar los campos para la siembra, cargan leña de los bosques a la casa y acarrean postes y pértigas que se necesitan en la construcción de casas, cercados, puentes etc. Los bueyes son idóneos para realizar estas tareas porque han sido adiestrados desde su nacimiento⁴. Cuando un toro llega a los dos años de edad, se le junta a otro experimentado con un yugo y así aprende a arrastrar el arado en conjunto, sincronizar los giros y obedecer las órdenes para detenerse, comenzar y girar. El ganado tiene una importante posición en el sistema de granja, proporcionando trabajo e ingresos de dinero en el corto y largo plazo.

Con frecuencia les dan nombres a las vacas. Se les llama según sus colores o características (*Alverjilla, Flor de Habas, Chimba, Mishi*), Considerando sus particularidades físicas (*Chulla cacho, Sucha, Oreja partida*), por su carácter o hábitos (*Loca*), por el lugar donde habita (*Pampera*), o considerando sus cualidades (*Belleza, Reina, Fachosa*). A los toros no se les pone nombres, aunque se puede referir a ellos por su color o señales.

Siendo el ganado es el más valioso animal que se cría, otros animales domésticos contribuyen de manera importante a las economías de las familias. Los cuyes proveen carne, pero lo que es más importante constituyen el elemento principal para comidas rituales como celebraciones de bautizos, cumpleaños, agradecimientos, o solicitud de favores (ver Archetti 1992, Morales 1995). Las gallinas producen huevos y carne y son indispensables para la dieta que sigue a los cuarenta días del parto. Los cerdos tienen valor para venderlos, uno grande cuesta sobrepasa los doscientos dólares, aunque la mayor parte valen de ochenta o noventa. Es la comida fundamental

en carnaval. La degustación de su piel asada (cuchicara o cascarita) inmediatamente después de sacrificar al animal, es un importante hito en la fiesta. Los cerdos también se matan para celebraciones de bautizo y otras mayores, aunque no reemplazan a los cuyes como alimento ritual sine qua non.

Antes de la conquista española, los cuyes se consumían en celebraciones, se sacrificaban a las divinidades para fertilidad y se usaban para adivinar (Archetti 1992:323). Durante el incario, las alpacas y llamas eran de propiedad del estado, siendo los cuyes los únicos animales domésticos que los comuneros podían criar. Su importancia simbólica continúa y se ha expandido para incorporarse a toda clase de celebraciones (visitas de sorpresa, graduaciones, fiestas de año nuevo), fiestas personales privadas (nacimientos, aniversarios) y toda clase de ritos religiosos de tránsito (bautizos, matrimonios, Navidades, Santos Patronos). El consumo ceremonial de cuyes lo realizan ahora campesinos mestizos y blancos, habitantes de las ciudades, así como indígenas.

El uso de los cuyes con fines adivinatorios continúa una tradición precolombina como técnica de diagnóstico médico. Para este propósito se frota al cuy en el cuerpo del paciente. Durante la frotación el cuy absorbe los síntomas de la enfermedad del paciente y como consecuencia muere. (El curandero poco a poco asfixia al cuy durante la frotación presionando regularmente su cuello, produciéndose su muerte luego de aproximadamente quince minutos, el tiempo que lleva recorrer el cuerpo del paciente.) Luego se lo disecciona y se observa en sus órganos los síntomas provenientes de la enfermedad del paciente.

La sopa de cuy es muy valorada por sus cualidades nutritivas y medicinales. Debido a que es intrínsecamente “caliente”, en términos humorales, la carne de cuy es ideal para tratar enfermedades “frías” como resfríos e infecciones de garganta y pulmones. Sin embargo, hervir en agua vuelve a las cosas más frías, así la sopa proveniente de cuyes es más fría que su carne asada u hornada. Al atemperar la extrema calidez del cuy la sopa es menos irritante y más segura que

su carne. Por regla general se prepara la sopa de cuy frotando sal, pimienta y comino en el animal desmembrado y cocinando las presas en una olla de agua junto con zanahorias, coles y a veces arvejas. Luego se suele añadir fideos o arroz. Una variedad de esta sopa es el loco, para la que los pedazos del cuy son previamente salteados y ligeramente asados y luego cocidos en agua con patatas. Se puede añadir algo de leche al final y se sirve con hojas de culantro fresco u orégano esparcidas. Se considera a esta sopa buena para dolores de cabeza crónicos, náusea, debilidad y pérdida de sangre luego de la menstruación o en la convalecencia que sigue al parto (Archetti 1992: 105). Las mujeres están más expuestas a los resfríos que los hombres debido a la pérdida de sangre, elaboración de quesos y tareas de rutina fuera de la casa. Para contrarrestar este peligro la sopa de cuy ayuda a mantener el calor humoral, especialmente durante el embarazo, el post parto, la lactancia y la menopausia. Durante el embarazo es recomendable porque da fortaleza a la madre y al feto. En la lactancia se cree que ayuda a la madre a producir mucha leche.

Generalmente las mujeres cuidan los pequeños animales de la familia, pero parece que la ovejas son de especial responsabilidad. Tanto mujeres blancas como indias las aprecian por su lana y carne y por su habilidad para pastar en laderas a donde los mamíferos más grandes no llegan. Mientras los hombres indios tienden a reconocer el valor de las ovejas como un negocio de su finca, los blancos parecen tener enemistad con ellas y algunos las prohíben en sus propiedades. Las llaman dañinas por sus ocasionales escapadas a tierras cultivadas y porque pastan a ras del suelo. Quizás no es coincidencia que hombres y mujeres indios usen vestidos de lana tejida en casa mientras que los blancos solo la usan para ponchos y sudaderos de caballos. De acuerdo con las creencias locales, el mero paso de ovejas por un sembrío de papas es suficiente para dañarlas. Paradójicamente, campos para sembrar arvejas mejoran y se “rehacen” luego de ser pisoteados por un rebaño de ovejas.

Según las ideas locales sobre género se asocia a las mujeres con animales pequeños que los crían, pero contagios o contamina-

ciones, como las que las ovejas ocasionan a los campos de patatas no las afectan. Al igual que las ovejas y cuyes , se cree que las mujeres de los Andes son más susceptibles que los hombres a desbalances humorales, especialmente a los fríos y a ataques espirituales. Se debe a su relativa pequeñez y debilidad y a los desgastes de los embarazos y la lactancia. Las mujeres son más pequeñas y débiles que los hombres, al igual que los cuyes , ovejas y cerdos que los caballos y el ganado. En Zumbagua, Hess encontró otra razón para la predisposición a enfermedades humorales y espirituales: sus tendencias antisociales o asociales estructuralmente definidas (1997:44). Puesto que la vida y el trabajo de las mujeres se centra más en el hogar y sus alrededores y su presencia en la esfera pública es restringida y opacada por los roles públicos de los hombres, su vinculación primaria es con la familia y los parientes. La conducta ética alienta involucramientos sociales. Sin estas vinculaciones, las mujeres son vistas como categóricamente carentes de ética. Esta característica socava su equilibrio espiritual y fuerza volviéndolas susceptibles a ataques sobrenaturales y a enfermedades. Debido a que los roles convencionales de los hombres implican más participación social, son estructuralmente más sociables. Sin embargo, decisiones individuales para asumir conductas antiéticas como adulterio, riñas o borracheras, pueden debilitar la fortaleza espiritual de los hombres con los mismos resultados negativos que en las mujeres.

En Shoray acusaciones de brujería se hacen casi siempre contra las mujeres, práctica que puede reflejar su propensión antisocial dentro de la estructura social local. En la cooperativa han habido cuatro casos en los últimos diez años de serios intentos de quemar a personas acusadas de brujas, todos ellos involucrando a mujeres viejas. Luego de escapar de ser inmoladas, fueron expulsadas de la cooperativa. Entre los blancos las brujas tienden a ser personas cercanas o vecinas envidiosas o con disputas con sus víctimas. La respuesta en estos casos suele ser contratar un curandero que pueda curar la enfermedad y lanzar un contra hechizo a la bruja. Los roles prominentes de la mujeres como agentes y víctimas de brujería sugiere su situación conflictiva estructural en la sociedad local.

En Shoray las mujeres no deben arar porque Dios se sentiría ofendido y la tierra trabajada de esta manera no produciría. Palas y azadones de mango corto son las herramientas de las mujeres para trabajar la tierra. La idea no es que las mujeres no deben romper el suelo sino que no deben penetrarlo con una herramienta con punta de hierro con la ayuda de animales grandes. (De hecho algunas mujeres aran cuando no hay hombres disponibles, lo que provoca reacciones negativas o de burla, sobre todo en los hombres). Hay otros trabajos que los realizan casi siempre hombres como talar árboles, tejer y castrar cerdos o caballos, pero no hay sanciones morales contra las mujeres si realizan estas tareas.

Creencias explícitas

Estimo que un 50% de los granjeros de Shoray alimentan con bolas de sal al ganado en un calendario que va de semanal a mensual. Un 25% lo hace esporádicamente con propósitos específicos. El restante 25% lo consideran demasiado caro o no factible por razones logísticas. Los granjeros más pobres simplemente no cuentan con dinero suficiente para comprar las grandes cantidades de manteca de cerdo y panela que se necesita para satisfacer al ganado. Terratenientes mayores con grandes rejos (cincuenta o más cabezas) pueden considerar este proceso poco práctico y solo lo hacen con unos pocos animales valiosos. Así el status económico es el mejor modo de predecir quienes realizan la provisión al ganado con bolas de sal., existiendo una correlación positiva directa entre la riqueza y esta práctica. El afán, o interés personal y entusiasmo pueden ser también elementos predictivos partiendo del nivel de estima que tienen los propietarios al ganado. (ver más abajo).

La alimentación con bolas de sal funciona en relación con la organización de la parroquia⁵, operando su distribución según el status económico de los granjeros: la alimentación con bolas de sal es común y frecuente en las tierras planas cercanas al centro de la parroquia y al carretero. Los campesinos más pobres viven en las laderas y las tierras altas alejadas del centro poblacional y del

carretero y poseen pequeñas parcelas de tierra, rara vez satisfacen a su ganado inclusive con sal en bruto.

Composición étnica, género, edad y tamaño de la propiedad solo son elementos de juicio que justifican una predicción en cuanto están correlacionados con exitoso status económico. Así, indios, parejas jóvenes que comienzan a trabajar la tierra independientemente y granjeros que poseen pequeños lotes –categorías que tienden a estar en las más precarias condiciones- no están en condiciones de proporcionar bolas de sal a sus ganados.

La mayor parte de los que dan bolas de sal a su ganado son campesinos con alguna riqueza, ni los que están en la parte más alta ni los que se encuentran en la más baja de la escala social.. Pueden hacer frente a los costos de los ingredientes, pero no tienen ni los medios ni la información para proporcionar a su ganado elementos más caros y modernos (como alimentos concentrados, cuidados de veterinarios, vacunas medicamentos antiparasitarios). Algunos granjeros añaden polvos minerales, ajo, aceite de cocina o aceite de hígado de bacalao para mejorar la potencia de la mezcla de las bolas de sal. Se consideran más capaces y dedicados que sus vecinos pobres e ignorantes y más prácticos y autosuficientes que los pretenciosos “nuevos ricos”.

Los veterinarios consideran esta práctica un desperdicio, aunque no dañina. Incentivan a los granjeros a usar mezclas de minerales con sal condicionado al libre acceso a los pastos. Recomiendan desparasitaciones e inyecciones de vitaminas. Los granjeros de Shoray pueden conocer la desaprobación de los veterinarios, pero no les convence la inconveniencia de sus prácticas. Creen que los veterinarios lo único que buscan es venderles inyecciones y polvos más caros mientras su propio tratamiento es más eficaz y económico. Inclusive granjeros que aceptan las prescripciones científicas médicas y usan los medicamentos químicos, creen con igual seguridad que las creencias y conocimientos de los etnoveterinarios locales, inclusive la alimentación con bolas de sal, es igual de válida y apropiada, dependiendo de los diagnósticos.

A pesar de que la alimentación con bolas de sal está restringida a ciertos sectores de la población granjera todos la reconoce como una práctica beneficiosa. La aprobación general se demuestra en alimentación esporádica con bolas de sal en ciertas circunstancias por parte de los propietarios de ganado en todo el espectro económico. Antes de ser vendido, el ganado debe ser reforzado con bolas de sal. Durante la temporada de arado, a los bueyes que aran se les da bolas con menor cantidad de sal. Cuando el ganado es flaco, está débil o mal alimentado, tiene que ser reforzado con bolas de sal.

La alimentación con bolas de sal es uno de los aspectos del manejo del ganado que localmente se conoce como “*estimando el ganado*”. Esto significa un cuidado especial y gastos aplicados a las tareas usuales de alimentación, movimiento, provisión de agua, y otras prácticas rutinarias. Estos detalles incluyen recorte de los cascos, ajuste de las sogas en los cuernos, curación de pequeñas heridas, molestias del estómago etc. Beneficios económicos y orgullo personas son los réditos que se espera de la “estima” al ganado propio.

La “estima” supone gastos que los granjeros locales los toman en cuenta cuidadosamente. La mayor parte de los granjeros tratan de restringir los gastos en su ganado, considerándose demasiado pobres para hacer frente al lujo de mimar los animales, no importa cuan valiosos sean o en que medida contribuyen a la economía del hogar. Granjeros que deciden invertir dinero y tiempo extra en sus animales consideran esta decisión un sacrificio, pero por una buena causa. Cuesta alrededor de cuarenta centavos por cabeza una ración de bolas de sal. Este costo puede ser sustancial si se tiene veinte o más cabezas de ganado, como ocurre con muchos de los granjeros acomodados. Si la ración es bimensual, puede sumar 16 dólares al mes o 200 al año que equivale al 16% del ingreso mensual y más o menos la misma suma que se gasta en salud y medicamentos de la familia. Además, lleva una hora o más moler la sal y el azúcar y amasarlas con la manteca de cerdo. La preparación de porciones individuales, la medida, la formación de bolas y a veces envolverlas en hojas de calabaza y finalmente colocarlas en la boca de cada vaca,

también lleva tiempo. Esta inversión se la considera valiosa si mantiene al ganado saludable, produce más leche y carne o incrementa el precio de venta de los animales.

Necesidades básicas

¿Porqué las bolas de sal alimentan?. Los granjeros saben que, al igual que los seres humanos, los animales necesitan cantidades suplementarias de sal en sus dietas. La sal en las bolas satisface esta necesidad de una manera sistemática, en cantidades medidas y en tiempos regulares. No se considera al azúcar y a la manteca de cerdo fundamentales en la dieta del ganado como la sal, pero se cree que mejoran la salud, la resistencia a las enfermedades e incrementa su productividad. Así, la alimentación con bolas de sal en el sistema de manejo del ganado les proporciona elementos básicos y suplementos adicionales. Esta concepción puede ser similar a la de dar a los seres humanos pastillas con vitaminas: creemos que estas píldoras contienen sustancias necesarias para nuestra salud y que pueden incrementar nuestro bienestar más allá de nuestra dieta diaria.

La razón más común para la alimentación con bolas de sal es engordar al ganado. Los granjeros que no están en condiciones de dar al ganado estas bolas de sal cada dos semanas lo hacen para mejorarlos antes de la venta o para la época de arado. Se añade cantidades generosas de manteca de cerdo para acelerar el engorde. El término engordar, dentro de este contexto significa aumentar el peso del cuerpo y no engrasarlo. Los compradores de ganado no quieren comprar animales con demasiada grasa sino animales carnosos con una capa exterior de grasa. Toros de trabajo necesitan más músculo y menos grasa para trabajar. Aunque se considera deseable algo de grasa, los animales obesos se cree que son propensos a otros problemas de salud, y así, engordarlos en este sentido no es bueno.

Salud

Los granjeros creen también que el ganado, como los seres humanos y los demás animales, tiene que mantener en equilibrio los humores cálidos y fríos del cuerpo (sobre medicina humoral ver Foster 1994; también McKee 1987 para ejemplos ecuatorianos). A los animales grandes se los considera más fuertes que la gente, menos susceptibles a las fuerzas del frío y el calor del medio ambiente. A pesar de su resistencia natural, el ganado puede sufrir problemas de salud ocasionados por el desbalance entre caliente y frío. Las bolas de sal ayudan a mantener un adecuado equilibrio o a restaurarlo en un bovino deficiente o excesivo en calor.

Según los criterios locales, la panela y la sal son calientes y la manteca de cerdo fría⁶. Las sustancias calientes y frías se contrarrestan entre sí y las bolas de sal son cálidas y balanceadas. En el clima permanentemente frío de Shoray, la idea de que las bolas de sal son temperadas, ayuda al ganado a mantener la temperatura del cuerpo correcta. Las enfermedades clasificadas como frías predominan aquí tanto entre los seres humanos como entre los animales por lo que las bolas de sal pueden ser consideradas como medicinas preventivas ante posibles enfermedades frías. Cuando se presenta la enfermedad, no se da sal al ganado porque se la considera demasiado fuerte para una criatura debilitada con desbalance de humores. Suele dárseles té de hierbas preparados con las mismas recetas que para seres humanos, también se les aplica otros tratamientos externos. Para enfermedades calientes (como diarrea), la sal y las bolas de sal se suprimen y se les da remedios fríos. El más popular es suero con bicarbonato de soda.

Otro importante beneficio de la alimentación con bolas de sal es su función de limpieza. Se dice que la manteca de cerdo en las bolas de sal actúa como purgante que elimina los residuos viejos y compactos ayudándolos a “resbalar” hacia fuera. La sal contribuye a este proceso estimulando al animal a tomar abundante agua que a su vez asegura la limpieza total. Conjuntamente la manteca de cerdo y el agua lavan al aparato digestivo dejándolo limpio y en mejores

condiciones.. Se menciona que es especialmente necesario limpiar un órgano: la tercera división del estómago de los bovinos (*librillo*). Se trata de una cámara recubierta con varias hojas de tejido fuerte y elástico como las páginas de un libro. Las hojas están casi pegadas unas con otras, regulando con firmeza el paso del alimento en proceso de digestión. Dado el fuerte obstáculo que el librillo ocasiona al paso del alimento, consideran los granjeros que requiere limpiezas regulares. Cuando los animales tienen problemas digestivos, piensan que el causante es el librillo.

La extensión de las categorías frío/caliente a las enfermedades del ganado y sus curaciones, es una muestra de cómo los conocimientos sobre el ser humano en general se aplican a los animales. Esta extensión de los atributos humanos a los animales es muy explícito: Los granjeros están de acuerdo en que el ganado y los animales tienen mucho en común incluyendo necesidades de salud y propensión a enfermedades. Ejemplos de problemas de salud compartidos son *luna* (infección), *aire* (cólico o hinchazón), *susto* (espanto), *colerín* (cólera), *ojo* (mal de ojo), *arco* (literalmente arcoiris, produce dolores de cuerpo), parásitos y, por supuesto, trauma. Otro estado de enfermedad conocido como “encalmado” (literalmente, calmado) –con síntomas que van de la tristeza a la pérdida de apetito, desánimo y diarrea- no es una enfermedad de categoría humana, pero se la trata como si el paciente fuera un hombre con sopa caliente, estimulante y altamente nutritiva hecha con un *cuy* entero⁷ al que se le cuece lentamente y por largo tiempo.

En Shoray la relación entre animales y hombres se manifiesta en el vocabulario relacionado con las partes del cuerpo, comportamiento y categorías sociales. Los términos *pura sangre* y *mezclado* (fino y *sacha*) referidos a los animales se puede aplicar a seres humanos de clases alta y baja respectivamente. Las partes del cuerpo humano pueden designarse con el mismo nombre que corresponde al de los animales como *pata* (pie del animal), *hocico* (nariz y boca), *rabo* (cola) o *rabadilla* (ancas) para las nalgas. A la inversa, partes del cuerpo animal pueden usarse para hacer referencia a un término

humano (ver más abajo). El comportamiento humano puede describirse con términos usualmente reservados a los animales como *bramando* (bramido) con referencia a un discurso iracundo, o *correteando* (retozo) a carreras alegres. Una expresión común de abuso verbal es declarar a alguien un “animal”.

En general, animales y humanos son propensos a las mismas enfermedades y responden a los mismo principios de curación, pero difieren en grados de propensión. A los animales grandes como caballos y ganado se los considera más fuertes y más resistentes a las enfermedades que los seres humanos. Los animales jóvenes, pequeños o grandes, son más vulnerables a las enfermedades que los adultos y los animales pequeños como ovejas, cuyes, pollos y conejos se consideran también más débiles e indefensos frente a las enfermedades. Igualmente los niños son más propensos a las enfermedades que los adultos y las mujeres que los hombres como se señaló antes. Esta diferencia de propensión se extiende a enfermedades sobrenaturales y espirituales como hechizos, ojeada y mal de arcoiris.

Los principios para el diagnóstico son los mismos para animales y seres humanos, aunque puedan diferir signos y síntomas específicos. Por ejemplo, los animales pueden patearse a sí mismos o darse la vuelta para mirar sus vientres, acciones que se las interpreta como indicadoras de dolor de estómago. Si la nariz de un animal está seca y caliente en lugar de *shullando*, goteando como normalmente ocurre, es un signo de enfermedad caliente.

Los principios para curar a animales y seres humanos son los mismos, tomando en cuenta diferencias psicológicas, de fortaleza natural y de vulnerabilidad. Por ejemplo, enfermedades calientes deben ser combatidas con remedios fríos, pero en mayores cantidades tratándose de animales, siendo necesario a veces, administrarlos por la fuerza. Si para ara seres humanos una compresa fría puede ser apropiada, tratándose de una vaca se le trastorna un balde lleno de agua fría en todo el cuerpo. Las mismas infusiones de hierbas, pomadas tópicas y medicinas químicas se administran a los dos. Hay

algunos tratamientos que se aplican solo a los animales como cortar las puntas de sus orejas para hacerles sangrar y rebajar el calor en una crisis de temperatura. Pero estos tratamientos tan solo reconocen la mayor fortaleza de los animales y se basan en los mismos principios que se aplican a los humanos.

Sicología

Así como en el área local se comprende que las influencias sicogenéticas afectan a la salud humana (ver Rebhun 1944), también afectan a la de los animales. Deseos no correspondidos son potencialmente peligrosos, especialmente para vacas y mujeres preñadas. Deseos o antojos deben ser satisfechos o el feto puede tener daños irreversibles e inclusive producirse un aborto. El deseo de sal es uno de los más peligrosos para las vacas preñadas. No es aconsejable dar la ración normal de sal a las vacas en avanzado estado de preñez, pues pueden sobrecalentarse y abortar. Las vacas preñadas quieren cantidades de sal y se sentirían fuertemente frustradas si ven a otras vacas comiéndola. No debe permitírseles observar la satisfacción de sus compañeras.

Los toros pueden también sufrir con sentimientos de privación. Durante el período de labranza los toros están en un permanente estado de elevada temperatura del cuerpo. La sal que se les da en este período puede provocar un exceso de calentamiento y traer como resultado diarrea y otras enfermedades. En consecuencia, no se da sal a los toros que trabajaron la semana anterior. Granjeros precavidos dan sal a sus rejos sin que las vacas preñadas y toros que trabajan—a los que no se les proporciona estas raciones- vean, oigan o huelan.

Muchas otras emociones se pueden observar en el ganado. Rabia y miedo son particularmente peligrosos para la salud y pueden provocar enfermedades como “colerín o susto”. Estas situaciones se curan con las mismas infusiones de hierbas y purgas usadas para la gente. El ganado experimenta otros estados afectivos benignos

como juguetería, posesividad, pereza, ruindad, testarudez o disimulación que requieren una adecuada combinación de paciencia y firmeza por parte de sus propietarios. Los sentimientos, deseos y personalidad de cada bovino deben ser tomadas en cuenta para un adecuado manejo.

Manejo

Como se mencionó antes, el sentido de estima es un elemento general en el manejo. Otros aspectos, además de la provisión de bolas de sal, incluyen la cuidadosa ubicación en estacas a las que el ganado es atado, usando la cuerda más ancha de que se disponga⁸, moverles y darles agua tres veces al día, proporcionarles pasto de acuerdo con la salud del animal y sus condiciones físicas, escoger planos o laderas para ubicarles en estacas dependiendo de las mismas consideraciones, constatar diariamente las condiciones emocionales y de salud de cada animal, hacer visitas por la noche a los que están gravemente enfermos o próximos a dar a luz, y cambiar rápidamente el tratamiento si algo no ha sido oportuno. Los propietarios que toman estas precauciones con frecuencia expresan orgullo por sus prácticas de manejo, especialmente comparándose con vecinos que invierten menos tiempo y dinero en su ganado. Pueden considerar esta rutina como necesidad fundamental y complementaria para sus propios intereses de propietarios. Granjeros que estacan a sus animales sin cuidado corren el riesgo de perder más si es que ruedan por las laderas. Proprietarios que no se levantan por la noche a controlar a vacas parturientas pueden encontrar vacas y becerros muertos en sus pastizales por la mañana. Los propietarios que no manejan con cuidado sus pastizales pueden en un momento dado encontrarse sin pasto para su ganado y con vacas flacas y débiles. Desde esta perspectiva, es muy razonable mimar al ganado de uno y no burlarse de los que así lo hacen.

En esta economía agrícola diversa, la propiedad de ganado tiene un papel preponderante. Sostiene la economía del hogar en largo y corto plazo. Provee puestos de trabajo y representa ahorros con

intereses. Por todo esto no es extraño que se les de tratamiento y consideración especial, de acuerdo con las ideas locales sobre su personalidad, necesidades, deseos, hábitos y preferencias. Sin embargo, mucho de este conocimiento es implícito; en otras palabras, debe ser inferido desde declaraciones y modos de comportamiento.

Conocimiento implícito

Sal, manteca de cerdo y azúcar son ingredientes fundamentales en la cocina local. Todas las comidas los contienen. Sin ellos una comida o un plato se consideran insaboros e incompletos. Generalmente las bebidas se endulzan con azúcar, mientras las sopas y platos fuertes se preparan con manteca de cerdo y sal (ver Wiesmantel 1988 para un análisis completo de estos ingredientes en la cocina campesina del Ecuador). Como condimentos refuerzan el sabor de alimentos comunes y añaden nutrientes. No son el elemento principal, complementan al maíz al arroz y las papas que constituyen la dieta cotidiana en Shoray. Por extensión se considera que la manteca de cerdo, la sal y el azúcar sirven para el mismo propósito en la dieta del ganado. Complementan al pasto que es su principal comida. Al alimentar con bolas de sal al ganado los granjeros implícitamente reconocen las similitudes fundamentales en requisitos nutritivos entre la gente y el ganado⁹.

Un segundo sentido implícito en la alimentación con bolas de sal deriva del uso no procesado de los ingredientes, en contraste con su procesamiento para el consumo humano – se los cocina y sirve junto con otros ingredientes importantes- al ganado se da crudo sin otros ingredientes. Este contraste es uno de los fundamentos para la diferencia entre ganado y gente: el ganado come alimentos crudos (agua fría¹⁰ y pasto) mientras la gente calientes y cocinados. Lo crudo es propio la condición animal (ver Weismantel 1988:135-139) mientras que lo cocidos de la condición humana.

La sal en si misma tiene varios significados implícitos. Cuando

los campesinos dicen que un animal sabe comer sal, manifiestan que habitualmente lo hacen y les gusta, se refieren también que es manso, dócil y domesticado. Esto contrasta con animales salvajes y difíciles de manejarlos que rechazan o se ponen nerviosos al acercarse a un recipiente que contiene sal. La relación entre sal con domesticidad tiene que ver con la relación en la cosmología andina entre comer sal y ser miembro de la sociedad humana (Pomeroy 1986: 45-48). Pueblos de la región Amazónica que no usaban sal eran considerados salvajes por los habitantes de las tierras altas y los españoles. A la sal se la considera como una necesidad fundamental de la existencia humana en los ámbitos nutricional y cultural, y por extensión, al ganado.

La sal, especialmente la de las minas, ha sido considerada desde hace mucho tiempo como poseedora de cualidades medicinales (Pomeroy 1986:47). Se la ha usado como purgante para remover obstáculos que bloquean conductos del cuerpo. Su eficacia contra el bocio ha sido reconocida y se ha extendido su aplicación para reducir o destruir otro tipo de crecimientos anormales, hinchazones y brotes. Su uso medicinal para vacas y caballos también tiene amplio reconocimiento. Pomeroy nos dice que la sal mineral de Salinas, en la provincia de Bolívar, al norte de Cañar, es ampliamente usada para mantener al ganado con buena salud y curar a los caballos de muermo (enfermedad contagiosa de los caballos y mulas que se caracteriza por fiebre, hinchazón de las glándulas ubicadas debajo de la mandíbula inferior e inflamación de mucosa de las membranas nasales). En Bolívar el muermo es clasificado como enfermedad caliente y la sal mineral como muy fría, por lo que este tratamiento es adecuado.

En la Cosmología Cristiana la sal es un símbolo de fuerza y superioridad (Ferguson 1954, 1977:44). También simboliza protección contra el demonio, por lo que se la pone en la boca del niño al bautizarlo. Cristo llamó a sus discípulos la sal de la tierra (Mateo 5:13)

En las tierras altas del norte, Weismantel encontró la sal asociada con hombría, rudeza y fuerza (1988:136). El ají (*Capsicum sp.*)

que se lo come crudo y que también es considerado fuerte, macho y caliente con frecuencia se lo mezcla con sal y se lo usa como condimento. En contraste, Pomeroy sostiene que se la asocia con feminidad porque las mujeres producen sal en las comunidades de tierras altas que estudió y porque se la usa en la cocina. (1986:52-53). La sal se considera femenina en la terminología andina donde las mujeres la procesan. En Shoray no he detectado ninguna asociación con género. Como un símbolo de uso doméstico encaja mejor en la argumentación de Pomeroy. Esta conexión tenue se debilita con la expresión común *estoy salado* que significa tener muy mala suerte, haber sido engañado o que se está pasando por un muy mal momento.

Bernand hace referencia a un documento de la colonia de 1781 en el que un cura párroco hacía que una mujer penitente beba orina con sal además de recibir cien azotes (1992:105). La misma bebida se sirve en broma, como si fuera aguardiente de caña, a celebrantes que no lo sospechan durante las festividades del santo patrono en Pindilig (parroquia cercana a Shoray ubicada hacia el este) (1992:119). El análisis de Bernand sobre la brujería en esta parroquia incluye prácticas en las que la ausencia de sal es importante para curar; en una de ellas se cocina un busardo en agua sin sal por dos días y noches y la sustancia que se obtiene al bebérsela actúa como medicina curativa y preventiva contra la brujería. En un segundo caso una vasija nueva que nunca haya tenido sal debe usarse para hervir hojas de *pirin* y grasa de llama. Con el agua de esta cocción se baña al brujeado liberándolo de su enfermedad (1992:240, 243). La sal se usa para ciertos remedios hechos con hierbas, ungüentos para rebajar las hinchazones, y en infusiones en las que la calidad de frío es buena para contraatacar enfermedades calientes. Puede usarse como una poción de amor, mezclada con *poleo*, *floripondio*, ruda y ajo (1992:286).

La enfermedad del arco puede curarse hirviendo agua de pantano en una pieza de cerámica nueva que nunca haya tenido sal. Dentro de esta agua, gusano de lodo, se arroja fragmentos de vasijas precolombinas y pequeñas piedras de cuarzo llamadas *cachirumi* o

pedras de sal en Quichua (Bernand 1992:320). En el folklore de la provincia del Azuay la Mama Huaca –una especie de bruja guardiana de los tesoros Precolombinos asociada con los dioses de las montañas, dueña de animales y caníbales o niños no bautizados- tiene una dieta sin sal (1992:250).

En suma, la sal simboliza civilización, cultura y orden. Su falta significa, primitivismo, salvajismo y desorden. Un contraste interesante es el que se da entre la bebida de sal y orina que significa la inversión del orden en las fiestas de Pindilig y un remedio para la brujería es una bebida compuesta de orina, aguardiente, y azúcar que se da a los animales como estimulante del apetito. El propietario de una hacienda de Shoray me dijo que a los animales a los que se da esta bebida una o dos veces, luego de superar un período inicial de náusea, comienzan a comer con avidez y ganan peso. Este contraste da luces sobre las respectivas propiedades de la sal y el azúcar: lo amargo y fuerte de la sal puede limpiar la enfermedad o embrujar el cuerpo; la dulzura del azúcar le da vigor, despierta y vivifica.

La panela se hace hirviendo el jugo de la caña de azúcar para evaporar el agua que contiene. Se deja enfriar en forma de ladrillos o discos. Tiene sabor de miel de arce y se usa en la cocina ecuatoriana para hacer una de las bebidas dulces favoritas: el *canelazo*, un coctel de agua caliente con canela, panela y aguardiente de caña. Weismantel observa que se asocia con hombres, rudeza, las tierras bajas de la costa y lo que en ellas se produce como ají alcohol, sal, naranjas, bananas y yuca (1988:191). Esto contrasta con el azúcar blanca asociada con intermediarios de las tierras altas que la venden en mercados y tiendas. El azúcar blanca simboliza gente blanca, industrialización, urbanismo y economía de mercado. En Zumbagua la panela es considerada de mejor sabor y preferible al azúcar blanca. Tradicionalmente se opone a las connotaciones de modernidad urbana del azúcar blanca (Weismantel 1988:109).

Como la sal, se piensa que el azúcar tiene también propiedades medicinales. Se la ha usado para tratar prácticamente todo malestar

(Mintz 1985:96-108). Según la teoría de los humores, es caliente y puede usarse para curar las enfermedades frías. El azúcar fue un símbolo de poder en la Europa Renacentista, partiendo de muestras que fueron traídas del Oriente Medio por los que regresaron de las Cruzadas. Hasta el siglo XVIII su consumo estaba limitado a las clases privilegiadas puesto que era rara y cara. Cuando su difusión fue mayor y se tornó más accesible, se volvió un símbolo de lujo y confort en las clases trabajadoras (Mintz: 1985:151-186). Se continúa en Shoray usando el azúcar como medicina, regalo y premio. Se utiliza siempre en las infusiones de hierbas que son fundamentales en la farmacología local. Un dulce de frutas es indicador de fiesta. Aparentemente no hay connotaciones de género o clase social. Como en Zumbagua, la panela evoca tradición y rudeza en contraste con modernidad y refinamiento que simboliza el azúcar blanca.

Como se discutió anteriormente en lo relacionado con significados explícitos, engordar y limpiar son las dos razones principales para alimentar al ganado con bolas de sal. Estos dos propósitos tienen un sentido implícito y una interpretación explícita que dan los granjeros: pueden ser entendidos como metáforas para atención y mantenimiento de salud y bienestar. Al igual que con el resto de significados vinculados a las bolas de sal, los sentidos implícitos de engordar y limpiar se aplican tanto a los animales como a los seres humanos.

La gordura es una metáfora de bienestar en todos los Andes. Incluye salud, felicidad, fuerza, bienestar e inclusive riqueza (Allen 1988:45, 121; Bastien 1985:599-600, 1987:46-47). En sentido local gordura no necesariamente significa exceso de tejido adiposo. Se dice que toda persona o animal con evidente buena salud es gordo. En otras palabras, gordura se refiere parcialmente a la característica física sujetas a mediciones, pero se refiere más al grado de bienestar que se manifiesta en apetito, carácter, actitudes, humor y actividad¹¹. La grasa de las bolas de sal engorda física y metafísicamente. Para ser saludable y productivo, deben darse ambas formas de gordura. Las bolas de sal ayudan a que el ganado sea gordo en el sentido global del término.

Limpiar el cuerpo es otra metáfora en toda la región andina Para curar enfermedades y promover buena salud. Como la gordura, la limpieza tiene referentes tanto físicos como abstractos. Se dice que la grasa limpia el aparato digestivo, especialmente el tortuoso librillo, con la ayuda del agua. Residuos viejos de alimentos compactos y otros objetos son eliminados de esta manera.

En sentido abstracto, limpiar se refiere a la remoción de aflicciones sobrenaturales y espirituales (ver Bernand 1986:122; Estrella 1977:127-128, 134; Ruiz 1990:182, Sánchez Parga 1997:112-116). Tanto los animales como los seres humanos pueden ser limpiados en este sentido: curados del mal de ojo, susto, arcoiris, aire o viento y las brujerías necesariamente requieren un soplido con humo o aguardiente de caña y/o una sobada fuerte con cuy o huevo, o fricción con ciertas hierbas. La administración de bolas de sal es, en comparación, un tratamiento con un espectro más amplio; puede ser preventivo o curativo. El mal, lo podrido y la enfermedad en general, se supone que resbalan fuera del animal. El librillo es un símbolo de los lugares ocultos donde el mal y la enfermedad se ocultan y propagan. Las bolas de sal mecánica y metafóricamente, evacuan elementos fétidos y extraños materiales y no materiales.

La alimentación con bolas de sal implícitamente afirma que el ganado es como los humanos pues comen lo que nosotros comemos, pero el ganado se diferencia en que come alimento crudo¹². El conocimiento implícito se expresa en el dicho “solo les falta hablar”, en el uso de los términos manos y pies para referirse a las patas delanteras y traseras, en explicar que los toros muestran su orgullo mugiendo y en la creencia que el ganado siente celos, envidia, rabia y deseos apasionados que deben ser satisfechos para evitar consecuencias negativas. Esto se ve en las demostraciones de amor del ganado a sus más jóvenes, su miedo a los extraños y en la personalidad individual de cada animal. Todo este conocimiento es común entre los propietarios de ganado, tan común que se manifiesta sin decirlo. El ganado es igual a los seres humanos, excepto por las obvias diferencias físicas.

Conclusiones

El ganado es el más valioso tipo de animal que la mayor parte de campesinos ecuatorianos posee. La pérdida de un ejemplar es motivo de auténtica lamentación. Así y todo, la posibilidad de pérdida está siempre presente. Regularmente las cabezas de ganado mueren al rodar por las laderas o al estrangularse en sus cuerdas. Pérdidas de este tipo a veces se deben a descuido o negligencia, y con mucha frecuencia se las atribuye al destino, mala suerte o voluntad de Dios. Además de las condiciones del terreno, enfermedades y parásitos también matan al ganado. Los propietarios se sienten casi impotentes para proteger a sus animales de enfermedades y de que mueran en las laderas. Sienten que carecen de información y medios económicos para curar al ganado de enfermedades caprichosas y no hay veterinarios a quienes consultar en el vecindario. Enfermedades y muerte por esta causa pueden provenir del destino o de causas divinas, en cuyo caso ninguna ayuda podrían prestar los veterinarios.

En este contexto, con animales muy valiosos permanentemente expuestos a deplorables posibilidades provenientes de la mala suerte, un propietario podría razonablemente no incluirlos en una situación gobernada por reglas conocidas de salud. Entendiendo al ganado como propenso y con respuestas iguales al cuidado y tratamiento aplicado a los hombres, los propietarios pueden esperar ejercer algún control sobre su destino y bienestar. Al alimentarles con bolas de sal, sostienen que lo que es bueno y necesario para los seres humanos, lo es para los animales. En este caso, talvez sus enfermedades responderán a tratamientos para hombres y su salud puede ser mantenida de acuerdo con estos mismos principios.

Hay un refrán común en el Ecuador: "A Dios rogando y con el mazo dando" Esta expresión capta los dos lados complementarios del enfoque de los granjeros sobre la vida y la salud.. En última instancia nuestra vida está controlada por poderes sobrenaturales. Sin embargo se debe hacer todo esfuerzo posible para influir en nuestro destino usando todos los medios disponibles. En este caso,

aunque la mala suerte, vecinos mal intencionados y malos vientos inevitablemente causarán daño a nuestras vacas, hay la posibilidad de tomar precauciones y proporcionar cuidados. Las bolas de sal, conjuntamente con cintas contra el mal de ojo, cuerdas gruesas para evitar piernas enredadas, y cuidadosa ubicación de los animales para evitar pantanos, troncos y precipicios están entre las opciones disponibles de los granjeros para golpear y rechazar a la mala fortuna.

¿Porqué algunas personas usan para su ganado bolas de sal permanentemente, otros de manera esporádica y algunos no lo hacen?. Suelen darse razones económicas para no usar las bolas de sal. Se considera que la manteca de cerdo y el azúcar son demasiado caras para comprarlas en las cantidades que requiere el ganado. Esta decisión se la toma usando los mismos criterios para asuntos de salud humana. Aunque es deseable gastar en ayudas para la salud, las familias campesinas típicas ahorran muy poco o nada para este propósito. Desembolso de dinero en efectivo que requiera cualquier medicina solo se lo hace como último recurso, luego de que los remedios caseros han sido usados y han fracasado. En este caso, algunas personas deciden gastar dinero, mientras otros se resignan a la enfermedad y se encomiendan a Dios. Los primeros son los que alimentan con bolas de sal ocasionalmente, pensando que algo es peor que nada. Los segundos tratan a los animales con ayudas y remedios que no cuestan, la opción inevitable de los pobres. En todo caso, aunque se decida no usar bolas de sal, los granjeros de Shoray aplican la misma lógica y los mismos criterios para pensar como los que lo hacen: el ganado es como nosotros, lo tratamos como a un miembro de nuestra familia porque eso son.

NOTAS

Agradecimientos: Una versión previa de este artículo la presenté por primera vez en el 49 Congreso de Americanistas realizado en Quito, Ecuador en 1997. Agradezco a Arthur Rubel por alentarme para prepararlo y realizar esta publicación. Agradezco los comentarios y sugerencias de quienes lo revisaron y especialmente a quienes me proporcionaron material de referencia. Mis vecinos de Shoray me enseñaron lo que es esencial en este estudio, por lo que les estoy eternamente agradecida.

1. Este artículo fue publicado en inglés en la revista *American Anthropologist* 102(2): 290-302, 2000, American Anthropological



2. Sánchez Parga, *Análisis de la castración de cerdos en Otavalo, Ecuador* (1997:239-262) ofrece una variante estructuralista de este

- enfoque. La castración de cerdos y la alimentación con bolas de sal es un fenómeno total (1997:225).
3. La reciente devaluación del sucre, con una cotización de s/25.000.00 por dólar ha reducido a la mitad el precio en dólares de la mayor parte de las mercancías. Sin embargo, con el índice anual de inflación de alrededor del 60% los precios del ganado subirán y se recuperará esta pérdida.
 4. Las prácticas de socialización de los niños igualmente les enseñan tareas productivas que deben realizarlas cuando sean adultos: los muchachos aprenden a arar, usar el machete y a cuidar a todos los animales domésticos; las muchachas a cocinar, lavar, sembrar, usar el machete y el azadón, cuidar a todos los animales domésticos y hacer queso.
 5. La alimentación con bolas de sal se lleva a cabo en toda la parte sur de la sierra; no conozco la frecuencia de esta práctica. La distribución de la alimentación al ganado con bolas de sal en América Latina sería un tema para posteriores investigaciones.
 6. Hay desacuerdo a cerca de las propiedades frías y calientes de estos ingredientes. A veces se dice que la panela y la manteca de cerdo son frías, pero la sal es siempre caliente. En este caso, las bolas de sal serían frescas y, en consecuencia, seguras para el consumo regular. En Zumbagua la manteca de cerdo es fresca y se usa en Medicina Etnoveterinaria como cataplasma sobre las heridas para protegerlas del ambiente frío. Se usa especialmente en carneros castrados y en los cordones umbilicales de las ovejas neonatas (Hess 1997:175). Las faltas de acuerdo sobre los valores de las sustancias humorales es parte de las ampliamente difundidos motivos de desacuerdo tanto dentro de las regiones como entre regiones. Foster encontró estas diferencias de opiniones comunes en Tzintzuntzan y llegó a la conclusión de que los valores caliente y frío se basan en prácticas empíricas y no en la vinculación a un paradigma térmico abstracto (1994:138 – 142). El examen de Foster sobre valores humorales (1994: 207-216) indica que la panela fue calificada como caliente por el 100% de los informantes, la manteca de cerdo como fría por el 84% y la sal como fría por el 91%. Es posible que los granjeros de Shoray, como los campesinos de Tzintzuntzan asignen valores humorales según las circunstancias y que la sal podría ser fría también aquí. Por ejemplo, cuando se la usa con agua para reducir la hinchazón de las ubres de las vacas -una afección caliente- puede ser clasificada como fría.
 7. La sopa hecha con cuy, zorro, hierbas tropicales y *ayahuasca*

(*banisteriopsis sp.*) es un remedio para ovejas brujeadas en Zumbagua (Hess 1997:73).

8. Cuerdas anchas son preferibles porque no se ajustan fuertemente a las patas del ganado cuando se enredan en ella y se aflojan cuando se libera la tensión. También porque no cortan como las cuerdas delgadas cuando se frotan alrededor de los cuernos, piernas o patas. Deben usarse eslabones giratorios para unir la cuerda con el cabestro porque permite que se desenrede cuando el animal gira en círculos alrededor de la estaca. Sin estos eslabones, la cuerda puede formar nudos y posibles dogales en los que el animal puede asfixiarse.
9. Como Weismantel (1988:107) describe en Zumbagua, los sazonadores comunes para cualquier sopa son sal, *sabor*, grasa y cebolla. Sabor es una mezcla sazonadora que contiene una mezcla de dulce, picante y salado. En Quichua se llama *mishqui* que significa dulce o sabroso. Todos los sabores de las bolas de sal están presentes en las sopas diarias.
10. El agua fría, especialmente tomada directamente de las corrientes, se cree que es muy peligrosa para la salud humana. Enfermedades estomacales y respiratorias se atribuyen con frecuencia a ingestión de agua de las corrientes cuya extrema frialdad altera el balance humoral de las personas.
11. La pérdida de la grasa del riñón debida a una extracción mágica es una enfermedad seria en la zona rural de Bolivia. Se cree que la grasa robada se usa para hacer aceite sagrado, poner en marcha motores eléctricos o jabones de lujo. (Crandon-Malamud 1991:120). Estos productos sugieren que la grasa tiene propiedades poco comunes vinculadas a santidad, energía y exclusividad. Bastian (1987:46) cree que la grasa es equivalente al principio de energía de la Kallawaya boliviana. Este miedo a la pérdida de grasa podría coincidir con la lucha por engordar que describo en Shoray.
12. La excepción a esta regla, la administración de sopa de cuy e infusiones de hierbas como las toman los humanos, testimonian los elementos comunes compartidos por el ganado y los hombres. Los mismos principios de salud, enfermedad y curación se aplican a ambos.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Catherine J. The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an

- Andean Community, Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1988.
- ARCHETTI, Eduardo P. *El mundo social y simbólico del Cuy*, Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales, 1992.
- BASTIEN, Joseph W. *Qollahuaya-Andean Body Concepts: A topographical Hydraulic Model of Physiology*. *American Anthropologist* 87(3): 595-611.
- Healers of the Andes: The Kallawaya Herbalists and Their Medicinal Plants*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987.
- BERNAND, Carmen Muñoz. *Enfermedad, daño e ideología*, Quito: Abua-Yala, 1986.
- Pindilig: un village des Andes Ecuatoriennes*, Paris: Éditions du CNRS, 1992.
- CÁTEDRA, María. *This World, Other Worlds: Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife among the Vaqueros de Alzada of Spain*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CRANDON-MALAMUD, Libbet. *From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- The Pangolin Revisited: A New Approach to Animal Symbolism*. In *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. Roy Willis, ed. pp. 25-42, London: Routledge, 1990.
- DURKHEIM, Emile, and MARCEL MAUSS. *Primitive Classification*, Chicago: University of Chicago Press, [1903] 1963.
- ESTRELLA, Eduardo. *Medicina aborigen: la práctica médica aborigen de la Sierra Ecuatoriana*, Quito: Epoca, 1977.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer*, New York: Oxford University Press, 1940.
- FERGUSON, George. *Signs and Symbols in Christian Art*, New York: Oxford University Press, [1954] 1977.
- FERNANDEZ, James W. *Persuasions and Performances: Of the Beast in Every Body... And the Metaphors of Everyman*. In *Myth, Symbol and Culture*. Clifford Geertz, ed. pp. 39-60, New York: W. W. Norton and Company
- FINERMAN, Ruthbeth D. *Pregnancy and Childbirth in Saraguro: Implications for Health Care Delivery in Southern Ecuador*, *Medical Anthropology* 6:

- 269-278, 1982.
- Experience and Expectation: Conflict and Change in Traditional Family Health Care among the Quichua of Saraguro, *Social Science and Medicine* 17: 1291-1298, 1983.
- FOSTER, George M. *Hippocrates' Latin American Legacy: Humoral Medicine in the New World*, Langhorne, PA: Gordon and Breach, 1994.
- HESS, Carmen G. *Hungry for Hope: On the Cultural and Communicative Dimensions of Development in Highland Ecuador*, London: Intermediate Technology Publications, 1997.
- INEC (Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos), *V censo de población y IV de Vivienda*, 1988.
- LEACH, Edmund. *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*. In *New Directions in the Study of Language*. Eric H. Lenneburg, ed. pp. 23-63, Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- McCORCKLE, Constance M. *An Introduction to Ethnoveterinary Research and Development*. *Journal of Ethnobiology* 6: 129-149, 1986.
- Manejo de la sanidad de rumiantes menores en una comunidad indígena andina*, Lima: Comisión de Coordinación de Tecnología Andina (CCTA), 1988.
- Veterinary Anthropology in the Small Ruminant CRSP/Peru*. In *The Social Sciences in International Agricultural Research: Lessons from the CRSPs*. Constance M. McCorckle, ed. pp. 213-227, Boulder, CO: Lynne Reinner, 1989.
- McCORCKLE, Constance M., Evelyn Mathias, and Tjaart W. Schillhorn van Veen. *Ethnoveterinary Research and Development*, London: Intermediate Technology Publications, 1996.
- McKEE, Lauris. *Ethnomedical Treatment of Children's Diarrheal Illness in the Highlands of Ecuador*. *Social Science and Medicine* 25: 1147-1155, 1987.
- MINTZ, Sidney W. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York: Viking Penguin, 1985.
- MORALES, Edmundo. *The Guinea Pig: Healing, Food, and Ritual in the Andes*, Tucson: University of Arizona Press, 1995.
- MORRIS, Brian. *The Power of Animals, and Ethnography*, Oxford: Berg, 1998.
- PELTO, Pertti J., and Gretel H. Pelto. *Studying Knowledge, Culture, and Behavior in Applied Medical Anthropology*. *Medical Anthropology Quarterly* 11(2): 147-163, 1997.
- POMEROY, Cheryl. *El significado de la sal en las culturas Andino-Ecuatorianas*, Quito: Abya Yala, 1986.
- REBHUN, L. A. *Swallowing Frogs: Anger and Illness in Northeast Brazil*. *Medical Anthropology Quarterly* 8(4): 360-382, 1994.
- RUIZ, Edgardo. *Fundamentos y métodos terapéuticos en la Medicina*

**GLOBALIZACION Y CULTURA:
DEL HOGAR A LA CASA FETICHE EN LA
ARQUITECTURA POPULAR AZUAYA**

Diego Jaramillo

Presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana
"Benjamín Carrión", Núcleo del Azuay

El presente estudio pretende una primera aproximación al proceso de transformación de la arquitectura popular rural del Azuay, como consecuencia de la modernización contemporánea.

No aspiramos a tener una mirada global del proceso señalado sino acercarnos al mismo a través de casos puntuales observados en el espacio rural. Tampoco intentamos un conocimiento de los cambios radicales que están ocurriendo en la cultura y las prácticas de habitar en el medio rural. Sólo pretendemos evidenciar los nuevos espacios arquitectónicos que cada vez, con mayor fuerza, se imponen en el paisaje rural, transformándole radicalmente y modificando unos rasgos identitarios que tradicionalmente han caracterizado nuestro entorno.

Entendemos estas transformaciones, en el marco de la globalización y su relación con la cultura; y, más concretamente, como parte de la modernización de la urbanización que experimenta nuestra ciudad.

GLOBALIZACION Y CULTURA

Si bien la globalización es primero y ante todo un hecho económico que encuentra su espacio en la división técnica del trabajo y en el predominio del capital financiero, es finalmente un proceso que abarca, alterando, el conjunto de la cultura y que se expresa en nuevas maneras de expresar y sentir la pertenencia al territorio y vivir la identidad.

En este contexto, ya no es posible la idea de territorio como unidad; al contrario, él sintetiza una experiencia de desorden que imposibilita una mirada de conjunto y nos remite a las nuevas

maneras de creación y apropiación del territorio asociadas a los cambios perceptivos producidos por las nuevas tecnologías de la comunicación, a la heterogeneidad simbólica resultante de la desterritorialización e internacionalización de los mundos simbólicos y al desplazamiento de fronteras entre lo local y lo global, las tradiciones y la modernidad.

La modernización de la urbanización en nuestros países latinoamericanos, como parte de la globalización respondería a tres tipos de procesos complementarios: las nuevas demandas sociales surgidas con los nuevos movimientos sociales; la cultura del consumo que transforma radicalmente las formas de comportamiento y estilos de vida, ya no como una imposición desde fuera, sino como una respuesta interna, desde el interior de nuestras culturas; y, las nuevas tecnologías comunicacionales que impulsan a nuestras sociedades a la apertura e interconexión, multiplican los flujos de información, y al mismo tiempo borran memorias.¹

Una de las caras de esta modernización de la urbanización se presenta como la ruralización de las ciudades. Debido a los procesos migratorios campo-ciudad, la cultura de una buena parte de quienes habitan la ciudad se encuentra entre la cultura rural en la que ellos o sus antecesores nacieron y que, por las exigencias de la ciudad, se presenta ya fracturada; y, los modos de vida plenamente urbanos. De esta manera adquieren vigencia formas de supervivencia rural incorporadas a la modernidad urbana.

En el caso particular de Cuenca y su entorno rural, dados los particulares flujos migratorios campo ciudad, (flujos diarios o semanales, con retorno al campo) y fundamentalmente a la migración de campesinos al extranjero (Europa, EEUU), se puede señalar que aparece otra cara de la modernización mencionada: la urbanización del campo entendida, no en el sentido de los urbanistas como la dotación de servicios e infraestructura sino, en sentido cultural amplio. También los habitantes rurales se encuentran a medio camino entre la cultura rural a la que pertenecen a medias y la cultura urbana de la que forman parte ellos o sus familiares emigrantes.

Cada vez más el mundo rural está habitado por ciudadanos reales o virtuales que configuran un mundo simbólico heterogéneo y desterritorializado en el cual se instauran prácticas, saberes, sensibilidades y gustos nuevos.²

Es en este contexto complejo y de límites difusos en el que se sitúan las transformaciones del espacio rural, particularmente de la vivienda popular.

Ahora bien, la mención a la arquitectura popular nos lleva a precisar el término cultura popular, dentro de la cual la arquitectura está inserta o de la cual es una expresión.

CULTURA POPULAR

Si, como lo señalan varios autores, el término cultura es uno de los más esquivos e imprecisos, el de cultura popular lo es mucho más todavía, porque a la ambigüedad del primero se suma ahora igual condición para lo popular. Como señala Ticio Escobar³ para el caso del arte popular y que se puede ampliar para la cultura popular: la teoría se encuentra a medio camino entre la antropología, la sociología y la política; toma conceptos diversos sin poder todavía integrarlos en un área disciplinaria propia, por lo que el tema no tiene todavía respuestas claras. “La cuestión de qué es pueblo, de quiénes son pueblo es compleja porque el contenido de este término aparece simultáneamente recortado desde enfoques distintos. Por eso, unas veces se entiende por pueblo a la masa; otras, al conjunto de ciudadanos sujetos de derechos y obligaciones jurídicas, a una entidad metafísica ideal, a las mayorías demográficas, a las clases explotadas, al conjunto de los sectores subalternos, etcétera”.⁴

Las versiones tradicionalmente difundidas de pueblo han sido: una, el concepto populista de éste, entendido como entidad ideal, sin referencia al conflicto y como contenido homogéneo de la Nación; y, otra que parte de las condiciones sociales de producción y lo define como el conjunto de clases y fracciones de clase explotadas. Sin

embargo, como lo señala Escobar, esta concepción de lo popular a más de presentar problemas teóricos al mezclar categorías pertenecientes a ámbitos diferentes, deja de lado importantes grupos que, desde los últimos años, cobran cada vez mayor importancia, actúa al margen del campo de la producción económica y sus contradicciones con el sistema no son conflictos clasistas, sino se sitúan en demandas sectoriales (étnicas, ecológicas, sexuales, etc.).

A partir de estas reflexiones, Escobar caracteriza lo popular en un sentido más amplio, partiendo de las diferentes formas de subordinación de diversos sectores excluidos de una participación efectiva, bien sea en lo social, económico, político, o en lo cultura; y, cuyas prácticas ocurren al margen o en oposición a lo dominante. La caracterización señalada remite al concepto de hegemonía que, para el autor citado, es especialmente fructífero para definir lo subalterno popular en nuestros países y permite evadir las simplificaciones simplistas que oponen lo dominante y lo dominado de manera definitiva como si fueran dos extremos completos y cerrados en sí mismo. “Acción hegemónica -dice Portantiero- sería aquella constelación de prácticas políticas y culturales desplegadas por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales”.⁵

Dentro del ámbito cultural, en el polo hegemónico dominante se podrían distinguir la cultura oficial estatal, la oficial eclesiástica, la erudita local, la erudita internacional y la de las masas. La cultura popular se ubica, precisamente, frente al polo hegemónico.

Ubicada así: “la cultura popular comprende las prácticas y discursos simbólicos de los sectores subalternos; sectores a los que, por su participación desventajosa en el producto social o por su situación de marginamiento en el acceso al poder, no les conviene apoyar el sentido dominante de la cultura hegemónica y desarrollan o mantienen formas culturales distintas”.⁶

La condición de subordinación y la presencia de formas propias de cada comunidad como respuestas a esa condición, son elementos esenciales para conceptualizar la cultura popular: Estas formas son propias o particulares de la comunidad en la medida que expresan el punto de vista interno de la comunidad; por lo tanto “para hablar de lo cultural popular, tienen que considerarse tanto las condiciones externas, la circunstancia de subordinación, como la misma autoconciencia de identidad colectiva, el reconocimiento de pertenencia a un grupo a una clase o comunidad y el sentirse parte de su experiencia y de su destino”.⁷ Por lo tanto para comprender el concepto de pueblo, en el marco de las prácticas culturales, es necesario situar a los sectores populares no sólo desde una condición objetiva de subordinación, sino, también, desde la perspectiva de cómo sienten su historia y se expresan a partir de ella; y, cómo desde allí se estructura su identidad social. En este sentido lo popular adquiere dimensión histórica concreta.

Por lo anotado, para caracterizar lo popular es indispensable la referencia a lo colectivo, a la solidaridad, a la cohesión de grupo y a la conciencia compartida, que constituyen elementos igualmente importantes como la dominación”y por eso es cultura popular el conjunto de prácticas de un grupo subalterno que se reconoce como comunidad particular y produce sus propios símbolos (o hace suyos símbolos ajenos) de acuerdo a sus necesidades colectivas. Estos símbolos se vuelven específicos del grupo y constituyen propuestas alternativas a las de la cultura dominante, ya sea que nieguen, incorporen, resistan o asimilen elementos de ella.⁸

DEL HOGAR AL FETICHE DE LA CASA

A dónde lleva este camino, preguntamos en Corpanche (Parroquia de Checa) a una vieja campesina: “arriba, abajo, al centro, a todas partes va este camino señor” fue su respuesta. Esta frase, en otro sentido, parece expresar las profundas transformaciones del medio rural, los desquiciamientos del entorno con una arquitectura que perdió su camino guía y que estéticamente se dispersa, pierde

su sentido original de morada humana y adquiere otros nuevos vinculados al status.

En el marco rural de la modernización mencionada y sobre la base económica de las remesas de la emigración,⁹ el paisaje rural alrededor de Cuenca y en general la provincia, va cambiando rápida y bruscamente.



La arquitectura rural, hogar de la familia campesina y por tanto soporte y expresión material de una práctica de vida ligada al trabajo agrícola, la producción artesanal y unas relaciones sociales muy particulares, desaparece o pasa a un segundo plano en la valoración de la comunidad; y, es sustituida por una nueva arquitectura que responde a modos de vida urbanos y a una estética pobre, igualmente producida y consumida en la ciudad.

Aquella arquitectura de tierra, de adobe o tapial, de bahareque, de teja cerámica, de soportales y galerías de madera cada vez es más una excepción en nuestros campos y con su desaparición pasan



al olvido antiguos saberes tecnológicos, antiguas prácticas constructivas que se sustentaban en relaciones comunales de solidaridad social (la minga, el prestamano). En su reemplazo están los “nuevos” materiales y técnicas: el bloque de cemento, el vidrio bronce, el hormigón, el aluminio, el gres, etc., “ordenados” bajo una estética del



“rebusque” a manos de nuevos contratistas “especializados” y uno que otro arquitecto.

Aquella arquitectura “volcada hacia fuera”, en la que básicamente el espacio interior cumplía la función de dormitorio y las actividades sociales de reunión y de trabajo artesanal se desarrollaban en el soportal y galería exterior, vinculadas a la naturaleza, el paisaje y a lo público, han cedido paso a una arquitectura “interiorista” encerrada en sí misma, reproduciendo prácticas típicamente urbanas. La gente ya no se reúne en el soportal a conversar, ahora se encierra a ver televisión. Al espacio social de participación e interrelación personal espontánea le ha ganado el VHS. Se esconden, se privatizan las prácticas. Se expone, se hace público el signo.



Obviamente los cambios en las prácticas de vida de una comunidad son procesos pausados y más lentos de lo que podría observarse en nuestro medio rural a través de su nueva arquitectura. Aquí parecería que los objetos se han adelantado a su contenido, que los signos se han vaciado de su significado original, para adquirir otro que se ha vuelto preponderante: el de status económico y prestigio social, el de que “me ha ido bien en la IONY”. Así estamos en la

transición de la arquitectura como morada, al fetiche de la casa. Del hogar, al letrero.

Esta situación podría estar reforzada por la condición de ausencia del jefe de familia y la permanencia de sus familiares en casas de parientes o amigos. Se observa entonces nuevas viviendas sin habitantes, no casas abandonadas (éstas son las antiguas casas tradicionales). Objetos precedentes a su contenido que potencian otros sentidos.

En otros casos la familia mezcla, superpone, funde y confunde viejas y nuevas prácticas y acopla y forza sus tradicionales formas de habitar a espacios extraños en un curioso y creativo collage de necesidades y funciones: los granos y las gallinas conviven sobre el auto del año en el garaje, o el auto con ellos en el gallinero. La terraza o el balcón (sustituto del portal y galería) con la ropa a secar. La sala también puede ser aula para clases de inglés a los vecinos, o centro de cómputo si fue eficaz el letrero que los anuncia.

De otra parte, a más de edificaciones nuevas, también ocurren las “mejoras” y ampliaciones de las existentes que más se producen para ser expuestas que por reales necesidades; estas mejoras abarcan, en algunos casos, a las casas de los padres del emigrante. Pues no está bien que éste habite en su vieja casa como signo del olvido al que le ha echado su hijo desde lejos. Es justo que ocupe un espacio de cristal desde el cual él ve que lo están viendo y por el cual, sobre todo, el hijo desde lejos, desde el extranjero, observa que le están viendo a él a través de su padre; y, entonces, se observa a sí mismo. ¡Casa espejo! En esos vidrios también se reflejan la condición, aspiraciones y sueños de los vecinos; y, entonces el emigrante se vuelve a ver, se reconoce por la situación de los otros.

El alegre grito de llamado del vecino se ha silenciado por un civilizado y educado “portero eléctrico”, el señorial muro de piedras y pencos, por “cerramientos” de hierro, malla o piedra pintada; el nombre del vecino, conocido por todos en el pueblo, por un letrero que no vende otra cosa que prestigio.

Así se va conformando un paisaje cultural a medio camino entre el mal gusto urbano y lo rural. Una especie de barrios urbanos en un medio rural o, dicho mejor, asentamientos rurales desanclados como expresión de una cultura desanclada, en la que surgen nuevas percepciones, códigos, sensibilidades, orientadas, en extremo, al reconocimiento social a través de una estética del prestigio y del individualismo.

Una nueva cultura que se constituye sobre la base de referentes urbanos y que es parte fundamental de la modernización de los procesos de urbanización que vive Cuenca; y, que al contrario de la cultura popular, ya no tiene sustento en lo colectivo, en la solidaridad, en la cohesión del grupo, sino por el contrario reproduce rasgos de la cultura hegemónica. Es de estos cambios que la nueva arquitectura rural es mediación: cambios que van produciendo que la cultura popular campesina se diluya y que sus actores, siguiendo el camino de Corpanche, vayan “arriba, abajo, al centro, a todas partes” y ocupen casas de cristal-espejo.

NOTAS

1. Al respecto ver: Martín Barbero, Jesús: “La ciudad virtual”. Revista de la Universidad del Valle, Cali, Agosto 1996.
2. Según cifras oficiales y estimaciones hechas por el BID en América Latina y el Caribe, las remesas enviadas por los emigrantes a sus países de origen, sumaron en el año 2000 veinte millones de dólares. El Ecuador se ubica en quinto lugar de la lista de países que recibieron los mayores volúmenes de remesas, con 1.247 millones de dólares, que representa el 10% del PIB, 10 veces el monto que recibe en asistencia para el desarrollo, 5 veces más que sus exportaciones de banano, el 84% de sus exportaciones petroleras. Diario El Mercurio, Cuenca, Ecuador, 16-05-2001, p. 8C.

Según el Gerente del Banco Central, los principales rubros de ingresos de divisas en el año 2000 fueron petróleo 41%, remesas de emigrantes 22%, productos no tradicionales 18%, banano 13%, camarón 4%, cacao y café 2%. En los últimos tres años se estima que salieron alrededor de 243.000 ecuatorianos a trabajar en el exterior, es decir el 42.5% del total acumulado desde los años 80 y 90 que alcanza a las 550.000 personas. Los emigrantes corresponden al Azuay 47%, Guayas 10%, Pichincha 5%, Manabí 5%, Loja 4%, Cañar 4%, resto del país 25%. Las remesas provienen principalmente de EEUU 45%, España 30%, Italia 10%, Canadá 4%, Australia 10%, otros países 9%. Diario El Mercurio, Cuenca, Ecuador, 23-05-2001, pág. 1^a.

3. Ver: Acha, Juan, Colombres, Adolfo, Escobar, Ticio: Hacia una teoría americana del arte, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1991, p. 91 y ss.
4. Ibid, p. 121.
5. Ibid, p. 128.
6. Ibid, p. 138.
7. Ibid, p. 139.
8. Ibid, p. 140.
9. Fundamentalmente, hasta ahora, ese dinero se ha orientado a la adquisición de bienes de consumo y confort y poco a inversiones productivas. Vivienda y automóviles han sido los bienes preferidos a tal punto en el caso de la vivienda, que el proceso ha sostenido una elevación del precio del suelo urbano y rural y del precio de construcción, sin precedentes en el medio y ha hecho de ellos, unos de los más altos del país.

BIBLIOGRAFIA

MARTÍN BARBERO, Jesús. "La ciudad virtual". Revista de la Universidad del Valle, Cali, Agosto 1996.

ACHA, Juan, Colombres, Adolfo, Escobar, Ticio. Hacia una teoría americana del arte. Ediciones del Sol. Buenos Aires, 1991.

MALO GONZÁLEZ, Claudio. Arte y Cultura Popular, Ed. Universidad del Azuay, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca-Ecuador, 1996.

**CULTURA MATERIAL E IDENTIDAD NACIONAL:
LAS COLECCIONES ETNOGRAFICAS DE LOS MUSEOS**

Marcelo F. Naranjo

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

I. Introducción

En la antropología contemporánea se ha dado gran énfasis al tratamiento del tema relativo a la **identidad**. Esta necesidad se encuentra ampliamente justificada, si tomamos en cuenta el agresivo proceso de globalización en el cual se encuentra incurso el mundo, proceso que amenaza seriamente la existencia misma de las identidades.

La ciencia antropológica ha hecho un esfuerzo teórico significativo encaminado a analizar desde muy diversas perspectivas qué significa el problema de las identidades, cuál es su fundamento, cuáles son sus derivaciones, así como respecto del papel que están llamadas a cumplir en un mundo que cada día aparece como más “uniforme”. Si todas estas líneas de reflexión, introducidas por la antropología, han sido importantes, también hay que destacar que el abordaje que se ha realizado sobre el tema, ha sido efectuado, casi con exclusividad, desde una perspectiva fundamentalmente conceptual. De las diversas consideraciones que sobre identidad se ha realizado, la contraparte material, por lo regular está ausente, lo cual consideramos que resulta una grave omisión, toda vez que cualquier proyecto social, también encuentra su viabilidad a través de una base material que lo sustenta y le da significado. Desde otro punto de vista, también, se requiere puntualizar, a propósito de la identidad, que no siempre esta noción deberá ser tratada como oposición a “algo”, sino en el contexto positivo. Como con toda justeza lo señala Thomas (1989), para quien la identidad no solamente es una reacción a la dominación, sino que se constituye en un vector activo y positivo, como un verdadero acto de afirmación. Justamente es en este sentido como la cultura material puede contribuir al tema de la identidad en nuestra realidad social.

En el tema que nos ocupa, este papel protagónico estaría dado por la **cultura material**, o las culturas materiales de los diversos conglomerados sociales, ya que, dicha manifestación representa la extensión objetiva, concreta e identificativa de un pueblo, de allí su persistencia a través del tiempo, pese al sinnúmero de cambios que pueden haber experimentado esas manifestaciones, así como la adherencia de las persona que se identifican con esas expresiones culturales. Como bien puntualiza Cueva (1987: 127) (Citado por Almeida, 1999: 27): “Epistemológicamente [cultura] es todo lo que ha sido creado por el hombre en su confrontación con la naturaleza; empíricamente se expresa en dos conjuntos: la ‘**cultura material**’ y la ‘cultura espiritual’ (el énfasis es nuestro). Es en este sentido que encontramos una profunda vinculación entre cultura material e identidad, hecho que no siempre ha alcanzado el grado de importancia que verdaderamente posee. Precisamente, a lo largo de este artículo se harán unas cuantas reflexiones, tratando de destacar la trascendencia de la cultura material en el contexto de la identidad nacional.

Como se ha mencionado anteriormente, este trabajo persigue como uno de sus objetivos fundamentales, reivindicar la importancia de la cultura material, representada por las colecciones etnográficas de los museos, como uno de los elementos que puede contribuir al proceso constitutivo de la identidad, no solo en una perspectiva histórica, sino también contemporánea, así como también analizar las proyecciones que a futuro, podrían tener estas manifestaciones culturales.

Desde otro punto de vista, también nos proponemos efectuar una lectura crítica de cierta postura “esteticista” que han adoptado algunos museos y galerías de arte, en donde las muestras de objetos etnográficos no tienen cabida, por una supuesta falta de valor estético, o simplemente por no tener una mayor profundidad en el tiempo. En estas consideraciones se hace manifiesta una visión negativa de las culturas vivas. Otro de los objetivos que nos planteamos es el de rescatar la noción de continuidad cultural. Inclusive desde una perspectiva interpretativa, la etnografía puede contribuir con una serie de pistas, para encontrar el significado de varias de las

manifestaciones culturales del pasado, las mismas que han sido detectadas a través del registro arqueológico. Si bien los pueblos en el desenvolvimiento de sus instituciones van experimentando una serie de cambios en su patrimonio cultural, no es menos cierto que también hay grandes continuidades que se mantienen.

Finalmente, a través de este artículo se pretende, resaltar las distintas modalidades a través de las cuales se manifiesta la cultura material, en el contexto de un país multicultural, y cómo dichas expresiones han sido recogidas, en otras ocasiones no, por las colecciones etnográficas de los distintos museos y galerías de arte el país.

1. El porqué la antropología ha conferido importancia a la cultura material

1.1. La identificación del otro a través de sus expresiones materiales

Desde finales del siglo XIX e inicios del XX, cuando la antropología se establece como disciplina científica, y, especialmente en la época de expansión de los regímenes coloniales europeos al continente Africano, así como al sudeste Asiático y a América, una de las modalidades a través de las cuales se hacía la identificación del **otro**, era, precisamente, mediante el reconocimiento y catalogación de los instrumentos de cultura material de los pueblos estudiados. En las grandes etnografías realizadas por investigadores tan importantes como Malinowski (1922), Evans-Pritchard (1940), Meyer Fortes (1936), Martin Gusinde (1900), para solo citar a unos cuantos investigadores, paralelo a la descripción y análisis de las estructuras sociales, modalidades de gobierno, jerarquía de poder, etc. se hacía una descripción pormenorizada de las expresiones de cultura material, como una forma de resaltar las particularidades de los pueblos estudiados. En estos casos se daba un proceso, como lo puntualiza de forma acertada García-Canclini (1993: 151) donde: “La sutileza de la mirada oculta era capaz de reconocer, hasta en los objetos de los otros, el valor de lo genéricamente humano”.

Muy tempranamente se entendió que dichas expresiones culturales, en repetidos casos, trascendían el ámbito de la materialidad o utilidad obvia, ya que denotaban una serie de significados muy propios y específicos para el contexto en el cual se presentaban, y, en muchas circunstancias, se convirtieron en objetos diagnósticos de un conglomerado social particular. En este sentido debemos considerar, que estos objetos se constituían en representantes genuinos e identificatorios de una manifestación cultural determinada.

En la época contemporánea, el fenómeno se mantiene, e inclusive para los no iniciados en temas antropológicos, ciertas expresiones de cultura material de determinada sociedad, les sirve de referente para ubicar a sus miembros respecto de donde son, y qué características singulares tienen. A modo ejemplificativo ¿qué ciudadano ecuatoriano no podría asociar la vestimenta de los Otavaleños con el grupo correspondiente?¹ Es decir, las expresiones de cultura material siguen siendo referentes idóneos que permiten establecer los vínculos con el tema de la identidad.

1.2. El papel de la cultura material dentro del proyecto de vida de las sociedades

Desde las épocas remotas del proceso civilizatorio (se usa el término en el sentido que al mismo lo da el antropólogo brasileño Darci Ribeiro), las distintas sociedades tuvieron la necesidad de crear y perfeccionar una serie de técnicas encaminadas a llevar adelante un proceso productivo, el mismo que estaba encaminado a permitir no solamente su reproducción social sino cultural. Ya sea de que se haya tratado de sociedades cazadoras o recolectoras, o de conglomerados que desenvolvían su actividad dentro de los parámetros de la horticultura, la invención tecnológica, en los niveles que permitían el desarrollo de sus fuerzas productivas, tuvo una importancia superlativa. Dicha tecnología tenía una serie de expresiones culturales, concretamente, de cultura material, las mismas que hicieron viable su proyecto de vida. Sin esas manifestaciones culturales, sencillamente no hubieran subsistido, de allí su enorme trascendencia.

La antropología ha comprendido la magnitud del proceso, y ha dado gran énfasis al descubrimiento de estas expresiones de cultura material, como verdaderas claves que nos permiten interpretar el pasado. Pero esa reflexión no es patrimonio exclusivo de una época pretérita, sino que es una realidad que también se manifiesta en la época contemporánea, ya que, no hay grupo social que no exponga sus expresiones de cultura material, vinculadas con su específico proyecto de vida. Si hay expresiones concretas y tangibles de este proceso, precisamente ellas son las características de la cultura material.

Dentro de este contexto, es notable la especificidad que particulariza e identifica a los distintos grupos sociales, cuyas manifestaciones culturales se han convertido en verdaderos signos emblemáticos que les permiten distinguirse unas de otras. En este sentido, la etnografía nos ha dado y sigue dando una serie de ejemplos en los cuales se ratifican estas aseveraciones. No se trata de objetos aislados, acontextuales, sino de genuinas expresiones culturales cuya importancia y utilidad es reconocida por los miembros de esa cultura, al igual que por los ajenos a ella.

Desde otro punto de vista, un proyecto de vida determinado, necesariamente deberá tener como contrapartida, a una serie de expresiones de cultura material que lo viabilicen, y que lo hagan posible. La vigencia cultural de un pueblo no está sustentada exclusivamente en sus niveles superestructurales, sino también en sus instancia prácticas, las mismas que estarán encaminadas a la resolución de sus múltiples necesidades. Ellas tendrán una doble funcionalidad, por un lado ser manifestaciones culturales características, propias y diagnósticas de una realidad social determinada, y, por otro, la de convertirse en los elementos instrumentales que permiten la satisfacción de las necesidades de muy diversa índole, que enfrentan los seres sociales en su diaria existencia. De allí deviene su importancia, y en ello estriba el enorme significado que adquieren todas estas expresiones de cultura material. No es un reconocimiento del objeto por el objeto, sino es la materialidad del mismo en el muy amplio contexto que, en último término, está

permitiendo el mantenimiento de la misma existencia del grupo. Precisamente, en relación con la reflexión que en este sentido hemos realizado, se desprende el papel protagónico, y por lo tanto trascendente, de todas y cada una de las expresiones de la cultura material de una sociedad determinada, no solo en una matriz temporal que diga relación al pasado, sino también en las épocas contemporáneas donde siguen cumpliendo los mismos objetivos.

1.3. Cultura material y la teoría de las necesidades

Desde que el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski reflexionó sobre la llamada teoría de las “necesidades” (1944), se evidenció de una forma más directa que, si bien ellas se presentaban de un modo universal, en el ámbito de todos los grupos sociales, su resolución, a nivel de los mecanismos para enfrentarlas, era distinto, diferencia que debía explicarse a través del distinto planteamiento cultural que cada uno de ellos manifestaba. Es decir, frente a necesidades de naturaleza universal, las modalidades resolutorias de la misma variaban considerablemente, debido a la especificidad cultural que cada grupo social tenía.

Si bien el autor citado se refería a ese conjunto de necesidades primarias, como vivienda, ingesta de comida, vestido, etc., no es menos cierto que en el transcurso de su existencia, a estas necesidades primarias habría que sumarles otro conjunto de requerimientos que van siendo planteados en la cotidianidad, y que también requerían de una serie de recursos para ser solucionados. Lo importante de destacar en este proceso es que, en uno y otro caso, la resolución de las necesidades era realizado a través de una serie de artificios de naturaleza cultural, implementados por las propias comunidades humanas donde se plantearon dichas necesidades, y entre ellos debemos tomar en cuenta una serie de artefactos de cultura material que han pasado a ser elementos identificatorios y por lo tanto diagnósticos de una determinada cultura.

Bajo esta perspectiva podemos destacar la gran importancia que

para cada grupo social iban a tener dichos artefactos, al mismo tiempo que su característica de ser específicos, ya que, y como ha quedado dicho, no obstante atender a la resolución de necesidades semejantes, la modalidad resolutive de las mismas tenía que ser particular. Desde otro punto de vista, también es necesario destacar que aquellas manifestaciones de la cultura material de una sociedad determinada, no eran objetos de uso restringido y que por lo mismo representaban un patrimonio particularizado de un segmento social determinado. La funcionalidad general de ellos era su carácter de constituirse en objetos utilitarios, cuya intencionalidad fundamental era la de ser agentes de resolución de ciertas necesidades que han sido planteadas al interior de las propias sociedades. Esta modalidad de ser utilitarios, se manifiesta a través de su valor práctico, dentro de la cual los niveles de consideración estética, rara vez están presentes, lo que no quiere decir que por ese motivo dejen de ser importantes y fundamentales.

Si nos remitimos a una sociedad en la cual una de las necesidades fundamentales que como grupo enfrentan sea la de almacenar agua, y si en el hábitat utilizado por dicho grupo abundan las calabazas, podremos ver que la corteza de dichos productos servirá utilitariamente para la resolución de la necesidad planteada. La intencionalidad de los actores sociales, en este caso, no irá por las motivaciones de carácter estético, sino por el grado de utilidad que dicho instrumento va a tener frente a la necesidad planteada, de tal modo que el producto final, para el caso analizado, una corteza de calabaza que se usa como recipiente, adquiere un valor fundamental para el grupo social, precisamente por su valor de uso y no por una consideración estética, o de otra naturaleza, las mismas que pasan a segundo plano, o que simplemente no están presentes. Esta es una de las características fundamentales de los objetos catalogados dentro de la clasificación de cultura material. Es evidente que el “valor adherido al objeto” estará en función de su practicidad, quedando relegado a segundo plano cualquier otro tipo de consideración en relación con el mismo. En otra sección de este artículo se analizarán las derivaciones negativas de este asunto, especialmente relacionado con las colecciones etnográficas de los museos.

1.4. La cultura material como recreadora de la cotidianidad

Los diversos productos de la cultura material que son creados por las sociedades, no solamente que se han producido a propósito de episodios especiales de la vida de los pueblos, o por circunstancias que podrían ser clasificadas como excepcionales, y por lo tanto poco frecuentes, tomando en consideración su reiteración temporal. Una de las características identificatorias de este tipo de manifestaciones culturales, precisamente, es su alineamiento con el ámbito más amplio de su cotidianidad. No tenemos que “buscar” mucho para percatarnos que su contenido y sus manifestaciones concretas dicen relación al diario desenvolvimiento de las actividades de la sociedad, justamente, en ese sentido es que afirmamos que la cultura material recrea la cotidianidad.

La puntualización expresada nos lleva necesariamente a la consideración respecto del hacedor o hacedores de esta cultura material. En este sentido tampoco tenemos que buscar especialistas o grupos específicos al interior de los conglomerados sociales, para asignarles la autoría de las manifestaciones del tipo de cultura al cual venimos haciendo referencia. Si hemos manifestado que el ámbito de creación de la cultura material es la sociedad como un todo, cualquiera de sus miembros tiene la capacidad potencial de ser un artífice, y como tal podrá crear, especialmente cuando las circunstancias demandan, productos culturales que van a tener vigencia generalizada ya que estarán encaminados a cubrir las necesidades, de diversa índole, que se presentan en el seno del grupo.

Si bien las características descritas, y la etiología para la aparición explican la existencia de una buena parte de objetos de cultura material, también hay otras circunstancias y acontecimientos, esta vez más excepcionales, que sirven de elemento motivador para la creación de la cultura material; tal sería el caso, por ejemplo, de las actividades rituales, los episodios festivos o ceremoniales, etc., para solo citar a unas cuantas. Estos acontecimientos se constituyen en circunstancias propicias para la aparición de manifestaciones de

cultura material, las mismas que, en el contexto de la reiteración de su uso, gradualmente van pasando a formar parte del patrimonio cultural de una sociedad determinada.

Las ideas expresadas anteriormente, nos vinculan con el tema relativo a la diversa importancia que van adquiriendo los objetos de cultura material en relación con su uso. En este sentido es muy importante destacar que la valoración cultural de los objetos, no está dada, en el contexto en el cual nos venimos refiriendo, por el objeto en sí, el cual siempre será importante, ya que está encaminado a resolver algún tipo de necesidad, de cualquier índole, sino por la relación y contenido que adquirirá cuando lo relacionamos con un episodio trascendente en la vida de la sociedad donde ha surgido. Si observamos individualizadamente y fuera de contexto a un objeto que es utilizado para llevar adelante una ceremonia de curación o de adivinación en una sociedad tradicional, es evidente que no nos percataremos de su importancia, pero, y por oposición, si conocemos de su significado dentro de la ceremonia, podremos aquilatar la enorme trascendencia que él ha adquirido, al estar íntimamente relacionado con tal o cual expresión cultural. Precisamente este es uno de los fenómenos que ha ocurrido y ocurre con determinadas manifestaciones de la cultura material de una sociedad dada, con el andar del tiempo, y con su descontextualización, no le prestamos la menor atención, juzgando equivocadamente que se trata de un objeto carente de valor.²

II. La relevancia de la cultura material en relación con la identidad

Los estudios sociales contemporáneos, y de manera especial, la antropología, han dedicado un gran esfuerzo y trabajo a la reflexión encaminada a abordar el tema de la identidad. Los procesos de globalización, que a todo nivel, se presentan en el mundo contemporáneo, ha dado como uno de sus sub-productos, un interés cada vez más creciente por señalar los elementos que se pueden presentar

como la antítesis de los procesos globalizadores. En otras palabras, las sociedades, consideradas de un modo general, no se resignan a estar alineadas bajo un único esquema que pretende uniformizarles y hacerles perder sus especificidades propias. Precisamente, es en este contexto en el cual se hace más importante y necesario el reflexionar de una forma sistemática respecto del tema de la identidad.

Como habíamos mencionado en otra parte de este artículo, el tema-problema de la identidad no es exclusivamente un asunto de naturaleza conceptual. No se trata de afinar la mejor posibilidad explicativa del término a través de la elaboración de un concepto. La identidad es una entidad que trasciende el ámbito lexicográfico para estar inmersa en un nivel de practicidad. La identidad es una realidad viva y objetiva, con manifestaciones tangibles de todo tipo y que se constituye en el patrimonio de todos los grupos sociales, y que, dado el momento histórico que está viviendo el mundo, tiene un papel protagónico fundamental, de cara a la misma subsistencia de los conglomerados humanos. Pese a la multiplicidad de conceptos que en torno a la identidad se han elaborado, nos adherimos a lo planteado por Almeida (1996:14), para quien: “la identidad es una búsqueda intencionada y significativa de continuidad de grupos enfrentados a circunstancias históricas y materiales específicas que, para lograrlo, apelan a un bagaje socio-cultural en forma crítica y estratégica, válida para la consecución de condiciones adecuadas de producción y reproducción social”. Sin temor a equivocarnos podríamos afirmar que la identidad se ha convertido en un proceso de etnogénesis en relación con la avasalladora presencia del fenómeno de la globalización que cada día se presenta con mayor vigor, especialmente en contextos socio-culturales como el de nuestro país. Bajo esta perspectiva, es importante destacar el análisis de García Canclini (1992: 152) quien manifiesta: “lo que se define como patrimonio e identidad pretende ser el reflejo fiel de la esencia nacional”.

2.1. La cultura material como elemento de identidad en los grupos sociales

Habíamos establecido anteriormente que el concepto de la identidad tenía que adquirir proyecciones tangibles, a través de una serie de manifestaciones de naturaleza objetiva, las cuales se constituían en verdadero patrimonio de las sociedades. Dentro de esta categoría, y asignándole el papel que le corresponde, tendríamos que ubicar a la cultura material como una de las manifestaciones más importantes de los procesos identitarios.

No se trata de dotarle a la cultura material de una importancia superlativa, como el único elemento a través del cual se ratifica la identidad, sino a destacar el hecho que, al haber sido creada esta expresión cultural por los propios actores sociales, y asumida por el grupo, ella se convierte en su representación genuina, y, en ese contexto, se manifiesta como una de las posibilidades a través de las cuales se puede acentuar la identidad. Como plantea Glassie (1989:250), a propósito del grupo Navajo en los Estados Unidos: “El tejido se convirtió en un gran arte Navajo, un emblema de la nación tribal” (nuestra traducción). En este sentido, cierta visión peyorativa de la cultura material, a la que se le encasilla dentro de una nomenclatura de hecho “folklórico”, no se justifica desde punto de vista alguno.

En muchos casos los elementos expresivos de esta entidad cultural podrían aparecer como artefactos simples, sin mayor trascendencia, pero ubicándoles en otro nivel de análisis, podríamos concluir que, pese a su aparente falta de valor, se constituyen en elementos importantes que ayudan a construir y reforzar la identidad, y que, en muchos casos, inclusive se convierten en objetos identificadores de una sociedad determinada. Consideramos que a lo largo del mundo, los estudios etnográficos nos han dado una serie de ejemplos que ratifican las aseveraciones que hemos venido realizando.

Si bien varias de las manifestaciones de la cultura material no

tienen una importancia trascendental, no es menos cierto que existen algunos otros objetos que se convierten, tanto desde la visión del grupo, por las funciones que ellos cumplen, así como también desde el punto de vista de terceros, en verdaderos objetos emblemáticos de una sociedad determinada, y que, en su carácter de tales, juegan un papel determinante en el contexto de la identidad. Se convierten en verdaderas expresiones de la identidad grupal. Los ejemplos abundan en este sentido, baste citar, para ilustrar lo que venimos diciendo, las bodoqueras o pucunas de las sociedades amazónicas ecuatorianas, las coronas de plumas del grupo shuar, las marimbas de las sociedades afroecuatorianas, etc. Inmediatamente que observamos estas expresiones culturales, hacemos una correspondencia entre esos objetos y los grupos a los cuales pertenecen. Esta situación, sin lugar a dudas que está contribuyendo de un modo directo al mantenimiento de la identidad.³

Quisiéramos extendernos algo más en la característica emblemática que puede llegar a tener la cultura material. Este hecho es muy importante, puesto que, al haber sido considerada de esa forma, la adherencia a esas expresiones culturales por parte de los actores sociales, va a ser absolutamente fuerte, lo cual garantiza la sobrevivencia de esas expresiones culturales, por un lado, y por otro, acentúa los niveles de su identidad, al constituirse en referentes objetivos, claros y tangibles que los vincula con una matriz cultural propia.

El proceso de globalización, al que hemos hecho referencia en reiteradas oportunidades, a través de ese afán de uniformar inclusive a los contenidos culturales, directa o indirectamente conspira contra esos elementos que sirven para el mantenimiento y continuidad de manifestaciones culturales propias. Precisamente por ello, en grupos sociales como los que existen en el Ecuador, se puede observar que determinadas culturas, especialmente en épocas contemporáneas, acentúan el valor de ciertos elementos culturales que para ellos tienen un sentido emblemático, actitud que es asumida en el afán de neutralizar los embates globalizadores, todo lo cual convierte a la cultura material en un elemento básico y fundamental, de cara al

tema de la conservación de una identidad propia.

2.2. Auto adscripción y adscripción por otros a través de la cultura material

El análisis que hemos venido realizando deberá ser entendido dentro de una consideración procesual, en la cual no se manifiesta una relación de causalidad mecánica. No se trata de establecer una relación determinista entre uno o varios objetos culturales y una respuesta inmediata que refuerza la identidad. Las cosas no son tan simples como aquello, y plantear así el tema sería un verdadero reduccionismo carente de cualquier valor científico. No perdamos de vista que, como lo señala Rivera (1996¹): “La identidad forma parte de una teoría de las representaciones sociales y adquiere una eficacia específica en el proceso de construcción del mundo social”.

Las sociedades en su proceso de reproducción cultural y físico tienen que crear una multiplicidad de instancias y elementos a través de los cuales, precisamente, podrían alcanzar esa doble reproducción. En este afán, necesariamente tiene que emerger un proyecto de vida propio, específico y característico de cada grupo social. Dicho proyecto, que tiene la condición de ser colectivo y no individual, deberá estar acompañado de una serie de manifestaciones que van desde un planteamiento ideológico, que podría ser entendido como una visión del mundo, hasta una propuesta de naturaleza cultural, atravesando por un proceso productivo. En todas las instancias mencionadas, algún momento, necesariamente se tendrá que ir al ámbito de la practicidad.

Esa constelación de ideas se deberá concretizar también a través de expresiones culturales tangibles, las mismas que van a pasar por un doble momento, dentro de su proceso de reconocimiento: en primer lugar por la aceptación de las mismas al interior del grupo (aceptación de su existencia, de su valor, de su utilidad, etc.), como lo señala Rivera (1996:4): “Las identidades colectivas resultan de la identidad de una pluralidad de individuos con un colectivo,

y por un repertorio de símbolos, objetos y ritos compartidos” y, en segundo lugar, por la aceptación de los otros, que reconocen en ellas un valor adscrito a determinado conglomerado social reconocido y reconocible. Cuando se han cumplido estos dos momentos, podríamos decir que determinadas manifestaciones culturales se han “institucionalizado”, y, en este proceso, han adquirido vida propia y pasan a ser referentes culturales diagnósticos de un grupo determinado. Es muy importante destacar que para que se dé este proceso, no necesariamente el objeto cultural, desde el punto de vista del observador, deba tener una condición especial (ni en unión a su valor estético, ni en la consideración relativa a su dimensión, etc.), basta con que la sociedad donde él ha sido creado lo reconozca con un rango de importancia, en cualquier sentido.

En el caso de la cultura material se opera el proceso al cual nos hemos referido. Emerge en el contexto de la resolución de las necesidades tanto materiales como espirituales o simbólicas, su presencia obedece a un proceso de creación colectiva, se perenniza en virtud del reconocimiento que los miembros del grupo hacen de él, puede alcanzar la categoría de emblema que refuerce la identidad social, y, por todas las condiciones anotadas, es muy posible que alcance un reconocimiento expreso desde fuera del grupo, como referente identitario. En esta categoría podrían estar ubicadas expresiones culturales tan “insignificantes” como el modelo de sombrero de los indígenas de Pilagüín, hasta manifestaciones de cultura material tan “trascendentales” como las estatuas de madera elaboradas por las comunidades Chachis. En relación con estos objetos se da un reconocimiento de su valor tanto a nivel interno como externo, y la vinculación identitaria se produce por un proceso de autoadcripción, así como por la adscripción realizada a través de terceros.

2.3. El papel de la tradición oral en el mantenimiento de la cultura material

En todas las épocas y lugares las diversas sociedades han

entendido, asimilado y utilizado los mecanismos a través de los cuales, algunos elementos de la cultura material han sido elevados al nivel de referentes de la identidad. En este proceso se ha tomado a la tradición oral como un verdadero agente transmisor de los contenidos culturales, puesto que, a través de sus mensajes que generacionalmente han sido pasados de unos a otros, se ha reactualizado la importancia de los mismos, ya que, no se trata simplemente de heredar los objetos culturales, en su materialidad, sino de dotarles de los contenidos correspondientes, los mismos que un determinado momento sirvieron para que ellos adquirieran tanta importancia.

Si hablaríamos de la importancia del uso del poncho en varias comunidades indígenas de la serranía ecuatoriana, su utilización no solamente se la realiza en el contexto de posibilitar el control de la temperatura corporal, ya que, dicha función perfectamente podría ser cumplida por otra u otras prendas de vestir, que en relación con la satisfacción de esa necesidad inclusive le superarían, sino por el valor particular, que como objeto de cultura material ha adquirido en el contexto comunitario, a tal punto que se han convertido en verdaderos elementos emblemáticos que mantienen la identidad como grupo, y como expresión cultural particular. Este ejemplo podría ser ampliado de una forma mucho mayor. El proceso operado en cuanto a su reconocimiento ha sido el mismo: la tradición oral ha “pasado” los mensajes, y los significados de los mismos siguen vigentes en el grupo.

Es muy interesante notar que en varias ocasiones, especialmente desde el punto de vista del observador externo, la importancia de determinado objeto de cultura material pasa poco menos que desapercibido, e inclusive se lo asume como una verdadera anacronía, no obstante ello, aún tiene la capacidad de servir de referente para la identificación de dicho bien, con un grupo determinado. Se hace evidente que el poder comunicacional de la tradición oral, en cuanto a los valores adheridos a determinada manifestación cultural, se da en un ámbito propio, sin cruzar, en muchos de los casos, las barreras intergrupales, étnicas o culturales.⁴

En todo el proceso referido, es importante destacar que al mantener vigencia el valor de los elementos de la cultura material de un grupo determinado, esta circunstancia contribuye de un modo efectivo a la propia preservación y mantenimiento de la cultura -como categoría general- del grupo, ya que la cultura material es parte integrante y significativa de todo el acervo cultural de una sociedad. Es evidente que **la cultura**, como tal, abarca muchos otros ámbitos tan disímiles como el lenguaje y el simbolismo, para solo mencionar a dos de ellos, no obstante lo mencionado, las aportaciones a la preservación cultural y al mantenimiento de la identidad cultural de un grupo, que pueden ser realizadas a través de la presencia efectiva de la cultura material, ciertamente que es muy significativa. La constatación de esta realidad se la puede observar con bastante frecuencia en este país. En todo este proceso, como ha quedado establecido, la tradición oral juega un papel verdaderamente importante, de allí que haya sido conveniente y necesario destacar la relación históricamente establecida entre cultura material y tradición oral.

III. Las colecciones etnográficas de los museos

Por lo general, cuando hacemos referencia a la palabra museo, casi automáticamente asociamos dicho vocablo a un contexto de antigüedad. Como que se nos hace difícil disociar esta correspondencia. Tenemos muy arraigado en nuestro pensamiento el hecho que solamente, o casi con exclusividad los objetos elaborados en el pasado califican para ser expuestos en un museo.

En el otro extremo, también tenemos la presencia de los museos de “arte moderno” o “arte contemporáneo” que exponen las últimas corrientes artísticas que se han producido, y que tienen el valor suficiente para ser expuestas. Entre estas dos tendencias en la concepción de los museos, se abre una profunda separación, la misma que correspondería ocupar a las colecciones etnográficas, las que, en cierto sentido, podrían participar de las dos modalidades descritas, pero que, no obstante ello, por lo regular, no juegan ese

papel dentro de la dinámica organizativa, o de la política de exposición de los museos.

La realidad expuesta tiene singular importancia en el Ecuador, ya que, y como ha quedado explicado en varias secciones de este artículo, este es un país integrado por el aporte de una serie de “culturas vivas” las mismas que en su cotidianidad crean y recrean una serie de manifestaciones culturales dignas de ser expuestas en un museo, tanto por la naturaleza misma de ellas, así como también por la profunda contribución que realizan, de cara al tema de la identidad.

En las líneas que vienen a continuación, vamos a reflexionar respecto de las razones que a nuestro criterio se manifiestan para que se dé el fenómeno descrito, que desde ningún punto de vista en el contexto nacional es gratuito, así como también pasaremos revista de las colecciones etnográficas de varios de los museos del país; del mismo modo, nos referiremos a otros problemas relativos al tema, ya que los consideramos de singular importancia, y que, su mención se hace necesaria en el contexto en el cual nos venimos refiriendo, de cara al tema señalado.

*4.1. El valor estereotipado de los museos arqueológicos*⁵

Para referirnos a este acápite, necesariamente debemos mencionar a una de las dolorosas realidades que se viven en el estado ecuatoriano. Por un lado, a nivel de la Constitución de la República, se admite que el Ecuador es un país multiétnico, multicultural y multilingüe, ratificando la igualdad jurídica de todos los habitantes del país, independientemente de sus naturales diferencias, pero por otro, en la praxis diaria, cuando entran en juego otras consideraciones y se produce la interrelación entre todos, afloran de una manera muy visible las asimetrías y un profundo desprecio por los valores del “otro”, ese otro que generalmente coincide con los habitantes más desposeídos del país, es decir, con los indígenas y las poblaciones afroecuatorianas, frente a las cuales se ejercen todo tipo de actitudes

racistas, con las secuelas que de dicha actitud se derivan.

Siendo esa la realidad que históricamente se ha vivido en el país, no sorprende que una de las tendencias que en materia de organización de museos se haya dado en el país, sea hacia los museos arqueológicos, puesto que, en ese contexto hay una valoración tácita y expresa respecto de los valores mantenidos por esos habitantes, pese a su condición de haber sido “indios”, los mismos que han alcanzado un reconocimiento superlativo ayudados por la circunstancia temporal de ser “indios del pasado”, condición que no plantea dificultades. En este caso existe una especie de “amnesia circunstancial” a través de la cual se les desvincula en absoluto de todos los elementos negativos que gratuitamente se les atribuye a los “indios contemporáneos”. Resaltar los valores de las poblaciones -aunque hayan sido de indígenas- que vivieron hace muchos años atrás, no compromete a nadie, además que contribuye al mantenimiento de la cultura y los valores...

No se trata de desconocer el gran valor de esas expresiones culturales, y de la urgencia de que sean perpetuadas a través de los museos, lo que tratamos de hacer es adentrarnos en la consideración del porqué se manifiesta una atención valorativamente positiva a sus manifestaciones culturales, y no se da el mismo rango de importancia a las expresiones culturales contemporáneas o cuasi contemporáneas, conocidas como etnográficas, ya que éstas, al igual que aquellas, tienen un valor intrínseco, al ser productos culturales humanos, y como tales merecen todo nuestro respeto y admiración.

Por otro lado, y como quedó demostrado en secciones anteriores, la etnografía vehiculizada por las expresiones de la cultura material, también mantiene una estrecha vinculación con los procesos de identidad cultural de los pueblos, y eso les da un carácter de ser manifestaciones trascendentales, dignas de ser expuestas. Claro está, que la aceptación de esta premisa implicaría, de forma explícita, el entrar en contacto y mantener una valoración positiva frente a grupos sociales, en relación a los cuales, precisamente, se ejercen todo tipo de actitudes negativas, producto de una ideología racista,

que no se la quiere aceptar, ni mucho menos reconocer.

Es en este sentido que creemos que se ejerce un estereotipo positivo a favor de las colecciones arqueológicas de los museos, la antigüedad ha podido hacer olvidar los gratuitos estigmas adheridos a su condición de poblaciones nativas, y por lo tanto, no hay compromiso alguno de destacar sus virtudes. En la época contemporánea, el mismo proceso ya no tiene vigencia y la condición de ser representantes de grupos nativos se la vive desde la perspectiva negativa que atrae actitudes del mismo tipo. En este caso, cualquier acercamiento a sus manifestaciones culturales, sí comprometería, y esta realidad es muy tomada en cuenta, y de allí se derivan las respuestas y actitudes frente a estos grupos, y, concomitantemente, frente a todas sus manifestaciones culturales. Es en este contexto de la no casualidad, en el cual podríamos explicar el hecho de que no haya proliferado la creación de los museos encargados de exponer artefactos de naturaleza etnográfica.

4.2. El fenómeno galería

Dentro del análisis que venimos realizando, no podríamos dejar de referirnos a lo que aquí hemos denominado “el fenómeno galería”, cual da cuenta de la presencia de una serie de estas instituciones que con ese nombre o con el de museos, vienen operando en el país desde hace algunos años.

Consideramos que es muy importante el resaltar que personalmente no nos oponemos ni somos adversos a su funcionamiento como tales, aunque si formulamos varias críticas en relación a su quehacer, las mismas que salen fuera de la consideración de este trabajo⁶, pero, al mismo tiempo, creemos que en el contexto de la reflexión que venimos podemos acentuar es el criterio de diferencia. No hay que olvidar que, detrás de cualquier producción cultural, por insignificante que parezca, existe un ser humano digno de todas las consideraciones. Además, tampoco podemos dejar de tomar en cuenta, el papel que estas manifestaciones culturales, cualesquiera

que ellas fueran, tienen, en función del criterio de identidad. En este sentido, las palabras de un experto museógrafo (Glassie, 1989: 258), son francamente aclaratorias: “Debemos estar listos a encontrarnos con cada cultura en sus propios términos, conociendo que no hay razón por la cual un hombre, aunque no haya nacido en el confort y haya sido entrenado en la academia, no sea capaz de realizar obras de arte tan importantes como el campesino del monte o el hombre desnudo de la selva” (nuestra traducción).

4.3. El nuevo valor de las muestras etnográficas

Hay coyunturas históricas que repercuten de forma significativa en la vida de los pueblos. Para el caso ecuatoriano, el levantamiento indígena acaecido en 1990 marcó una profunda huella en el ámbito de las relaciones entre el estado ecuatoriano, y los grupos indígenas del país. Desde esa época, y a través de esa manifestación política, una nueva era se comenzó a vivir en este contexto.

Una de las positivas consecuencias que se derivaron de ese hecho histórico, fue el proceso de revalorización cultural, que tanto al interior de los pueblos nativos, así como en la sociedad ecuatoriana en general, se comenzó a vivir, en referencia a esas culturas. Los indígenas, de modo general, comenzaron a re-conocer y exponer hacia fuera los múltiples elementos de los que se compone su rico bagaje cultural. Ya no había que ocultarlos ni disimularlos. Esta actitud trajo sobre el tapete una serie de revalorizaciones que fueron desde la persistencia del lenguaje propio, hasta la plena vigencia del valor de sus manifestaciones culturales. Es muy interesante notar que en este proceso, la sociedad nacional también se encaminó por la misma tendencia. Por ejemplo, una serie de productos culturales de los indígenas que habían sido elaborados desde siempre, y que no habían podido adentrarse entre sus preferencias, poco a poco “alcanzan el derecho de ciudadanía” y se convierten en bienes apetecibles a nivel de mercado. Tapices Salasaca o de manufactura Otavaleña. Cuadros con motivos costumbristas elaborados en la población de Tigua. Máscaras de madera producidas en la región del

páramo de Zumbahua, para solo citar unos cuantos ejemplos, entre las muchas manifestaciones culturales, se convierten en objetos apetecibles que logran entrar en las casas no solamente de los coleccionistas de objetos exóticos, o de los “ingenuos” compradores extranjeros, sino de personas comunes y corrientes que reconocen un valor a ese tipo de objetos culturales. Esta actitud que hubiera sido insólita años atrás, tomando en consideración la naturaleza de las relaciones existentes entre la sociedad nacional y los indígenas, comienza a cambiar. Con este proceso ya se puede hablar de la posibilidad, y quizás hasta la necesidad y conveniencia de establecer lugares en donde se puedan exponer colecciones etnográficas. Obviamente que se había dado un paso adelante, el mismo que de ningún modo había resuelto los problemas existentes en la modalidad de relación entre la sociedad blanco mestiza ecuatoriana y los pueblos nativos, pero que, en cierto sentido, había despertado cierto nivel de conciencia tanto al interior de los grupos, así como también frente a la sociedad nacional.

4.4. El papel protagónico de las artesanías

El proceso comentado en líneas anteriores va a tener otra “válvula de escape” en el contexto de la valorización y promoción del trabajo artesanal, el mismo que tiene lugar a un nivel nacional. Si bien es verdad que algunas manifestaciones culturales propias de los grupos nativos ecuatorianos logran diversos grados de aceptación entre la sociedad blanco mestiza ecuatoriana, no se vaya a pensar que esos niveles fueron demasiado altos, ni que se había resuelto por completo el problema de las relaciones de asimetría entre los dos conglomerados sociales. Cierto es que se avanzó, pero dichos avances implicaban una relativa movilidad de los prejuicios y estigmas frente a los pueblos indígenas.

Precisamente es en ese contexto en el cual emerge como una instancia “salvadora”, la producción artesanal.⁷ El anclarse en **la artesanía** ni ideológicamente, ni culturalmente comprometía a nada, esta actividad se constituía, hasta cierto punto, en una instancia

neutral, encaminada a valorar cierto tipo de representaciones de naturaleza cultural que no solamente decía relación a los grupos nativos, sino a segmentos de la sociedad ecuatoriana que no habían sido cuestionados por su supuesta indianidad. Claro está, que nuevamente se vuelve al viejo tema del valor estético de los objetos, aunque, por otro lado, y esto es digno de ser destacado, se trabaja mucho en la línea de la identidad, y del concepto de lo “nuestro”, por oposición a las prestaciones no auténticas de esas manifestaciones culturales, y como producto de ello, se insiste en la vuelta a la tradicionalidad no solo en los procesos de elaboración de los bienes culturales, sino inclusive, en la utilización de los materiales propios, como en el caso de tintes naturales, si se trata de producción textil, para solo citar un caso.

A través de la actividad artesanal sistemáticamente organizada, y en una perspectiva orgánica-institucional, varias manifestaciones culturales de naturaleza etnográfica adquieren “carta de ciudadanía”, y, pasan a formar parte de muestras que se exhiben para el público, en lugares especializados. Lo interesante de este proceso es que estas presentaciones se las realiza bajo los titulares de colecciones artesanales, o simplemente de productos artesanales de tal o cual región. No se menciona que esa producción cultural, en la mayoría de los casos, no es otra cosa que los objetos de cultura material de una sociedad determinada, y que, en ese contexto, se trata de una muestra etnográfica. La mención de que se trata de una manifestación artesanal, neutraliza cualquier comentario adverso que sobre tal o cual exposición se podría plantear. La sociedad ha creado una especie de tolerancia para esta actividad socio-cultural, y dicho reconocimiento ha abierto la posibilidad de que los productos elaborados bajo esa modalidad puedan tener espacios de exposición, y hasta algún tipo de promoción. Como se ha mencionado en otro lugar de este trabajo, el proceso al cual nos hemos referido, es relativamente nuevo. En épocas pasadas también a la producción artesanal se la veía desde una perspectiva prejuiciada, y, en más de una ocasión, se la catalogaba bajo el título peyorativo de “folklorica”. Por fortuna, esa actitud, y esa ubicación gratuita ya no está vigente.

4.5. Las muestras etnográficas en los museos ecuatorianos

En este acápite no pretendemos realizar un catastro de las muestras etnográficas en los museos ecuatorianos, sino de comentar como éstas se presentan, y dentro de ellas, resaltar el valor de sus colecciones, así como la potencialidad de los materiales que varios de los museos del país tienen entre los objetos que son celosamente guardados en sus reservas, y que constituyen parte de su patrimonio que cualquier momento podría ser utilizado. Nos referimos fundamentalmente a los museos existentes en la ciudad de Quito, aunque, en función de la importancia en el aspecto cultural, aludiremos a las ciudades de Cuenca y Guayaquil, estando absolutamente conscientes que en otros lugares del país también se encuentran otros museos que llevan adelante actividades de naturaleza específica, pero que por limitaciones de tiempo y espacio no serán tomados en cuenta.

En primer lugar, consideramos que deberíamos hacer mención al Museo del Banco Central del Ecuador. Entre las políticas siempre cambiantes y muy poco concretadas de esta institución en materia cultural, se hizo una especie de división, de cara a la especialización que los principales museos pertenecientes al Banco debían tener. En este sentido, por una serie de consideraciones entre las cuales primó la enorme capacidad de los habitantes de la provincia del Azuay para la producción artesanal, se resolvió que el gran museo Etnográfico del país, debía estar ubicado en la ciudad de Cuenca.

Más allá de esta decisión y de la calidad mayor o menor de este museo (hecho respecto al cual nos referiremos en otra parte de este trabajo), es muy interesante destacar la enorme cantidad, y en muchos casos la gran riqueza de los objetos de cultura material que habían sido adquiridos por el Banco Central del Ecuador. Una buena parte de esa colección se la guardaba o guarda en las bodegas del Banco Central en Quito, en los edificios del Itchimbía. Respecto a los objetos de esta colección se habían hecho fichas individuales para su catalogación, en los cuales constaba su procedencia, el uso de los mismos, los materiales empleados para su elaboración e inclusive el

nombre del artífice (en el caso de ser conocido).

En esta colección se acentuaba el criterio relativo a una muestra artesanal. Por una serie de razones que desconocemos, no se había considerado el valor cultural de los objetos etnográficos. Quizás por esta razón, no se le dio la importancia que ameritaba a una colección muy completa de artículos de la cultura material de los Canelos Quichua que fue donada al Banco Central en 1972, y que permaneció en el edificio central en la bodega.⁸

En el contexto en el cual nos venimos refiriendo, tenemos que concluir en que el Museo del Banco Central del Ecuador en Quito, no se ocupa de la problemática etnográfica, la cual ha sido, en cierto sentido, transferida a su similar de la ciudad de Cuenca.

Continuando con nuestra descripción, tenemos que referirnos a la Casa de la Cultura Ecuatoriana, entidad que no tiene un museo etnográfico propiamente dicho, situación que es difícil de entender tomando en consideración la filosofía que animó a esta entidad cultural desde su nacimiento. En el museo de instrumentos musicales Pedro Traversari, se exponen algunos objetos, cuya procedencia dice relación a determinados grupos étnicos del país. Se nos informó que en varias oportunidades esta entidad ha recibido donaciones de artículos etnográficos pertenecientes a varias culturas del país, los mismos que han sido embodegados hasta tener la capacidad económica para realizar un museo etnográfico.

Igual situación se ha presentado en la Universidad Central del Ecuador. Se conoce que en algún lugar de dicha institución de educación superior se guardaba o guarda una colección etnográfica desde la época en que esta Universidad funcionaba en el edificio del Centro Histórico. Se desconoce por completo cual era el contenido y concomitantemente el valor de esta muestra. Algún viejo empleado de la Universidad nos comunicó que durante el tiempo de la ocupación militar, mientras estuvo clausurada, se destruyeron muchas cosas en el afán de encontrar evidencias de la supuesta subversión que se realizaba desde allí. Es muy probable que, de haber existido

dicha colección, por las circunstancias señaladas, en los momentos actuales ya no quede nada de ella.

El Museo del colegio Nacional Mejía está enfocado como un museo etnográfico. En este sentido contiene algunos objetos de cultura material de los distintos grupos étnicos del país. La muestra no es demasiado extensa en relación al número de objetos expuestos. Es interesante destacar la insistencia que sus curadores por resaltar la naturaleza etnográfica de este museo. No queremos referirnos al contenido de la información que se consigna en él por cuanto dicho tema sale de los objetivos que en este artículo se plantean.

Los Hermanos de las Escuelas Cristianas en la escuela del “Cebollar” desde hace varios años mantienen un pequeño museo en el cual se exponen tanto objetos arqueológicos, así como también una reducida muestra etnográfica, especialmente de las sociedades ubicadas en la región interandina del país. Es interesante destacar que el criterio didáctico es el que prima dentro de la exhibición. Se pretende, fundamentalmente, informar a los visitantes sobre el significado propio de los objetos que se exponen, así como sobre el contexto del cual provienen.

En la población de San Antonio de Pichincha, mejor conocida como la mitad del mundo, se levanta un museo cuya idea original fue la de ser un lugar en donde estén representadas tanto las culturas arqueológicas del Ecuador prehispánico, así como también las manifestaciones culturales de los grupos étnicos contemporáneos. En ese sentido debía contener una serie de manifestaciones culturales de naturaleza etnográfica. Si esa fue la idea original, en la actualidad este museo no expone en una forma científica ninguna de las dos ideas que motivaron su construcción, y él se ha convertido en el depositario de una serie de objetos de distinta procedencia, algunos de ellos calificados como objetos artesanales, pero nada más. En este sentido el mencionado museo no representa ni un espacio en donde se exhiba una muestra arqueológica, ni tampoco etnográfica. Es un agregado de pieza en donde no se sabe cual es

el criterio que orienta la exposición.

El Museo Shuar es uno de los pocos sitios en el país que fue concebido para exponer con exclusividad una muestra etnográfica. Aunque dentro de su exhibición permanente también se enseñan al público piezas arqueológicas de la etnia Shuar, es claro que se trata de un museo fundamentalmente etnográfico, donde el tema central es la recreación de la cultura material de este grupo social amazónico. Una vez visitado este sitio, sí nos queda una imagen clara y apropiada del valor y la funcionalidad de los artefactos expuestos en el contexto de la vida cotidiana, de una sociedad que mantiene un estilo de vida dentro del cual esos objetos son más que piezas de un museo.

En el recientemente inaugurado Museo de la Ciudad, por la naturaleza del mismo y el criterio de periodicidad empleado en él para la selección de la muestra a exhibir, tampoco la etnografía tiene ningún espacio físico, ni consideración alguna. En este museo también se hace patente la ninguna importancia o pertinencia, en relación con la cultura material de las sociedades contemporáneas. El proceso de omisión de estas importantes manifestaciones culturales, se deriva de la misma concepción del museo, y de la ideología, considerada en el sentido más amplio del término, que lo inspiró, de allí que aunque cuestionable desde nuestro punto de vista las ideas que se manejaron para su creación, no constituye una sorpresa que en él no se haya dado ninguna importancia al aspecto etnográfico.⁹

Para finalizar este breve recorrido por los museos de la ciudad de Quito,¹⁰ tendríamos que necesariamente mencionar al Museo de Artesanías. En él se presenta una pequeña muestra permanente de artículos artesanales de varias regiones del país (no es claro saber qué criterios se han usado para su selección), pero también se da la posibilidad, a través de las actividades que esta entidad realiza, de organizar con relativa frecuencia, exposiciones artesanales, inclusive con carácter de internacionales. No es un museo etnográfico, en el sentido que hemos venido manejando el término, pero es interesante destacar que en su organicidad y actividades desplegadas, se advierte nuevas concepciones respecto del papel, que en materia de

actividades culturales, deben tener este tipo de entidades. Consideramos que en este caso, este museo está alineándose con una concepción que había sido recomendada por García Canclini (1992:159) quien manifiesta: “Los museos, como medios masivos de comunicación, pueden desempeñar un papel significativo en la democratización de la cultura, y en el cambio del concepto de cultura”.

En líneas anteriores nos habíamos referido al hecho que, dentro de la planificación para la organización de los museos del Banco Central del Ecuador, se había elegido a la ciudad de Cuenca como la sede del Museo Nacional de Etnografía. Esta idea se ha plasmado, y en esta importante ciudad del país ya se puede visitar un museo estrictamente etnográfico (el alcance de este artículo no nos permite hacer un comentario crítico respecto del mismo), desde su concepción, planificación hasta la naturaleza de la muestra, y este hecho, desde nuestro punto de vista, es el principal mérito de esta entidad cultural. Finalmente, desde las esferas oficiales que han venido impulsando el tema cultural en el Ecuador, se hace un reconocimiento expreso del valor de las manifestaciones etnográficas, a tal punto que se organiza un museo para exponerlas, y eso, ciertamente, es muy significativo.

No ha corrido similar destino, para decirlo figurativamente, el Museo del Instituto Azuayo del Folklore, el cual, pese a contar con valiosa información e importantes objetos culturales que exponer, producto de la labor de recolección que se dio en la época del distinguido folklorista brasileño, Paulo de Carvalho Netto, de grata recordación para el movimiento cultural ecuatoriano, vive una crisis muy profunda, especialmente desde el punto de vista financiero, que amenaza con su misma existencia, lo cual, de darse, sin lugar a dudas, representaría un hecho absolutamente negativo en el contexto del movimiento cultural ecuatoriano.

Estando refiriéndonos a la región austral del país, no podríamos dejar de mencionar una experiencia singular que se vivió en torno al Museo Comunidad de Chordeleg, el cual por iniciativa del CIDAP

(Centro Interamericano de Artes Populares), fue creado bajo la dirección de la antropóloga brasileña Dionne Carvalho. Este museo, dentro del cual, la presencia activa de la comunidad constituía su razón de ser, estaba encaminado a servir de escenario para que la propia comunidad se exprese y manifieste sus criterios respecto de lo que ellos consideraban era su patrimonio cultural más importante, y digno de ser exhibido. Por una serie de razones que van más allá de la consecución de los objetivos de este artículo, y que por lo tanto no nos vamos a referir, el Museo Comunidad ha fracasado, pese a ello, la experiencia original, consideramos que es digna de ser tomada en cuenta. En este museo, originalmente también tenían lugar manifestaciones de naturaleza etnográfica, a la par que una rica muestra de artesanías del lugar, y de la región circundante.

Hemos sido informados (Dr. Juan Martínez B., comunicación personal), que hace poco tiempo atrás se ha inaugurado un museo arqueológico en la Universidad de Cuenca, el mismo que ha sido constituido en base a parte de la colección personal del Dr. Juan Cordero I., la misma que ha sido adquirida por la Universidad. No conocemos ni el museo mencionado, ni los criterios que intervinieron para su establecimiento y constitución. Solamente estamos en capacidad de mencionar que se trata de un museo arqueológico.

Para completar esta somera revisión de los museos de algunas ciudades del país, nos referiremos ahora a los existentes en la ciudad de Guayaquil. Las muestras exhibidas tanto en el Museo del Banco Central de Guayaquil, el Museo de la Casa de la Cultura núcleo del Guayas, el Museo Municipal, así como en los varios Museo-Galerías de algunas de las instituciones bancarias del puerto, son exclusivamente arqueológicas. La profusión de objetos encontrados a través de las varias excavaciones científicas y no científicas realizadas en el litoral ecuatoriano, así como el hecho de la gran importancia que se ha dado a las culturas arqueológicas de esa región del país, han tenido como consecuencia natural que el énfasis sea puesto específicamente en este tipo de expresión cultural y que la etnografía, por oposición, no tenga ninguna consideración ni importancia, y por lo tanto no sea considerada al momento de seleccionar los

objetos culturales a exhibirse.

A la razón manifestada, habría que sumar una posición de naturaleza histórica que también ayudaría a explicar el fenómeno descrito. Como la presencia masiva de las comunidades indígenas en la costa desaparecieron en los primeros años del proceso colonial, en la costa ecuatoriana siempre se ha mantenido la tesis de que los “indios están en la sierra”, de allí que sus manifestaciones culturales no revistan importancia mayor, o simplemente sean desconocidas. Estas nociones han sido trasladadas a las modalidades organizativas de los museos en Guayaquil, en donde no se dan criterios ni posibilidades para que las expresiones culturales de los grupos étnicos del Ecuador sean expuestas.

Para finalizar, no queremos dejar de mencionar un tema que lo consideramos muy importante, pese a que no se lo ha dado la consideración que merece. Nos referimos a las manifestaciones culturales que podrían ser catalogadas como etnográficas, pero que tiene la gran peculiaridad de no estar adheridas a un grupo étnico en particular, sino a colectivos sociales que en su cotidianidad, crean y recrean una serie de hechos culturales en los contextos urbanos, y que en ese proceso, también producen una serie de objetos específicos, los mismos que, de acuerdo a sus características particulares, podrían perfectamente, ser catalogados como cultura material, y por lo mismo ser acreedores a ocupar un lugar en los museos. Muchas de estas manifestaciones que se incuban al calor de la dinámica urbana tienen el carácter de emblemáticas, y ya han pasado a formar parte constitutiva de los imaginarios urbanos, los mismos que permiten los procesos de adscripción de ciertos grupos, a determinado segmento social.

V. Conclusiones

- La identidad no solo se fundamenta en el estudio y consideración del pasado, sino en toda las manifestaciones de naturaleza cultural que se van creando y recreando en la cotidianidad, ya

que ellas dicen relación a los actores sociales que van expresando sus vivencias, no solo como réplicas del pasado sino como una parte integrante de su proceso de reproducción socio cultural.

- En la concepción contemporánea de los museos, y tomando como elemento fundamental el proceso de identidad que actualmente se vive y que se ha hecho más necesario, el criterio “esteticista”, resaltado de forma absoluta y restrictiva, definitivamente no da cuenta de “las otras manifestaciones culturales”, las cuales de forma positiva contribuyen a reivindicar la identidad, y, pese a ello, no son tomadas en cuenta, o si lo son, ellas pasan casi desapercibidas.
- Es de fundamental importancia el resaltar la gran continuidad que tienen las manifestaciones culturales. Muchas de las claves para entender el registro arqueológico pueden ser extractadas del registro etnográfico. Bajo esta perspectiva, no hay razón para considerar a la primera expresión cultural (la arqueología), como algo cualitativamente más representativo que la etnografía, de allí que se impone una mayor y mejor consideración del fenómeno etnográfico en los museos del país.
- El poco aprecio por las manifestaciones de la cultura material contemporánea también pasa por un problema de carácter ideológico: el racismo que por desventura aún opera en el país hace que cualquier manifestación cultural que diga relación a “indios contemporáneos” sea visto peyorativamente. Se salva de esta visión la arqueología por cuanto ella se refiere a “indios muertos” que por su condición de tal no comprometen a nada y gozan de aceptación, a tal punto que ocupan lugar preponderante en diversos museos del país.
- Habría que tomarse en cuenta que varias de las expresiones de la cultura material de los distintos conglomerados sociales en el país, han actuado y actúan como verdaderos mecanismos de etnogénesis frente al embate globalizador (nos referimos a la

globalización de la cultura), y también desde ese punto de vista son muy importantes y deberían tener una consideración especial.

- Finalmente, somos de la idea que los museos en general se enriquecerían si se daría más importancia a la cultura material de los actores sociales contemporáneos, a nivel de sus muestras, ya que, inclusive desde el punto de vista didáctico -y esa es una gran tarea de los museos- cumplirían un papel fundamental.

NOTAS

1. Estos elementos emblemáticos de la cultura material, por desventura, para ciertos sectores de la sociedad ecuatoriana muchas veces son oportunidades para volcar una visión estereotípica negativa frente a un determinado grupo social, como sería, por ejemplo, la vinculación del poncho con un prejuicio racial.
2. La reticencia a exponer en ciertos museos muestras de la cultura material de las diversas sociedades, debe ser entendido en este sentido. Gratuitamente se les considera carentes de valor, y por lo tanto indignas de ser expuestas entro de la formalidad de un museo. Este es un error recurrente que acontece con alguna frecuencia en el ámbito ecuatoriano.
3. Es muy indicativo del fenómeno que venimos analizando el observar que en las reuniones trascendentales de los grupos indígenas con las autoridades oficiales de gobierno, los representantes Shuar, indefectiblemente usan la corona de plumas, pese a que su vestimenta es absolutamente occidental. Se trata de usar un emblema que refuerza y acentúa su membresía étnica, y, concomitantemente, su identidad.
4. El uso de la vestimenta de los Saraguros que posee enorme valor simbólico para el grupo, ha sido inclusive motivo de mofa por ciertos sectores de la sociedad blanco mestiza ecuatoriana, no obstante ello, aún para dichos sectores, la identificación de ese modo de vestir con

- el grupo Saraguro, resulta un ejercicio rutinario. Saben de qué grupo se trata, y a qué región pertenecen.
5. El texto que viene a continuación trata de exponer una situación concreta, la misma que no tiene el carácter de general, sino que da cuenta de una tendencia que sí se la registra en el país. Por otro lado, también vale la pena destacar que los (las) directores (as) de los museos, no son responsables de que se presenten de esa forma las cosas, ya que, muchos de ellos (ellas) asumieron su dirección cuando los museos ya habían venido funcionando desde algún tiempo atrás.
 6. Entre las críticas que mantenemos frente a este tipo de instituciones está la de que ellas exponen objetos culturales, que no son producto de trabajos sistemáticos de excavación, y que, por lo tanto están sacados de sus contextos naturales, perdiendo gran parte de su valor científico. Por otro lado, el proceso de adquisición de varias de las piezas expuestas, al ser efectuado directamente a sus “excavadores”.
 7. No nos estamos refiriendo al “aparecimiento” de la actividad artesanal, ya que ella ha estado desde siempre presente en el estado ecuatoriano. Nos referimos al papel que dicha actividad pasó a jugar en la dinámica de las relaciones, y más concretamente, en la posibilidad de que, a través de los objetos catalogados como artesanales, se reconozca valor a manifestaciones culturales de naturaleza etnográfica.
 8. El Dr. Norman E. Whitten, antropólogo y profesor de la Universidad de Illinois, y especialista en sociedades amazónicas, donó al Banco Central del Ecuador, una colección muy completa de artículos de cultura material pertenecientes a los Canelos Quichuas. Dichos artefactos nunca han sido expuestos al público, pese a su enorme valor que en todo sentido, posee esta colección.
 9. La misma idea del Museo de la Ciudad es cuestionable. ¿De qué ciudad de Quito se habla, considerando a la época precolombina? Por otro lado, este es el típico museo en el cual la consideración esteticista es la que prima, por sobre cualquier otro criterio en la exhibición de la muestra La ciudad que se trata de recrear no solo fue eso, sino también la cotidianidad que no siempre estéticamente es bella.
 10. En este recuento no hemos hecho alusión a los museos de carácter religioso de la ciudad, ya que, por su propia naturaleza, consideramos que se apartan de la temática central de la que nos hemos ocupado a lo largo de este trabajo.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, José (et. al). Identidad y Ciudadanía. Enfoques Teóricos. Quito: FEUCE ADES AEDA, 1996.

ALMEIDA, José. Antropología, Cuadernos de investigación. Revista del Departamento de Antropología. Quito: Abya Yala, 1999.

CUEVA, Agustín. "Cultura, Clase y Nación" en La Teoría Marxista. Ecuador: Editorial Planeta. 1987.

EVANS PRITCHARD. African Political Systems, International African Institute. London: Oxford University Press. 1940.

GARCIA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Siglo XXI. 1990.

GLASSIE, Henry. The Spirit of Folk Art. New Mexico: Harry N. Abrams, Inc. Publishers. 1989

MALINOWSKY, Bronislaw. Una Teoría Científica de la Cultura. Barcelona: EDHASA. 1970 (1944).

MALINOWSKY, Bronislaw. Los Argonautas del Pacífico Occidental. Barcelona: Península. 1973 (1922).

RIVERA, Fredy. "La Identidad: Breves ámbitos de discusión", en: José Almeida (et. al.) Identidad y Ciudadanía. Enfoques Teóricos. Quito: FEUCE ADES AEDA. 1996.

LA CHURONA LOJANA

Napoleón Almeida Durán

Doctor en Etnología por la Universidad Sorbona de París

SANTOS Y GUACAS¹

A pesar de que los intentos por sepultar a Dios, o demostrar su inmanencia en las sociedades humanas han constituido temas fundamentales del pensamiento, y de que es el más viejo “sujeto” de la filosofía, el estudio de la religión sigue cobrando vigencia.

La antropología reconoce que es la pregunta que se hace el hombre con miedo, sobre cuestiones a las que simplemente no puede ni responder ni controlar, el basamento de la idea de ligarse a un ser superior.

La cultura latinoamericana está enraizada en creencias y sistemas sociales que ven algo singularmente el mundo. La Europa del siglo XVI, el de la poderosa España, conquistó un mundo ya sospechado. Y sospechado porque los viajeros reportaron mucho antes de que hubiese el “contacto” con el Nuevo Mundo, costumbres de pueblos lejanos, que incluían ritos de adoración a las piedras o a Creadores del Universo, en esencia el mismo Yavé cristiano. El mundo Occidental absorbía con la conquista una variabilidad cultural asombrosa existente en el Nuevo Mundo: más de tres mil lenguas habladas por cazadores de cabezas, caciques y aún reyes. En las zonas adyacentes al mundo y sus cuatro partes, Tahuantinsuyo, no existía, al parecer, la idea monoteísta del dios Sol. Fetiches e idolillos concomitantes al animismo se producen para conjurar los peligros de las almas amenazantes. Todo es religioso. La iconografía de miles de años está ligada a una visión panteísta del cosmos. No se decora una olla; se la vivifica con ricos motivos ornamentales. La vida lucha con la muerte y el signo vital es propia imagen del alfarero. Toda la producción antropomórfica en el Ecuador antiguo responde a la necesidad insondable de unirse al dios dando vida al recipiente. Y las serpientes, peces, pájaros o búhos, evocan un acendrado totemismo.

Sin embargo, el clero regular, tal como nos lo pinta la etnohistoria, organizado para racionalizar la conquista inca, responde a una idea religiosa diferente. La religión como indicador de la convivencia y como fuente -no escrita en este caso- de prescripciones sociales. El incario había elevado la idea del Ser Supremo hasta el nivel de su irrepresentabilidad, ascendiendo él mismo a la categoría de pueblo que comparte una religión superior. Pachacámac, el padre del orbe, es un Hacedor no aludido en el arte. No hay ninguna revelación conocida pero es inmutable y eterno.

El español acarrió a América sus instituciones y su cultura. Los Visigodos habían dejado una herencia notable para que su pueblo sea el poder omnívodo de la historia durante el siglo XVI después de Cristo. La Cruz, emblema de la conquista, no significó sólo el evidente oprobio para el vencido. Lejos de eso, la imposición de un sistema de valores diferente, entraña la aniquilación de rasgos de los sometidos. En este sentido, la justificación del encomendero, que ve legitimada su conquista por la cristianización de los paganos indios, es determinante.

Cazadores de idolatrías, destructores de huacas, son puestos importantes en la administración española. La acción consecuente atentó no sólo contra la base material de la información sino imposibilitó la acumulación de datos para el sustento teológico.

Si los indios tenían en el Inti-Raymi de junio un corto lapso para adelantar cálculos astronómicos durante el solsticio de verano, y celebrar al dueño del imperio, el gran Sol, para que regale más granos, con las celebraciones de Corpus se libaba igual y se danzaba como antes.

La barroca visión del arte español de aquella época sentó sus reales sin problema. El politeísmo se seguía practicando en los costados de los altares cristianos, en donde abundaban los santos, antiguos fetiches.

Se mezcló todo. Las ideas que envolvían el quehacer político

eran de aquí y de allá. Así por ejemplo, la famosa mita, merced a la cual el vencido debía rotar con su fuerza de trabajo, periódicamente, era ya una institución imaginada por los incas para asegurar la centralización del Estado. Por esa razón resultaba más duro el exterminar las “idolatrías”, las ideas transformadas en un modo de comportamiento social.

Más rentable resultó incrementar el mestizaje pues el alma indígena es barroca, politeísta, fetichista, y la tradición española muy rica y variada. El calendario litúrgico debe satisfacer las expectativas de las diferentes órdenes religiosas, balancear las ceremonias que genera Dios, la Virgen o los Santos, equitativamente, dar paso a los milagros.

El catolicismo del español es a todas luces no sólo el pretexto para la conquista. Constituye un acto de fe sincero. Tan importante como la Trinidad es la madre del Hijo, sus apóstoles, los santos. Esto se puede verificar muy fácilmente cuando revisamos a los cronistas ibéricos oficiales y oficiosos, curas y soldados; el “príncipe” de ellos, Cieza de León es un claro ejemplo (1947), pues sobre todo la Virgen María es invocada para asegurar el éxito de la empresa.

No solamente el castellano sino todo europeo está sumergido en el Renacimiento, crucial momento de la historia occidental, quizá la única que rindió real tributo a la inteligencia humana. El hombre es el núcleo del pensamiento y su teocentrismo medieval, que había hecho gala del menosprecio a la naturaleza material, desemboca en estos nuevos tiempos en una vigorosa tentación a ensalzar no únicamente lo que abre el abismo que se dibuja entre él y la bestia, su cerebro, sino además lo que hay de común entre ellos, sus instintos. Para mucha gente de hoy, la Filosofía es mera especulación nacida de la capacidad que tiene el amo de la creación para ser ocioso; nosotros nos inscribimos en cambio en el grupo que considera que el pensador es el primer impulso de cualquier acción. Por este lado, en concordancia con la modernidad, si un Miguel Angel sobredimensiona la corpulencia de Adán, el cura se “alegra” de tener una compañera en la alcoba.

A pesar de que durante este mismo lapso se dividió la Iglesia, merced a los inusitados planteamientos de Lutero, Calvino o Zuinglio, y de que el más radical de los reformadores, Miguel de Servet, es español, el protestantismo no se extendió a la península Ibérica, sino más bien la Contrarreforma, la afirmación del catolicismo romano, tuvo exitoso eco en la actual América Latina, debido a que quienes se deshicieron con éxito de los invasores árabes, justamente los españoles, fueron los depositarios de una fe ortodoxa que determinó en buena medida el destino cultural de la mestiza aquélla. Contrarreforma es sinónimo de la Compañía de Jesús y de defensa de la tradición.

Hay que añadir a estas civilizaciones que la aceptación del protestantismo por amplios sectores de la población y de haber calado muy hondo en las capas diferentes de la sociedad europea, no trastornó en nada la vigencia de ciertas cuestiones que nos atañen.

Los milagros adjudicados a Cristo y sus apóstoles no son puestos en tela de juicio puesto que parece que todas las edades han pretendido, sin excepción de religión, ser testigas de hechos maravillosos suscitados por la deidad principal o por sus “puentes”. Francisco de Asís, aparte de haber anunciado con su vida y su discurso un cambio en la historia, había testimoniado milagros. En la Francia de los Enriques III y IV, en pleno Renacimiento, la frecuencia de visionarios y estigmatizados determinó la instauración de simuladores de milagros. En efecto Nicole Tavernier fue descubierta en flagrante mentira sobre sus pretendidas premoniciones. A finales del XVIII, en Alemania, Catherine Emmerich, la “recitadora de los evangelios”, veía, con la aceptación de la Iglesia, la pasión de Cristo (Hellé, 1949: 65; 263).

Resaltamos estos datos porque incluso los simuladores han determinado peregrinaciones importantes que nos permiten apreciar cómo el fenómeno religioso, en un comienzo asunto de discusión teológico, puede explicar el funcionamiento de la cultura porque a él se articulan los otros rasgos. La tal Nicole Tavernier uniformizó, tanto

como lo hace la selección de fútbol ecuatoriana en la hora actual con la clasificación mundial de Japón y Corea de este año, las expectativas de todas las capas de la sociedad. De origen oscuro y seguramente humilde, luego de sus “milagros”, los diferentes grupos la transportaban en andas reales y su efigie estampada en papel era vendida en el París de entonces como “pan caliente”. Su presencia, antes de ser descubierta como mentirosa desencadenaba un fervor extraordinario y un trastorno general, un sacudón de la vida cotidiana. Es que la religión es importante para el ser humano, quien ha sido apabullado de sobrenombres como “Homo sapiens”, “loquens”, “erectus”, o “faber”, pero que es ante todo y sobre todo, “religiosus”.

La Santísima Virgen empezará a reinar en el alma de millones de indios de América y muy tempranamente se aparecerá en México o Ecuador, no importa dónde. El asunto teológico no es nuestro. Sí, en cambio el resaltar la importancia de la enorme fe del pueblo en la “Ojona” lojana, la bienaventurada, la “Churona”, la Negrellita Divina”, la “Guagua Reina del Cielo”, la “Patronita” de los militares, la Divina Virgen de El Cisne.

Los finales del siglo XVI en el Ecuador, no han mirado ni la agonía, peor la muerte de la cultura vernacular; la simbiosis cultural se da en grupos humanos entre los que “la adoración general era al sol y a la luna, y éstos hacían sus sacrificios así de ovejas como unos que llaman cuys, que parecen conejos, que crían en sus casas; y lo mismo quemando maíz y mantenimientos que ellos tienen. También tenían guacas o oratorios a quien ofrecían oro y plata y de todo lo que tenían, especialmente una hierba que se dice coca, de mucha estima entre ellos; lo cual ya no lo hacen sino a escondidas, porque se les ha advertido de la ofensa que hacen a Dios en adorar las criaturas por miedo del castigo con que se les ha prevenido...” (Salinas Loyola, 1992: 123).

Los finales del XVI, época de la aparición de la Virgen María en la localidad de El Cisne, comenzaron a concretar las ideas expuestas. Hoy por hoy, la Advocación a la “Churona” concita igualmente el ardoroso culto del pueblo y sus procesiones forman parte de la rica

cultura popular ecuatoriana.

Mucho se habla y escribe sobre la vigencia de algunos rasgos de las culturas indias en la sociedad contemporánea. A veces se insiste en la utilización de algunas palabras quichuas cuando utilizamos el idioma con el que oficialmente nos comunicamos, el español; creemos que este sustrato se puede vislumbrar en muchos otros aspectos pues, “La religiosidad popular tiende a penetrar en muchísimas áreas de la vida cotidiana y extracotidiana. En los sectores rurales, además de los seres sobrenaturales oficialmente aceptados y a los que se rinde culto, se coexiste con una amplia gama y variedad de espíritus que, en términos ortodoxos deberían ser prohibidos y condenados, pero que en la práctica son tolerados actuando los fieles de acuerdo con sus buenas o malas influencias, ante la vista gorda de los sacerdotes. 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 frecuente 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 manipularla” (Malo González, 1996: 80-81).

Quizá no esté por demás insistir en este artículo el consignar que el hombre, en diferentes aspectos, es un ser religioso. Evidentemente, por razones inherentes a la evolución de la propia antropología, el difusionismo cultural, dominio humanista de toda una cincuentena de años, cedió paso a otras corrientes que explicaban más lógicamente el proceso de evolución social de los grupos humanos; sin embargo, a pesar de que los términos función o estructura demolieron la idea de la sobreposición de rasgos de pueblos más desarrollados en otros que no lo eran, hay que admitir que el intercambio de elementos, sobre todo los espirituales, han tenido un muy fuerte asidero en la aceptación de aquellos académicos.

En fin, “a un nivel general, las relaciones entre los sistemas religiosos pueden ser de dos suertes, hostilidad o penetración mutua. Por ahí, cosa curiosa, las articulaciones de hostilidad ellos mismos

desembocan en préstamos o en infiltraciones. Es así que el Cristianismo, para luchar contra el paganismo ha estado obligado a prestar, modificándolos, bien entendido, y por tanto, una rivalidad es acabada en imitación.

Las asociaciones de hostilidad comprenden, yendo de menos a más, la propaganda, como aquélla de los misioneros..., las guerras de religiones, que pueden desembocar en la destrucción completa de un sistema o, en todo caso, a su limitación...

Las religiones pueden también superponerse...

Las divinidades, los ritos, pueden incluso fundirse en conjunto para arribar, en caso extremo, en una asimilación completa...

Hay, en otro sentido, en todos los casos, extremadamente numerosos, mezcla parciales, que terminan por formar sistemas religiosos enteramente nuevos, por unión a elementos heterogéneos, accionando y reaccionando los unos sobre los otros...”.

Entre los principales factores de estas mezclas e infiltraciones, el autor destaca la movilidad de los grupos humanos, que llevan consigo los objetos cúltricos y la ideología propia de ellos e incluso sus santuarios. Estos conflictos e hibridaciones han dado variadísimas consecuencias; la suplantación de un dios por otro, no entraña la eliminación de la idea religiosa; así:

“...el culto de santos cristianos o mahometanos reemplaza y continúa al culto de los héroes y de los genios; el antiguo dios se mantiene, pero bajo una forma modificada...”

...La metamorfosis de un sistema religioso es un sistema mágico: La magia medieval comprende todas las sobrevivencias de los viejos cultos paganos, la magia malhadada retoma, a través del islamismo, el animismo antiguo...”

La adopción de una religión adherida a una definida estructura

social tiene un efecto de suma importancia pues se trastoca en un culto misterioso al menos en un principio... Lo que lleva a MM. Hubert y Mauss a proponer la ley siguiente: "la mezcla de las religiones se opera sobre todo por los cultos especiales"; Asia no penetró la religión latina sino por los misterios; el cristianismo se introdujo en los cultos indios por intermedio de las cofrerías...

Estos contactos conducen casi siempre a una desintegración de los antiguos sistemas aunque por lo general los sistemas vernaculares sobreviven incluso asediados por todos lados por las iglesias conquistadoras" (Bastide, 1935: 141-143; traducciones libres del francés de N. Almeida).

Por lo menos los orígenes míticos de la romería, entrañan algunos elementos bien descritos sociológicamente por Bastide.

La gran manifestación de fe de esta Advocación y de todas las pequeñas procesiones locales ciertamente debieron ser superpuestas a los ritos locales.

Seguramente esta "imposición" doctrinal fue conocida en la región lojana antes de la venida de los españoles pues ya los incas iniciaron cambios no sólo a un nivel social sino iniciaron una larga historia de control ideológico a los grupos sometidos debido a que sus festividades solares, siempre vinculadas al uso del suelo ligado a la productividad agrícola, hacían coincidir con los momentos críticos del ciclo: siembras y cosechas.

Las procesiones a la Virgen lojana, tanto durante el pasado como ahora, se realizan en períodos de gran sequía (su aparición), empatando con las faenas de "recogida" y fertilización de los suelos entre agosto y noviembre, tiempos en los que la mayor parte de productos, especialmente el maíz, son cosechados y sembrados.

Pero la fusión se da a través de ritos que remontan tal vez los tiempos del impacto inca; en efecto, el animismo que sustentaba la religiosidad palta es manifiesta pues la imagen es viva, es "llorona",

sonríe a la gente; está viva la imagen, se mueve, tiene alma; sus estampitas que se bendicen en la iglesia de El Cisne o en Loja, son amuletos mágicos, sirven para tenerla siempre como a la “Guagua” del altar; nunca hemos visto juegos y chistes como ocurre con el Niño Viajero cuencano (González, 1981), pero de cierta manera sí le reclaman dulcemente por los tormentos que representa la travesía, pues la fatiga que acarrea la subida desde La Toma hasta las faldas del Villonaco, la entrada a la parte alta de la sierra, es realmente visible, pero es una irritación de amor, las iras que causa una buena madre exigente.

La adoración a la imagen sobrepasa en mucho los límites provinciales. En el año de 1998, en el que finalizó la investigación confiada a mí por el CIDAP desde 1993, sobre la cultura popular lojana, y parte de la cual constituyó un estudio sobre la Virgen de El Cisne, la televisión mostró a una multitud de fieles que no había podido ir a las peregrinaciones lojanas, desfilando con una réplica suya en las calles de Guayaquil en donde tiene también su fanaticada.

Ahora bien, la devoción a esta Virgen, tal vez la que más y más aglutinaba fieles en su alrededor, es uno de los más antiguos sincretismos religiosos del Ecuador.

Se trata de un fenómeno muy conocido en el mundo, como dijimos; la peregrinación basada en la aparición de la madre de Dios no es un hecho único. En la misma provincia de Loja, hace algunos años, hubo un niño con prodigios para la curación gracias a la visión, aunque el caso reciente más conocido y difundido fue la aparición de la Virgen cuya “estigmatizada” es una joven azuaya, quien desde hace más de una década asegura desfiles de fieles que acuden al “Jardín del Cajas”, en donde Patricia Tálbot encarnó durante varias ocasiones a la Deidad para dar mensajes a los fieles (Moldstad, 1996).

Sin embargo, el culto a la Virgen lojana no tiene los mismos matices por su arraigo. Es probable que el clero, prioste y organizador de las ceremonias y tradicional aliado del grupo conservador dominante

de la política de este sector, afiance los valores inmanentes a aquella doctrina política, pero, evidentemente, la imagen pertenece a todos y ha desencadenado un creciente fervor, un ardoroso anhelo por parte del Ecuador y allende este país.

LA FIESTA

El Cisne está ubicado en las estribaciones del Fierro Urco, de la cordillera occidental a 2.440 m. sobre el nivel del mar, de irregular paisaje.

Se sitúa a 72 kilómetros al noroccidente de la ciudad de Loja; su acceso se realiza desde la parroquia de San Pedro de la Bendita (22 km.). Aunque hay una amplia carretera, los miles de peregrinos prefieren cubrir este tramo a pie, muchas veces descalzos, e incluso un corto tramo lo hacen arrodillados. Siendo el único santuario del extremo sur ecuatoriano, goza de un singular prestigio religioso y es centro de la más alta fe en Dios y en la Virgen. Los habitantes del sector son descendientes de los antiguos paltas y viven de la agricultura aunque las terribles seguías han determinado varios éxodos. El cisneño es amante de la música y en la actualidad hay cinco bandas bien organizadas.

Existe, sin embargo, una fuerte influencia española marcada en la arquitectura y en la lengua.

“En lo referente a la cuestión religiosa, la historia del Santuario y la devoción de Nuestra Señora de El Cisne comienzan el doce de octubre de 1594, cuando, según la tradición, María se aparece a una humilde pastora a quien le pide la erección de un templo para su veneración. Mas los padres de la chica dieron oídos sordos a su versión. La Virgen se manifiesta entre los principales del pueblo a quienes sugiere nuevamente lo pedido a la pastora, los mismos que deciden viajar a Quito y encargar al gran Diego de Robles la escultura de la Virgen, la que se exhibe en la basílica de este pueblo.

Apenas llegada, se erigió una capillita primitiva, una choza en realidad. Desde el comienzo se manifiestan los prodigios. La imagen policromada mide 64 cm. de estatura, lo que sumados a los 16 de pedestal, dan ochenta cm. de altura. Por su mirada tan bien lograda es Madre de El Cisne. Las coronas y cetros de la Virgen María y del Niño Jesús, adornadas con piedras preciosas y trabajadas en oro puro, pesan dos kilos. Una aureola de oro de 80 cm. de diámetro, lleva en su interior a la Virgen.

Desde los inicios la devoción por la imagen cobró gran importancia por todo el sur de la Real Audiencia de Quito y el norte del Virreinato del Perú. Cuenta la tradición que los habitantes de pueblos aledaños como Chuquiribamba y Zaruma, ansiosos de guardar la estatua se la llevaron para venerarla, pero milagrosamente ella regresó a su santuario, hecho constatado porque las vestiduras estaban embadurnadas de barro.

En El Cisne, hasta la fecha, se han levantado cuatro santuarios.

El “primitivo”, que no fue sino una humilde choza con cubierta de paja, dadas las condiciones de la época en la que fue construido, 1596.

El segundo fue la ampliación del primero, pero cambiada la paja de su techo por tejas, 1618.

De 1570 data el tercero, construido con adobes y tejas. Su interior fue enriqueciéndose paulatinamente con hermosas imágenes trabajadas por afamados artistas como Pampite o Legarda y fue embellecido con retablos de estilo Churrigueresco bañados con pan de oro.

El cuarto templo, el actual, comienza a erigirse el 15 de agosto de 1934 concluyéndose el 17 de noviembre de 1978; el estilo es gótico; tiene 65 m. de largo, 40 de ancho y 30 de altura. Es la famosa Basílica de Nuestra Señora de El Cisne. Su financiamiento se debe a la contribución que año tras año ofrecen a la sagrada imagen sus

peregrinos” (Comunidad de Padres Oblatos, s.f.).

Refiriéndonos a las peregrinaciones, hay que indicar que se trata de una de las imágenes más veneradas por los ecuatorianos quienes la visitan durante todo el año. También acuden muchas personas del norte peruano.

Las procesiones más espectaculares se dan en mayo, agosto y septiembre.

Durante el primero acuden grandes multitudes de Loja, El Oro y Azuay, para lo que se ha establecido un calendario de visitas. De la capital lojana llegan principalmente delegaciones de comités, instituciones culturales, cooperativas, sindicatos, asociaciones, etc. El 30 de mayo se celebra la “Misa de Fiesta” o “Mis Principal”. El 15 de agosto se celebra la “Fiesta Principal” o “Fiesta Mayor” a la que concurren devotos de muchas partes, pero principalmente de Azuay, Loja, Cañar, Zamora Chinchipe y Perú. Constituye un día de júbilo para miles y miles de fieles.

El 8 de septiembre es también visitado el santuario, pero con una concurrencia mucho menor que en los otros meses debido a que la fiesta principal ocurre en la ciudad de Loja a donde es transportada la sagrada imagen. Esta fiesta religiosa anual ha cobrado una importancia extraordinaria en las últimas décadas y específicamente desde el 8 de septiembre de 1930, cuando la imagen de Nuestra Señora de El Cisne fue coronada canónicamente y declarada Madre y Reina del Pueblo Lojano, al tiempo que el cabildo y el clero de la Diócesis de Loja la declararon su Patrona.

Los peregrinos la llaman “La Viajerita” por su anual traslado desde su santuario a la capital provincial. Esto data desde que un decreto de 1829 del Libertador Simón Bolívar, dispuso esta visita, para que presida la feria comercial y religiosa del 8 de septiembre.

En tal recorrido le acompañan miles de devotos quienes muy contentos le ofrecen el sacrificio de cubrir 72 kilómetros, “la caminata

más larga del mundo”, bajo un asfixiante sol o agobiados por la lluvia, el viento, la sed, el frío, a pesar de lo cual no desmayan en su propósito, pues lo que más importa es cumplir con la promesa.

La caminata se lleva a cabo desde el 17 de agosto, en que sale de su santuario, para arribar a la población de San Pedro de la Bendita por la tarde, en donde sus pobladores le rinden culto y al siguiente día continúa el periplo hacia el cantón Catamayo, sitio que le hospeda el 18 y 19, para continuar finalmente la epopeya hasta la ciudad de Loja cuando raya el alba del 20; hace su triunfal entrada alrededor de las seis de la tarde, en medio del entusiasta clamor de unas cincuenta mil almas.

Allí permanece hasta el primero de noviembre, fecha del retorno a su basílica, sitio visitado durante todo el año por unos cuatrocientos mil fieles.

Hay que anotar que las fechas claves de mayo, agosto y septiembre, concitan el interés más asombroso de la religiosidad popular del austro ecuatoriano, equiparable quizá, en el orden numérico, sólo a la afluencia que acredita el “Pase del Niño Viajero” cuencano. Sin embargo, las diferencias entre estas procesiones son notables, tanto porque en Cuenca hay una sola mantenedora y en Loja es la corporación eclesiástica en general, encabezada por la orden oblata, cuanto porque la participación infantil en Loja no es muy notoria, ni se da el sistema redistributivo que hay en Cuenca. El peregrinaje de la Virgen de El Cisne responde a una tradición enclavada en siglos de historia y milagros y alcanza ribetes de martirio. Así, durante su ascenso desde Catamayo, la gente, en su mayoría adulta, se exaspera tanto que de rodillas y gimiendo, canta, implora y promete. De lado y lado de la ruta hay un sistema de toldos y ventas sobre todo de comidas como empanadas, dulces, “charoles” de cigarrillos, caramelos; no faltan los escapularios y vendedores que deambulan con pequeñas estampas de la Patrona y Reina; hay gritos de la policía, que siempre trata de que la multitud no se aproxime demasiado a la efigie pues todos quieren tocar su manto y muchos lo logran; la caravana es muy apretada allá en donde la carretera es

angosta; la entrada a Loja es increíblemente triunfal, sobrecogedora; no hay lojano ajeno al gran acontecimiento pues ni siquiera las fiestas de la fundación, el 8 de diciembre, o de la emancipación, 18 de noviembre, son tan increíblemente concurridas.

Porque la “Churona”, como cariñosamente ha sido bautizada, es milagrosa; así (Comunidad de Padres Oblatos, s.f.: 12).

“Una aterradora calamidad vio pasar delante de sus ojos la entonces provincia de Ambocas, de la cual era anexo El Cisne, millones de ratones como una manta fatal subían por las colinas y descendían por las llanuras acabado los sembrados. Los pobladores aterrados viendo cerca la miseria y la muerte, acudieron a la Madre Santísima de El Cisne, y juraronla edificar una mejor iglesia si conjuraba el flagelo. La Augustísima Señora oyó su plegaria y en contados días desapareció la plaga. Este milagro fue uno de los que más divulgaron la celebridad misericordiosa de la Taumaturga Imagen de El Cisne”. (Aunque el opúsculo no se refiere a una fecha determinada, el relato parece corresponder a la última década del siglo XVI).

Describamos sucintamente lo que en Loja acontece durante los días siete y ocho de septiembre en honor ala venerada imagen:

Víspera, septiembre 7:

Música de banda desde la mañana. A las 18 h. comienzan a llegar los castillos, hay mucha gente en los alrededores de la iglesia y dentro de ella; vienen de muchos lugares aunque es notoria la presencia de fieles azuayos.

En el parque central hay innumerables “cholas” de Cuenca, muchas de las cuales han venido desde sus lugares de origen.

Hay que decirlo, no hay abundante trago como en otras partes, lo que hace la diferencia con algunas fiestas conocidas.

Alinean los castillos frente a la iglesia con intervalos de 15 ó 20 m. entre ellos.

La iglesia ha sido visitada durante todo el día por los devotos. Todos se santiguan con agua bendita al entrar. Ella tiene dos naves laterales con santos a un lado, arcos de medio punto. Salen con la mano en el pecho. En la sacristía venden escapularios; a las 18:30 un sacerdote hace rezar el Rosario.

A las 20 h. hay cada vez más gente, un grupo de música típica, de Saraguro, al mismo tiempo que los militares, entona; frente a la iglesia, pequeña orquesta; la gente camina por todas las calles que confluyen en la plaza central; antes de los castillos, igualmente cuetes, destellos. Es importante para los feligreses porque no es tradicional de Loja la pirotecnia. Bullicio de vendedores. Impresionante la cantidad de gente. Globos antes de los castillos; la policía mantiene el orden; exclusivamente personas “del pueblo”.

Hay una vaca loca que es paseada en carro, venden canguil.

Cada media hora queman un castillo; el primero a las 20:30; la multitud da vueltas y vueltas.

Ventas ambulantes: Chuzos, cigarrillos, algodón, ¡qué rico oiga!, manzanas, canguil, suenan cuetes, hay música de altoparlante, hacia el norte, por igual, hombres y mujeres, horchata.

Hay un grupo de música de la Universidad de Piura, otro de danza, de la Universidad de Loja.

Septiembre 8:

Repique de campanas a las 8:30; música sacra; mucha gente dentro de la iglesia. Un carro de la policía para resguardar el orden y proteger a la Virgen. Continúan las ventas ambulantes. La gente entra y sale antes de la procesión. Se escucha cánticos en la iglesia. Se celebra una misa de más de una hora y media antes de la

procesión. Hay mucha gente que sigue la ceremonia fuera de la iglesia e incluso en el parque, en donde se continúa escuchando cuetes.

La comunión dan varios sacerdotes y no sólo el principal. Turistas que filman. Enorme número de comulgantes. Hay gente que oye misa caminando. Multitud que sale de la misa con flores y sombrero en mano antes de la procesión. Mientras comulgan hay música. La misa es transmitida por radio Nacional del Estado. Verdadero tumulto. Siguen los cánticos. Una hora cuarenta y cinco minutos aún no se termina la misa. Siguen los cánticos.

Salen cantando y toman la calle Valdivieso. El cura indica que ha habido, gracias a ella, cuatrocientos años de amor.

Abandona mucha gente antes la iglesia; asoma Ella precedida de estandartes y mucho incienso, cruces, velas encendidas y muy bien escoltada; la misa termina a las 10h30. Muchos fieles adelante; cuando sale todos la aplauden.

Manto rosado, velo blanco, gran corona de oro. Los globos se elevan; hay muchos apostados a lo largo del parque y es muy solemne el momento; va en medio de la multitud, miles de personas. Se releva la gente para cargarla; le echan flores, todos quieren tocarla. Un atronador aplauso antes de que entre nuevamente en la catedral. Nuevamente grandes ovaciones y cuetes. Detrás de la vaca loca en un carro, el mismo de la víspera; conmovedor y jubiloso. La gente no se retira. Todo el mundo quiere tocarla; hay inválidos en sillas de ruedas con sus familiares. Luego, música popular. Continúa la afluencia hacia la iglesia en medio de las ventas; los sermones continúan.

A las 20 h. hay un concierto de la banda militar, que entona pasillos; se observa poca gente en el parque y los alrededores de la iglesia.

También están colocados cuatro castillos dispuestos como en la víspera y continúan las ceremonias en la iglesia pues se escucha constantemente “Hosana. Hosana”. Todo el día se han pasado misas pero a esta hora se celebra la última, con mucho menos personas. La Reina del Cisne, la Ojona, la Churona, continúa en exposición, y los creyentes compran siempre joyas, escapularios, “souvenirs”; a cien sures las velas. Se escucha los petardos. Llega un quinto castillo que lo arreglan. Al pasar por la iglesia, todo el mundo hace la señal de la cruz; en el parque se pasean payasos con globitos que hablan.

Un grupo de jovencitos, con botella de trago en mano, se divierte en una banca del parque, en donde la niñez pasea en carros-trenes; hay niños que se asustan de los cuetes.

Muchos vendedores “informales”, niños y adultos, hombres y mujeres, que venden las más diversas chucherías.

El día 9 continúa la afluencia de entes a la iglesia y las ventas no se paran.

Desde el 4 la fiesta es en la catedral; desde el 20 de agosto que llega a las seis de la tarde, hay una gran misa celebrada por el obispo y, luego, constantes ceremonias. El 25 sale de recorrido: San Francisco y todas las iglesias; el 1 de noviembre va a La Toma y a El Cisne arriba el 18.

NOTAS

1. Habríamos querido complementar el subtítulo con algo así como ... Y africanos, pero, a excepción de la provincia de Esmeraldas y muy pocos otros enclaves, la población africana en el Ecuador no está muy extensamente representada en la cultura popular.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, R. *Eléments de Sociologie Religieuse*. Librairie Armand Collin, París, 1935.

CIEZA DE LEON, P. *La Crónica del Perú. Historiadores Primitivos de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 26, Madrid, 1947.

COMUNIDAD DE PADRES OBLATOS, *Novena en honor a la Virgen del Cisne*. Impreso en Offset Atlántida, Cuenca, s.f.

GONZALEZ MUÑOZ, S. *El pase del Niño*, Imprenta de la Universidad de Cuenca, Cuenca, 1981.

HELLE, J. *Les miracles*. Ediciones Sun, París, 1949.

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

MOLDSTAD, G.M. *Guardiana de la fe (Oposición religiosa y negociación de identidad, los nobles de Cuenca)*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1996.

SALINAS LOYOLA, J. de. *Relación y descripción de la ciudad de Loxa*. En *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglos XVI-XIX)*, Pilar Ponce Leiva comp., pp. 122-142, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1992 (1571).

EL CARNAVAL DE SARAGURO EN DOS COMUNIDADES

María Sisapacari Bacacela

Candidata a Master en Estudios de la Cultura

En esta época posmoderna, de crisis de valores y del fenómeno de globalización que tiende hacia un proceso de universalización y homogeneización económica, jurídica y cultural y la eliminación de las diferencias de cada grupo, nacionalidad o etnia, existe también el afán de cada cultura o grupo comunitario de mantener su identidad a través de rasgos y características peculiares que le hacen diferente de los demás grupos humanos. En este sentido en Saraguro todavía se puede hablar de una fiesta tradicional del carnaval que responde a ciertas características sociales que han sido y son el sustento de supervivencia comunitaria.

1. Justificación del tema

Pese a la transculturación y la homogeneización, el respeto a la diversidad y los valores ha cobrado interés, tanto en el seno de las instituciones educativas y culturales, como en el pueblo en general.

De ahí que es necesario investigar los significados profundos que subyacen en las fiestas populares, comunitarias y religiosas de Saraguro y su pueblo. Una de estas fiestas importantes es el carnaval, que siendo una fiesta muy popular en nuestro país, tiene ciertas peculiaridades en cada región, nacionalidad y comunidades. Conocer su significado, sea como juego o los valores que encierra, la preparación de comidas, vestimentas, la cosmovisión, es importante para un conocimiento global de cada cultura, serán analizados en este pequeño trabajo, desde la visión del otro, de los dominados. Muchos investigadores sociales en los últimos 30 y 20 años han escrito sobre los Saraguros en forma descriptiva sin descifrar algunos símbolos que expresan significados más profundos o en ocasiones interpretan erróneamente desde un punto de vista occidental, como es el significado del color negro de la vestimenta. Haciéndose

necesario escribir esta tradición cultural, desde una visión de los excluidos, con la finalidad de aportar a los estudios ya existentes y sobre todo dar a conocer algunos elementos subyacentes que todavía se mantienen dentro de este juego, y que cumplen un rol social muy importante para la supervivencia cultural de los saraguros y que la juventud de ahora va dejando atrás y reemplazándolo con elementos exógenos provenientes de la cultura dominante.

2. DESGLOSE DE ALGUNOS ASPECTOS A INVESTIGARSE

2.1. Ubicación geográfica

Saraguro es uno de los cantones más antiguos de la provincia de Loja. Se encuentra ubicado entre las capitales provinciales de: Loja al sur y Cuenca al norte. Está a 2.300 m.s.n.m., cuya temperatura oscila entre 7 a 18° C. Históricamente es habitado por Saraguros, de nacionalidad quichua, quienes son mitmas provenientes de los altiplanos Perú-bolivianos y mantuvieron relaciones con Paltas y Cañarís. A su inicio este pueblo se asentó en San Lucas, en las estribaciones del Acacana y de allí llegaron al actual centro de Saraguro.

Por ser un cantón grande, poblado por diferentes comunidades, en las cuales se puede observar una hibridación cultural de paltas, cañarís e incas, expresadas en los dialectos del habla quichua y el español, como en las tradiciones culturales y en la vestimenta. Así se pueden distinguir 3 grupos culturales, tomando en consideración el idioma y la vestimenta y sus tradiciones:

- a) Saraguros propiamente dichos, venidos del Tahuantinsuyu.
- b) Los cañarís (parte noroccidental).
- c) Los paltas (occidente).

Para este trabajo he escogido dos comunidades, la de Gunudel y Chuquidel (Lagunas). Están situadas al sur de la cabecera parroquial, a 20 minutos a pie del centro urbano, al margen izquierdo de la vía

Panamericana Cuenca-Loja.

2.2. Paisaje

Saraguro presenta un paisaje interesante, por encontrarse en la parte más angosta de la cordillera de Los Andes, la occidental y la oriental.

3. ASPECTOS CONCEPTUALES Y PECULIARIDADES DEL CARNAVAL

El carnaval es una fiesta popular, muy divertida en los distintos pueblos y comunidades del Ecuador y de Latinoamérica. Si bien no es una fiesta auténticamente vernacular de las culturas indígenas, lleva en sí muchos elementos y símbolos hibridados de las dos culturas: dominante y dominada.

Partiendo del concepto de que todo grupo humano tiene su cultura, que lo hace diferente de los demás y que esa cultura está dentro de un espacio y tiempo, en su desarrollo se ve enfrentada a contradicciones internas y externas, en lo que el hombre tiene que crear nuevos mecanismos y modificarla en el tiempo; hecho que lo vuelve complejo en su significado. Todas contribuimos a estas innovaciones y somos parte de ella. Ninguna cultura es estática, sino dinámica, cambiante, que cada vez se vuelve complejo en su significado ya que toda cultura es ingeniosa, flexible e impredecible.

La cultura es el conjunto de ideas, creencias, actitudes, valores, tecnologías, sistemas de pensamiento y comunicación, con los cuales organizamos nuestras vidas.¹ Y los grupos humanos no somos entes aislados, sino que estamos en permanente interrelación y que en esa interacción creativa no todos somos considerados en igualdad de condiciones debido al peso histórico. Podemos diferenciar claramente, al menos, dos culturas: la dominante y la dominada. Dentro de esta última estaría la cultura popular y la cultura vernácula o indígena.

Ticio Escobar señala que “la acción de la cultura dominante no se da por una simple imposición coercitiva o la transmisión unilateral y automática de imágenes y valores que le legitimen, sino que se canaliza a través de una interrelación compleja de fuerzas”.² Una permanente lucha que nunca termina sino que se mantiene en una tensión constante.

En estas condiciones, la cultura popular y vernácula tratan de conservar, elaborar y reproducir sus propias formas y resistir a la cultura dominante. Sin embargo, por el permanente contacto o interacción termina apropiándose de algunos aspectos de la dominante. Resultado de ello, la cultura indígena viene a ser un enrevesado patrimonio simbólico, compuesto por creencias, costumbres, imágenes, figuras sensibles estructuradas y confundidas en la trama social, haciéndose difícil aislar ciertos elementos, sin deshilar todo ese tejido apretado, lleno de connotaciones que tienen significado en ese espacio y para ese grupo social. “El indígena recalca retóricamente ciertos momentos de su tiempo histórico para integrarlos a sus diferentes manifestaciones culturales”³ en una realidad comunitaria dándole sentido mediante ceremonias, ritos y fiestas, las cuales están impregnadas de elementos visuales fuertemente expresivos.

Entendemos a las fiestas como celebraciones en donde el gozo, el regocijo, son la razón de las mismas. Hay fiestas circunscritas a acontecimientos individuales, unidos por lazos de amistad y parentesco, y otras fiestas comunitarias, como la siembra, la cosecha, la inauguración de obras o fiestas religiosas. En las comunidades hay fiestas que tienen un significado importante para sus miembros; aunque estas fiestas en la actualidad son una mezcla de elementos religiosos cristianos con aspectos vivenciales de su mundo es necesario mantenerlas vivas en sus celebraciones tradicionales de padres a hijos, entendiendo de que es un aprendizaje directo y práctico, fundamentado en la tradición oral. Estas fiestas no aspiran a ser aceptadas por los otros sectores sociales, sino ser comprendidas en su colectividad, porque ese es su microcosmos, vivido intensamente, disfrutado y sobre todo aspiran cumplir la función de

cohesión, integración de los miembros de la comunidad. Debido al creciente contacto con las urbes, las migraciones y las influencias religiosas de los católicos, la disminución del aislamiento geográfico, los avances de los medios de comunicación y la permanente búsqueda de adaptación y resistencia, se han introducido innovaciones, que no significa renunciar a lo nuestro. Estos cambios se han producido en las generaciones jóvenes, que son más proclives a la transculturación.

Bajo estos lineamientos se plantea las siguientes hipótesis:

1. El carnaval, siendo una fiesta popular, tiene la función de integración social y de permanente renovación de los lazos de amistad, parentesco de las familias y las comunidades.
2. En las celebraciones del carnaval se encuentran mezclados elementos religiosos y culturales de los indígenas saraguros.
3. Por la influencia de los mestizos y los medios de comunicación se han producido muchos cambios ocasionando la pérdida de algunos valores ancestrales.

A estas inquietudes trataré de responder el trabajo que pretendo realizar en las comunidades de Lagunas y Gunudel.

4. ESTRATEGIAS

Para cumplir con este trabajo acudiré a la observación directa y participante, al diálogo y a la entrevista con las personas mayores de 50 años y con los jóvenes para que me cuenten sus experiencias.

5. ASPIRACIÓN CON ESTA INVESTIGACIÓN

Con este pequeño trabajo, en primer lugar deseo aprender a realizar una investigación cultural; y en segundo lugar, contribuir al fortalecimiento de la identidad cultural de Saraguro mediante la palabra escrita, ya que vivimos en el mundo de lo escrito en el cual la oralidad, siendo una fuente inagotable de conocimientos, cada vez

va perdiendo terreno. Vivimos en un mundo de contraste y de polarización debido al avance avasallador de la globalización, por lo que surge como una contraréplica la valorización de lo propio que le hace diferente de los demás. Para lo cual es necesario conocer, aceptar, tolerar, respetar y valorar las particularidades definitorias de cada grupo social o etnia. Y para llegar a esta valoración, es fundamental que las generaciones jóvenes conozcan el sustento filosófico, educativo y social de los mayores, a fin de mantenerlas y desarrollarlas. Los mayores se van terminando y con ellos se va mucho de nuestra cultura si no se escribe, por eso deseo colaborar para que las generaciones jóvenes tengan un documento en que basarse y puedan continuar manteniendo la identidad o volver a redescubrirla, como se ha hecho con muchos aspectos culturales que se iban perdiendo en las comunidades debido a la prohibición impuesta por los curas y monjas que se oponían a las celebraciones festivas siguiendo la tradición ancestral. Se ha descrito al carnaval únicamente como un juego de agua y descripción de comidas pero es necesario buscar un mayor acercamiento al por qué se realizaba en tal o cual forma. Solamente ahí habrá un verdadero valorar, entender y respetar, dentro de una compleja relación social familiar, comunitaria y de lazos de parentesco y compadrazgo.

6. INFORME DEL TRABAJO DE CAMPO

6.1. Paisaje y orografía

Saraguro presenta un paisaje interesante, compuesto por terrenos colinados, rápidamente drenados. Hay riachuelos, quebradas y ríos, que en épocas lluviosas producen destrucción de los terrenos. Las lomas están combinadas con valles para el cultivo. Se observa pendientes o laderas no muy pronunciadas y son aptos para el cultivo.

Las comunidades de Chuquidel y Gunudel presentan una superficie irregular. Hoy en día debido a las fallas geológicas y a los intensos inviernos de los últimos años, sobre todo desde 1982

cuando los cerros Puclla y Rarig fueron “cortados en su corazón y sus piernas”, están condenados a un proceso de hundimiento y deslizamiento acelerado hacia los ríos Chuchuchir y Sinincápac. Sumándose a todos estos aspectos, la apertura de las vías comunitarias, Lagunas, Gunudel y Sinincápac, en 1999.

6.2. Ubicación

Saraguro está situado en un pequeño valle entre las cordilleras occidental y oriental, en las faldas del cerro Puclla, que es la principal elevación (3370 m.s.n.m.). Las comunidades de observación están ubicadas al margen izquierdo de la vía Panamericana. Están relacionadas mediante la carretera Saraguro-Lagunas-Gunudel-Sinincapac; y para la comunicación entre las diversas casas y viviendas hay caminos vecinales.

6.3. Cultivos

Los principales cultivos de esta zona son el maíz, fréjol, arveja, trigo, papas, hortalizas y frutas. Estos últimos son cosechados bajo invernaderos, una técnica que se ha incorporado en la agricultura en los últimos cinco años.

Estas dos comunidades están afectadas por el canal de riego que viene desde las estribaciones de Zhicta y Cuipamba; atraviesa todas estas comunidades de sur a norte y se dirige hacia Apugín. La apertura de este canal, sumada a los desastres ocasionados con el ensanchamiento de la vía Cuenca-Loja ha acelerado el hundimiento y destrozo de viviendas y tierras de cultivo en estas dos comunidades. Situación que se vuelve demasiado peligrosa para los moradores, especialmente en los inviernos de marzo a mayo. Al respecto no existe ninguna preocupación por parte de las autoridades locales ni provinciales. Existen en Saraguro muchos proyectos desarrollistas que invierten grandes sumas de dinero para el mejoramiento de las comunidades, sin embargo, a ninguno de ellos les parece interesar la suerte de estas dos comunidades y de toda la cabecera parroquial, porque bien se podrían emprender obras de canalización de aguas,

vertientes que nacen de las faldas del volcán y que a lo largo de toda la vía que pasa por debajo del Puclla, éstas se pierden y van a salir en otros lugares, favoreciendo el deslizamiento de las tierras con una presión de empuje hacia los ríos principales.

En las tierras altas y laderas se cultivan pastos para la crianza de animales como el ganado, la oveja y los caballos. Entre los animales domésticos están la gallina, el cuy, patos, chanchos.

Al ser consultados, los moradores, sobre el problema de hundimiento contestan que “no hay donde ir”, “ya aquí a de ser de morir, pues”, “cómo vamos a abandonar nuestras casas”. En estas expresiones se puede notar, ese profundo sentimiento de apego a la allpamama, como un símbolo de identidad y pertenencia a esa comunidad y grupo familiar.

6.4. Población

Saraguro tiene una población de 70 mil habitantes, de los cuales un 50% son inmigrantes temporales hacia el Oriente. En la actualidad se vive “la fiebre del euro”, una masiva inmigración hacia España, Italia e Israel. Fenómeno iniciado en los 7 últimos años y que cada vez va en ascenso debido a la crisis económica y al sueño del migrante exitoso. Por esta razón no es raro observar casas abandonadas u otras en hipotecas.

La comunidad de Chuquidel (Lagunas) es una de las comunidades más pobladas. Tiene alrededor de mil familias. Cuenta con los servicios de agua entubada, luz eléctrica, teléfono, excepto alcantarillado. La mayoría de viviendas tienen pozos sépticos y algunas letrinas, que estarían contribuyendo al deslizamiento de los terrenos.

6.5. Tierra y familia

Cada familia está conformada por 5 a 6 miembros. La familia

posee una casa y una parcela de terreno en forma individual, que es el medio elemental de producción para la supervivencia. Los antepasados abuelitos tuvieron mayor cantidad de tierras, quizás alrededor de 2 mil Has. en la época colonial.⁴ En la actualidad, las tierras son fraccionadas, quizás las familias más ricas puedan alcanzar a 10 Has. pero sumando de 4 a 5 parcelas pequeñas.

A partir de la década del 80, estas comunidades han sufrido un mayor crecimiento poblacional. Resultado de ello es que los hijos ya no pueden tener una parcela para cultivos, sino únicamente para construir la vivienda, ocasionando la migración hacia los centros urbanos de Quito, Guayaquil, Cuenca y otras ciudades. Debido a este fenómeno migratorio, existe pocos hombres y si los hay, la mayoría son de edad o adolescentes menores a 18 años. Los hijos de los migrantes están al cuidado de los familiares y sufren las consecuencias de desequilibrio emocional y psicológico.

6.5.1. El terreno para la vivienda

Por lo general, las familias tienen la costumbre de donar una parcela al hijo que contrae matrimonio. Hecho que ocasiona la pérdida de terreno cultivable y la urbanización de las comunidades. En ese sentido fue muy importante las herencias aunque en la actualidad es muy limitado y obliga a la compra de terrenos para la construcción de la vivienda, fuera de la comunidad; rompiéndose de esta manera la unidad familiar.

En la comunidad de Chuquidel el asentamiento es nucleado, debido a la falta de terreno, las casas están implantadas a menos de 50 metros.

6.5.2. Tipo de vivienda

Las viviendas son de bahareque y de adobe. El espacio está distribuido en 3 ó 4 cuartos: la cocina, la sala, dormitorios. En la actualidad las construcciones están variando, se ha introducido modelos de arquitectura urbana y hay construcciones de 2 pisos

especialmente de aquellos quienes tienen familiares en el exterior. De igual forma, los materiales son hormigón armado, ladrillos y bloques.

7. LA FIESTA DE CARNAVAL, RITOS, CEREMONIAS, RESPONSABILIDADES

La fiesta de carnaval, siendo un elemento cohesionador de las comunidades, en el cual se ponía de manifiesto algunos principios organizadores de la cultura incaica, la solidaridad y la reciprocidad, también tenía un sentido profundo en relación con el ciclo agrícola. Significados que se han ido perdiendo debido a la influencia cultural blanco/mestiza y a la inminente invasión de los medios de comunicación masiva, radio, televisión, internet que traen mensajes alienantes.

Esta fiesta se celebra en el mes de febrero, que es la época de “sisanapacha” de los cultivos principales. La tierra y la naturaleza fueron los elementos esenciales en la vida de los indígenas para organizar los ritos, ceremonias y las fiestas, bajo el denominado calendario agrícola-festivo.

En la actualidad existe mayor aceptación y distracción de este juego en la generación de jóvenes. Se inicia con mayor rigor faltando 15 días, pero esto se hace los sábados y domingos cuando salen al centro, ya sea para la misa o para las compras o para encontrarse con los amigos, ahí se juega con agua y maicena.

Lunes y martes de carnaval son los días más importantes, la gente lo llama “auca puncha”. Esto significa que no existe ley ni respeto porque pueden llegar a matarse en los juegos. Durante estos días los jóvenes se organizan y salen desde las 9 de la mañana llevando baldes, lavacaros. Se reúnen entre 5 a 10 personas y aprovechando los canales de agua o las acequias hacen pozas y allí esperan a las chicas para mojarlas. Son varios grupos de jóvenes que se ubican en diferentes partes a lo largo del camino; unos se ponen

en la entrada a Lagunas, otros están cerca de la caa comunal y el otro está en el plan de Lagunas, en la Escuela Intiraimi. Es importante señalar, que “antes quienes jugaban eran hombres, pudiendo ser papás, hijos, jóvenes, los más alegres y atractivos, sin importar la edad”. En la actualidad, la mayoría eran solamente jóvenes y chicos menores de quince años, sin embargo, en estos dos últimos años se ha visto que la mayoría son mujeres de 15 a 20 años, “porque los hombres están en España”. La costumbre de los carnavaleros siempre ha sido llevar el aguardiente con el fin de brindar el “secante” después de la mojada. Y esta costumbre se ha podido observar ahora con las mujeres, quienes tranquilamente llevan botellas de licor y ofrecen a las amistades.

A más del juego del carnaval con agua, estas fechas son muy importantes en la vida familiar y comunitaria, ya que son ocasiones para que las familias cercanas, abuelitos, tíos, sobrinos se reúnan. Las o los abuelitos llaman a todos sus hijos y preparan una comida especial que consiste en: carne de borrego, chancho, gallinas, cuyes, mote pelado, col con yuca, chicha o aguardiente. Esta comida se compone de un plato de caldo de borrego o de gallina luego uno de col con yuca y carne y poco de trigo o arroz (plato fuerte). Todos los hijos colaboran para la comida de estos días con lo que cada uno puede hacerlo.

Anteriormente, el carnaval era más lindo. Los hombres “para jugar tenían que llevar una alforja de frutas. Nunca iban vacíos. A las chicas les esperaban cerca de los ríos, como son el Chuchuchir, Palmas, Shicta, Padre Eterno, o iban llegando a donde ellas estaban cuidando los ganados. De ahí las llevaban a la quebrada más próxima o al pozo. Allí jugaban. En esas épocas habían mujeres muy valientes que hacían correr a los hombres”. Una forma muy interesante era mojar las bayetas y ponchos anudados, con los cuales golpeaban a los hombres, con lo que a veces se engarrotaban muy pronto. Terminando el juego, cuentan que los hombres dejaban “pagando una ración de frutas, que era guineo, naranja, mango, membrillo, capulíes, lumas, etc.”. Las mujeres regresaban por la tarde cargadas de frutas.

Antes no utilizaban mucho la maicena, sino los tintes o anilinas. Los hombres preparaban tintas de “color verde y rojo”, preferentemente, con limón y sal. Eso fregaban en la cara y dejaban “hecho verde como plantas, solo aparecían blanqueando los ojos”. Algunos que no compraban tinta, acostumbraban jugar con “piñan, esos racimos o sartas bien maduros cogían y fregaban en la cara. Estos tintes casi no salían, duraban días. Era muy terrible y feo”. Otros jugaban con frutos de Rañas que son unos granitos azulados. Ante los terribles carnavaleros, las mujeres se defendían con “guano de ganado” que lo botaban en la cara y en el cabello.

¿CÓMO SE COMUNICABAN LOS CARNAVALEROS?

“Los carnavaleros ya salen como para irse al cerro” y la forma de comunicarse con los demás era mediante la música, “tocando la flauta, el rondador o silbando con las hojas de llama y capulíes”. El sitio predilecto era “aquí San Vicente, Rarig, allá en Yarimala”. Y para los del barrio de Gunudel era “Zhilimpali y Pucallpa”. Esos jóvenes eran muy conocidos por el estilo de música y la forma de silbar. Las mujeres ya les conocían y para defenderse, muchas veces ellas hacían minga para enfrentarles. Recuerdan que los más destacados jugadores de carnaval fueron finado “taita Daniel Guamán, José Miguel Bacacela, José María Quizhpe, José María Guamán, Angel Medina y otros; eran los invencibles”.

Los jugadores del carnaval sabían respetar a las mujeres y a los demás que no querían jugar. Ahora no se respeta a nadie, la gente que está jugando involucra a todos los que pasan, especialmente jóvenes, aunque todavía sí existe respeto hacia los mayores. En los juegos de carnaval, muchos jóvenes conocían a sus “amigas” o aprovechaban para verse y estar juntos.

7.1. La integración comunitaria y el “Ramaviso”

Sin embargo algo muy importante de estos carnavales es el sentido de integración comunitaria y del cumplimiento de

responsabilidades. El carnaval, es la fecha propicia para que todas las personas, quienes están con “cargos” sean sacerdotes, mayordomos, muñidores de Santísimo, San Pedro, Virgen del Tránsito, San Juan, San Francisco, den a conocer a toda la comunidad la función social y religiosa que ostentan. En esta fecha todos los “devotos” realizan lo que se llama “el ramaviso”. Este es una especie simbólica de comunicación e invitación para los días de fiesta, ahí se expresan “para estar juntos”, “acompañarán”, “no ha de haber nada pero para estar juntos”. Son palabras que están cargadas de un gran sentido de integración familiar y comunitaria.

Para el “ramaviso” los sacerdotes y mayordomos pelan ganado o borrego, dependiendo de su situación económica y del rango de jerarquía de las fiestas. Con ello se hace el “cachicaldo” que contiene carne con yuca y trigo. Como segundo plato es col (seco de col) con carne y yucas cocinadas enteras. Después de eso, la chicha, el huajancu o el aguardiente. En esta ocasión no hay el característico “champús” ni los “pinchis” u obligaciones de las fiestas.

Como cada sacerdote realiza su “ramaviso” en la comunidad hay a veces tres o cuatro fiestas a donde la gente acude a “mugur”. Los valores culturales de solidaridad y reciprocidad se hacen presentes en la tradición de que todas las personas que van a las fiestas deben llevar algo. Se llama “pinchina”, esto consiste en entregar al dueño de la fiesta un poco de dinero, productos como quesillo, queso, maíz y trigo. Pero nadie debe comer gratis.

Los muñidores y mayordomos van a la iglesia el domingo de carnaval, de costumbre igual que todos los otros domingos, para barrer y arreglar los “ramos” que son ofrendas florales artísticamente diseñados con flores. Luego se trasladan a la casa del sacerdote o priosta, según la costumbre para dejarles. Allí almuerzan y después realizan el juego del carnaval. Antes este era muy bonito. No se jugaba con agua ni polvo, ahora ya se hace con polvo. Los mayordomos y muñidores llevan flores por canastos y agua florida; siempre por tradición hay la mesa de hombres y la mesa de mujeres. Los muñidores comienzan lanzando las flores a la mesa de los hombres,

éstos en agradecimiento hacia las mujeres, cantando “jailailai carnavalito taitito, mamita, jailailai”. Luego los sacerdotes o mayordomas cogen un poco de algodón o lana blanca de oveja se moja en agua florida y se hace una cruz en la frente de todos, mientras continúan botando flores de bando a bando. Cumplido este rito, se procede a la comida y al baile. En algunas ocasiones, los mayordomos o mayordomas, una vez que han dejado a su sacerdote en la casa, con sus muñidores regresan a sus casas en donde también juegan con flores, comen y bailan. En la puerta de la sala de los sacerdotes, priestas y mayordomos y mayordomas, los muñidores arreglan un arco de flores por la mañana, antes de dirigirse a la iglesia como un signo de que el taita carnaval va a llegar pronto.

BAILE

Aunque no es únicamente para este juego, el baile está acompañado de violín, concertina y bombo. El baile característico es el chaspishca y san juanito. Se baila en forma circular pero no monótono, sino con un continuo cambio de dirección. En el baile participan todas las personas, ancianitos y jóvenes. La forma circular tiene un sentido muy especial, de integración de todos, no hay parejas solas separadas. En el círculo va un hombre y una mujer.

7.2. El “Uyari”

Por otro lado, en el carnaval es también característico realizar el “uyari” (aviso/comunicado) de parte de los ahijados a sus padrinos o marcactaitas, lo que habíamos dicho al inicio el cumplimiento de responsabilidades. Los ahijados para hacer el “uyari” avisan o envían una comunicación con los familiares a los padrinos con una semana de anticipación, con el fin de que les reciban. El día del uyari, los ahijados de bautismo, confirmación llevan una obligación o pinchi que consiste en mote blanco pelado, una fuente de arroz blanco o trigo con cuy, cortado en cinco partes y colocados en la mitad del arroz dando la forma del cuy; una fuente pequeña con queso y 10 a 20 panes; un cántaro de chicha, a falta de este una botella de

aguardiente. A veces, si no pueden llevar todo el pinchi completo, llevan mote pelado con una gallina y chicha.

A cambio de este gesto de visita de los ahijados, los padrinos preparan un caldo de borrego, mote pelado y chicha. Ahí comen, juegan el carnaval y duermen. Al día siguiente los padrinos hacen la entrega de un regalo que puede ser un animal doméstico (gallina, cuy, borrego) o ganado, dependiendo de la posición económica. Otras veces también pueden obsequiar prendas de vestir, especialmente joyas, como anillos, aretes y tupus o una parada completa.

El tener ahijados y ser maractaitas es una responsabilidad que se adquiere en el momento en que los padres seleccionan y ruegan. Los ahijados vienen a ser hijos y pasan a formar parte de la familia.

Como conclusión se podría decir que en el mundo indígena del Tahuantinsuyu había que clasificar dos tipos de ceremonias y ritos. Las ceremonias del ciclo agrícola y los de tipo religioso y filosófico. En los meses de febrero y marzo se realizaba las celebraciones del Pacharaimi, que significa el rendir homenaje a la madre tierra por su florecimiento, fertilidad y verdor con el fin de que pronto salgan los frutos y sea una buena producción. En el Pacharaimi, las comunidades recogían las flores sean silvestres o de huertos para hacer un baño con ellos. Quizás este significado de agradecimiento a la madre tierra se encuentre mezclado con el juego popular del carnaval.

En el plano religioso-filosófico se realizaba las fiestas de purificación e iniciación a todos los niños de siete años, con quienes se cumplía el rito de iniciación y a los de catorce años, el segundo rito conocido como el “rutuchishca”. A este tipo de ceremonias se le denominaba el Paucaraimi, que se ha perdido en las comunidades por influencia de la religión judeo cristiana. Sin embargo, en los actuales momentos se están volviendo a practicar y dar el sentido que tenía antes.

NOTAS

1. Malo González, Claudio, "Patrimonio Cultural intangible y globalización", p. 35.
2. El mito del Arte y el mito del pueblo, p. 128.
3. Ibidem, p. 108.
4. Calderón, Alfonso, Saraguro Huasi, p. 14.

BIBLIOGRAFÍA

MALO, Claudio. Arte y Cultura Popular, CIDAP, Cuenca, 1996.

MALO, Claudio. Patrimonio cultural intangible y globalización, en: Globalización y cultura.

ALMEIDA, Napoleón. La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo VIII Loja, CIDAP, 1999.

ESCOBAR, Ticio. El mito del arte y el mito del pueblo (xeroxcopias, material del curso).

CALDERÓN, Alfonso. Saraguro Huasi, Banco Central del Ecuador, 1985.

Mapa del cantón Saraguro y sus parroquias

