

46663
050
2489

9859

ANALES

UNIVERSIDAD DE CUENCA

TOMO XL - 1996

6586

ANALES

Revista de la Universidad de Cuenca

Rector:

Dr. Gustavo Vega-Delgado

Vicerrector:

Dr. Jaime Astudillo Romero

Directora de publicaciones:

Maestra María Augusta Vintimilla

Editor:

Dr. Carlos Rojas Reyes

Consejo Editorial:

Lcdo. Jorge Dávila V.

Arq. Carlos Jaramillo M.

Dr. Jaime Morales S.

Responsable de la Edición electrónica:

Dr. Juan Martínez B.

ANALES
UNIVERSIDAD DE CUENCA
TOMO XL - 1996

Diseño de la Revista:

Arq. Diego Jaramillo

Diagramación:

Eugenia Washima

Ilustraciones de la revista:

Julio Mosquera

Impresión:

Talleres gráficos de la Facultad de Ciencias Económicas

Director:

Dr. Eugenio Fernández Vintimilla

Operadores:

Arnoldo Celi

Juan Carlos Abril

Correspondencia y Canje:

Departamento de Información y Cultura

Universidad de Cuenca

Casilla N° 168

Fax: 835-197

email: revista@ucuenca.edu.ec

Contenidos

Anales, nueva época: memoria renovada para la Universidad de Cuenca 5

• CIENCIAS SOCIALES

Algunos elementos para reflexionar sobre "Educar en valores".
Piedad Vázquez Andrade..... 11

La muerte sagrada: Pucara o shitanacuy. Los juegos de sangre en las provincias ecuatorianas de Azuay y Cañar.
Juan Martínez..... 29

Entrevista con el Padre Antonio Alonso, sacerdote escolapio.
Revista Anales 51

• CIENCIAS NATURALES

Las orquídeas y su relación con la naturaleza.
Eduardo Sánchez Sánchez 69

• MEDICINA

Perspectivas de la salud pública para el siglo XXI.
Edmundo Granda..... 75

De nuestra historia médica del siglo XVIII.
César Hermida Piedra 95

• CREACION

Los dibujos de Julio Mosquera.
Carlos Rojas Reyes 113

Tragedia a cuatro manos que se toca
con sordina.
Pedro Cármenes 115



NºA 170583

19 Day y mes

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32

S. M.

*Carlos Quiroga en la ejecución su ojo
sombra el Señor con N. Cruzada por bajo
de una multitud de
ca y en fin,
misterio de la
remala y en la
de sída libro
ción en forma
Es un
Por autorjau
Presentada a
hoy
secta
tar Leon*

LA FUENTE DE SANGRE

*Los autores de la obra
de la obra
de la obra*



ANALES, NUEVA ÉPOCA, MEMORIA RENCIADA PARA LA UNIVERSIDAD CUCUENCA

Anales debía renacer por sobradas razones: se trata de una publicación que ha dado esencia a la Universidad; **Anales** es conocida en el exterior -quizás más que en el país adentro- en especial en aquellos centros culturales y universitarios en donde existen institutos que han puesto sus énfasis en Latinoamérica. Además es **Anales**, parte de la memoria misma de lo que se hace o se registra, mal o bien en la institución; por ende, a la bitácora de este barco no puede habersele secado la pluma. He ahí por qué debe mantenerse la **Revista Anales de la Universidad de Cuenca**, fundada en 1940, hace cincuenta y seis años, 39 volúmenes han visto la luz hasta hoy.

En los últimos años, su discontinuidad se ha debido especialmente a situaciones financieras; a pesar de que el panorama en tal sentido no mejora, se ha puesto los mejores esfuerzos para alentar la voluntad necesaria, y se ha previsto su reaparición

con nuevo director, con nuevo equipo de gentes y materias, con nuevo formato, con nueva tecnología editora; en definitiva con otro contingente y otro contenido.

El nuevo diseño se inscribe en la necesidad por ofrecer nuevas formas de aliento a la lectura, en un tiempo en donde la imagen ha secuestrado esa afición cultural que tenían los añejos bibliófilos y lectores empedernidos. Carlos Rojas Reyes, Médico y Filósofo, aparte de ser uno de esos clásicos lectores, referente de esa sed por la cultura, ha sido él mismo, permanente investigador y eje sustancial para esta nueva época que empieza a vivir **Anales**. Le hemos pedido que conjuntamente con Jorge Dávila Vásquez, literato consagrado, con Carlos Jaramillo Medina, urbanista y arquitecto de hondo humanismo y con Jaime Morales Sanmartín, trabajador infatigable por la investigación y la medicina, emprendan la tarea por darle fuerza y permanencia a **Anales**, la que reaparece hoy con éxito.

La Universidad de cara al año 2 mil debe cumplir algunos requisitos mínimos para seguirse llamando Universidad -hoy más que nunca que cualquier galpón con pizarra y fax alquilado, asalta tal epíteto para el marketing de una clientela incauta. La nueva Universidad debe servirse de los clásicos membretes que le han dado historia: autonomía y cogobierno, por ejemplo, pero una autonomía sin divorcio con la ciudadanía, un cogobierno que sea ejecutivo, científico y político -no politizado-. Sin embargo los viejos referentes de la Universidad no son ya suficientes para explicar su papel moderno: la Universidad debe internacionalizarse cada vez más, sin perder sus raíces nacionales y regionales. La Universidad moderna para ser tal, debe otorgar un salto fundamental hacia los posgrados, verdadera cúpula y flecha del conocimiento académico, los mismos que deberán optimizar en devolución los propios pregrados, los que por su parte deberán reformarse en sus currícula en base a la flexibilidad, el acortamiento e intensividad de los estudios, los sistemas semi-optimativos en la elección de las cátedras, etc. La investigación científica y tecnológica serán el motor para el desarrollo sostenible que exige el futuro de la sociedad, la que ya no está lejos, que ya está aquí y que nos deja si seguimos dilatando los pasos

operativos por cambiar. Una Universidad que, más allá de la veleidad de la moda, sepa usar y aprovechar el internet y los sistemas tecnológicos de la información y la informática nueva. Una Universidad que revalorice sus símbolos y ritos, sin caer para nada en lo ceremonioso, sino en el culto a los fines más excelsos de la cultura. Una Universidad que reciba la acreditación ciudadana y que se capacite cada vez más para tener un personal académico con el mayor porcentaje de catedráticos con títulos de posgrado y con muestras visibles de su más alta contribución y producción evaluables. Una Universidad que tenga en su juventud estudiantil, la prueba de su cristalina transparencia, honestidad, talento y valentía; por ser ella misma el agua fresca que renueva ideologías y prácticas, la que nos hace sentir a los más viejos, la real demanda de ser también jóvenes en ideas y prácticas. Esto no es una receta de cocina para saber hornear bien el pan de la Universidad, es apenas una lista mínima y telegráfica del poliedro universitario, casi indefinible como la vida misma.

Con **Anales** se inscribe también lo que debe ser la Universidad; con **Anales** por su parte se evidencia la necesidad de trabajar y creer en una Universidad

que produzca. La producción de ciertos bienes materiales debe emprender, cierto, también la Universidad; si bien la Universidad no es una fábrica, patentes, y algunos servicios de alto nivel deberá la Universidad lograr con menos timidez y más realismo -frente al difícil clima de supervivencia actual que el Estado le precipita. Pero al hablar de producción, crear bienes sobre todo espirituales es hacer Universidad. Universidad que no escriba, Universidad que no aporte obras de ciencia y de artes, que no haga suficientes libros, que no investigue lo necesario y edite periódicamente sus aportes, será quizás con más modestia un liceo, un centro, un instituto cuando más, pero jamás una Universidad, pues para ser tal debe tener como eje, la paleta del policromado mundo del conocimiento de sus distintas áreas, pues no merece llamarse Universidad, un centro que matricule cuasi un puñado de carreras; la Universidad exige en el viejo sentido de la universalidad el conocimiento profundo de varias disciplinas que le permitan desterrar el reduccionismo y ver tridimensionalmente -y quizás aún más, tener incluida en su visión la cuarta dimensión: el tiempo- el cual no perdona si nos quedamos anclados al pasado; por ello creo que la potenciación de las carreras diversas, se inscribe en la tarea de univer-

salizar el conocimiento, por ello el feudalismo de cada facultad aislada, no hace la esencia de la universal Universidad.

Hay varios fundamentalismos universitarios: uno de ellos es aquel de ver una facultad como una isla, como un castillo medieval: circunvalada de un foso para evitar el ingreso de las otras ciencias y con una compuerta levadiza para dejar pasar solo selectivamente -al dedo tal vez- a las que interese. No quiero pecar de agorero, pero en el futuro creo que la historia universitaria ha de trabajar porque no existan facultades, al menos en el sentido que ahora están concebidas; las carreras no desaparecerán jamás; pues deben cultivarse siempre las disciplinas, pero las facultades como tales, no necesariamente deberán mantenerse así. De esta manera, las carreras estarán menos cerradas a emprender tareas serias en la actividad transdisciplinaria. Pero ¡ojó!, que solo estaremos maduros para la multi, pluri y transdisciplinaria a través de combinar -no mezclar- como en la química, con precisión las solamente maduras disciplinas; si una universidad no tiene desarrolladas varias disciplinas con seriedad y madurez, no habrá transdisciplinaria.

Anales por fin, no elimina las otras tantas valiosas revistas

especializadas que han aparecido con fuerza en la última época en el plantel; todo lo contrario, las respeta, las estimula y las une; **Anales** aspira a ofrecer ese espacio generalista que una los vasos comunicantes de sus variadas carreras y disciplinas. Tampoco esta visión de articular los componentes del conoci-

miento universitario, elimina la necesidad de que algunas veces resuelva editarse apuntando con más especificidad a desarrollar una sola área o aportando el tratamiento de un solo tema o área con la profundidad que exige el concepto mismo de Universidad.

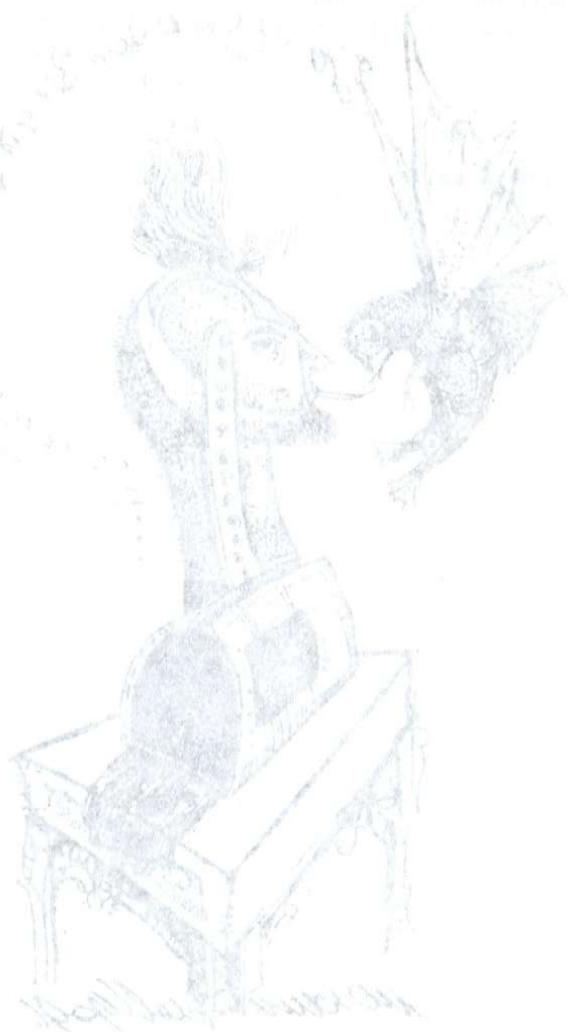
Gustavo Vega-Delgado
Rector



CIENCIAS SOCIALES



J. MOSQUERA



ALTERNATIVAS EDUCATIVAS PARA LA TRANSICIÓN
SOCIOECONÓMICA Y CULTURAL
DE LOS PAÍSES EN DESARROLLO

Resulta una perogrullada discutir la necesidad de plantear que la educación está comprometida con los valores ético-morales. Hessen ya expuso que la educación, y más concretamente la escuela, tiene que ir más allá de propender al desarrollo del aspecto intelectual, puesto que tiene que encarar el problema del trabajo y de una cultura en expansión. Al tener presente que la cultura tiene distintas dimensiones: unas lenguas, unas tradiciones, unas creencias, unas actitudes y en suma unas formas de vida, como dice Galeano: "toda cultura que merece ese nombre es horizontal, solidaria, es un modo de abrazar al otro y en el abrazo reconocerse uno mismo". Todo lo cual, nos dice Victoria Camps, no puede ni debe transcurrir al margen de la dimensión ética que es la primera prioridad de la "cultura humana universal".

Carr plantea que la educación es una actividad práctica con carga de **valores** relacionada

con la promoción de los valores humanos y los ideales sociales. El empirismo impone sus rígidas distinciones entre hechos y valores, condicionamientos y razones, teoría y práctica. Estas distinciones conceptuales constituyen el soporte de una división institucionalizada del trabajo basado en la "ideología de la pericia", en la que es el científico profesional el que adquiere status académico para "formular explicaciones de las operaciones del proceso educativo, consecuentemente al docente no le queda sino el uso práctico efectivo de estos conocimientos".(1)

Educar, desde una perspectiva humana, es posibilitar la formación de un sujeto enrumboado a accionar en la promoción de un desarrollo a "escala humana", esto es, propender a la generación de un ser crítico con los defectos del presente y comprometido con el proceso moral de las estructuras y actitudes sociales. En este sentido la educación de hoy está desafiada, no sólo a

defender los requerimientos del desarrollo cognitivo que la ciencia y la técnica exigen, sino también la recuperación de los valores éticos, "valores sencillamente humanos", como los califica Camps, cuyo lenguaje nos habla de justicia y solidaridad, de paz y amor, de vida, etc., términos que son el fundamento de la educación en valores, cuya divulgación y defensa constituyen la base del compromiso educativo.

Wilfred Carr, en su obra "Hacia una ciencia crítica de la educación", nos recuerda que la práctica educativa es algo realizado por personas; la práctica educativa es algo social, político e histórico construido y que puede entenderse interpretativa y críticamente. En esta perspectiva la práctica educativa no es simplemente un "hacer". No es una especie de acción técnica, instrumental; tiene significados e importancias que no pueden entenderse solamente por la observación de nuestras acciones. Su significado e importancia no es solamente algo subjetivo; es también algo interpretativamente comprendida por otros y enmarcada por la historia y la tradición, lo mismo que por la ideología.

El significado y la importancia de la práctica se construye por lo menos en cuatro sentidos. No podemos comprender adecua-

damente, nos dice Carr, el significado y la importancia de una práctica sin referirnos a:

Primero, las intenciones de un practicante. Por ejemplo, cuando yo indico que x estudiante debe hablar en la clase, podría tratarse de averiguar lo que ella sabe por el tema; podría ser que se tratara de que la muchacha volviera a concentrar en la discusión la atención de la clase que empezara a flaquear; podría ser que yo quisiera que ella hablase en mi nombre, diciéndoles a los otros estudiantes lo que yo creo que ellos necesitan saber; podría ser que se tratase de que ella cambiase la dirección de la discusión que se realiza en la clase, dirigiéndose hacia otros temas. A menos que el observador conozca mi intención y mi conocimiento acerca del estado corriente de la clase, no es probable que resulte sencillo el significado de mi práctica.

En segundo lugar, el significado y la importancia de una práctica son socialmente construidos. Son interpretados no solo por el agente sino también por los otros. La estudiante a la que me he dirigido puede sentir interés, orgullo, vergüenza o entusiasmo, según como ella interprete mis acciones. Y sus compañeros de clase también interpretan el significado y la importancia de mi acción con relación a sus

propios marcos de referencia particulares, idiosincráticos.

En tercer lugar, el significado y la importancia de una práctica están construidos históricamente. Mis acciones pueden tener significado e importancia con referencia a tradiciones de práctica educativa, configuradas a lo largo del tiempo ¿Me estoy esforzando en cumplir unos ideales centrados en el alumno, liberal-progresistas, o estoy transmitiendo habilidades o la cultura de nuestra sociedad de una manera humanística clásica, o me estoy esforzando en crear condiciones democráticas de discurso de clase ateniéndome a unos ideales más críticos, quizá incluso radicales? Para comprender una práctica x se tiene que hacer referencia a la historia de la situación de la persona x a la que construye esa práctica y a las tradiciones educacionales que confieren una forma y estructura más profundas.

En cuarto lugar, el significado e importancia de una práctica están construidos políticamente. Mi clase crea una micropolítica en la cual lo que sucede puede ser configurada por el dominio y el sojuzgamiento, o quizá por una conversación abierta y democrática y haciendo que se tomen decisiones. Algunos de la clase tienen mayor influencia sobre lo que se hace, y algunos

menos; algunos tiene mayor participación en el fruto de nuestros trabajos y algunos menos. Y más allá de esta micro-política, la práctica de la clase está asimismo configurada por factores sociales, materiales e históricos que escapan al control de todas las personas de la clase, por relaciones de clase, relaciones de género, lenguaje y factores culturales, etc. A su vez, la práctica de la clase crea algunas posibilidades para la vida futura de los estudiantes, (y para mí mismo) y limita otras posibilidades. Sin embargo la clase no es un espejo de las estructuras políticas, culturales y económicas de la sociedad más amplia, ni un modelo de lo que debería ser el mundo de fuera. Sin una referencia a esas estructuras más generales y a su carácter ideológico, carecemos de un entendimiento crítico del significado e importancia de una práctica educativa. (2)

La práctica educativa, constituye entonces una acción **informada** (desde tres frentes: el teórico, el experiencial, el antropológico-cultural y cotidiano) y **comprometida**; es una actividad esencialmente **ética** guiada por **valores** educativos básicos más que por mezquinos intereses instrumentales utilitaristas. La práctica educativa siempre implica objetivos e intenciones morales, estos objetivos e inten-

ciones se estructuran no como fines para los cuales la práctica constituye el medio técnico, sino como **compromisos educativos** que solamente pueden realizarse mediante la práctica. La práctica no se considera como un proceso instrumental que sirve a fines educativos fijos, sino como una actividad fluida en la que la elección tanto de medios como de fines está guiada por valores y criterios inmanentes en el proceso educativo mismo: criterios que sirven para distinguir entre la práctica que es educativa y la que no lo es.

Con esta visión de la práctica, el objetivo de la teoría no es alentar a la conformidad a una tradición determinada; todavía menos es obtener la conformidad a prescripciones científicas. Más bien es alentar la conformidad a una disposición para hacer juicios profesionales que están enriquecidos por principios educativos e informados por una comprensión autoconsciente del carácter **moral** del papel del educador. La teoría se relaciona con la práctica ilustrando a los practicantes; aspira a educar a los practicantes, a profundizar sus puntos de vista y animar sus compromisos para que puedan ver más profundamente bajo la superficie de sus ideas y de sus prácticas. Consecuentemente, la teoría de la educación no es una ciencia aplicada sino una especie de

Geisteswissenschaften o **ciencia moral**. (3)

Desde este horizonte de reflexiones presentamos algunos señalamientos que hacen ideólogos de la educación sobre las etapas de desarrollo moral en el niño y en el adolescente, que los consideramos válidos únicamente como referentes generales, dentro de los límites mínimos de universalización. Puesto que este es un asunto demasiado complejo, en el que las circunstancias influyen de manera muy significativa.

Hessen y los valores.

Para Hessen el pensamiento tradicional, en la tradición hegeliana los **valores** son "fines ideales" que se renuevan en las aspiraciones de los hombres, por tanto incondicionados e intemporales. Frente a esta posición se plantea el "relativismo de los valores" iniciada por Marx y Nietzsche, que cuestionan la universalidad de los valores. Los totalitarismos, dice Hessen, desde el plano político, de hecho, refutan la autonomía y la incondicionalidad de los valores.

Para Hessen hay dos cataclismos a nivel europeo: el nacional-socialismo y el marxismo. Una y otra concepción del mundo disuelven la autonomía de los valores y explican la cultura me-

dante una causa única. En el caso del marxismo "las relaciones de producción", en el caso del nacional-socialismo el "espacio vital". Para Hessen las dos posiciones llevan a instrumentalizar al hombre por eso él plantea una dialéctica ascendente entre la cultura clásica y la cultura cristiana. Esta última, forma superior, es la conservación y el desarrollo de la forma inferior. Así por ejemplo la virtud platónica de la templanza anticipa a la cristiana de la esperanza, etc. De allí que se da la exigencia de conservar el pluralismo de los valores según una dialéctica que ligue unos **valores** a otros y los ordene en una **jerarquía**.

En su obra Teoría de la cultura moral y de la cultura científica, Hessen plantea que la reivindicación del ideal de la educación libre propugnada por Rousseau y Tolstol, en cuanto están carentes de dialéctica, abstractamente antinómicas, desembocan en el resultado opuesto, en la educación restrictiva. Autoridad y libertad no pueden excluirse recíprocamente.

La personalidad crece en base a los dotes naturales, pero conquista la individualidad midiéndose con los valores de la pedagogía humanística. Es en la relación de la personalidad con la cultura objetiva que el individuo

alcanza la propia autonomía.

Teniendo en cuenta que la evolución cultural es acumulativa, la educación se vuelve más compleja. El individuo está situado frente a una cultura objetiva en expansión; y, por tanto debe emplear una energía espiritual cada vez más importante. El proceso es doble: por un lado la educación moderna parece psíquicamente más costosa que la educación antigua en general, a causa del alejamiento de la vida social de la vida natural. Por otro lado, el periodo de la instrucción, de la **asimilación moral** se alarga. Esto produce una intensificación de la formación moral.

Respecto a la educación moral, Hessen hace suyo un esquema clásico de la pedagogía, que se representa como un arquetipo en las grandes doctrinas, tanto en Platón como en Kant. Se trata de la progresiva liberación de la **constricción natural**, que se inicia como disciplina, sumisión a las reglas externas, y concluye en la autonomía.

Momentos del desarrollo moral:

1. En el primer grado de la educación moral, de la "**Anomia**" que comprende el periodo de la segunda infancia o de la edad preescolar. Aquí la acción

no está guiada por reglas externas sino que encuentra en sí misma su fin. Su mejor expresión es la del juego. Las fuerzas activas son el instinto y el efecto. El aprendizaje de la capacidad de juego, bajo la aparente ociosidad requiere una disciplina de la conducta. A esta etapa la denomina de la "anomia".

2. En el segundo grado, de la "Heteronomía," se educa la capacidad de actuar según normas. Este período coincide con la edad escolar cuando la actividad del juego transcurre en el deber y en el trabajo. Debido a que refleja el grado de desarrollo de la sociedad, caracterizado por la industrialización y la democracia. La escuela moderna se configura como "escuela del trabajo". En consecuencia el ejercicio de las capacidades personales sobrepasa el ámbito de la educación intelectual, en la que se concentra la didáctica de la escuela tradicional, y se desenvuelve también en torno a problemas, valores, aspiraciones que reflejan el mundo social y económico.

Hessen considera que es el seguimiento de la acción, el reconocimiento y el respeto a las reglas de acción lo que disciplina a la naturaleza humana y forma la conciencia. El grado de la heteronomía de la educación moral está en la aceptación del lenguaje de las cosas y de la cultura.

3. El tercer grado es el de la "autonomía", y de la "autoeducación". Una vez que ha pasado a través de la disciplina del trabajo escolar, programado, el joven entra en el mundo de la cultura, mundo que vive en continua expansión. Se experimenta la libertad, en la búsqueda de la cualidad personal. La instrucción se completa en la vasta esfera de lo extraescolar(4).

El componente cognitivo de la moral, según Piaget

Piaget habla de dos morales básicas en la infancia: a) la moral de la obligación y b) la moral de la cooperación.

a) En el estadio de la moral de la obligación, o realismo moral, los niños perciben a todos los adultos como superiores; piensan generalmente en la conducta moral en términos de intenciones e identifican la buena conducta con la conformidad a las reglas de los adultos. Se considera que este estadio de desarrollo moral se extiende hasta los siete u ocho años.

b) Estadio de la reciprocidad moral. Se caracteriza por la existencia de relaciones mutuas más que unilaterales, por un reconocimiento de las reglas como convenciones racionales desarrolladas para la consecución de objetivos y por una comprensión

de la moral como una función compleja de intencionalidad y consecuencias. Este estadio de desarrollo moral se alcanza un poco después de la edad de los siete u ocho años y que perdura durante la adolescencia.

Comprensión de las reglas por parte de los niños.

Los estudios de Piaget sobre la comprensión de las reglas por parte de los niños se realizaron generalmente en situaciones de juego. Distingue cuatro fases en la comprensión de las normas de juego:

En la primera fase el niño considera el juego como simple actividad, en las que uno juega libremente haciendo diversas cosas. No percibe otros límites o reglas que algunos esquemas que han desarrollado para sí mismos. Esta fase es denominada fase de reglas motoras, dura hasta que el niño tiene aproximadamente tres años.

En la segunda fase, que tiene lugar entre los tres y cinco años, los niños juegan imitando los modelos de los adultos. Reconocen que existen reglas, esas reglas son para ellos lo más importante y las consideran fijas e inalterables. Las reglas rigen y dirigen muchos juegos de los niños incluso cuando juegan solos. Irónicamente, con su pro-

ceder egocéntrico, los niños cambian sin querer estas reglas o se centran en algunas de ellas, ignorando otras, cuando ellas le conviene.

Tercera Fase, hacia los siete u ocho años, los niños comienzan a jugar con otros de acuerdo con reglas mutuamente aceptadas. Durante esta tercera fase manifiestan un acusado respeto de las leyes, pero solo muestran una vaga comprensión de cómo se establecieron éstas. Los niños comprenden que las excepciones o cambios en las reglas pueden estipularse mediante un acuerdo de todos los que juegan. No obstante es difícil alcanzar tal acuerdo, a no ser que cada jugador considere que los cambios son más ventajosos para él que para los demás jugadores. Estas manifestaciones de egocentrismo disminuyen gradualmente a medida que madura el niño.

Cuarta fase, cuando los niños tiene once o doce años, perciben las reglas como guías de actuación establecidas, cambiadas y acordadas por individuos. Probablemente consideran el desarrollo de los juegos y sus reglas como una actividad seria y como una especie de diversión. Los niños desarrollan una actitud relativista con respecto al establecimiento de reglas y al acuerdo sobre los cambios de dichas reglas, pero observan un riguroso

respeto por las mismas. Saben que las reglas pueden establecerse y cambiarse libremente, pero, una vez que se han fijado, no pueden ignorarse arbitrariamente o selectivamente. Esta actitud hacia las normas no difiere probablemente demasiado de la de los adultos.

Los juicios morales de los niños.

En sus experimentos realizados, observó que: los niños menores de seis años, consideraban los actos que causaban mayores perjuicios más inmorales que los que provocaban daños menores.

Entre los siete y los nueve años, empiezan a pensar en el motivo o intención de la persona que obra mal. Juzgan una conducta motivada por miedo de forma diferente a una conducta parecida motivada por un deseo de venganza. Tiene en cuenta las circunstancias cuando valoran la culpabilidad de otro sujeto.

Robar y mentir son acciones que los niños de menos de seis años juzgan en términos de la gravedad de las consecuencias. Una mentira es mala en función de su grado de desviación de la realidad. A diferencia de los niños pequeños, los de más de siete años distinguen entre embustes que son cuentos exagerados y los que son mentiras: la caracte-

terística distintiva es la intención de engañar antes que la intención de divertir.

Esta capacidad para valorar la intencionalidad permite al niño de siete años o más concluir que una mentira "infructuosa", destinada a engañar a otro, es peor que una mentira inintencionada que provoca un desastre. Los niños mayores tienden a pensar que las mentiras son inmorales, tanto si son descubiertas y castigadas como si no lo son, y frecuentemente juzgan igualmente inmorales las mentiras que dicen a personas con autoridad y las que se dicen a compañeros.

Son de importancia, para lo que nos incumbe a nuestro propósito, el temor en consideración a ciertos aspectos de los estudios de Piaget, sobre la comprensión, por parte de los niños, acerca de la administración de justicia. Identificó dos categorías de castigo propuestas por los niños, para los que se comportan mal.

La primera es la sanción **expiatoria**, que consiste en poner al infractor un castigo que sea proporcional a la falta cometida, sin tener en cuenta más factores.

El segundo tipo de sanción por **reciprocidad**, situación en la que la sanción o castigo está lógicamente relacionada con la

infracción. Esta clase de castigo que hace hincapié en la justicia, suele ser recomendada por los niños de siete años y más.

Respecto a la administración de castigos a los miembros de un grupo. Antes de los siete años, los niños se orientan a considerar justas o buenas las recompensas o castigos que los padres u otras personas con autoridad deciden administrar. Estas conductas pueden incluir un trato desigual a las personas que son responsables por igual de una infracción y de una buena acción, así como la concesión de recompensas especiales a los individuos preferidos.

Entre los siete y once años los niños insisten en la igualdad para todos. Tienen un concepto de igualdad rígido que suele olvidar las circunstancias, y exigen un trato igual para todos. Desde los doce años, tienden a plantear la equidad: entendiéndole como igualitarismo relativo en el que se tienen en cuenta intenciones y circunstancias. (5)

Niveles de estadios del desarrollo moral según Kohlberg.

En la línea de Piaget, Kohlberg elabora un trabajo dedicado a extender la obra de este autor. Así mientras Piaget centró su estudio en niños hasta de doce

años, Kohlberg incluye a los adultos.

Nivel preconvencional.

El individuo juzga el aspecto moral de su conducta en términos de la magnitud de sus consecuencias y responde en sumo grado a las figuras de autoridad y a las reglas establecidas. Este nivel consta de dos estadios:

Primer estadio:

Los individuos se concentran casi totalmente en sí mismos y en las consecuencias físicas de las recompensas y castigos, administrados por las figuras de autoridad.

Segundo estadio:

Los individuos muestran tener conciencia de los iguales y de los compañeros, y los utilizan para su provecho personal, cuando lo permite la ocasión.

Nivel convencional.

El individuo responde a los grupos sociales (familia, iguales, comunidad); la conformidad y lealtad a las reglas de estos grupos orientan la conducta moral. Consta de dos estadios (estadio 3 y 4).

Tercer estadio:

Los individuos observan las normas de unos grupos elegidos

con los que se identifican y de los que intentan obtener apoyo y reconocimiento.

Estadio 4:

Los individuos muestran una preocupación por proteger a la sociedad en su conjunto. El mantenimiento del orden social se considera un objeto moral de absoluta prioridad.

Nivel posconvencional.

El individuo basa sus juicios morales en principios universales interiorizados. Estos principios dirigen su conducta moral, más que su propio interés, de la autoridad o de los grupos sectarios. Consta de dos estadios (estadio 5 y 6).

Estadio 5:

Los individuos definen lo correcto y lo incorrecto en términos de contratos y leyes humanas. Se considera a la sociedad como la autora y modificadora de leyes que, a su vez, define lo que es moralmente aceptable.

Estadio 6:

Los individuos son gobernados por principios universales, auto-impuestos e interiorizados, que tienen prioridad sobre las leyes formuladas e impuestas por la sociedad (6).

La ciencia social Crítica de Habermas y sus aportes para educación en valores.

Para Habermas, las sociedades modernas han creado unas condiciones bajo las cuales el concepto clásico de razón ya no encuentra una adecuada expresión práctica; mutilada y privada de cualquier papel significativo en la formulación de objetivos humanos o fines sociales, la razón se ha convertido en un instrumento para la persecución efectiva de fines preestablecidos. Reducida a una especie de racionalidad instrumental, la razón humana ha perdido su impulso crítico, el juicio y la liberación se han visto suplantados por el cálculo y la técnica; y, el pensamiento reflexivo por una rápida conformidad a reglas metódicas.

La mutilación del concepto clásico de razón, nos dice, ha llevado a logros y triunfos dentro del ámbito de las ciencias naturales. Este éxito ha llevado a la creencia de que los modelos científicos de razonamiento de las ciencias naturales que han permitido el control sobre el mundo y la naturaleza, sirven también para el control sobre el mundo humano y social. La racionalidad científica, nos dice Habermas, opera como un medio de pensar aceptado sin crítica que no solamente impregna las disciplinas intelectuales modernas tales

como la política, la historia y la filosofía, sino que también invade todos los ámbitos de la vida cotidiana. Afirma que se ha caído en el cientificismo, que ha llevado a producir un entendimiento empobrecido de la naturaleza y del papel de las ciencias humanas y sociales.

Frente al cientificismo Habermas sostiene tres intereses constitutivos de saber", dando origen, cada uno de ellos a una forma diferente de ciencia:

El interés técnico. Es un interés de lograr maestría y control sobre el mundo de la naturaleza y es constitutivo de las ciencias "empírico-analíticas", que buscan formular un conocimiento explicativo y predictivo acerca del mundo natural.

Interés práctico. El hombre se interesa por entender y participar en las tradiciones culturales que conforman la vida social. Este tipo de interés da lugar a las ciencias "histórico hermenéuticas", que producen conocimientos interpretativos que enriquecen el entendimiento de la vida social.

Interés emancipatorio. Se origina en el interés de liberarse de los dominios de la ignorancia, superstición, elementos de la tradición, etc., que obstaculizan la libertad de los individuos para

determinar sus objetivos y acciones sobre la base de sus reflexiones racionales. Este interés emancipatorio da origen a una "Ciencia social crítica" (7). Ciencia que aspira a crear las condiciones bajo las cuales puedan realizarse los ideales implícitos en el lenguaje humano cotidiano (lo que implica que los que conversan sean capaces de resolver desacuerdos mediante un diálogo crítico en el que las preconcepciones, supuestos y creencias de los interlocutores puedan someterse a la discusión racional). Creemos que esta forma de visualizar las posibilidades de hacer ciencia permiten abordar, con propiedad, principios como libertad, verdad, igualdad y respeto para con las personas. Por lo que constituye uno de los aportes significativos para líneas para una propuesta de educación en valores.

Respecto a los criterios de validación, plantea que la comunicación puede lograrse solo si: lo que se está diciendo es comprensible (**inteligibilidad**). Que las afirmaciones de lo que se haga son ciertas (**verdad**). Que lo que se está diciendo encaja en el contexto y está justificado (**veracidad**) y que el que habla es sincero y no pretende engañar (**rectitud**) (8). Criterios cuyo alcance es infinitamente más amplio que la verificación matemática científica. Y, por lo

tanto resultan más adecuados para el tratamiento de los **valores** en educación.

Etapas del desarrollo del yo

Siguiendo la tradición piagetiana, pero tomando en cuenta el desarrollo intersubjetivo, Habermas considera las siguientes etapas de desarrollo del yo.

a) Simbólica: No hay indicadores unívocos de una clara separación subjetiva entre sujeto y objeto (la simbiosis entre niño, persona de referencia y entorno físico es estrecha).

b) Egocéntrica: Coincide con la sensoriomotora y preoperativa de Piaget, y con la anal y edípica de Freud, el niño llega a una diferencia entre el yo y el entorno (egocentrismo psíquico y moral) el niño no puede percibir, entender y **enjuiciar** situaciones con independencia de su propio punto de vista. Piensa y actúa desde perspectivas ligadas al cuerpo.

c) Sociocéntrica objetivista: Con el inicio de las etapas de las operaciones concretas y de la latencia pre-edípica, el niño ha dado un paso decisivo en la construcción de un sistema de deslindes del yo. Diferencia entre cosas y sucesos perceptibles y manipulables por un lado, y sujetos de acción junto con sus

emisiones o manifestaciones susceptibles de comprensión, por otro, y no confunde los signos lingüísticos con el referente y con el significado del símbolo. Al tornarse consciente del perspectivismo de su propio punto de vista el niño aprende a deslindar su **subjetividad** frente a la naturaleza externa y a la sociedad.

d) Universalista: Con la capacidad de participar en el discurso y de pensar en términos hipotéticos, el sistema de deslindes del yo se torna reflexivo. A medida que se ha conmovido el **dogmatismo** de lo dado y de lo vigente, los ámbitos objetuales precientíficamente constituidos pueden quedar relativizados en relación con el sistema de deslindes del yo (9).

Desarrollo Interactivo, según Habermas.

Aunque, como plantea Habermas en Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos, las etapas de la conciencia moral están aún por elaborar, hay algunos elementos conceptuales, en el tratamiento que hace a las etapas de desarrollo interactivo, que creemos pueden ser referenciales teóricos para la reflexión que nos ocupa.

En lo que hace referencia a la evolución del lenguaje, encontramos que:

La primera etapa dominada por interacciones simbólicamente mediadas (y formas germinales de un uso proposicional del lenguaje que va asociado sistemáticamente a las interacciones), en la que habla y acción no se diferencian.

Segunda: Habla proposicionalmente diferenciada. Un niño puede en base de un sistema de actos de habla desarrollado, diferenciar un uso interactivo, un uso cognitivo y un uso expresivo del lenguaje. Está ya formada la doble estructura del habla. La diferenciación entre la relación interpersonal que hablante y oyente entablan y el contenido proposicional acerca del que entienden, significa que por una parte se produce una conexión sistemática entre acción comunicativa y conocimiento y que, por otra parte, el lenguaje se autonomiza como un medio con características especiales frente a la realidad social de **valores y normas**.

En la tercera el joven adquiere la capacidad de pasar de la acción comunicativa al discurso. Es la etapa del habla argumentativa, aquí quedan integrados los procesos de lenguaje y conocimiento; y, de desacoplamiento de lenguaje e interacción. El habla argumentativa puede considerarse como una prosecución de la acción orientada al enten-

dimiento. El joven que sabe salir interinamente de los contextos de acción comunicativa aprende a dominar las modalidades del ser y apariencia, ser y deber, ser y fenómeno; y, signo y significado.

Los modos afirmativos que son el "ser" de una realidad objetivada, el "deber ser" de una realidad normativamente vigente, el "mostrarse conforme a lo que es" de una vivencia subjetiva, vienen definidos como negación de posibles engaños: no son pura apariencia, validez aparente, fenómeno engañoso.

Deslindes del yo

Según Habermas, Piaget supone que el sistema de deslindes del yo, a partir de una unidad simbiótica del niño con el entorno natural y social, se desarrolla en tres etapas que se caracterizan por estructuras generales de la aprehensión del mundo:

El mundo egocéntrico del pensamiento intuitivo y del **realismo moral**;

El mundo objetivista y a la vez sociocéntrico del pensamiento operacional concreto, y de la **moral convencional**;

El mundo del pensamiento operacional-formal y de la **moral post-convencional**, constituido

desde el punto de vista universalista.

El desarrollo de deslindes del yo representa una evolución en la dirección de una creciente autonomía, evolución en la que se distingue poder y libertad, es decir, entre control sobre la naturaleza externa y emancipación respecto de las coacciones de la naturaleza interna.

Las etapas de desarrollo cognitivo pueden caracterizarse en términos generales, porque las acciones primitivas y los esquemas de acción primitivos de la primera fase evolutiva senso-motora, se diferencian en coordinación externa e interna, y porque la línea evolutiva de las coordinaciones internas siguen al modelo de un desplazamiento de fuera adentro, es decir el modelo de una interiorización reiterada.

Las etapas de las acciones y coordinaciones externas, pueden entenderse como una diferenciación entre acciones del sujeto manipulante y una realidad progresivamente objetivada. En primer lugar todo lo que hay es acción concreta, después el niño diferencia entre su acción, el mismo como sujeto agente y el objeto tratado. Como la ulterior distinción, entre acciones concretas y operaciones, la realidad entra en el marco de referencia objetivo de las operaciones de

medida. Y con la distinción de teorías, datos medidos y realidad; la realidad objetivada cobra una dimensión más, a saber: "la estructura profunda que representan las leyes de la naturaleza (cognoscibles pero no susceptibles de percepción).

En la primera etapa el niño se "agota" en la ejecución de su acción; solo el pensamiento intuitivo permite el inicio de una representación de relaciones espaciales, que sin embargo permanecen centradas en el propio cuerpo del niño.

El concepto de validez "en todas partes" y "en todo tiempo", es un concepto que trasciende el espacio y el tiempo, el cual junto con el concepto de causalidad constituye el concepto de ley expresa de una idea, de una disposición sobre el conjunto de la realidad objetivable.

El trato interactivo con el entorno cumple dos condiciones que no rigen en el trato manipulativo con el entorno físico: la acción interactiva es una acción motivada, es decir, una acción que se orienta por la expectativa de una **gratificación simbólicamente generalizada** o por la expectativa de evitar que la gratificación no se produzca y está referida a las intenciones del otro.

Estas condiciones no pueden

cumplirse antes del final de la fase de desarrollo sensoriomotor. Solo en ese momento se producen representaciones mentales simbólicamente apoyadas que se adelantan a la ejecución efectiva de la acción; y solo entonces aprende el niño, con la consolidación de los objetos físicos, a diferenciar también de sí mismo y de sus acciones con los objetos sociales.

Así experimentan también una diferenciación los sistemas de conceptos básicos. La realidad objetivada se constituye por clasificación y por establecimiento de relaciones, por el concepto de número, por las categorías de espacio y tiempo, la sustancia y finalmente la causalidad.

Estos conceptos que se desarrollan hacia la fase preoperacional, sirven también a la estructuración del trabajo no manipulativo con el entorno social; pero en este campo quedan integrados con el concepto de acción, que establece entre el yo y el otro una relación **interpersonal**.

El concepto de acción lleva conjunto el concepto de una intención que yo manifiesto y el otro entiende; manifestar intenciones significa a la vez influir sobre la conducta de alter, y entender significa ser influido por alter. El patrón primitivo de **interacción**,

que la acción simbólicamente mediada representa, es directamente un patrón regulador de motivos, es decir, se endereza por su propia estructura a conectar con medios comunicativos las necesidades del yo y del otro, en términos de **acciones esperadas**.

La progresiva interiorización de las coordinaciones de la acción forma estructuras cada vez más abstractas y generales. Con la interiorización de la figura de los padres queda erigida en el interior un control del comportamiento, consistente y generalizado, que abstrae de las propiedades concretas de las personas de referencia y que a la vez posibilita una mayor independencia respecto del entorno social.

Ya no es el **miedo** al castigo o a la pérdida de afecto de las personas de referencia, sino el miedo de reconocimiento social o a las reacciones de la conciencia, es decir, la **vergüenza** y la **culpa** las que controlan el comportamiento. En esta etapa se produce una diferenciación entre las censuras generales del super-ego y las configuraciones particulares de roles, ya se reflejan éstas al ideal del yo o a la imagen realista del yo. Un control del comportamiento regido por principios, puede ahora imponerse como orientación consciente y discursivamente

mediada de la acción a medida que se logra aflojar y sustituir formas de control racional de las pulsiones, el sistema de mecanismos de defensa erigidos en términos edípicos que es el que empieza asegurando el deslinde del inconsciente de la subjetividad de la naturaleza interna frente a la normatividad de la sociedad.

Para el ámbito de la acción comunicativa, al igual que del conocimiento referido a la acción puede mostrarse que las etapas de las coordinaciones de la acción liberan al sujeto de **restricciones temporales y espaciales**; la identificación en los roles y las normas es sustituido (al igual que antes la identificación con las personas de referencia) por la identificación del yo consigo mismo como única instancia que puede asegurar la identidad en medio de, y por encima de contradicciones de la propia biografía y de los intereses sociales.

La distinción entre acciones y actores permite las relaciones concretas con las personas primarias de referencia. Las distinciones entre acciones y normas, así como entre portadores de roles e individuos, permite acceder al entorno social que representa la familia, los grupos de padres y posteriormente la comunidad política.

La interiorización de las coordinaciones de la acción amplía progresivamente también la dimensión temporal de los controles del comportamiento. La identidad del yo completamente individuado funda una continuidad superadora del tiempo, mientras que la universalidad de los principios prácticos (o de los procedimientos de enjuiciamiento de los principios prácticos) asegura un ámbito de validez que supera todos los contextos locales (10). Esquematiza el desarrollo de las capacidades de interacción en el siguiente cuadro:

Referencias:

1. CARR, W.: *Hacia una Ciencia Crítica de la Educación*, Laertes, Barcelona, 1990, pág. 145.
2. Op. cit. pág. 16-17.
3. Op. Cit. pág. 81.
4. RAVAGLIOLI, F.: *Perfil de la Teoría Moderna de la Educación*, Grijalbo, Buenos Aires, 1984, pág. 121.
5. GILFFORD, M.: *Enciclopedia práctica de la Pedagogía*, Oceáno, Barcelona, 1987, pág. 153.
6. Op. cit. pág. 142, 147.
7. HABERMAS, J.: *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989, pág. 66-67.
8. HABERMAS, J.: *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pág. 150.
9. HABERMAS, J.: *Teoría de la*

Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid, 1989, pág. 164.
10. HABERMAS, J.: Op. cit. pág. 183.

Bibliografía:

- Camps, V.: *Los Valores de la Educación*, Anaya, Madrid, 1994.
- Carr, W.: *Hacia una ciencia crítica de la educación*, Laertes, Barcelona, 1990.
- GILFFORD, M.: *Enciclopedia práctica de la Pedagogía*, Oceáno, Barcelona, 1987.

- HABERMAS, J.: *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- HABERMAS, J.: *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989.
- HABERMAS, J.: *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomos 1 y 2*. Taurus, Madrid, 1990.
- PIAGET, J.: *La Moral en el Niño*, Ariel, 1978.
- PIAGET, J.: *Psicogénesis e Historia de la Ciencia*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- RAVAGLIOLI, F.: *Perfil de una Teoría Moderna de la Educación*, Grijalbo, México, 1982.



LA MUERTE SAGRADA: PUCARA O SHITANACIUY, LOS JUEGOS DE SANGRE EN LAS PROVINCIAS ECUATORIANAS DE AZUAY Y CAÑAR JUAN MARTINEZ

El pucara, juego indígena practicado hasta hace unos treinta años en las provincias ecuatorianas del Azuay y Cañar, constituye un tema complejo y apasionante. Recientes estudios señalan la posible desaparición del juego pero también su persistencia en la memoria colectiva en comunidades andinas como Ludo y Quingeo, dos de los centros fundamentales en donde se los practicaba. A pesar de que se trata de un acontecimiento identificado claramente son pocos los estudios serios realizados sobre el tema y falta aún una referencia detallada y un intento de aproximación analítica que profundice los temas tratados por Hartmann en dos oportunidades y a los que se refieren Fock y Krener y otros autores.

JUEGOS DE SANGRE

De lo que conocemos, y a pesar de la escasez de referencias específicas, el pucara es un juego ritual panandino de origen precolombino que se ha mantenido

vigente en zonas en las que los límites sociales y geográficos están caracterizados por altos grados de conflictividad. Debemos señalar que esta conflictividad es en gran medida ritual.

Hopkins, ha estudiado el juego del "puklay" en la comunidad de Langui, en las antiguas provincias de Canchis y Canas, en el Departamento del Cusco de acuerdo con documentos de 1772. (Hopkins; 1982), este juego se caracterizaría por "*Una serie de elementos simbólicos invariantes [que] se extraen de un extenso ciclo ritual. Estos elementos se concentran en la fertilidad de la tierra, animales domésticos y seres humanos, los cuales se vinculan en una relación de reciprocidad*" (idem: 167).

De acuerdo con los documentos se enfrentan el último día de carnaval dos mitades (hanan y urin), compuestas por hombres y mujeres de acuerdo con usos consuetudinarios.

Este tipo de combate ritual está claramente asociado a las mitades hanan y urin quienes tenían según las fuentes bibliográficas una posición desigual ocupando hanan las mejores tierras, a la derecha, y urin tierras menores a la izquierda. Existen antiguas referencias a las batallas rituales por ejemplo en Acosta (1590) VI: xxviii: 206 y en Cobo (1653): 126-127, ésta basada probablemente en la de Cristóbal de Molina. Las referencias de Huamán Poma y Gutiérrez de Santa Clara también confirman la existencia de este juego y lo sitúan en el mes de marzo asociado con el "pachapucuy" o "soplar la tierra". Luego de la batalla los indios iban a sus tierras de barbecho a prepararlas. Es además posible que coincidiese con la luna nueva. Algunas batallas ocurrían en enero 1, 20 y el día de compadres, 10 días antes de carnaval. Algunas comunidades luchaban con hondas, y artefactos semejantes a la "waraka" cañareja.

Cereceda describe el "tinku" juego ritual de enfrentamiento entre los alcaldes o los jóvenes mediante membrillos o a golpes (Cereceda; 1978). Entre los Laymis, aymaras del norte de Potosí, el tinku era más bien demostración de bravura que batallas por la victoria; los participantes luchaban en pares unidos por edad y sexo; Harris sugiere que las batallas se relacionan con la división

endogámica de "hermano menor" y "hermano mayor" (Harris, 1978). La organización del juego se integra a un complejo ritual desde seis semanas antes de carnaval y está dirigida por una pareja joven el wifala capitán y la capitana quienes reclutan a sus sargentos, jóvenes danzantes solteros.

La fertilidad de la tierra está íntimamente vinculada a la fertilidad humana y esta relación se expresa en el ritual, la tierra está "hambreada, embravecida, viva y abierta" por ello Pachamama es objeto de numerosos rituales porque además su carácter es vengativo. Hopkins señala que *"El objeto de las batallas rituales...es generalmente el derrame de sangre como una propiciación destinada a asegurar una abundante cosecha. Aquí la fertilidad de la tierra (Pachamama) y la fertilidad humana están claramente relacionadas"* (Hopkins; 1982: 178).

Las batallas rituales se denominan "juegos" y eso puede remitir a su posible marginalidad (liminalidad). Muestran claramente la oposición entre mitades asimétricas (simétricas en la batalla) y se relaciona mediante acciones complementarias con la fertilidad animal y humana (a más de la tierra). No parece adecuado hablar de propiciación a través de la muerte y la sangre, sino quizá solo de adivinación puesto que

el ritual, vinculado con un mito de origen solo recrea el pasado pero no modifica el futuro.

Se menciona la fecha como relacionada con un trabajo secundario en los campos dejados en barbecho y afirma Hopkins que la sangre derramada en el ritual se vincula con la sangre de la Pachamama virgen.

Romero en su estudio sobre los antiguos juegos peruanos se refiere también a los choques violentos entre grupos, tal como lo mencionan algunas fuentes etnohistóricas y etnográficas (Romero; 1944). Bajo los nombres de sikcollonakuy (llamado así por el empleo de un látigo denominado sikcollo); kcalaschana-kuy (por el empleo de una waraka denominada kcalascha) y paki, se realizan enfrentamientos físicos entre grupos de contendores a veces pertenecientes a la misma comunidad (Romero; 1944: 27).

Por su parte Van den Berg señala que entre los aymara bolivianos el "tinku" se asocia con la celebración de los difuntos, lo que añade un interesante elemento a la discusión (Van den Berg; 1988).

EL PUCARA O SHITANACUY EN EL TIEMPO

Sin duda alguna el pucara aparece como un ritual andino

asociado con elementos diversos entre los que se cuentan la abundancia, la fortaleza, la recreación de mitos de origen y los difuntos.

En el caso del sur del Ecuador la comprensión cabal del pucara, para cuya descripción detallada nos remitimos a Hartmann (1972, 1978) y a una reciente recopilación presentada en un trabajo universitario inédito (Vintimilla, 1992), no puede desvincularse de otros sacrificios de sangre entre los que se incluyen el sacrificio del toro en Girón y el gallo pitina en Cumbe.

En nuestra búsqueda de referencias históricas al pucara hemos encontrado documentos alusivos al tema en el Archivo Nacional de Historia sección del Azuay.

En un documento fechado en San Juan el 3 de marzo de 1868, el Teniente Político se dirige al Gobernador de la provincia señalándole que:

Tengo la honra de informar a Ud. en obediencia de la respetable comunicación con fecha de ayer, acerca del reclamo de los indijenas Jacinto Dumagualla, Manuel Guncay, M. Arias, Félix Tapia, Justo Zhumi y más socios para el juego de carnabal, que con fecha del 16 de febrero último espeditó la jefatura de este cantón un decreto prohibiendo bajo la

multa de cuatro pesos el juego de carnabal i particularmente los combates que los indigenas acostumbran con hondas cargadas en esos días. Yo como agente inmediato de esta autoridad, publiqué en doctrina el decreto, i advertí en su idioma que se abstuvieran de esos combates, porque de lo contrario incurrirían en la multa señalada en el decreto. Llegó el día de carnabal y dispuse que los agentes de policía abstieran a todo individuo que provoque combate para dar cuenta a la jefatura. En efecto las rondas han formado una lista de todos los que han formado el combate y desobedecido la disposición del señor Jefe Político y en dicha lista que todavía no le remito a dicho señor figuran efectivamente los nombres de los indigenas del reclamo que ha motivado el presente informe. Es cuanto comunico a usted para que haya lugar.

Dios guarde a usted,

Salvador Veintimilla (ANH/C 61.287 Gob. Admin.).

Por su parte en una comunicación fechada en Ludo el 7 de febrero de 1874 y dirigida también al Gobernador, se señala:

Con esta fecha tengo a bien poner en conocimiento de usted acerca del tiroteo que acostumbran los indios en el carnabal; pues hasen

dos años que los de Quirjeo se penetran en esta parroquia y procuran destrozarse a los de este pueblo, en virtud de que salen con sus hondas i en ellas amarradas sus buenas piedras, troncos, etc. con el objeto de hacer ejecución con ellas, en donde resultan roturas de cabezas y miles de averías y entre esas tal vez muertes. Bien es que los indios de este punto, tienen esta mala costumbre entre los del mismo pueblo; pero en cuanto estas autoridades lo impiden se contienen; mas cuando aparecen los del pueblo de Quirjeo y se encuentran con estos porque pasan el centro de esta, forman no juego de racionales, sino una guerra viva, porque los hombres y cada uno de ellos cargan dos tres hondas con sus troncos o piedras y las mujeres llevadas de sus seboradas de piedras para con ellas ganar el barrio que le llaman, tirándose a dos bandas, y es esta multitud de gente que se reúnen entre los dos pueblos y principalmente los de Quirjeo porque de este punto salen en cientos, no se puede impedir con facilidad porque en ese caso las mismas autoridades y avitantes tienen una grande esposición. En esta virtud ruego y suplico a usted se digne expedir una orden a las autoridades de Quirjeo a fin de que no permitan el que pasen a esta parroquia i otra providencia a este pueblo imponiendo algunas penas a los que acostumbran este

juego en particular a los que se opongan contra los jueces al tiempo de impedir el tiroteo.

Usted tomará en consideración sobre lo emitido si debe ser impedido este juego o no....

Dios guarde a usted,

Benjamín Pesántez (ANH/C 38.267 Gob. Admin.).

Un tercer documento que está fechado en Quirjeo el 10 de enero de 1896 señala también que:

...en esta parroquia hay la bárbara costumbre de que se reúnen en un punto determinado toda la población de indios en los días de Carnaval y forman una guerra sangrienta y cruel en donde se devoran y hasta matarse, de manera que con este procedimiento o hecho desconocido los hacendados experimentan un enorme perjuicio en sus intereses a consecuencia de que los indios de la predicha especie de guerra salen listados y sumamente estropeados... (ANH/C 35.352 Gob. Admin.).

Los documentos que hemos identificado corresponden a los tres centros principales del enfrentamiento del pucara. Los términos en los que se establecen las comunicaciones son muy semejantes a pesar de las fechas en

que se emiten (1868, 1874 y 1896) y en todas se trata del enfrentamiento con hondas entre comunidades indígenas en los días de carnabal, en ninguna, sin embargo, se menciona el nombre de pucara ("Fortaleza o castillo. Lugar donde juegan bárbaramente el carnabal los indios de algunas parcialidades modernas") o shitanacuy ("Juego bárbaro del carnabal usado hasta el día por los indios de algunas poblaciones rurales. Es un verdadero combate, en que se majan a golpes de porras o piedras atadas a hondas, defendiéndose del contendor con una especie de escudo de cuero seco de res, armado en forma de gran sombrero, que manejan con la cabeza. Lo llaman cobijón") como los define Luis Cordero en su diccionario (1968), este último término está vinculado con el de "shitador" definido por Cordero Palacios como "...el que arroja o bota algo lejos de sí" (Cordero Palacios; 1985) o con el de "shitay" "Acto de botar, abandono. Disparo de una piedra o de cualquier arma"... en acepción de Luis Cordero.

El pucara mantenía terribles dimensiones hasta hace unos treinta años en Ludo cuando un hombre murió en la brega y fue insultado y maltratado por sus compañeros, "Maricón, no vales para nada", "Portu culpa estamos así", "Cobarde". Según algunas

referencias no confirmadas, luego fue desollado y sus miembros repartidos en la comunidad habiéndose producido un escándalo de proporciones que involucró incluso al párroco.

Sin duda el punto crucial de la explicación del ritual y su persistencia está precisamente en que este, de antiguo origen como parecen demostrarlo la mayoría de los argumentos discutidos, mantiene en una gran variedad de situaciones su efectividad y su presencia.

LOS MITOS Y EL PUCARA

La descripción del pucara puede, como caso excepcional, remitirse a un mito recogido en varias fuentes y actualmente en vigencia en comunidades del Cañar. Nos referimos al mito de "Taita Carnaval y Rirca" analizado por Fock y Krener (1979 y 1978) para la comunidad de Juncal, que transcribiremos adelante. La relación entre mito y ritual ha sido difícil de definir. Se ha señalado que el ritual debe basarse en un mito y por lo tanto la interpretación del ritual debería remontarse al conocimiento del mito. Para entender este planteamiento deberemos referirnos a algunas de las características del mito (en el sentido antropológico del término).

Victor Turner afirma que: "Los

mitos se refieren a los orígenes pero se derivan de las transiciones..." añadiendo además "Los mitos relatan cómo una situación pasó a ser otra, cómo se pobló un mundo despoblado, cómo se transformó el caos en cosmos, cómo los inmortales se transformaron en mortales, cómo, aparecieron las estaciones en un clima que carecía de ellas, cómo la unidad primitiva de la humanidad se escindió en una pluralidad de tribus o naciones, cómo seres andróginos se transformaron en hombres y mujeres..." (Turner; 1974: 151).

La literatura aborígen de la América del Sur tropical está llena de mitos en los que se relatan estas transiciones (véase por ejemplo Chase Sardi; 1981 o Roa Bastos; 1978) y que han sido utilizados muy provechosamente para análisis en profundidad desde la perspectiva estructuralista, entre otras posibilidades (véase Levi Strauss, 1972), algo menos numerosa pero no menos interesante desde esta perspectiva es la literatura aborígen del área andina, incluyendo la literatura inca o quechua, e incluso algunas compilaciones locales pueden aportar con ejemplos de mitos, probablemente deformados y recontextualizados pero aún reconocibles (Zaruma; ¿1989?). ¿Es posible establecer relaciones entre el ritual histórico o contemporáneo y los mitos locales?

Un examen del calendario ritual inca, al que nos referimos en versión de Felipe Huamán Poma de Ayala y de Cristóbal de Molina, muestra claramente la relación entre mito y ritual. Bastaría mencionar los episodios de "armar caballeros" para entender de qué manera los rituales que se practican durante esta ceremonia, extensa y compleja, están relacionados con los mitos.

En la relación existente entre el mito y ciertos rituales particulares en el Azuay contemporáneo se advierte que no necesariamente el mito existe como una conceptualización verbalizada, en la actualidad, sino que en muchas ocasiones el mito es el ritual, como parece ser el caso de los sacrificios de sangre como el pucara o el sacrificio del toro.

Es muy importante reconocer que los mitos, aún no vinculados a ritos son de carácter liminal, lo que los vincula directamente con todos los elementos liminales que se manejan en la conceptualización de las cosas en la cultura popular local. "No son meros inventarios de reglas sino que explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son" (Turner; 1974: 151), y por otra parte aluden a las crisis biológicas, a los cambios climáticos que traen aparejada la reestructuración de las relaciones sociales, con la posibilidad de conflicto y desor-

den. "El mito no describe lo que se debe hacer; expresa lo que tiene que ser" (idem). Este último concepto es el que aleja al mito de la magia y lo relaciona directamente con el ritual. El mito se convierte en un reconocimiento de la realidad, en una "representación de la historia" y, como el ritual, carece de acción efectiva sobre las cosas. ¿Es posible ampliar este concepto del mito y ritual como acciones expresivas y no técnicas a los ámbitos en los que se practica el ritual en el Azuay?

El análisis de los rituales, y en particular de las motivaciones de los romeros al Señor de Belén nos ayuda a resolver este cuestionamiento, aunque conviene recordar que "Desde el punto de vista del que los ejecuta, los ritos pueden alterar el estado del mundo, porque en ellos se invoca el poder" (Leach; 1974: 387).

Por otro lado el propio Leach desarrolla este último concepto señalando que "Las ideas sobre la relación entre los agentes sobrenaturales y los seres humanos o sobre la eficacia de determinados actos rituales se basan en experiencias directas de las relaciones de la vida real entre seres humanos reales. Y viceversa, todo acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alterar la conducta de otro constituye una invocación

de fuerza metafísica. La sumisión es una reacción ideológica, y el hecho de que los individuos se dejen influir por ceremonias mágicas o imprecaciones religiosas no debe sorprendernos más que el que se sometan a los dictados de la autoridad. El poder del ritual es tan real como el poder de la autoridad" (idem: 387).

Los ritos y los mitos se vinculan con la situación cultural en la que se desarrollan si bien no equivalen a ésta. Debe entenderse el papel de los ritos y mitos en el contexto en que actúan, única forma de interpretarlos con verosimilitud.

EL MITO DE TAITA CARNAVAL Y RIRCAY

El mito de Taita Carnaval y Rircay, vinculado directamente con el juego del pucara, ha sido sintetizado así:

Para los juncaleños el Carnaval es una persona, un forastero, que todavía se imagina viene andando cada año, desde un país desconocido al otro lado de los cerros al nor-este, para entonces, el lunes de Carnaval, bajar por las laderas de Juncal de las cuales desaparece el martes, dejando

¹ Este es un error de los autores, el pingullo está en realidad tallado en hueso de la canilla del cóndor, los cañones de las plumas se utilizan para hacer rondadores pero no para fabricar pingullos, véase más adelante la referencia al pingullo de hueso de cóndor en el testimonio de Dn. Jesús Chillogalli sobre el pucara.

el área, bajando hacia un estero y un puente de construcción de hierro. Viene disfrazado de vaquero con zamarros y lleva un sombrero de un sombrero enorme de cuero de buey reforzado para protegerse de golpes con bolas de piedra), además de una waraka (bola de piedra) y una picsha (un bolso cilíndrico cosido de cuerda de cabuya) para su comida. Taita Carnaval también lleva una flauta pingullo (tallado en hueso del ala del cóndor¹) y una caja. La caja es un pequeño tambor que tiene un sonido muy fuerte, ya que está hecho con oro decorado con piedras preciosas, es además muy pesada.

Taita Carnaval viene para visitar a la gente y dejarles su suerte, pero no viene solo. Junto con él viene otra persona que se llama Yarcay y que es el 'Hambre'. No tiene ningún distintivo especial excepto que no posee nada, tampoco lleva comida (flambre) suficiente en su bolso. Taita Carnaval ha tenido que ofrecerle a Yarcay de su buen flambre de pollo y cuy durante todo el viaje a pie. Yarcay solo llevaba papas flacuchas con cáscara, nabos, un poco de mote tostado y tasnus y por eso sentía vergüenza y no quería ofrecerlo. Cuando pasan por los cerros Taita

Carnaval ha agotado toda su buena comida y durante el último trecho del camino debe contentarse con las hierbas del monte, tales como las frutas de tani y chimbla.

Viene ahora para visitar las casas de los indios de Juncal, es decir que solamente visita las casas que se han limpiado, así que no estén desordenadas y sucias. En el corredor, canapungo, se ha puesto una mesa y si está bien puesta con mantel y pan colocado a los extremos de la mesa con flores metidas en el pan y con buena comida y bebida, entonces Taita Carnaval se sienta en ella y come y dejará la suerte en la casa. Lo que especialmente le sirven son papas, mote, cuy bien salado, chicha, trago y los panes en los que han metido rosas y geranios y que tienen la forma de achupillos y tórtolas. Achupillo es pan en forma de chaguar y tórtolas se colocan encima...Lo más seguro para el dueño de casa es no quedarse...cuando Taita Carnaval pasa, porque entonces habrá más posibilidad de que entre. Al día siguiente puede ocurrir que la comida ha quedado sin tocar, pero entonces se descubre que el cuy ha perdido su sal y que el trago ha perdido algo de su porcentaje alcohólico, eso quiere decir que de todos modos Taita Carnaval ha estado en la casa. Los juncaleños dicen que se hacen ofrendas o que se

ofrece comida y bebida para no tener mala suerte, para tener suerte y una buena cosecha.

Pero cuando Taita Carnaval se sienta a la mesa no es solamente para comer, también llena su bolso picsha de comida y cuando sigue su camino lo reparte a todos los niños con los que se encuentra. Es malo para aquél que no tiene fondos para poner una mesa de Carnaval y que por consiguiente no será visitado por Taita Carnaval y por la suerte. Corre el riesgo de que...reciba la visita de su compañero el Hambre...Yarcay, que también se llama chiqui (mal de ojo), se sienta en sus harapos junto al fogón y allí se queda sentado hasta el tiempo de la cosecha...y nada quedará para la familia, ni harina, ni pan, ni ganado, ni comida. La Cuarema...muestra si es la Mala Suerte, en la figura de Yarcay, que ha visitado a la familia o si fue Taita Carnaval.

Aunque la historia de la visita anual de Taita Carnaval a Juncal está diseñada de tal manera que los indios no se encuentran con él personalmente...hay... una infinidad de anécdotas acerca de hombres...que por accidente se han encontrado con él, especialmente de noche...

Un juncaleño se encontró una noche con Taita Carnaval... Cuando salían de Chamba Pu-

cara, Taita Carnaval dijo a su compañero '¿Tú me puedes o no me puedes?' y entonces empezaron a batirse con las waracas. 'Si me puedes, te dejo todo lo que tengo: sombredero, zamarros, waraka, plísha, pingullo y caja. Si no me puedes lo perderás todo' dijo Taita Carnaval. Esto fue después de que habían comido bien, dormido un poco, estaba amaneciendo y se batieron durante horas hasta que de pronto Taita Carnaval fue herido ligeramente en la mejilla por la waraka de su compañero. 'Está bien puedes llevártelo todo' dijo Taita Carnaval y el hombre de Juncal se lo llevó todo consigo a casa, pero el tamborcito era de oro, le fue demastado pesado. Aunque era pequeño como un palmo apenas lo podía levantar del suelo. Las cosas que el hombre se llevó consigo las conocían ya de antemano los juncaleños, su premio más grande era que había ganado la suerte. Era la suerte por la que se batían...

Algunos años Taita Carnaval ganaba el combate de waraca, otros años era el hombre de Juncal. Una vez cuando un juncaleño había perdido, al día siguiente fue al lugar del combate, pero solo encontró algunas plumas de perdiz. El combate tenía lugar justamente fuera de la entrada de los cerros y según parece siempre después de que habían salido del cerro. Tal vez

era por eso que el vencedor podía llevarse cosas de oro como trofeos de victoria y símbolos de suerte. Pero un oro de ese tipo siempre desaparecía de nuevo, porque no debía mostrarse ya que entonces la suerte desaparecería y por eso se escondía, enterrándolo bajo grandes piedras y los escondites poco a poco fueron olvidándose al desaparecer los dueños (1979; 19-23).

El mito ha sido analizado por los autores en función del significado de la suerte como eje del evento ritual. Los elementos que se mencionan son asombrosamente parecidos a los recogidos en el Azuay por Hartmann y a la propia versión inédita que presentamos aquí.

EL PUCARA EN PALABRAS DE SUS ACTORES

Transcribimos parte de la versión lograda recientemente mediante entrevista de campo en Quingeo a un antiguo jugador del pucara, Don Jesús Chillogalli de setenta años de edad, quien se expresa en castellano, señalamos aquí que en un documento fechado en 1815 los alcaldes indios de Quingeo, Andrés Chillogalli y Juan Chimbo presentan a las autoridades eclesásticas una solicitud para desarrollar una fiesta en honor de Nuestra Señora de las Nieves, que transcribimos previamente. Al parecer

este Jesús Chillogalli es descendiente directo de Andrés Chillogalli, el alcalde:

Nosotros jugábamos al pucara, lo más así en la loma uno que se llama Pungoshiña. Era un juego muy bruto porque antes nosotros jugábamos a pura piedra, y ahora no más al trapo no más jugamos. Ya no jugamos así con piedra, que se daba en el cuerpo, pues sino en el cobijón o en el zamarro, en veces daban haciendo pasar la piedra por las faldas que nunca se daba así, lo más se daba en la copa no más, en veces cuando hacían pasar la piedra en el cuerpo ¡Pucha, la piel le pela pues! Habían muertos en el pucara, venían de allá de Cétrag, de Collana, venían de allá del Crea, de Caspicorral, de Tucto, toditos esos eran contrarios de acá, de Monjas. ¡Dios lo que se dabal cosa que algunos eran muy jodidos en la pelea, por eso es que había muertos. Después decían ya no, no, ya no querían. Para la pelea acompañaban mujeres, cada uno iba para defensa de los que se ponían a pelear, decían ¡Basta, basta!, ahí no más, ya; cuatro o cinco pelotazos ya eran mucho. ¡Imagínate ñañito! unas piedras de estas, hecho pescuezo así, hincándole bien bonito, dando la vuelta y amarrando con una beta bien larga se hacía la honda, pucha con esto se alcanzaba como de aquí al pilar [unos sets o siete

metros]. Cuando había un muerto en la pelea, llevaba a cada cual su familia que va a enterrar pero los padres no daban cementerio porque decían no, no hay no cementerio para estos ¡Imagínese! Nosotros jugábamos en carnaval los días miércoles, jueves, viernes, sábado, domingo, lunes, martes ya no. Martes ya pasábamos no más casi tomando, saludando a los compadres y miércoles peormente, ya día de ceniza ya no, ya se acababa el carnaval. La vestimenta o ropa que usábamos era así: zamarro, cobijón y la honda, el pantalón de bayeta traían los señores de acá de Lomas, toditos con pantalón bayeta, tanto pecho que adaptaban esos señores. Mientras que algunos sin zamarra, sólo con poncho, botaban poncho así para delante. ¡De ahí sí por Dios! sí que sacaban los ojos para golpear. De comida llevábamos tortilla, huevo, mote pelado, chicha de pura jora y trago muy poco, ahora es el trago lo que reina ¡Pucha la chicha sabían hacer rico!, puramente jora pues, no como ahora, antes se pegaba como caldo de gallina y la comida cada cual iba a comer en otra parte, no ve que nosotros de parte a parte borrachos, fú... ya no comíamos como ahora se come en comunidad, la platera de ellos aparte y la de nosotros aparte, tomábamos y comíamos bien. Cuando se ganaba la pelea le seguíamos pucha a donde avanzaban hasta quitar los cue-

ros y los zamarros y a los borrachos les hacíamos caer ¡Pun, pun! saramontón íbamos pisando todos hasta dejarles en los linderos. De allá del otro lado de la loma, donde hay unas lagunas salían Cérreg, Collana, Crea, Tucto y de aquí salíamos Monjas y Turupamba ya preparados en grupo todos para apoyar, para paramos duro de lado a lado; entre mí decía ¡Vuelvan no más hijueputas! Nosotros sabíamos salir viendo ya que vienen por allá, por la loma, pasaban con los cueros ¡Qué lindos cueros! Unos cueros pintados, hombres y mujeres ¡Por Dios! en la loma llenaban unos por aquí, otros por allá, otros por otro lado y de ahí se jugaba la pucara. Si se ganaba la pelea teníamos buena cosecha y los que perdían, antes, antes no tenían ni qué comer, tenían que pedir a otras comunidades. Ahora por ejemplo si se juega la pucara pero pastivamente no más, ya no como antes salvajemente. El sombrero o cobijón tenía un buen fiador, el que se apretaba con la boca porque se tenía una buena dentadura. El único instrumento que se iba tocando y tocando hasta la loma era el pijuano hecho de canilla de cóndor. A las peleas acompañaban también mujeres bien armadas con palos y piedras para la defensa. Y a una tipa sabe que nunca hay que hacerle

² ídem pp. 24-27. Hemos preferido transcribir la versión presentada por Vintimilla y no preparar nuestra propia versión basada en la grabación magnetofónica que poseemos sobre el tema.

sentar en el cuero, ninguna mujer porque malea, ni dormir tampoco nada, porque es una señal de mala suerte. El juego se hacía acá en un cerro grande que se llama Pungoshuña o Sibig, para esto se ponían de acuerdo con las comunidades ¡Carajo! en el juego el golpe más certero era en la copa del sombrero.²

La versión recogida aquí presenta como elementos de interés indudable los segmentos narrados en primera persona y los comentarios sobre el significado de los enfrentamientos en su relación con la fertilidad de la tierra.

En 1990 se realizó en la comuna Señor de los Milagros de Quingeo un simulacro del antiguo juego en el que participaron Don Jesús Chillogallí y Don Ignacio Gallegos, el enfrentamiento se dio con la vestimenta completa pero se utilizó en lugar de la pelota de piedra una pelota de trapo y es a este hecho al que se refiere el narrador al hablar del juego del pucara hoy.

SIGNIFICADO DE LOS CONFLICTOS

Los enfrentamientos entre grupos sociales antagónicos no se limitan al área andina y, de

hecho, han sido mejor estudiados en otras regiones del mundo, particularmente en el sureste africano. Dirks (1988) enfrenta el tema de las batallas rituales desde la perspectiva de lo que se denomina "rituales de conflicto" y concluye en base a un análisis estadístico de los pueblos en los que se encuentra este fenómeno que estos se caracterizan por:

- producirse en zonas en las que existen tensiones ambientales; escasez de alimentos o tensiones políticas.
- producirse en sociedades en las que se privilegia la importancia de la comunidad frente a la libertad del sujeto individual.
- probable variabilidad a partir de su origen histórico específico, es decir que sus objetivos pueden diferir de aquellos a los que apuntaba originalmente.

Estas características parecen responder a la estructura del pucara azuayo y cañarejo y cobran nuevo significado si las analizamos a la luz de las versiones en las que el pucara se relaciona con el tema de la suerte y taita carnaval tal como ha sido transcrito en el trabajo de Fock y Krener mencionado anteriormente.

En el caso del mito es evidente la presencia de la situación de tensión o "stress" a la que se refiere Dirks. La escasez de bienes, en este caso particular de alimentos, es resuelta mediante un conflicto entre la suerte, en atavio de pucarero, y un campesino que accidentalmente tropieza con él durante los días de carnaval. Se trata de un episodio en el que el triunfo del adalid posibilitará la superación de la escasez de alimentos. Sin embargo en el enfrentamiento del juego del pucara, la figura mítica del enfrentamiento con la suerte es sustituida por el enfrentamiento entre dos pucareros provenientes de comunidades limítrofes.

El combate en cuanto tal posibilita un año de abundancia, de ahí que supongamos que la mera práctica del combate sea sintoma de una situación de carencia. En este caso el hambre, que ronda en el mito, las casas de los mal preparados, puede hacerse presente ante la ausencia del enfrentamiento en la planicie previamente designada como sitio del juego. No debe considerarse que el grupo perdedor se hará acreedor a un mal año agrícola, lo que se manifiesta es que el mero combate permite acarrear una situación positiva, sin embargo si uno de los grupos triunfa, este logrará una situación mejor que la del grupo contrario, ante la evidencia del "bien limitado" en

acepción de Foster (1974), la abundancia que recibirá el ganador determinará la escasez para el perdedor.

Con frecuencia se ha mencionado la escasa libertad individual que existe en las comunidades campesinas de la región andina. El individuo se ve sujeto a una enorme variedad de obligaciones sociales entre las que destacan las relacionadas con el parentesco y el compadrazgo. Algunos autores, entre ellos Brownrigg (1972), señalan la relación existente entre el pucara y los sistemas de compadrazgo y la evidente relación entre la participación de la comunidad y la acción del campeón que lucha en combate singular. Estos elementos coinciden también con los señalados por Dirks (1988).

La variabilidad a partir de sus objetivos iniciales cobra en el caso de este ritual específico un significado particular. Como hemos mencionado previamente al hablar de las referencias precolombinas al pucara, el antiguo origen del juego es innegable. Suponemos por las referencias mencionadas que este juego fue asumido por la organización Inca como parte de los ritos de estado, lo que significaba una indudable reorientación de su significado original. Con el desarrollo de la colonia española muchos ele-

mentos culturales de origen andino desaparecen pero otros son recontextualizados y aun transcritos en nuevas condiciones históricas y socioeconómicas. Desde mi perspectiva el pucara es transcrito a estas nuevas circunstancias manteniéndose una estructura muy semejante a la de su matriz andina, de ahí que subsista en zonas tan dispersas y que hubiese mantenido una estructura tan formalizada como en el caso de nuestra región.

SIGNIFICADO DEL PUCARA EN EL AZUAY

El contexto en que se realiza el ritual del pucara en el Azuay incluye elementos que se relacionan entre diversas fiestas i.e. el propio nombre de pucara trasladado simbólicamente a la plaza de la escaramuza y aun en la concepción del espacio, existe además una relación entre pucara y danzantes o entre el pucara y los grupos de edad y ritos de paso. Por otro lado el pucara podría relacionarse en cuanto rito de sangre con el gallo pitina o el toro de Girón, como lo mencionan Fock y Krener (1978) al referirse al gallo pitina en Juncal. En ambos casos la sangre se derrama sobre la persona o se bebe con lo que la sangre no solamente se derrama en la tierra sino que sobre todo se incorpora

a la persona (se ha mencionado que en el pucara tradicional se cortaba el cuello del jugador muerto y se bebía su sangre); es decir que la sangre forma parte no solamente de un rito evidente de fertilidad de la tierra sino que alcanza significado ritual directamente en la persona.

El sujeto, así, establece una relación directa con los ciclos vitales de los que forma parte y a los que puede dotar de significado mediante el enfrentamiento violento y la muerte. La relación entre la muerte, en este caso el fallecimiento concreto del sujeto en el pucara, y la buena producción agrícola, no se basa solamente en la sangre como elemento fertilizador. El muerto en el contexto andino está directamente relacionado con la agricultura, la fiesta de difuntos coincide en las zonas rurales del Azuay con el tiempo de las primeras lluvias que llegan para regar las siembras recién hechas. Por estas razones el hombre que fallece en el contexto ritual del pucara es también, por sí mismo, un elemento efectivo en la agricultura por su relación con el agua. Es notable la referencia que encontramos en el mito de Taita Carnaval al modo sobrenatural de alimentarse del personaje mítico, dado que en los antiguos textos de Huarochiri sobre el tema de la muerte que analizamos en otra parte en referencia al cinco se

encuentra que el difunto se alimenta de ese modo, es decir solamente absorbiendo el sabor y la esencia de la comida.

Es necesario mencionar aquí que el sujeto que será "sacrificado" en el juego del pucara no es cualquier individuo. Investigaciones sobre el significado de la enfermedad y la muerte mencionan la importancia de la "historia personal" para explicar las causas del fallecimiento de alguien (Muñoz Bernand; 1986), en el caso de la muerte en el pucara es evidente que la "historia personal" del sujeto sacrificado debe considerarse de importancia, aun cuando fuese solamente a posteriori, para explicar la causa de la derrota y la muerte, aun con mayor importancia que las causas del triunfo. Esto nos conduce a considerar que los episodios que se producen durante el desarrollo de este ritual de sangre no responden al azar sino a causas previamente determinadas. El sentido propiciatorio del pucara debe entenderse en este contexto, si se quiere fatalista, vinculado con un destino previamente trazado.

La persistencia de este antiguo juego apunta hacia su carácter profundo en el que se "juega" con aspectos fundamentales del comportamiento humano dotándolos de un significado ritual en el que la transgresión a las nor-

mas del comportamiento habitual es posible en un contexto ritual, en el que se modifican los significados del espacio, el tiempo y las relaciones sociales.

Como hemos señalado previamente el concepto de liminalidad está claramente presente en este ritual de sangre. No solamente estamos ante un episodio mítico que se recrea en un lugar determinado, habitualmente entre una población y otra en un límite que es transgredido ante el triunfo, sino que el ritual acontece en un momento determinado en el que es posible un comportamiento "auca", es decir no cristiano, que se sustenta ideológicamente en la ausencia de control característica de los días de carnaval (Gutiérrez Estévez; 1989 a), pero que se remonta míticamente a un tiempo en el que la tierra está dispuesta a recibir el sacrificio de sangre, en el que está abierta y deseosa como una hembra en celo.

La situación debe entenderse más allá de la racionalidad habitual y en el contexto simbólico que hemos esbozado en páginas precedentes, el mito-pucara (como en cierto modo en el mito explícito de la suerte y taita carnaval) involucra la muerte del personaje sagrado para que el hombre tenga un año de abundancia. Se sacrifica a la fuerza sobrenatural que representa la

existencia misma del mundo para lograr la existencia del hombre. De manera que podríamos afirmar que en el contexto de este ritual el que muere y derrama su sangre es el personaje divinizado y no el que produce la muerte y se desmanda en la victoria sobre el cuerpo de los derrotados a los que *les hacíamos caer ¡Pun, pun! saramontón íbamos pisando todos hasta dejarles en los linderos*, como se escucha en la narración.

En este ritual de sangre, como hemos mencionado, se escuchan los ecos que se manifestarán en los demás rituales de sangre locales (el gallo pitina, la fiesta del toro) con lo cual se vuelve irrelevante el conocer el real origen histórico de estos. Entre estos ecos están: la sangre como fuerza, la muerte como dispensadora de vida, la competencia como base de la estructura cooperativa de la sociedad, la participación en episodios de violencia como rasgo de copertenencia.

La idea de la sangre como fuerza no es ajena a otros muchos contextos simbólicos, pero como hemos señalado al estudiar el calendario ritual precolombino, el sacrificio de sangre ocupa en los espacios andinos un lugar primordial y la participación en este excluye de la relación social a quienes no participan, podría-

mos hablar de un compadrazgo ritual vinculado con la bebida de la sangre o con la muerte. En otros contextos la sangre puede incluso tener un significado terapéutico con lo que su relación con la fuerza es evidente.

La idea de la muerte como dispensadora de vida remite a múltiples complejos rituales pero en el ámbito de nuestro estudio se relaciona directamente con el concepto ya expresado de la muerte de la divinidad como medio de alcanzar la abundancia, idea que es posible identificar en muchos ejemplos de la tradición oral local. Recordemos por ejemplo como en uno de los aspectos de la leyenda, quizá más adecuadamente denominada mito, de la Mama Huaca la entrega al ser sobrenatural del niño "auca" (por lo tanto igualmente no cristiano como en el complejo del pucara), determina su transformación o muerte humana (si recordamos que los "chuzalongos" son los hijos de la Huaca ella misma incapaz de procrear) mientras que los padres del niño entregado reciben a cambio mazorcas de oro, símbolos de la vida, la abundancia y la riqueza, pero que probablemente se identifican más con el oro mítico que se asocia con el Taita Carnaval, el "oro vivo".

En el pucara la vida se entrega a cambio de la abundancia como

en el mito de la Huaca, y el que muere es, como un niño despojado de su ropa, y como un niño auca es enterrado en un lugar liminal sin lápida ni recordatorio visible (en las tradiciones locales el niño no bautizado no puede ser enterrado en sagrado y por lo tanto se lo entierra fuera del cementerio cristiano, en los límites entre el cementerio y la tierra de los vivos, el pequeño ataúd es cargado por un "compadre" que lo ha donado y que por ello establece una relación de parentesco ritual con los padres del pequeño difunto). Esta referencia debe ser entendida también en relación a la afirmación de Fock y Krener (1979) de que a un sacrificado en el pucara se le encontró luego con su pecho abierto y relleno de cuy, es decir como si el hombre muerto hubiese regresado a ser alimento, a ser animal, hubiese dejado de ser persona. Es necesario también plantear que en el mito del Taita Carnaval este se alimenta, como su compañero Rircay, solamente de la esencia de la comida, es decir de la sal, como los muertos en los mitos de Huarochiri, por lo que podemos suponer que el individuo en atavío de pucarero está muerto y puede asociarse con los vivos solamente por el ritual, en un tiempo y un espacio sagrados prescritos.

La idea de la competencia como base de la estructura cooperativa

de la sociedad llega en pucara hasta límites de enorme profundidad dado que esta competencia llega hasta la muerte, lo que marca al grupo participante claramente frente al grupo opuesto al que se derrota o que lo ha derrotado.

La participación en episodios de violencia como rasgo de copertencia pasa, como es natural, por la definición del concepto de "violencia" en el contexto ritual es decir lo "que está fuera de su habitual estado, situación o modo" según la primera acepción del Diccionario de la Real Academia Española. Creo que aquí sería adecuado recordar que estos episodios implican un "desorden" y por lo tanto afectan a sectores sensibles de la estructura social. Por ello no debemos limitar el término "violencia" al enfrentamiento físico entre sujetos o entre individuos y animales, sino concebirlo como la transgresión de las pautas habituales de comportamiento, hecho que, evidentemente, se da en el pucara, el gallo pitina y el sacrificio del toro.

CONCLUSION

Los elementos analizados nos permiten introducirnos en la relación directa que existe entre elementos diversos de la cosmovisión local y los rituales de la zona. Solamente una aproxima-

ción de este tipo posibilita superar las interpretaciones superficiales que se han dado acerca de rituales con un significado tan complejo como este. Las afirmaciones que anotábamos al comienzo de este capítulo, no son necesariamente falsas pero tampoco vinculan al ritual de sangre con su significado real que trasciende elementos tales como la fertilidad de la tierra, para dotar al sujeto muerto de un papel específico en la continuidad del mundo y por ello de la supervivencia del grupo o para vincular los mitos, como el de la Mama Huaca y su relación con la naturaleza, con las concepciones sobre el rito del pucara.

BIBLIOGRAFIA:

ACOSTA, José de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Ramón Inglés impresor, Madrid, 1894 (1590).

BROWNRIGG, Leslie Ann, *Un juego de pitshca al huayru en Quitingo*, Azuay, *Revista de Antropología* #10, Cuenca, 1989.

BROWNRIGG, Leslie Ann, *El papel de los ritos de pasaje en la integración social de los cañaris quichuas del austro ecuatoriano*, *Revista de Antropología* # 3, 1972, Cuenca.

CERECEDA, Verónica, *Mundo Quechua*, Cochabamba, Editorial Serrano, 1978.

COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomos XCI, XCIII, Madrid, 1964 (1653).

CORDERO PALACIOS, Alfonso, *Léxico de vulgarismos azuayos*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, Cuenca, 1985.

CORDERO, Luis, *Diccionario Quichua-Español, Español-Quichua*, Anales de la Universidad de Cuenca tomo XXIII # 4, Universidad de Cuenca, octubre diciembre de 1968.

CHASE SARDI, Miguel, *Pequeño Decamerón Nivacle, literatura oral de una etnia del Chaco Paraguayo*, Libro paraguayo del mes, año 1, # 11, agosto 1981, Ediciones NAPA, Asunción.

DICCIONARIO, *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, 1984, vigésima edición.

DIRKS, Robert, *Annual Rituals of Conflict*, *American Anthropologist*, vol. 90, número 4, diciembre de 1988.

FOCK, Niels y Eva KRENER, *Informe de la misión etnográfica danesa a los indios cañaris del Ecuador*, *Revista del Instituto Azuayo de Folklore* # 5, Instituto Azuayo de Folklore, Cuenca, 1978.

FOCK, Niels y Eva KRENER, *La Suerte y Taita Carnaval en Cañar*,

Revista del Instituto Azuayo de Folklore # 6, Instituto Azuayo de Folklore, Cuenca, julio de 1979.

FOSTER, George, *La sociedad campesina y la imagen del bien limitado*, en Wagley, Charles, e.a., *Estudios sobre el campesinado latinoamericano*, Periferia, Buenos Aires, 1974.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1989, 3ª Ed. (1608, Lima, Francisco del Canto).

GUTIERREZ DE SANTA CLARA, Pedro, *Historia de las Guerras Civiles del Perú y otros sucesos de las Indias*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia de América, 6 vols. Madrid, 1904-29 (1556).

HARRIS, Olivia, *Complementarity and Conflict: an andean view of women and men, en Sex and age as a principle of social differentiation*, JS La Fontaine recop. Association of Social Anthropologists monograph 17, Academic Press, Londres, 1978.

HARTMANN, Roswith y Udo OBEREM, *Aportes "al juego del huayru"*, *Revista del Instituto Azuayo de Folklore* #8, Instituto Azuayo de Folklore, Cuenca, 1983.

HARTMANN, Roswith, *Más no*

ticias sobre el "juego del pucara", en Roswith Hartmann, Udo Oberem, edits, Amerikanische Studien/Estudios Americanistas, Libro jubilar en homenaje a Hermann Trimborn con motivo de su septuagésimo quinto aniversario, vol I, St. Augustin 1978 (Collectanea Instituti Anthropos, vol 20).

HARTMANN, Roswith, *Otros datos sobre las llamadas "batallas rituales"*, Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1970, Vol. 6, Lima 1972.

HOPKINS, Diane *Juego de Enemigos*, *Allpanchis* 20, vol. XVII, Cusco, 1982

KARSTEN, Rafael, *Ceremonial Games of the South American Indians*, Societes Scintiarum Commentations Humanarum Literarum, III:2, Helsingfors, 1930.

LEACH, Edmund, "Ritual", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, Aguilar, Madrid, 1974, vol 9 : 383-388.

MOLINA, Cristóbal de (El cuzqueño), *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*, en *Mitos y Ritos de los Incas*, Historia 16 # 48, Madrid, 1988 (1580).

MUÑOZBERNAND, Carmen, *Enfermedad, daño e ideología*, Abya Yala, Quito, 1986

POMA DE AYALA, Felipe Huamán, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, siglo XXI, México, 1986

RIVET, Paul, *Costumbres funerarias de los indios del Ecuador*, Boletín de la Biblioteca Nacional de Quito, NS/II 8, Quito, 1927.

ROA BASTOS, Augusto, compilador, *Las culturas condenadas*, Siglo XXI, América Nuestra, México, 1978.

ROMERO, Emilia, *Juegos del Antiguo Perú, contribución a una historia del juego en el Perú*, Ediciones Llama, México, 1944.

TURNER, Victor W., "Mito y símbolo", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, Aguilar, Madrid, 1974, vol 7 : 150-154.

TURNER, Victor, *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, siglo XXI de España, Madrid, 1980.

VAN DEN BERG, Hans, *La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del altiplano*, *ANTHROPOS* 84, 1989.

VAN DEN BERG, Hans, *Ritos agrícolas (agosto a noviembre)*, *Revista del Instituto de Estudios Aymaras (IDEA)*, número 30, Puno, diciembre de 1988.

VINTIMILLA, Hugo, *El juego del pucara en Quingeo*, monografía

para la obtención del título de profesor de segunda enseñanza, Facultad de Filosofía, Universidad de Cuenca, 1994. ms.

ZARUMA, Bolívar, *Hatun Cañar apunchicunamanta nishcallata yuyashca, Mito y creencias de Hatun Cañar*, Edición del Autor, Cañar, ¿1989?

DOCUMENTOS DE ARCHIVO:

ACA/C 18 VISITAS PASTORALES 1790.

ACA/C 47 VISITAS PASTORALES ¿1885-1890?

ACA/C 59 VISITAS PASTORALES 1862.

ACA/C 66 VISITAS PASTORALES 1865.

ACA/C 4484 ADMINISTRATIVO.

ANH/C 35.352 GOB. ADMIN.

ANH/C 38.267 GOB. ADMIN.

ANH/C 43.412 GOB. ADMIN.

ANH/C 61.287 GOB. ADMIN. (ACA/C Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, ANH/C Archivo Nacional de Historia, Sección del Azuay).



ENTREVISTA CON EL PADRE ANTONIO ALONSO, SACERDOTE ESCOLAPIO

REVISTA ANALES

(PRIMERA PARTE)

En una época en la que los valores de todo tipo se han perdido en una gran catástrofe moral, es indispensable recuperar el sentido ético de las cosas, de las experiencias, de las vivencias diarias y profundas que tenemos de nuestro entorno social y de nosotros mismos.

Esta entrevista está dirigida precisamente a contribuir a despertar una conciencia y una sensibilidad ética que tanto nos hace falta en nuestra sociedad.

ANALES. Has mencionado en diversas ocasiones que el mal como tal no se puede explicar. No sé qué es lo que realmente significa esto.

P. ALONSO. -No tanto que no se puede explicar, sino que no se podría definir. Hay cantidades de elementos en la vida que no son explicables. Ni Dios, ni el mal yo creo que se pueden definir o explicar en ese sentido, sino

que se experimentan en la vida, y el mal yo creo que es una experiencia que todo ser humano lo ha tenido.

Ahora, qué es el mal. Podríamos decir que todo ese mundo que nos rodea pierde armonía porque no responde a lo que en sí mismo tendría que ser. No sé si eso podría definir el mal. Cuando se diese una armonía y cada cosa estuviese funcionando en la dinámica propia de lo que es, se acabaría el mal, pero eso no se da. Por eso el mal es algo que experimentamos constantemente a nivel personal, a nivel social.

ANALES. -Ciertamente, quizás lo interesante no sea definir qué es el bien o qué es el mal, porque no es un asunto solo teórico. Pero, de dónde crees tú que viene la posibilidad de la experiencia del mal. Cómo así es que somos nosotros capaces de experimentar el mal.

P. ALONSO. -Yo creo que el

origen del mal estaría en eso que te decía yo antes. Así yo lo entiendo. Yo creo que somos buenos, estoy convencido de que somos buenos, los seres humanos somos buenos, en su ser mismo tiene el bien. Ahora, al mismo tiempo que tiene el bien, hay una serie de circunstancias en la misma naturaleza, por decirlo así, que crea el desorden. En el ser humano sucede también algo parecido, cuando no respondo a lo que yo soy, y yo soy un ser individual y social, se produce el mal. Y como consecuencia del mal viene el dolor, viene esa inquietud, esa intranquilidad.

ANALES. -Pero tú has ligado el mal a la contingencia del ser humano.

P. ALONSO. -Yo creo que sí. El mal aparece porque el ser humano es un ser limitado. Si el ser humano no fuese criatura, no estaría limitado, no existiría el mal, que es una limitación que tenemos por ser criaturas. Pero yo el mal lo veo como algo propio de todo ser limitado.

ANALES. -Esta experiencia del mal que viene de ser contingentes, de ser limitados, como experiencia del mal sin otros aditamentos, crees que eso es una cosa que se da a diario, a menudo, o crees más bien que es una experiencia excepcional. En

los seres humanos, en tu propia experiencia cómo crees que la gente está viviendo esa experiencia del mal.

P. ALONSO. -Estamos envueltos en la experiencia del mal. Es algo diario, constante. No es que de vez en cuando aparece el mal, el mal está ahí. Y por lo tanto es una experiencia que la tengo, la tenemos -puedo hablar en plural- constantemente, en el sentido de que, tengo que recurrir a lo que es para mí fundamental, a ese mal que, diría San Pablo, está dentro de mí, que está por encima de mí y que no me permite hacer lo bueno que yo quisiera hacer y me obliga a hacer lo malo que no quiero hacer, y eso lo tenemos todos, esa experiencia la tiene todo el mundo y la tenemos en nuestra vida diaria, en nuestra vida común, en mi relación con la otra persona que también está limitada por un montón de elementos, por un montón de situaciones personales, sociales, psicológicas que no le permiten al ser humano responder a la perfección, a lo que sería en el plano totalmente ideal, de criatura perfecta. No. Somos limitados, entonces el mal no es algo que aparece por ahí, el mal está constantemente rodeándonos. Y nosotros somos productores de mal, consciente o inconscientemente. Si hay personas que buscan conscientemente el mal, pero yo creo que son muy

poquitas, personas que digan yo voy a hacer daño, yo voy a hacer mal, yo creo que, haberlas las hay, pero no creo que sea lo más común, sino que simplemente nuestra debilidad, limitación, contingencia, eso nos lleva a que se produzcan estos hechos negativos, que destruyen a las personas, que te hacen sufrir, que producen dolor.

ANALES. -No sé si te dice algo la relación del mal con la degradación. ¿Tú crees que el mal nos degrada como seres humanos, individual, socialmente?

P. ALONSO. -Sí. Justamente el mal es lo que destruye y degrada a la persona. Una persona, en la medida que va respondiendo a sus capacidades positivas, o a sus dones, en esa medida va evitando el mal. En la medida que yo me dejo influir, a veces, necesariamente me veo obligado por toda la estructura a confrontarme con el mal. Habría que distinguir dos tipos de mal. El mal personal que es aquel que lo produzco, consciente o inconscientemente, que lo produzco yo por mi ser personal; y ese otro mal que es estructural, al cual yo colaboro a veces sin querer. Socialmente estamos metidos en una situación que nos obliga a actuar mal. Por ejemplo, en este momento, políticamente nos vemos obligados a actuar mal, o a elegir un mal, si quieres. Lo

estamos eligiendo, nos vemos obligados, la estructura me obliga.

ANALES. -Pero la opción por el mal en este caso, no podría de todas formas explicar la opción del mal menor. Se puede optar por el mal, aunque sea un mal menor. Si el mal nos degrada, y si el mal está en el origen de nuestra armonía y de nuestro desorden, cómo puede uno elegir finalmente el mal, aunque sea un mal menor.

P. ALONSO. -Personalmente, sé que a veces nos vemos obligados a actuar mal, pero yo nunca elegiría un mal menor.

ANALES. -¿Tú no elegirías el mal?

P. ALONSO. -Yo no elegiría el mal. Otra cosa es que la situación concreta que se nos presenta en la vida nos obligue a elegir mal. No a elegirlo, sino a entrar en la dinámica del mal. No sé si me explico. Pongamos un sistema, tenemos un sistema económico como el que tenemos ahora, en el que estamos inmersos, que nos lleva a que nadie que pueda librarse de elegir el mal, de colaborar con el mal.

ANALES. -Digamos que el mal se nos impone, pero no lo elegimos.

P. ALONSO. -Muchas veces sí.

El mal se nos impone. Por poner ejemplos prácticos, tú tienes una cantidad de plata equis. Tienes que ahorrar, tienes para algún imprevisto. Hoy no podemos tenerlo debajo del colchón, porque inmediatamente ya no puedo ni siquiera vivir. Tengo que meterlo en un banco, y en cuanto lo meto en el banco estoy ya colaborando con el mal. ¿Puedo hacer otra cosa? ¿Podemos hacer otra cosa?

Lo importante es analizar, si se crease un tipo de sociedad, yo diría un tipo de comunidad donde se pudiese luchar contra todo esto, y solamente comunitariamente lo podríamos lograr, porque si no tenemos que estar dentro del sistema.

ANALES. -Pero tú has distinguido entre mal individual y mal social. Estás planteando, si no entiendo mal, que el mal individual solo puede ser resuelto socialmente.

P. ALONSO. -No, no. El mal individual estoy entendiendo yo como algo que depende de mí. Por ejemplo, yo como profesor puedo decir no preparo unas clases, estoy haciendo un mal; o pierdo unas clases, estoy haciendo un mal. Eso depende de mí, es algo que yo puedo tomar la decisión de hacerlo bien o hacerlo mal, y estoy causando mal. Eso es a nivel personal, pero que es

un campo muy limitado. En cuanto entramos en un campo más amplio, nos vemos obligados por el mal, estamos sujetos porque estamos en la estructura de pecado.

ANALES. -Pero ahí entramos en una cosa que a mí me parece complicada, y que es el problema de la justificación del mal y de hecho vamos a derivar en el pecado. Para ponerte de una manera algo brutal, ¿no crees tú que dada la estructura cristiana, no necesariamente la fe, sino la estructura cristiana de nuestra sociedad, el problema del mal ha sido evitado o acallado, digamos invisibilizado, por decirlo así, y finalmente el mal es reducido a pecado y el pecado se perdona y entonces es una cadena de pecado-perdón-pecado-perdón? Entonces, el mal no asoma nunca. ¿Cómo verías tú la relación, primero, mal y justificación? ¿Se puede justificar el mal? ¿Es redimible el mal?, por decirlo así. Individual y social.

P. ALONSO. -La palabra justificación podría tener dos sentidos, o al menos yo le puedo dar dos sentidos. Es una justificación puramente racional, si yo justifico este mal. En ese sentido, nunca, nunca yo creo que el mal puede justificarse, en ningún caso. El mal no es justificable. El mal está hecho, está ahí, se ha producido un mal, y no puede

justificarse. Entraríamos ya dentro del punto de vista, si quieres, teológico de la justificación. Que ya la justificación, en ese sentido, entraría la toma mía del mal para que tú te libres del mal.

Una cosa mala nunca se puede justificar. Dejemos la terminología teológica de justificación, que entraría quizás más en relación al pecado. El mal es injustificable, el mal se da y hay que luchar en contra del mal porque no es justificable.

ANALES. -Tú has hablado de una especie de transferencia del mal. Si uno ha hecho mal, la única manera de justificarse, salvarse, redimirse, no sé cuál será el término correcto, sería que otro u otra persona, un otro, tomara ese mal para yo poder escapar de él. Como estás tú planteando esto de que solamente si yo asumo el mal del otro el otro se puede librar de su mal.

P. ALONSO. -Mi mal personal yo tengo que repararlo, en la medida en que se pueda reparar. Yo voy tomando conciencia del bien, porque hay una cosa que para mí es muy clara, yo solamente puedo ir tomando conciencia del mal en la medida en que tomo conciencia del bien. Yo creo que el problema de nuestra sociedad y el problema que tenemos la mayoría de nosotros es que no

descubrimos el bien, y al no descubrir el bien, no descubrimos el mal. En el caso por ejemplo de la ignorancia, la ignorancia es un mal, ¿para quién?, para aquel que ha descubierto el conocimiento, la riqueza, la maravilla del saber, de abrirse a un mundo nuevo. El ignorante no descubre, no experimenta el mal que es la ignorancia, vive en su ignorancia y vive tranquilo y feliz. Entonces, yo solamente entendería el mal, y creo que eso decía al principio, solamente en función del bien. Yo descubro el mal, y descubro toda la malicia del mal, si es, podríamos repetir eso, solamente desde el bien.

Entonces, yo soy consciente de que hago mal cuando he descubierto un bien en mí, yo descubro el mal en ti cuando descubro lo bueno que hay en ti. En ese sentido, creo que es la única posibilidad de descubrir el mal en su radicalidad.

Para responderte a la pregunta -porque no es fácil responder-, el mal no lo podemos justificar, no podemos decir bueno pues existe el mal, aquí no pasó nada. No. Está ahí. Un día voy con un carro por ahí, te he atropellado, te he dejado inválido, el mal está hecho. ¿Se puede justificar eso? Está ahí. ¿Cómo yo vivo ese mal? Yo puedo tomar una actitud de responsabilizarme de tu mal, que en la sociedad cómo lo

hacemos, pues dando plata. A una persona le atropellan, le pagan la indemnización y se acabó. Ya está. La gente se queda tranquila. En la vivencia auténtica, cuando yo descubro el bien tuyo como persona, y que el hecho de yo haber sido un irresponsable, yo te he dejado inválido, yo eso no lo voy a poder reparar. Eso está ahí. Siempre estaré con esa responsabilidad. Qué puedo hacer para que esa persona supere su mal porque ya está hecho, o asuma el mal que yo le he hecho. O cargo yo con ese mal. Pero en lo profundo de la persona, no tanto en lo material que yo le pueda dar, porque a una persona inválida yo le puedo dar todos los millones que quiera para que no tenga necesidades materiales. Pero y como persona cómo queda. ¿Puedo hacer yo algo por esa persona? Sí, pero el mal está hecho.

ANALES. -Pero el momento en que hacemos el mal a una persona, quedamos de alguna manera encadenados a la otra persona.

P. ALONSO. -Pero existencialmente. Si es que yo he sido causante del mal. En ese sentido es en el que yo no justifico el mal, sino que asumo, o mejor dicho, como en este caso soy yo el causante del mal, la otra persona tendría que asumirme a mí,

asumir mi irresponsabilidad.

ANALES. -Ese caso es complicado porque cómo yo asumo el mal de otro, cómo es que asumo yo el mal del otro.

P. ALONSO. -El mal está ahí.

ANALES. -Entonces yo asumo al otro.

P. ALONSO. -Yo asumo a la otra persona, y al asumir a la otra persona, no la estoy justificando, no estoy diciendo mira, no pasó nada. Sin embargo, cómo impedir que ese mal destruya. Me destruye a mí y destruye a la persona a la que yo he hecho el mal. A mí solamente dejará de destruirme en la medida en que esa persona me acoja a mí, en lo más profundo de mí mismo, y asuma mi irresponsabilidad, que a su vez a él, a nivel personal, le supone aceptar su invalidez sin destruirse como persona. Sería la única posibilidad de que ese mal no destruyese a las dos personas. Difícil.

ANALES. -Pero eso, incluso aunque no hemos entrado todavía a la esfera cristiana, ¿es lo que llamarías perdón? ¿De alguna manera se corresponde a esa palabra?, o el perdón tiene otras connotaciones mucho más quizá vanales.

P. ALONSO. -El perdón profundo

está ahí, en todos los sentidos. Yo no puedo hacer la distinción humana y cristiana, desde el momento que para mí Dios se encarna. A Dios solo lo puedo entender, vislumbrar, captar, desde lo humano, y por otro lado está la dinámica humana, que está iluminada por esa otra dinámica de un Dios hecho carne, hecho hombre.

Entonces, eso del perdón, está el perdón vanal que tú dices, sí, eso es una cuestión social. Para mí el perdón es algo mucho más profundo. El perdón, primero, tiene que ser, al menos como yo lo vivo y creo que así debe ser, primero tengo que asumir mi mal, o sea el mal producido por mí, tengo que ser consciente, tengo que asumirlo. El asumir ese mal me va a hundir, porque yo he hecho mal y yo no voy a poder remediar, por seguir con el ejemplo de antes, yo no voy a poder remediar ese mal, te he dejado inválido.

¿Cómo yo puedo liberarme de ese mal que he causado? Solo cuando tú me liberes. Cuando tú, sin decir "no pasa nada", sino simplemente decir yo te acojo a ti como persona a pesar del mal causado. Eso es lo único que me puede liberar a mí auténticamente. Yo no encuentro otra posibilidad de que yo me libere, me libere en cuanto a que el mal me destruya, porque el mal

destruye a la persona.

ANALES. -¿Siempre y cuando el que hace mal asuma toda la responsabilidad?

P. ALONSO. -Claro, lógico, lógico. Por eso te estoy diciendo, que si yo asumo toda mi irresponsabilidad, yo te he limitado a ti como persona, te he causado una limitación que no puedo remediar, que nunca la voy a poder remediar. La única posibilidad de que yo no me hunda, no me destruya, al ver que yo no puedo remediar el mal que te he hecho, es que tú me aceptes, aun habiéndote producido el mal. Solamente así me podría yo liberar.

Que no me destruya el mal, porque el mal destruye, anula totalmente a las personas. Entonces, en el momento en que tú me acojas, a mí me estás liberando. Y no estamos justificando el mal, no sé si me explico, me estás liberando, me estás salvando, me estás justificando en esa otra dinámica de la palabra justificación.

ANALES. -Pero ahí entramos justamente a lo que yo creo que a veces es un problema, y lo he mencionado, cómo es que tú dices, yo no puedo distinguir entre lo humano y lo cristiano. Pero yo creo que no es tan sencillo ver la relación entre mal y pecado.

¿Cuál es finalmente la relación entre el pecado y el mal? Eso introduce la variable cristiana inevitablemente.

P. ALONSO. -El mal es algo objetivo que existe. El pecado sería la toma de conciencia de que yo soy productor de mal. La toma de conciencia del pecado es yo sentirme pecador. No diría tanto pecador, sino pecado.

ANALES. -Pero eso todavía no entra en la esfera cristiana, porque igual puede haber una experiencia secular de sentirme pecador, de asumir que he hecho mal. No necesitas de una experiencia religiosa.

P. ALONSO. -Eso es cierto. Por eso te digo que no es tan fácil separar, para mí, pues uno está viviendo desde una categoría determinada y por lo tanto uno no puede prescindir de eso. En ese sentido, sé que hay mucha gente no cristiana que vive esa experiencia de pecado. Cuál es la diferencia entre un cristiano y un no cristiano, habría que ver en profundidad muchos elementos. Yo creo que la experiencia del cristiano es simplemente descubrir que asumir el pecado, no justificar el pecado, no justificar el mal, asumir el mal, me hace a mí responsable del pecado de todos los demás. Puede ser que yo no haya hecho mal, ha sido Juan quien ha hecho el mal.

Desde el punto de vista cristiano, es no juzgar a Juan y decir ha hecho mal, sino de asumir a Juan y ver cómo yo ayudo, colaboro para que salga de eso.

La dinámica cristiana es que ya no me reduzco a mi ámbito, sino que me mete en la responsabilidad tuya. Yo soy el responsable de tu pecado. Somos responsables. Desde el punto de vista cristiano, yo no puedo lavarme las manos por el pecado que se está produciendo en muchas naciones de África o de la India. Me dirán, bueno, pero eso queda en teoría. Pero es una vivencia. Uno, cuando empieza a descubrir eso, de alguna manera se siente responsable. ¿Qué puede hacer? Bueno, pues, estamos limitados, somos limitados, y lo que uno puede hacer es, en el ámbito en que yo me mueva, ver hasta dónde yo puedo evitar que se den esas situaciones. Si entrásemos en esa dinámica, si todos fuésemos tomando conciencia de todo, de que el pecado no es de la persona tal, sino que yo también soy responsable de ese pecado, iríamos creando esa sociedad nueva, y que dentro de la dinámica cristiana sería el Reino de Dios, donde el dolor se va evitando, donde el mal va desapareciendo porque vamos destruyendo o vamos eliminando todas esas raíces del mal, esas causas del o ese mal en sí. Esto es humanamente hablando, no es

posible, entraríamos en una desesperación porque yo no logro quitar el mal. Fíjate, qué limitación.

Entonces, desde el punto de vista de la fe, hay como una esperanza escatológica, que me anima a seguir luchando, a pesar de que yo no vea, y a pesar de que yo pueda decir esto no voy a conseguirlo aquí, y ni siquiera lo consigo en este mínimo ambiente donde me muevo, ni siquiera lo consigo en esta casa muchas veces, y no lo consigo ni en este ambiente en que yo me veo tan limitado. Eso al ser humano lo desanimaría si no tiene una utopía, si no tiene una esperanza escatológica. Porque humanamente no lo vamos a conseguir. Es más, humanamente hasta como que tenemos la experiencia de que el mal va avanzando externamente, lo estamos viendo con nuestros ojos.

La fe, para mí, me ayuda a no desanimarme, a descubrir que el ser humano da maldad. Yo creo que también es cierto. El mal cada vez parece que tiene más fuerza, más poder socialmente. Sin embargo, yo sí voy descubriendo personas cada vez más, no diría yo grupos, también pero más pequeños, pero personas muy conscientes, cristianas y no cristianas, que luchan, que se esfuerzan. Y eso es lo que, diríamos, no solamente la

esperanza escatológica, sino ahora, hay personas que luchan por eliminar el dolor, por eliminar el mal. Hasta de una manera material. Un médico, un auténtico médico, está luchando contra el dolor, está buscando vida; un auténtico profesor está evitando el dolor. Yo creo que hay muchas personas. Esto es lo que a mí me da la fe. Yo no sé desde la otra dinámica si eso también se está viviendo.

ANALES. -A mí me parece que ahí hay una dificultad, ya que has mencionado la palabra Dios. Yo no quisiera discutir sobre si Dios sí o Dios no. Ese es un problema difícil de responderlo. A mí lo que me preocupa en tu discurso, en tu experiencia, es cómo puedes compatibilizar esa profunda experiencia del mal, que es degradante, y que te hace empatar con lo más oscuro de la humanidad, con la experiencia religiosa, con la experiencia del bien, de lo luminoso y no solo digo en tu caso, sino que estamos rodeados de esas experiencias, de cientos de grupos que hacen una experiencia de lo trascendental, de lo místico. ¿Cómo es posible que estando tan rodeados por el mal uno de pronto tenga una especie de experiencia de lo trascendental o experiencia de Dios? Yo realmente veo difícil entender la experiencia religiosa en este momento en nuestra sociedad.

P. ALONSO. -Yo parto de eso que antes te he dicho y que entiendo que para ti no te diga, pero que para mí sí me dice. Todos estos movimientos que buscan una experiencia trascendental, religiosa, mística, yo creo que la mayoría de ellos, es como un pequeño lavado de conciencia, como un pequeño salir de la realidad concreta. Yo no creo que en la mayoría de los casos, te hablo de algo que más conozco yo, la mayoría de los grupos de oración, tengan unas experiencias de Dios muy grandes, al menos tal como hablan. Yo le pongo un gran interrogante. Pero partiendo de lo que para mí es fundamental, una persona, que no ha habido nadie que tenga experiencia de Dios como él ha tenido, que es Jesús, y que nunca tuvo esos arrebatos, siempre estuvo preocupado de la realidad concreta. Jesús, nos cuenta, sentía lástima por la gente, porque no había quien les gustase; Jesús sentía el hambre de la gente, Jesús sentía las necesidades de la gente, Jesús sentía la opresión. Yo creo que toda experiencia mística que no vaya a redimir al hombre, al hombre concreto, sacar al hombre de esa situación, y que se quede en un individualismo, lo respeto pero no creo que sea la auténtica experiencia religiosa.

ANALES. -Pero, aun en ese caso que tú mencionas, aun aceptan-

do ya una experiencia religiosa que te compromete con eso, ¿cómo es posible tener simultáneamente esa experiencia tan profunda del mal, y tener al mismo tiempo una experiencia del bien? ¿No crees que hay algo que no funciona en ese esquema, tal como lo planteas en esos postulados que estás planteando? ¿Cómo es que uno puede tener la experiencia del bien y la experiencia del mal? ¿No es que son dos experiencias finalmente incompatibles? Radicalmente incompatibles, no las puedes unir.

P. ALONSO. -No se pueden unir, pero se dan. Yo creo que esa es una experiencia. Todos tenemos esa experiencia. Tú tienes la experiencia de personas auténticamente malas y de personas auténticamente buenas. Auténticamente dentro de las limitaciones. No hay un mal absoluto, ni un bien absoluto.

ANALES. -¿No caemos ahí en una especie de teoría del equilibrio? ¿Somos en parte buenos, en parte malos, y la humanidad es en parte buena y en parte mala?

P. ALONSO. -No, no. Yo parto de que somos buenos. Quizás lo que me estás queriendo plantear es cómo aceptar el mal si creo en Dios.

ANALES. -Sí, puede plantearse así. ¿Cómo tener la experiencia de Dios sabiéndose malo? Esta es la cuestión. ¿Cómo uno puede tener la experiencia del mal y puede tener la experiencia del bien? ¿Qué es lo que significa tener una experiencia del bien?

P. ALONSO. -Te decía que es imposible que yo pueda tener una experiencia auténtica del mal, si no tengo una auténtica experiencia del bien. El mal yo no lo descubro nada más que en función del bien que he descubierto. Yo creo que el planteamiento es al revés. No tanto el problema de la experiencia del mal, no, el problema es la experiencia del bien. Quien no tenga experiencia del bien, no puede tener experiencia del mal. Solo cuando yo descubro la bondad en una persona, el bien en una persona, o el bien en una cosa, puedo descubrir la maldad. Yo solo puedo descubrir la fealdad cuando he descubierto la belleza. Nos resulta más fácil captar el mal porque toda nuestra existencia ha sido una educación en lo negativo. Hasta la Iglesia. La Iglesia ha tenido un gran error en su catequesis o formación cristiana, siempre ha hablado de pecado.

Te voy a poner un ejemplo. Cuando una persona se confiesa, qué le decían, o qué nos decían. Exáminate los pecados. Y cuántas

veces y cuántas veces. Después resulta que hoy encontramos personas buenas, pero si yo ni robo ni mato, no tengo pecado. Eso es un equívoco. No. El examen es de lo bueno que yo tengo, descubrir la bondad que hay en mí, y desde la bondad que hay en mí, descubro un montón de pecados, en el sentido de que esa bondad que hay en mí, esos dones, esas cualidades que yo tengo, que me han dado, yo las estoy escondiendo, las estoy destruyendo, las estoy matando. Estoy siendo egoísta, en una palabra, porque eso sería el resumen. Yo no puedo descubrir el mal que hay en mí mientras no descubra el bien que hay en mí. Yo creo que el problema que tenemos, es un problema educativo, formativo. Siempre nos han hablado de ver el mal, y toda la sociedad, todo ambiente, escuchamos las noticias y solamente nos dicen el mal, el mal, el mal. Pero resulta que nos quedamos en el mal y no hacemos nada. Cuando podremos salir del mal. Cuando yo tenga experiencia de bien, cuando yo descubra la bondad que hay en una persona. Inmediatamente nacerá en mí la capacidad para colaborar con ese bien, con esa bondad. Pero si yo solamente descubro tus defectos, lo negativo... Por eso yo creo que está mal enfocado. O sea, nos reducimos a la experiencia del mal. No nos resulta.

Si tú me preguntas ahora, bueno y cuál es esa experiencia del bien. Mira, hay una experiencia del mal, hay una experiencia del bien personal. Yo creo que todo ser humano, hasta la persona más aberrante, esa persona tiene bondad, pero no lo descubre. Entonces, ese es nuestro problema. Esa persona, al no descubrir la bondad que hay en ella, no puede colaborar con esa bondad. Va a actuar negativamente. En el momento en que descubro la bondad que yo tengo, empiezo a actuar bien. Y cuando yo descubro los dones que yo tengo, las cualidades que yo tengo, empiezo a actuar bien. Limitados, sí, estamos siempre con eso, pero hay una fuerza interior en mí. Si yo miro a la sociedad, yo descubro bondad, tengo una experiencia de bondad impresionante, y si quieres, no es por alabarte, en tí descubro bondad, la descubro, la vivo, la siento, la palpo. Descubro bondad en cantidades de madres de familia, descubro bondad en cantidad de personas que están entregando su vida por los demás, descubro bondad en cantidad de personas que luchan por ver cómo se va eliminando el mal, descubro bondad en ese grupo de mujeres que han organizado una oficina para defender a otras mujeres, descubro bondad en los niños, descubro cantidades de bondad en el mundo. Esa es una experiencia del bien.

Y justamente esa experiencia del bien, al ver cómo ese bien no se le permite crecer, o sea no le permiten que salga, ahí es donde me hace sentir el mal en toda su profundidad.

Si quieres llegar a eso, a un bien trascendente, a un bien que no es un Dios que lucha contra el mal. No. Es un Dios que ha asumido mi mal. Es un Dios que hace un llamado. El Dios en quien yo creo es un Dios que se ha embarrado con la sociedad, se ha embarrado con la humanidad, se ha hecho hombre, se ha metido en la humanidad. ¿Para qué? Para ayudarnos a descubrir lo bueno que hay y que seamos fieles y respondamos a esa bondad que hay. Eso es coger el evangelio. Podríamos poner cantidad de ejemplos del evangelio, porque los hay. Cuando Jesús dice: Dios está sembrado en el malo, y está sembrado en el medio malo, y está sembrado en el regular, y está sembrado en el bueno. Dios está ahí. Esa experiencia la tengo yo, a nivel personal. Cómo te la puedo explicar. Si quieres, es la fuerza última que a mí me lleva a hacer un poquito el bien que puedo hacer. No sé. Pero no respondo totalmente a esa fuerza que hay en mí.

ANALES. -Puede ser eso válido en general. Sin embargo, creo que tu explicación y tu experien-

cia se topa con algo que has insinuado, que son por ejemplo los torturadores, los responsables de la limpieza étnica en Yugoslavia, los violadores, los grandes criminales de guerra, los fascistas. Yo no sé cómo resuelves eso desde ese tipo de discurso de encontrar en ellos ese principio del bien. No sé cómo puede uno tomar esas experiencias extremas del mal -si tú quieres, son experiencias extremas del mal-.

P. ALONSO. -Hay cosas fáciles de ver. Cómo diríamos. No es que yo encuentre en esas personas "el bien", no sé si me explico, en su actuar, no encuentro muchas personas. No podemos decir que las personas que causaron eso, hicieron bien, pero (aquí entramos en otro lío que nos va a complicar más la cosa), hay que enfocar el problema del ser y el hacer, o el ser y el actuar. Yo parto de que las personas somos buenos. Ese ser bueno ha sido contaminado por todo un montón de situaciones externas que al ser humano le han podido desequilibrar psicológicamente. Y claro, si a esa persona no se le ha permitido desarrollar sus capacidades, va a actuar mal, va a hacer mal. Lo que no es justificable, porque aquí entraríamos en la ética y la psicología. El acto está mal, pero ese principio para mí es fundamental: somos buenos aunque no res-

pondemos a la bondad.

De dónde nos ha venido la maldad. De todo ese ambiente que nos rodea y que nos contamina. Si quieres te estoy explicando un poquito el pecado original. Todo ser humano está envuelto en un ambiente negativo. Cómo yo puedo luchar contra el mal. Cómo puedo yo ir eliminando mal. Solamente ayudando a que la persona vea en sí y en los demás el bien. Yo no creo posible eliminar el mal sino a base de bien.

ANALES. -Tú estás diciendo, para profundizar en algo que has tocado de paso, que el pecado original es igual a mal social.

P. ALONSO. -No tanto, no solamente.

ANALES. -Pero también. ¿El mal social es un pecado original? ¿Qué mismo es el pecado original? ¿Es mal social? O qué más es el pecado original. Cómo es que somos pecadores desde el origen.

P. ALONSO. -Bien. Hay muchas formas de explicar. Te digo la mía que quizá sea muy original. Para mí el pecado original es la mezcla de dos cosas, una, ese ambiente pecaminoso, ese ambiente que se quiere llamar pecado social, pero no es solamente eso, sino es esa otra limitación

propia de mi propia naturaleza, o sea de mi contingente, y que por ser contingente no puedo ni siquiera con hacer todo el bien, ni siquiera con hacer todo el mal que hay en mí. Esas dos cosas serían para mí el pecado original. Original en el sentido de que desde el momento en que yo soy engendrado estoy envuelto en un ambiente de mal. Pero por otro lado, también el hecho de que yo sea contingente, sea limitado, sea criatura, ya estoy limitado, ya estoy en el mal. La unión de esas dos cosas para mí explicaría el pecado original.

ANALES. -¿Tiene eso alguna relación con la idea más o menos tradicional? Porque todos los que leen la entrevista se van a preguntar: bueno, y qué tiene eso que ver con la desobediencia a Dios, y estas historias de haber comido el árbol del fruto prohibido. Yo te digo porque esto es lo que la mayoría pensamos. Entonces, qué tiene que ver eso con la experiencia de Dios, el pecado original, la desobediencia o las historias que nos cuentan.

P. ALONSO. -Bueno, lógicamente en relación con Dios, primero hace falta creer en Dios. Para el que no cree en Dios, es una experiencia humana y yo creo que es entendible; sin contar con Dios ya estamos contaminados. Habría que empezar un poquito a hacer exégesis de textos.

En la Biblia, en el Génesis, nos están narrando justamente esa experiencia humana desde el punto de vista de Dios. Dios crea al hombre y es la obra más grande de su creación. Y por qué la obra más grande de su creación? Porque es libre, que yo creo que es lo esencial del ser humano y que se expresa muy claramente en las Escrituras. Entonces es la lucha de dos libertades. Esa es la experiencia. Dios, que me ha hecho, me ha creado bueno. Es el concepto de Dios, Dios no puede hacer ninguna cosa mala, me ha hecho bueno pero limitado, soy criatura. ¿Cuál es el problema? El no aceptar que yo soy criatura, que soy limitado, el no aceptar eso, y en el fondo de ahí viene el mal o el pecado. No sé si podemos después de las aclaraciones hacer un paralelismo.

El pecado viene de no aceptar mi limitación. Entonces Dios me ha creado, me ha hecho libre, pero es una libertad no absoluta, plena, sino contingente, limitada, porque soy criatura.

¿Cuál es el pecado que nos está diciéndonos la Biblia? Es revelarme contra esa libertad de Dios, la lucha de dos libertades: la libertad de Dios y la libertad del hombre. Y no aceptar que soy criatura. ¿Cómo nos dicen eso en la Biblia? Que quieren ser como Dios, conocedores del bien

y del mal. Esa es la experiencia que nosotros tenemos. Por un lado está ese ser bueno, que es lo que me haría a mí libre. Yo creo que yo soy libre en la medida que respondo a lo bueno que hay en mí; en esa medida creo que soy libre, en un sentido profundo, como yo lo entiendo. Otra cosa es que yo pueda elegir el mal. No puedo elegir el mal. Elegir el mal supone ir en contra de lo que yo soy, consciente o inconscientemente. También habría un montón de problemas de por qué las personas son conscientes o no. Hay cantidades de personas que no son conscientes de que están haciendo el mal. Un padre de familia, una madre de familia, que está sobreprotegiendo a su hijo, no está pensando que hace mal, que está dañándolo, que está haciendo un inútil para toda su vida. Esos serían otros factores que intervienen. Pero en el fondo, la raíz, lo que nos quiere decir es que Dios es Dios y yo soy yo. Lo que yo tengo que hacer es respetar la libertad de Dios (hay un libro muy bonito que me gusta mucho, "Dejar a Dios ser Dios"), porque Dios me deja a mí ser yo mismo, aunque seairme en contra de él. El hecho de irme en contra de él me permite, mejor dicho, me lleva a no ser libre en el sentido más profundo que podríamos ser. Creo que podemos ser libres cuando respon-

demos al bien que hay en nosotros. Por lo tanto, si yo no descubro la bondad, el bien, las capacidades, los dones, las cualidades que yo tengo, pues no puedo hacer el bien. Y si no hago el bien estoy haciendo el mal, porque no hay término medio. Ese es el pecado, y el pecado no es no cumplir unas normas, es no responder a lo que yo soy, de acuerdo a mis dones; tú de acuerdo a los tuyos, yo de acuerdo a los míos.

El pecado original es esa realidad, no aceptar que yo soy criatura. Y no lo aceptamos. Y no aceptar que Dios sea Dios. Pero ahí entramos ya en otra dinámica que es más difícil.

ANALES. -Bueno Antonio, yo creo que esta es una primera conversación, solo la primera, y creo que todavía han quedado algunos aspectos bien complicados, como el problema del sufrimiento y el dolor. Ni lo hemos tocado siquiera. La cuestión que tiene que ver con todo este asunto de Iglesias, las ritualidades, las liturgias. Entonces creo que podemos no dar por cerrado el tema, porque no hay cómo darlo por cerrado jamás un tema así, sino tener una primera aproximación al problema de la experiencia del mal.



Se calcula que existen en el mundo entre 30.000 y 35.000 especies de orquideas, la variedad de tamaños, formas y colores que se observa en sus flores es asombrosa, como también son diferentes las formas de vida de estas plantas. Están tipificadas por una serie de aspectos morfológicos, que son prueba de que han llegado a un grado de evolución muy grande, dentro del reino vegetal.

Existen orquideas terrestres, epifitas (NO PARASITAS) que crecen en los troncos de los árboles y rupícolas cuando su crecimiento lo efectúan sobre rocas.

Las flores no son solamente la parte más vistosa de las orquideas, ellas están encargadas de asegurar la producción de semillas y la conservación y multiplicación genética de las especies. Las flores pueden aparecer en forma solitaria (Lycastes, Anguloas); en forma de fascículo (varias flores con pedúnculo inde-

pendiente, como sucede con las Maxillarias), o en inflorescencia propiamente dicha (varias flores en un sistema ramificado, ejemplo los Oncidiums).

Aunque la mayoría de las orquideas tienen flores hermafroditas, es decir con órganos masculinos y femeninos en la misma flor, unos pocos géneros desarrollan de ordinario flores unisexuales (Catasetum).

Se trata de plantas Fanerógamas, con estambres y pistilo unidos, formando la columna, estigmas fusionados y cápsulas o frutos que contienen entre uno y cuatro millones de diminutas semillas.

El Ecuador goza del privilegio de estar situado en un ambiente físico, que abarca el completo espectro de diversidad ecológica y por ende Biodiversidad. en consecuencia se desarrolla la más rica flora orquideológica del mundo, tanto en géneros como en especies, catalogadas aproxi-

madamente en el orden de 3.700, distribuidas desde el nivel del mar hasta los páramos andinos.

El Botánico Calaway Dodson, manifiesta que el Ecuador es en realidad florísticamente rico, pero pobre en conocimientos botánicos, por lo que no es muy conocido.

La presencia de estas plantas se considera como un termómetro ecológico, para valorar el estado de conservación de la Naturaleza que les brinda hospedaje.

La destrucción de los bosques andinos, debido a la tala indiscriminada, la quema y la roza, ha motivado la pérdida de numerosas especies únicas en el mundo y la disminución poblacional de otras, hoy consideradas como endémicas y con peligro de extinción. La destrucción arbórea es de tal magnitud, que según serias estimaciones solo en 3 a 4 décadas dará lugar a una tierra desertificada y cadavérica (anualmente se deforestan en el Ecuador alrededor de 300.000 hectáreas). ¿Cuántas se siembran?

Las orquídeas pueden tolerar una gran variedad de condiciones ecológicas, el mayor número habita en los bosques andinos, pero también otras especies se han adaptado a zonas extremadamente frías o lugares desérticos y cálidos. Para esto se dan

adaptaciones morfológicas y fisiológicas específicas que hacen posible la supervivencia en medios tan difíciles. Así por ejemplo desarrollan hojas gruesas, cerosas, pseudobulbos grandes, etc.

Un árbol puede proporcionar diversos tipos de hábitat a las epífitas. La humedad ambiental, la luz solar disponible y el movimiento del aire son diferentes en el tronco, cerca de la base, de los que existen en las ramas terminales de la copa. El tronco y las ramas gruesas proporcionan condiciones estables de humedad pero mucho menos luz y movimiento de aire. Las ramas superiores y las terminales suministran abundante luz y movimiento de aire pero muy diferentes condiciones de humedad. Inmediatamente después de la lluvia, ambos tipos de hábitat quedan saturados, pero si sale el sol las ramas superiores se secan rápidamente.

Para satisfacer las necesidades de luz, muchas orquídeas han creado tallos trepadores que se desplazan a medida que crece el árbol hospedero.

Pero la adaptabilidad al hábitat, si lo modificamos es lenta y requiere de muchos años, lo cual daría lugar a una alta mortalidad de diversas especies y al riesgo de que desaparezcan por la pequeña cantidad de bosques

primarios que disponemos en nuestro país. Deberíamos concluir que la Naturaleza debe ser la convivencia organizada y coordinada de especies de muy diversa condición, que se interrelacionan bajo el amparo de sus leyes, dando lugar al equilibrio, del cual surge la posibilidad de supervivencia de todas las especies vivas.

Lamentablemente, el Hombre es el único ser que no respeta dichas leyes, causando la muerte y extinción no solo de otras especies que coexisten en la Naturaleza, sino hasta de sus propios congéneres.

Debería primar la razón, teniendo como meta el correcto uso de los recursos naturales, que realmente pertenecen a las nuevas generaciones, tanto humanas como de todos los otros seres vivientes.

Se vuelve imprescindible, un estudio muy serio para contribuir a reforestar el callejón interandino con especies autóctonas y/o exóticas, siempre y cuando estas últimas no compitan con las nativas y creen condiciones adecuadas para el mantenimiento de la vida, por ejemplo árboles que sean productores de agua como sucede con algunas coníferas que en 24 horas depositan de 10 a 15 litros de agua en el suelo.

Otro problema que afecta a la reforestación está representado por la quema piromaniaca, tal es el caso de los bosques andinos altos y los páramos del Cajas, que suelen lucir como cuadros infernales, causando daños irreparables hasta en la provisión de agua para la potabilización.

Es importante la creación de Parques Botánicos en cada una de las provincias ecuatorianas, que serían los llamados a preservar las especies vegetales de cada región y de esta manera asegurar su reimplantación en hábitats adecuados.

Las orquídeas además de su belleza incomparable, en donde es posible encontrar los más extraños mimetismos, tienen un determinado valor comercial, especialmente en otras latitudes del mundo, por lo cual es necesario la creación de centros de micropropagación, en donde se reproduzcan las especies, con lo cual se asegura su supervivencia, impedir la depredación de los hábitats naturales y activación de nuestra economía.

Precisamente, en la Facultad de Ciencias Químicas y con el auspicio Universidad de Cuenca-Conuep, se desarrolló la primera etapa del Proyecto de investigación denominado "Reproducción de orquídeas a partir de sus semillas utilizando medios de

cultivo orgánicos e inorgánicos", de cuyo trabajo se consiguieron importantes logros con la obtención de miles de plántulas de orquídeas ecuatorianas, que mediante el uso de la "cámara de flujo laminar" donada por la Sociedad de orquideología de San Francisco, siendo su Presidente el Sr. Fredrick Paget, serán trasplantadas en condiciones asépticas a diferentes medios de cultivo que nos permitirán evaluar diferentes parámetros de optimización para conseguir plantas de buena calidad que

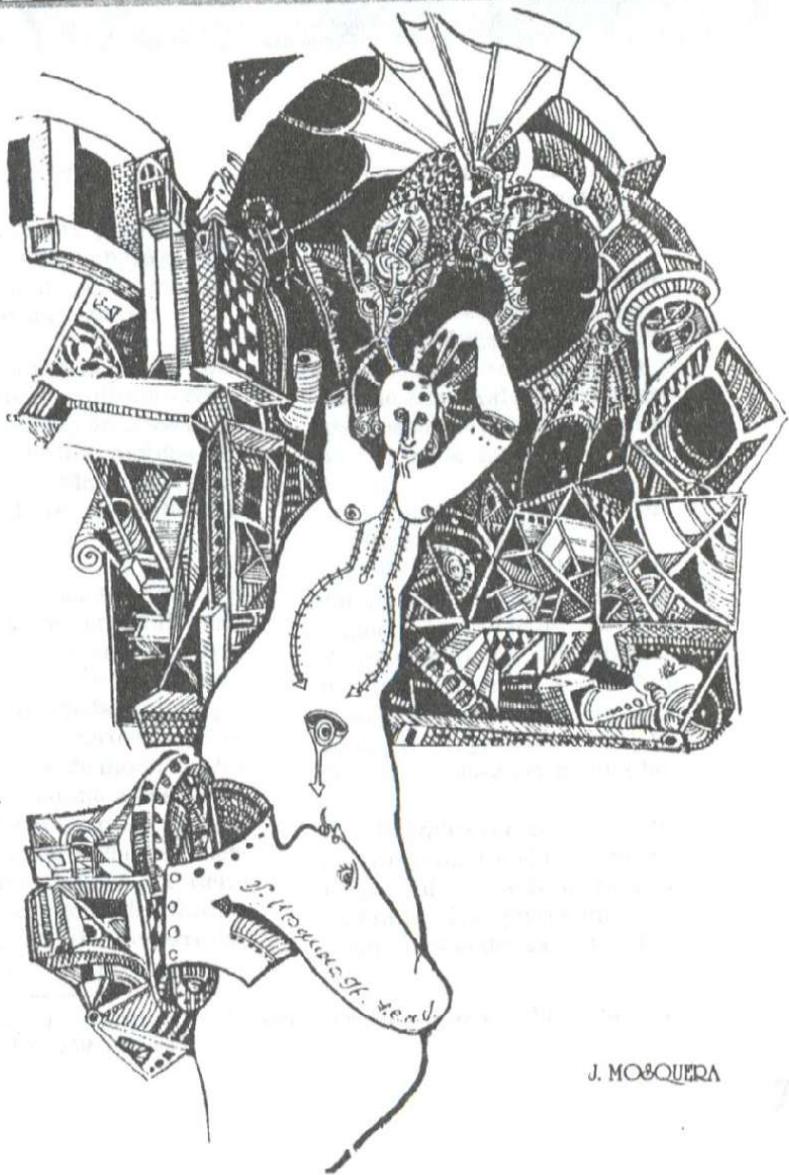
satisfagan las condiciones del mercado especializado.

Se ha presentado en el CONUEP, el plan de trabajo para una segunda etapa de investigación que esperamos sea aprobada a la brevedad posible.

Es digno de destacarse el invaluable apoyo dado por parte de las autoridades universitarias en la persona del Sr. Rector de la Universidad Dr. Teodoro Coello V. de mis compañeros Drs.: Rómulo Aguilar y Diego Vásquez.



MEDICINA



J. MOSQUERA



INTRODUCCION

Hablar sobre las perspectivas de la salud pública para el siglo XXI no constituye un cargo fácil por varias razones:

- Nos hallamos atravesando por un momento de profundos cambios en todos los órdenes de la vida social. Estos cambios son complejos y rápidos y en ocasiones contradicen cualquier tipo de predicciones.
- La Salud Pública se encuentra en algunos países profundamente debilitada, confusa en otros, buscando nuevos derroteros en algunos o arraigada a sus viejas tradiciones en ciertos lugares. La incapacidad de modificar las deterioradas condiciones de salud de las poblaciones, la presencia de enfermedades emergentes y re-emergentes, el deterioro de los servicios de salud, la imposibilidad de desarrollar masivamente la promoción y

prevención han mermado su credibilidad y legitimación.

- Muchos de los saberes, ciencias y prácticas que constituyeron el seguro asidero de la Salud Pública también se encuentran en proceso de reformulación y cambio, buscando ellas mismas una posibilidad de delimitar nuevos paradigmas.
- Los soportes políticos que anteriormente posibilitaron el desarrollo de la Salud Pública se encuentran en un proceso de amplia reformulación. El Estado Benefactor ha sido grandemente cuestionado y con esta institución también se ha criticado su proyección social en general y en salud en particular.
- La dinámica social ha cambiado grandemente al haberse entregado al mercado un rol protagónico. Los planteamientos organizativos de las comunida-

¹ Conferencia sustentada ante el personal del Ministerio de Salud Pública de Honduras. Junio 28 de 1996.

des y colectivos se han modificado produciéndose un mayor debilitamiento de los grupos que supuestamente requieren mayor fuerza organizativa para alcanzar la salud mientras que otros se han fortalecido a expensas del propio sector salud transformada en negocio.

La Salud Pública, espacio de entrecruzamiento de múltiples saberes, ciencias y prácticas; íntimamente atada al quehacer del Estado desde su propia constitución en cuanto acción institucionalizada: brazo de normatización del Estado Absolutista, agente social del Estado Benefactor, apoyo para el saneamiento del Estado colonizador en tierras lejanas, elemento ideologizador en todos ellos, siempre tuvo que cambiar ante las nuevas necesidades y requerimientos estatales.

El momento actual reclama nuevamente el cambio de la Salud Pública pero parece que este cambio es de tal magnitud que todavía no es posible delimitar con claridad su posible forma futura. Es por esto que desde inicios de la presente década se habla de la existencia de una profunda crisis², entendida ésta

² OPS.- La Crisis de la Salud Pública.- Publicación Científica No 540- OPS, Washington D.C. 1992.

³ BEJIN, A. Y MARTIN, E.- El concepto de crisis- Communications, No. 25, Buenos Aires, 1979.

como la "incapacidad de la mayoría de sociedades de promover y proteger la salud en la medida en que sus circunstancias históricas lo requirieren".

Si bien, la crisis de la Salud Pública es "visible" por su incapacidad de promover y proteger la salud de las poblaciones, también existen aspectos "invisibles" que explican su difícil deambular y que deben ser brevemente analizados con miras a dibujar sus posibles tendencias futuras. Esto es importante, porque la crisis es "un momento de verdad en el que el objeto se aferra al espacio actual (pero al mismo tiempo se vislumbra) la emergencia evolutiva hacia un espacio potencial"³. En otras palabras, los momentos de crisis indican insuficiencias en el pensar y hacer actuales pero también anuncian potencialidades de cambio y avance o de retroceso y mayor deterioro; de lo que se trata es que podamos "sacar partido" de este momento de indefinición.

LO VISIBLE

Si nos ubicamos en América Latina y el Caribe, los elementos visibles de la supuesta crisis de

la Salud Pública se hacen presentes en la incapacidad de dar cuenta de las inequidades en la salud de la población y en su acceso a los servicios de salud. "Además de las inequidades entre países, se verifican inequidades de salud al interior de cada uno de ellos, afectando principalmente a los grupos sociales más pobres, las mujeres y niños, los grupos indígenas y los trabajadores informales que viven en las periferias urbanas y en el área rural"⁴.

Estas inequidades se expresan, entre otros aspectos, en la mortalidad infantil con disparidades entre 7,5 y 109,8 por 1000 nacidos vivos, la mortalidad materna entre 3 y 270 defunciones por 1000 nacidos vivos, tasas de mortalidad reducible superiores al 50%, bajo peso al nacer entre 5% y 18% de los recién nacidos, desnutrición entre 3% y 50% de la población infantil.

Re-emergencia de enfermedades transmisibles y carenciales así como incremento de enfermedades crónico-degenerativas.

En el ámbito de la práctica en salud, la crisis se manifiesta por una marcada ineficiencia en la provisión de servicios de salud y mayor deterioro de los mismos;

⁴ BID, BIRF, CEPAL, OEA, OPS/OMS, UNFPA, UNICEF, USAID.- Acceso equitativo a los servicios básicos de salud: hacia una agenda regional para la Reforma del Sector Salud- Washington DC., 1996.

grandes problemas de cobertura; gasto en salud per cápita que varía entre US\$566 y 9; disminución del gasto público en salud en la mayor parte de países.

Los datos anteriores ratifican las inmensas disparidades existentes: altos niveles de enfermedad y deficientes servicios para los grupos pobres y marginados, los mismos que se contraponen con bajos niveles de enfermedad y adecuados servicios para los grupos pudientes y reconocidos de la sociedad. La crisis vuelve, entonces, a hablar sobre lo ya conocido desde hace mucho tiempo pero ahora parece indudable que el deterioro de la salud de los grupos menos protegidos se profundiza y, sobre todo, nos llama la atención sobre la imposibilidad de encontrar salidas a través de los mismos procedimientos.

Anteriormente, el incremento de las tasas de enfermedad y las deficiencias de servicios, por lo general se transformaban en correcciones en la eficiencia y eficacia del Estado Benefactor en Salud, pero en este momento aquellas recomendaciones no pueden tener asidero ante un Estado que se enflaquece paulatinamente y que reconoce su ineficiencia e ineficacia actual y

anterior. La crisis nos lleva a reconocer que no es posible "aferrarnos al espacio actual sino que debemos visualizar la emergencia evolutiva hacia un espacio potencial". En el campo de la Salud Pública, concomitantemente, se prefigura la necesidad de apuntalar la creación de un nuevo Estado que dé cuenta de la salud de la población.

Las funciones del Estado siempre cambian ante las prestaciones de los poderes que buscan un nuevo contrato social. En el momento actual, las fuerzas del capital aconsejan fortalecer el mercado como elemento ordenador fundamental. Serían las supuestas "leyes" del mercado las que deberían delinear el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En ellas se encontraría todo el saber, la capacidad de autorregulación y la posibilidad de ordenación de las relaciones entre los hombres. El mercado nos entregaría la **verdad, la moralidad, la politicidad, la socialidad, el acicate para la producción, la clave para la redistribución e intercambio de la riqueza generada y aseguraría el adecuado consumo de toda la población**. En otras palabras, **el neoliberalismo sería nuestra salvación**.

Sin lugar a dudas el poder dominante hace visible o transparen-

ta ciertas cosas pero oculta otras. Lo más visible que tenemos en estos momentos son los cantos de sirena del neoliberalismo y el redescubrimiento de las supuestas bondades del mercado. El problema radica en que al mismo tiempo que se han hecho visibles las bondades del mercado también se han desembosado sus maldades. Es **verdad** que el neoliberalismo ha podido acumular y concentrar el capital en una forma por demás rápida y eficiente, pero es también **verdad** que ha producido una atroz exclusión de masas poblacionales con el consecuente incremento de los niveles de pobreza.

Es cierto que el neoliberalismo nos ha permitido hacer una crítica a la **politicidad** anterior, nos ha recomendado descentralizar los poderes político y económico, reconocer el valor de lo local como sumatorio de individuos productores y compradores de mercancías pero, por otro lado, ha dejado de lado la verdadera **politicidad** de nuestras poblaciones, su identidad histórica situada más allá de sus posibilidades de compra y venta. En esa medida, el neoliberalismo ha sido muy **moral** con el dólar pero profundamente inmoral con el hombre; ha impulsado aquellas cuestiones visibles para dinamizar la economía concentradora pero ha irrespetado aquellas cuestiones invisibles y

profundamente necesarias para conformar la socialidad y el mundo de la vida de nuestras instituciones y poblaciones.

El problema es que en estos momentos vivimos saturados por una sola "verdad-moralidad-etnicidad-estética"; aquella que nos posibilita mirar el neoliberalismo. De lo que se trata es de hacer una lectura diferente de la realidad, la misma que nos posibilitaría visualizar otras fuerzas que podrían diseñar otros escenarios para la Salud Pública y muy distintos al dominante. En otras palabras, es recomendable considerar a la Salud Pública como un **acontecimiento**⁵, es decir como un hecho que ocurre hoy, que fue diferente en el pasado pero que podría ser distinto en el futuro, porque este acontecimiento es un evento con sentido. En esa medida, el evento Salud Pública es una resultante momentánea de un intrincado cruce de fuerzas que halan desde diversos campos e intentan encontrar distintas direcciones o sentidos.

Si lo anterior tiene alguna coherencia, entonces podríamos decir que la figura visible de la actual Salud Pública es una resultante de un arreglo de fuerzas, donde algunos poderes tie-

nen preeminencia mientras que otros han sido subsumidos. Las fuerzas ahora dominantes podrán avanzar aún más o, por el contrario, podrán debilitarse para dar paso a aquellas que actualmente se encuentran subsumidas y que podrían a su vez fortalecerse. El análisis de las posibilidades de constitución y desarrollo de los diversos poderes constituye el eje fundamental para prever el futuro de la Salud Pública, trabajo por demás complejo y que escapa a las posibilidades de esta conversión. Es por esto que tan solo intentaríamos delinear algunos de los componentes más importantes para aventurar algunas previsiones.

LAS DIFERENTES FUERZAS

La fuerza del conocimiento:

La Salud Pública asienta su posibilidad de conocimiento de la enfermedad colectiva en la Epidemiología. Son grandes los avances de esta rama científica en las últimas décadas, y América Latina ha participado importantemente en el empeño a través del desarrollo de la Epidemiología Crítica.

La Epidemiología Crítica latinoamericana ha levantado una inte-

⁵ ROJAS REYES, C.- Recursos Humanos de la Salud Pública: de Actores a Sujetos- Quito, Representación de la OPS-Ecuador, 1994, pp. 17-20.

ligente crítica sobre las bases fundamentales de la epidemiología empiricista y ha planteado una ampliación del horizonte de visibilidad de la causalidad de la enfermedad. Al criticar el planteamiento etiológico-naturalista de la segunda, vuelca su esfuerzo en comprender los determinantes sociales, económicos y políticos de la enfermedad colectiva. Logra, en esta forma importar el conocimiento y método de las ciencias sociales y económicas, encontrando importantes regularidades en la producción y distribución de la enfermedad.

La Epidemiología Crítica interpreta el tiempo en cuanto historia, el lugar como espacio socialmente determinado y la persona adquiere un estatuto económico-social en cuanto clase social. Logra en esta forma interpretar más abarcativamente la determinación de la enfermedad colectiva y posibilita visualizar la necesidad de cambios integrales para la consecución de la salud.

Si bien la Epidemiología Crítica ecuatoriana (con la que he estado relacionado en los últimos quince años) logra ampliar el horizonte de visión, en cambio, no cambia la forma de mirar la realidad. Para ella, el pasado es igual al futuro; en esa medida, el pleno conocimiento del pasado supuestamente asegura la total predicción del futuro; causa

plena y efecto completo, diría Leibniz. El mundo está plenamente determinado por las supuestas leyes de la historia que determinan el comportamiento del fenómeno. En esa medida, no existe ninguna posibilidad del juego de indeterminantes que pueden cambiar la direccionalidad del futuro y establecer múltiples potencialidades del desarrollo de la sociedad y de su salud-enfermedad.

La Epidemiología Crítica ecuatoriana no puede interpretar la riqueza del presente y su capacidad de cambiar los derroteros establecidos por el pasado, no es capaz de mirar el mundo del significado, no puede ver la salud-enfermedad como un acontecimiento que se está dando y que puede ser diferente. Aconseja cambiar la estructura en cuanto objetividad, pero no puede visualizar la estructuración de lo potencial. El mundo de la Epidemiología Crítica ecuatoriana está dado para siempre y lo único que se debería hacer es revolucionar las bases estructurales dadas para el alcance de una salud mejor; en esa medida, no toma en cuenta lo diverso, lo local, la historicidad, el mundo del sentido y las posibilidades de reformar el presente como alternativa para la organización de poderes capaces de redimir el pasado y construir otros escenarios futuros.

La Epidemiología crítica nos invita, entonces, a mirar con mayor amplitud la determinación, pero nos siembra en la eternidad, nos obliga a ver un mundo dado para siempre, que camina por rieles donde el fin pensado como una versión de una verdad universal conocida por supuestos prometeos debe cumplirse ciegamente para alcanzar la salud.

De lo que se trata es de tomar aquella apertura en la determinación que nos ofrece la Epidemiología Crítica, rescatar los avances de la epidemiología empiricista y crear nuevas propuestas metodológicas que posibiliten superar sus limitaciones.

La fuerza de la acción:

La Salud Pública no solamente necesita explicar la enfermedad-salud colectiva sino que también tiene que comprenderla e intervenir sobre ella y sobre sus causas. La acción pública en salud desde el momento de su institucionalización adopta las formas de intervención propias del Estado y de esta manera participa en su afán normatizador cuando aquel proyecta su espíritu absolutista, luego participa en la colonización de nuevos territorios coloniales y más tarde cumple con las limitadas funciones sociales del Estado Benefactor.

La Salud Pública visualiza siempre la enfermedad como un peligro para la normatización, o para la colonización o para el ejercicio de los derechos sociales limitados. La enfermedad tiene preeminencia sobre la salud porque la primera puede transformarse en un desviante que podría impedir el normal funcionamiento de la estructura económica o impactar sobre la legitimación del Estado. En otras palabras, la enfermedad es vista desde el centro y para el centro. Los procesos mórbidos ganan importancia en la medida en que éstos también puedan causar "morbilidad" al Estado en cuanto aparato constituido.

La Salud Pública se transforma de esta forma en un medio necesario para cumplir un fin. El fin es diseñado por fuerzas que dominan el Estado: acumulación de riqueza y control del desorden en el capitalismo; acumulación de poder político y económico y control de la producción y de la libertad en el socialismo real. En esta forma, la salud pública pierde su ser y se transforma en un ente funcional, en un tornillo de la máquina estatal. La Salud Pública es incapaz de ver y entender el mundo de la vida, lo diferente, lo local, solo puede entender lo que es funcional al poder.

Así definida la Salud Pública,

esta puede ser administrada en una vertiente única: la fuerza de la técnica puede ser movilizad a través de las cosas y manejada por salubristas que depositan acciones normatizadas sobre una población que supuestamente ganará su salud en cuanto merma de enfermedad. En otras palabras, la Salud Pública interpreta que la fuerza del aparato de Estado es el único poder capaz de modificar la enfermedad y no hace un esfuerzo por comprender cómo se genera y reproduce la salud en el propio mundo de la vida y tampoco se preocupa por la construcción de un Estado más democrático capaz de interpretar esta realidad.

¿Qué es lo que ocurre cuando el aparato de Estado propone minimizar las acciones de salud? Sin lugar a dudas se produce una crisis en los objetos-poblacionales que recibían dicha acción y obviamente aparecen mayores tasas de mortalidad, morbilidad, etc. pero la mayor crisis ocurre entre los sanitarios que quedan sin la estructura y la fuerza necesaria para seguir aplicando sus recetas. El enflaquecimiento del aparato de Estado en salud produce, entonces, una crisis objetiva y una crisis subjetiva.

La crisis objetiva es aquella que

a breves rasgos hemos planteado en párrafos anteriores. La crisis subjetiva es aquella que vivimos hoy todos los que nos preocupamos por la salud del público y también nos dolemos por nosotros, los accionadores acomodados en el aparato estatal quienes no encontramos una nueva alternativa.

HACIA UN NUEVO CONTRATO SOCIAL

La filosofía de la conciencia que nos llevó a pensar que la mente iluminada de los científicos posibilitaría poner el fin y el medio para organizar la sociedad que viaja hacia un fin determinado por alguna filosofía de la historia, fuertemente anclada en el paradigma productivista se ha venido abajo. Ahora ya no podemos pensar que el pasado es igual al futuro y que es suficiente comprender las causas para asegurar los efectos. Cada día, desde la Física, la Biología, las Ciencias Sociales aparecen otras versiones que nos invitan a mirar la realidad en forma distinta. Cada momento la propia ciencia nos advierte que es fundamental que el hombre ponga los fines y que la ciencia tan solo ponga los medios ⁶.

Desde las ciencias sociales se elaboran nuevas propuestas. Se

6 PRIGOGINE, I. y STENGERS, I.- Entre o Tempo e a Eternidade- Editora Schwarcz Ltda., Sao Paulo, 1992.

reconoce que el hombre se constituye como ser epistémico, social e individual en el mundo de la vida; cada vez se acepta con mayor credibilidad que el hombre crea su cultura o verdad, su moralidad y politicidad, su personalidad y estética a través de la acción comunicativa dirigida al entendimiento ⁷. En esa medida, se reconoce que la voluntad general necesaria para el accionar social en general y en la salud en particular se constituye con mayor fuerza a nivel de la vida familiar, grupal, de la etnia, de la cotidianidad, etc.

Desde las ciencias políticas aparece una fuerte crítica a la propuesta de forjar un mundo dominado por una supuesta verdad que se desplaza desde el ser-en-sí al ser-para-sí y que impide comprender al hombre en su ser-así, en su riqueza y pobreza, en su diversidad. Desde todos los ámbitos se reprocha el sacrificio del hombre común en aras de una supuesta utopía homogenizadora. Se plantea que la forja del mundo futuro debe ser hecho desde el mundo presente y a través de la interrelación de voluntades que intentan construir un mundo mejor que siempre será diverso, amplio y complejo.

En esa medida, se interpreta que

7 Los trabajos de Habermas ofrecen elementos importantes para esta aproximación.

es fundamental que se luche por crear la unidad en la diversidad. Es decir, se construya esa unidad o centralidad estatal, pero que aquella no colonice la diversidad, porque en ella se halla la salud y la vida. Para que aquello se cumpla no es posible que tan solo entreguemos todo el peso al conocimiento, a la razón basada en la fría lógica cartesiana sino que descubramos otras formas de razón más humanas que permiten el transparentamiento de lo humano y las potencialidades de reproducirlo. Al respecto, los planteamientos de Guiddens, Habermas, de la hermenéutica, del interaccionismo simbólico, de la etnometodología brindan importantes asideros para esta forma de pensar distinta.

También vamos encontrando una seria reflexión y rechazo al nuevo dogma que conquistó nuestro pensamiento en estas últimas décadas. Me refiero al pensamiento neoliberal que partiendo de su crítica al Estado propuso la organización de un mundo diverso, dinámico, abierto pero profundamente supeditado a las supuestas "leyes" del mercado. El hombre, para el neoliberalismo, debe tener toda la creatividad para poder comprar y vender y en esa medida supeditarse al mercado. El

neoliberalismo propone crear una diversidad homogenizada por el mercado. Es decir, ya no habría posibilidad de un contrato social a través del cual los distintos actores lleguen a un acuerdo, sino que la valorización del valor, la circulación del capital, la dinámica del mercado aconsejaría nuestra forma de entendernos. En esa medida, el neoliberalismo abstrae la pre-existencia de una centralidad que posibilita obtener mayores beneficios para aquellos que tienen mayor poder en el intercambio. Para el neoliberalismo, el mercado es el fin y el medio.

El final de esta década parece que nos trae alguna claridad: no es posible defender un estatismo a raja tabla, el mismo que históricamente nos llevó a forjar sociedades panópticas representadas por los socialismos reales ni tampoco es posible forjar sociedades únicamente comandadas por el dinero y el poder. La dictadura del poder burocrático o la dictadura del dinero y el mercado producen grandes beneficios para minorías y se oponen a los requerimientos de la salud pública.

Surge, por lo tanto la necesidad de fundar un nuevo contrato social que reconozca tanto la contractualidad central o estatal, cuando la contractualidad interindividual o intergrupales.

esa medida, es indispensable reconocer el mercado como una realidad históricamente existente, esto es, creada por el hombre para asegurar el intercambio de los productos físicos e intelectuales, como espacio de intercambio de equivalentes (valores de cambio) que a su vez representan valores de uso posibles de ser adquiridos por posibles demandantes, pero el espacio del mercado no puede quedar al margen de los requerimientos sociales y políticos que forjan los hombres. En otras palabras, no es posible aceptar que tan solo existe el mercado como único representante relacional de la sociedad civil, sino que también existen otras relaciones interindividuales e intergrupales que no se comportan bajo una lógica fin-medio y que más bien responden a la constante necesidad de reproducir lo humano en cuanto acción realizativa de socialidad, moralidad y personalidad.

El mercado reproduce al sistema; esto es, ratifica el valor y la importancia del mundo del dinero y del poder, pero también el mercado tiene que apuntalar la reproducción humana o mundo de la vida. El mercado necesariamente debe mirar hacia el sistema y hacia el mundo de la vida, razón por la que no puede, en ningún momento, transformarse en una fuerza natural con

leyes propias que regulan toda la vida social conforme nos sugiere el neoliberalismo. Al contrario, el mercado debe ser constantemente regulado por la voluntad colectiva que se conforma como público y como Estado.

Tampoco podemos interpretar que la solución se halla en la conformación de un inmenso aparato de Estado que engulle toda diferencia e intenta dirigir y homogenizar la vida social. Aquel experimento dio resultados nefastos y nos entregó luces para comprender que mucha vida ocurre al margen de las conciencias iluminadas de supuestos prometeos que intentan establecer verdades totalizantes y eternas. Las verdades están constantemente dándose en la inagotable riqueza, creatividad y libertad de los sujetos individuales y colectivos que constantemente plantean nuevos derroteros.

Ni Estados totalitarios que forjan sociedades panópticas ni mercados totalitarios que desconocen las necesidades humanas. De lo que se trata es de fundar un nuevo contrato social que reconozca nuestra infinita posibilidad de llegar a consensos y negociaciones que respeten lo diverso y lo local pero que al mismo tiempo construya una centralidad o totalidad Estatal

democrática. La elaboración de un nuevo contrato social que desarrolle una contractualidad central y al mismo tiempo promueva contractualidades interindividuales diversas es tarea compleja y antinómica. Aquí radica la riqueza del animal-hombre que quiere vivir en constante tensión entre estos dos extremos, aspecto que que ya fue lanzado al tapete de la discusión por la modernidad. El constante análisis de esta antinomia y la búsqueda de soluciones temporales es la característica más saliente de la libertad que busca justicia y equidad.

EL NUEVO CONTRATO SOCIAL DE LA SALUD PÚBLICA

Ante el debilitamiento de la Salud Pública, parece que no es posible plantear un nuevo contrato social en su interior, más bien es posible hablar de un nuevo contrato de la Salud Pública. Con esto, queremos indicar que es fundamental definir y encontrar los nuevos actores que pueden participar en el intento de autoconstituirse en sujetos de la misma ⁸.

La constitución de la Salud Pública en cuanto labor de protección del Estado Benefactor y al margen de actores vivientes pa-

⁸ ROJAS REYES, C.- Op. Cit. pp. 9-13.

rece que está agotada. Por otro lado, la constitución de la Salud Pública en cuanto labor dirigida por y para el mercado también se va agotando porque esta última estrategia ha demostrado que únicamente ha logrado mejorar la salud del dólar. La primera versión avanzó hacia la construcción de una salud del y para el Aparato Estatal, mientras que la segunda ha buscado la salud del y para el mercado. La población, en ambos casos, ha permanecido muda, su lenguaje ha sido acallado por el discurso de la ciencia, del poder o del dinero.

¿Es posible que puedan aparecer los "objetos-población" nuevamente comunicándose, y a través de la comunicación y la acción, logren constituirse en actores y sujetos de su propia salud? A nuestro parecer, este es el reto del final de este oscuro siglo que produce destellos de novedad para la Salud Pública.

En primer lugar, la Salud Pública por fin empezaría a hablar de la salud y vida y relegaría a un segundo plano la problemática de la enfermedad y la muerte. En nuestro accionar cotidiano nos consume la vida y consumi-

mos vida mientras que la enfermedad aparece como un accidente. Buscamos diariamente alimentarnos, cubrir nuestro cuerpo, recrear nuestra mente y espíritu, amar, defender lo que es nuestro, proyectarnos más allá de nuestros límites corporales a través de la procreación de nuevos vástagos que ratifican nuestra inmortalidad. Buscamos expandir nuestros sentidos a través de la tecnología y constantemente queremos aprender. Nos unimos con los otros para vencer nuestras propias debilidades, para dialogar con la naturaleza y extraer su riqueza y para conjuntamente forjar versiones de unidad que nos permita proyectarnos en el mañana; así forjamos todos los días e infinitamente realidades públicas y nociones de Estado. También sufrimos, tenemos miedo y enfermamos, pero en ningún momento las ideas de muerte y enfermedad dominan nuestras vidas sino cuando ya no podemos normatizar nuestro propio ser⁹.

El negocio de la enfermedad y muerte no absorbe plenamente nuestro diario deambular. Solo ha inquietado, y con mucha fuer-

za, al aparato Estatal, al mercado y a la ciencia. Para el primero, la enfermedad ha significado siempre un posible dogal mientras que para el segundo siempre ha constituido un potencial ámbito de ganancia. La ciencia, en cambio, ha querido explicar la enfermedad y la muerte sin llegar a comprender la salud y la vida.

Múltiples actores y sujetos que hablan variados lenguajes llenos de vida y de sueños. Esa es la realidad tan simple y tan compleja que la Salud Pública no pudo interpretar ante la lujuria del poder, del dinero y del saber. Es entonces el momento en que aprendamos a interpretar ese lenguaje, para desde allí apoyar a través de la ciencia, la técnica y la fuerza del Estado-mercado una acción más acorde con esas necesidades.

Es obvio, que no podemos pensar que este reto que se configura en el campo de la salud puede hacerse sin la participación de la población, las demás disciplinas, sectores e instituciones, pero al mismo tiempo es necesario reconocer que desde nuestra particularidad es fundamental comprender cómo podemos transformarnos en intérpretes comprometidos con la salud del público.

MIRANDO CASA ADENTRO

Nuevamente la Epidemiología:

Habíamos dicho que la Epidemiología Crítica posibilitó una ampliación del reducido horizonte de visibilidad de la epidemiología empirista, por lo cual tuvo que pedir ayuda a las ciencias sociales, ciencias económicas y epistemología. Pero al mismo tiempo que amplió el campo de visión y se unió con nuevas disciplinas, también se separó aún más del mundo de la vida. La Epidemiología Crítica ecuatoriana pudo explicar más pero también llegó a comprender menos. Ubicada en un presente inexistente, constantemente aconsejaba revolucionar la estructura como única posibilidad de llegar a un nirvana homogenizante manejado por una burocracia sapiente. La población llana y simple que vive en el último momento de la prehistoria sería salvada de la irracionalidad mediante la luz de la razón burocrática.

No es posible llegar a un nuevo contrato social de la Salud Pública con esta forma de mirar la realidad. Para nuestro modo de ver, es fundamental partir desde las prácticas, verdades, eticidades e intereses de esa población llana y simple con miras a interpretar dichos saberes preteóricos para ampliar, a través de la ciencia, las posibilidades de llegar a

⁹ "Estar sano no es solamente ser normal en una situación dada, sino también ser normativo en esa situación y en otras situaciones eventuales. Lo característico de la salud es la posibilidad de superar la norma que define momentáneamente lo normal, la posibilidad de tolerar infracciones a la norma habitual e instituir nuevas normas en situaciones nuevas". CANGUILHEM, G.-Ideología y Racionalidad nas Ciências da Vida, Edicoes 70, Lisboa.

un enriquecimiento de la objetividad, de la politicidad y al fortalecimiento de la personalidad de los individuos que se conforman como actores y avanzan en su constitución de sujetos del conocimiento y de la acción.

Nuevas propuestas epistémico-epistemológicas han tomado cuerpo en la teoría social post-empírica. La propuesta de Habermas¹⁰ de comenzar por una hermenéutica O, a través de la cual lograríamos comprender el mundo de la vida con sus verdades, rectitudes y valores ético-emocionales para de allí valorar la cultura, la socialidad y la individualidad de los actores que buscan realizar sus propuestas, nos posibilita encontrar una nueva racionalidad basada en la comunicación dirigida al entendimiento. Pero esto no es suficiente, Guiddens recomienda no únicamente permanecer en la acción comunicativa, sino estudiar las otras prácticas relacionadas con circunstancias físicas y artefactos humanos asociados con actividades institucionalizadas que se presentan durante el curso de rutinas sociales. Estos constituirían los primeros pasos obligatorios para el salu-

10. HABERMAS, J.- Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social- Taurus, Madrid.

11. Una explicación más amplia sobre este tópico puede encontrarse en: GRUPO DE DESARROLLO DE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA EN SALUD PÚBLICA.-Salud Pública: Hacia la Ampliación de la Razón. En: Salud al Final del Milenio-Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1995.

brista interesado en comprender la forma como la gente forja sus criterios preteóricos sobre salud, elabora sus principios ético-morales, construye su personalidad y desarrolla su práctica cotidiana. El salubrista tiene entonces la posibilidad de buscar más tarde el apoyo de la lógica científica a través de una hermenéutica I con el fin de ampliar el horizonte de visibilidad y apoyar a la colectividad en el logro de conocimientos objetivos sobre su propia vida, colaborar en el fortalecimiento de la organización propia y apuntalar los aspectos que posibilitan el fortalecimiento de su identidad¹¹.

La búsqueda de la comprensión del mundo de la vida privilegia la comunicación y la práctica y al mismo tiempo la apertura hacia la ciencia posibilitaría una ampliación de nuestra tradicional forma de entender la realidad, pero tampoco esto sería suficiente, porque tanto las verdades, cuanto las eticidades y los elementos de emocionalidad y estética se alimentan también de nuestro mundo simbólico. Los simbolismos fundamentados en el mito son muy fuertes en Amé-

rica Latina. No es posible que podamos comprender las diversas interpretaciones sobre la salud y la enfermedad si no buscamos internarnos en el mundo simbólico de nuestras poblaciones¹².

La Epidemiología debe, entonces tomar un nuevo derrotero. La Epidemiología empiricista nos apoya en la explicación del evento epidemiológico íntimamente ligado a la determinación más cercana, mientras que la Epidemiología Crítica nos lega los instrumentos y métodos para comprender la determinación más amplia: aquella que surge desde las formas de arreglo social y económico. Esa explicación no es suficiente para la acción, es además necesario que comprendamos la salud en cuanto acontecimiento, esto es como un evento con significado. El apoyo de los nuevos planteamientos surgidos desde las Ciencias Sociales y la Antropología podría ayudarnos en este empeño. En otras palabras, es necesario construir el conocimiento en forma tal que factibilice que el propio individuo o población sea un sujeto de ese conocimiento con significado: el conocimiento ilumina, el significado mueve. El conocimiento sin significado puede transfor-

12. Algunos elementos alrededor de esta problemática es posible encontrarlos en: ROJAS REYES, C.- Mundos Simbólicos y Subjetividad- Cuenca, Revista de Investigaciones de la Universidad del Azuay, 1995 y GRANDA, E.- El Cólera en Guayaquil, algunas reflexiones- Quito, Fundación Ciudad, 1996.

marse en cadena que ata al sujeto transformándolo en objeto del que conoce, el significado sin conocimiento puede llevar a un movimiento sin direccionalidad. El saber que surge desde la propia acción comunicativa y es iluminado por la ciencia posibilita una proyección más real y libre.

La Epidemiología tiene necesariamente que explicar la realidad y apoyar el desarrollo de la creatividad y libertad para que la población pueda "instituir nuevas normas en situaciones nuevas", conforme nos aconseja Canguilhem. Necesitamos una epidemiología que pueda conocer las determinaciones pero al mismo tiempo tenga capacidad de asombrarse ante las indeterminaciones que surgen desde la propia práctica poblacional y comprenderlas. Necesitamos un nuevo contrato epidemiológico.

En ese ejercicio de mirar las indeterminaciones, tendremos que también cambiar la forma de mirar la naturaleza, la misma que por influencia de nuestro desarrollo moderno unilateral cada vez la destruimos más. En este siglo hemos luchado duramente contra el ambiente y hemos logrado derrotarlo; en esta forma estamos logrando des-

tuirnos a nosotros mismos¹³. La Epidemiología tendrá que comprender que no solo el hombre sano sino la naturaleza sana es aquella que puede instituir nuevas normas en situaciones nuevas. En esa medida tendrá que buscar que en su aproximación metodológica no se produzca una separación tan brusca entre la naturaleza y el hombre, es por esto que muchos de los ecólogos están planteando instituir una nueva forma comunicativa con la naturaleza, a través de la cual nuestra racionalidad medio-fin dé paso a una nueva racionalidad antiguerrerista para no derrotarla, porque la necesitamos sana para construir nuestra salud. Además de un nuevo contrato social requerimos un nuevo contrato con la naturaleza.

Otra vez la acción

Habíamos dicho que la crisis subjetiva en la Salud Pública se demuestra en ese sentimiento de orfandad de los sanitarios ante el enflaquecimiento y a veces retiro del Estado de su deber con la salud del público. Al menos el Estado enfriaba las calenturas y calentaba los tiempos fríos de la salud poblacional. Era un Estado que como dice Rovere "quería pero no podía". Siempre vivíamos esperanzados

en que algún momento sí podrá, al menos, un poco más. Ahora que el Estado "no quiere ni puede" entonces el dilema es muy complejo.

La complejidad radica en que el pensamiento de moda recomienda encontrar nuestra alternativa en el mercado. En otras palabras, se nos recomienda que "a falta de Estado, bueno es el mercado". Nosotros, los salubristas tendríamos que transformarnos en corredores de bolsa: nuestro fin estaría en la salud del dólar y nuestro medio sería la enfermedad de la gente. Aún más, el mercado es un ente constituido desde hace tanto tiempo que no ha podido ser destruido a pesar de ochenta años de experimentos desarrollados en los socialismos reales. Parecen recomendarnos que no nos queda otra alternativa.

Una alternativa más compleja y más humana radica en ubicar nuestra acción en la población y conjuntamente con ella construir Estado en Salud. Tendríamos que resignificar nuestro quehacer administrativo que siempre tendrá que ser político. Administrar las diversidades pero buscar las regularidades que nos permitan construir centralidad. Dicho en otra forma, es fundamental adminis-

trar la creatividad y la libertad de los actores individuales y colectivos que proponen formas de unión inéditas.

La administración de las diversidades es más compleja que aquella a la que estuvimos acostumbrados. La forma administrativa dominante centraba su labor en las normas previamente constituidas y desde ellas bajaba hacia la población transformada en objeto. Las normas establecen el fin, la tecnología y los insumos se constituyen en medios. Las normas ratifican el interés del Estado, los medios reconocen la supremacía de la ciencia y de las cosas. ¿Dónde se encuentran los hombres y mujeres que administran y que reciben la acción?

El enflaquecimiento del Estado, produce al mismo tiempo, el enflaquecimiento de las normas, mientras que la falta de recursos para el mantenimiento y adquisición de nueva tecnología produce también el debilitamiento de los medios. Nos vemos compelidos a encontrar la normatividad en la propia vida poblacional, donde la característica fundamental es la diversidad, la vida y la salud. De obedientes a las normas estatales tenemos que pasar a ser intérpretes de esa diversidad y constructores de ideas de regularidad que posibilitan encontrar

solapamientos entre particulares. De obedientes pasaríamos a ser deliberantes.

Pero para llevar a cabo la empresa anterior, necesariamente tenemos que utilizar nuevos medios donde la **creatividad** reclama un puesto muy importante para interpretar el complejo y dinámico comportamiento humano. Comportamiento humano que constantemente construye unidad o diferencia. Es por esto que también tendremos que aprender a dar campo a lo **temporal**: normas que aparecen y se esfuman ante el peso de la cambiante vida poblacional, pero que muchas de ellas permanecen y se transforman en historicidad e institucionalidad -el tiempo y la eternidad se encuentran constantemente y deambulan por el mismo camino.

El matrimonio del tiempo y de la eternidad nos obliga siempre a descubrir las diversidades pero a buscar lo que los une, a luchar por el avance de identidades individuales y grupales pero, al mismo tiempo, procurar las maneras de interrelacionar dichas individualidades y particularidades. En otras palabras, requerimos conformar nuestro cuerpo subjetivo y nuestra corporeidad objetiva, nuestra corporeidad orgánica y nuestra corporeidad inorgánica. Siempre tuvimos dos

¹³ BATESON, G.- Pasos hacia una ecología de la mente- Buenos Aires, Editorial Planeta, 1992.

cuerpos, uno que está por dentro de nuestra piel y otro, por fuera del mismo y, ambos son fundamentales para la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. Es por esto que la acción en Salud Pública no puede quedar como una labor únicamente administrativa sobre los cuerpos individuales y particulares creativos y libres, sino que también requiere apuntalar la construcción de nuestra corporeidad inorgánica que se hace presente como lo público: comunidad, institucionalidad y Estado. La Salud Pública tiene, entonces, que conquistar un nuevo plano de la **política**.

Una política que parte desde el plano comunicacional de los hombres y mujeres, viejos y niños que departen con miras al entendimiento, pero que en esa propia comunicación originan **poderes**, en cuanto interrelación de voluntades. Poderes para mantener las verdades preteóricas que posibilitan crear la cultura y defender criterios de objetividad; para fortalecer las moralidades y eticidades que viabilizan uniones; para sostener y desarrollar las personalidades que ratifican las individualidades; y, para desarrollar acciones.

La voluntad se forja legítima-

14 BIDET, J.- Teoría de la Modernidad- Buenos Aires, Letra Buena, 1993, p. 105.

15 IBID, p. 106.

mente a través de la cooperación argumentativa. Y esta, "por ser común al trabajo de la ciencia y al de la política, a la elaboración teórica de lo que es y de lo que debe ser, restaura la unidad de la razón. De esta manera, resulta apropiada para el proyecto de la articulación del hombre natural y del hombre ético" 14. Pero el orden político debe ser concebido como razón en el ejercicio de la **potestad**.

El poder solo existe como potestad en la medida de que sea capaz "de constituir la potestad de los individuos, de integrar a cada uno de ellos en la elaboración de la vida pública de modo tal que encuentre en la misma la posibilidad de realizar sus potencialidades" 15. Solo existe como potestad en la medida que construya **democracia**.

Se abre para la acción en Salud Pública un reto importante: avanzar en la construcción de formas administrativas y políticas que partiendo desde el ser de nuestra gente, desde su realidad óptica, desde su historicidad, sobremonete lo particular y apoye la construcción del nuevo Estado en Salud. Este sería parte del reto para constituir un nuevo contrato social en Salud Pública.

PERSPECTIVAS

Los físicos han introducido conceptos tales como *sensibilidad*, *inestabilidad*, *bifurcación*. La *sensibilidad* une la definición del sistema a su actividad; la *inestabilidad* hace relación a la sensibilidad del sistema a sí mismo, a las fluctuaciones de su propia actividad, y la *bifurcación* describe el sistema cuando éste se torna inestable y puede evolucionar en la dirección de varios regímenes de funcionamiento. Prigogine y Stengers dicen "... en estos puntos de bifurcación un mejor conocimiento no nos permitiría deducir lo que ocurriría y sustituir las probabilidades por certezas... Hoy se conoce que un mismo sistema, puede, en la medida en que se aumenta su desvío, atravesar múltiples zonas de inestabilidad en la cuales su comportamiento se modificará de manera cualitativa y podrá adquirir un régimen caótico, en que su actividad puede ser definida como el inverso del desorden indiferente que reina en el equilibrio: ninguna estabilidad garantiza más la pertinencia de una descripción macroscópica, todos los posibles se actualizan, coexisten e interfieren, el sistema es al mismo tiempo todo lo que puede ser" 16.

Los procesos de inestabilidad son grandes en la Salud Pública y pueden llevar a la bifurcación de caminos donde un mejor conocimiento no nos permitiría deducir lo que ocurriría, ni sustituir las probabilidades por certezas. La sustitución del desorden indiferente que reinó en el equilibrio anterior de la Salud Pública bajo el Estado Benefactor o bajo el Estado Autoritario del Socialismo real ha llevado a un régimen caótico que está proponiendo un orden inverso al anterior.

La "sensibilidad" que logremos desarrollar, tanto los sectores democráticos de la sociedad civil, cuanto el Estado para interpretar estas nuevas realidades, también nos ayudará a organizar nuestras acciones alrededor de una nueva verdad que nos constituya en sujetos. Esto posibilitará avanzar o retroceder, cumplir éticamente con el encargo que nos hace la época o participar en el banquete cínico que nos propone el neoliberalismo; avanzar con la población hacia más altos niveles de salud o embarcarnos en el cultivo de la enfermedad.

Los signos de los tiempos son difíciles de descifrar, lo único que nos resulta claro es que la nueva época puede ser nuestra,

16 PRIGOGINE, I. y STENGERS, I.- Entre o Tempo e a Eternidade- Editora Schawrcz Ltd., Sao Paulo, 1992. p. 65.

puede ser más humana, porque a pesar de la supuesta oscuridad que nos presenta el fin del siglo, éste, está plagado de destellos que nos ratifica nuestro

derecho a la esperanza. Esperanza que necesariamente requiere un "empoderamiento" diferente.



DE NUESTRA HISTORIA MEDICA DEL SIGLO XVIII

CÉSAR HERMIDA PIEDRA

I.- ANTECEDENTES:

Nos parece que el siglo XVIII ocupa un lugar preponderante en la evolución de nuestra medicina ecuatoriana. Nos ha interesado siempre este siglo, porque, si echamos una ojeada al volar de los tiempos en la historia, encontramos que, tanto en lo universal como en lo nacional, aquella centuria marcó una trascendencia muy grande desde varios puntos de vista, y por lo tanto, también en el de la medicina. Es el siglo de la liberación del pensamiento universal con la Revolución Francesa y es el siglo de los Precursores de nuestra Independencia; y, desde luego, en el aspecto médico, es el siglo de Eugenio Espejo, padre de la Medicina Ecuatoriana.

Podemos sintetizar en estos capítulos, los aspectos médicos más sobresalientes de este siglo en nuestro país:

- 1.- Esbozo de la Medicina Europea que influyó en la nuestra.
- 2.- Los Betlemitas llegan al Ecuador.
- 3.- La Misión Geodésica y sus Médicos.
- 4.- Los Precursores Médicos: Eugenio Espejo.
- 5.- El auge de la cascarilla.

A.- LA MEDICINA EUROPEA DE ENTONCES

Recordemos que la medicina en el Ecuador del siglo XVIII estaba en pañales todavía, ni siquiera el país tenía este nombre, sino que constituía la Real Audiencia de Quito, dependiente del Virreinato de Lima.

Si bien en esta parte de América también se había desarrollado, en tiempos anteriores, una medicina aborígen interesante, influenciada por algunas prácticas que trajeron los Incas en el siglo XVII, a la que se añadió la escasa

* Ponencia presentada en la Sesión Científica de la Academia de Medicina, Capítulo de Cuenca, el 16 de Julio de 1996.

influencia de la Medicina mago-mística que trajeron los Peninsulares; la nuestra, no tenía, ni podía tener, el cognomento de medicina científica; pues, si bien la medicina española bebió ya de las fuentes del manantial árabe, los españoles que vinieron, no practicaban sino la medicina mágica, mística y dogmática de sus fuentes populares. Es a fines del XVI que aparecen los primeros, escasos y deficientes médicos graduados, que tampoco hacen verdadero ambiente científico.

Los grandes médicos europeos del XVII y XVIII son, los que de manera indirecta, a través de sus obras, van a iniciar una cierta influencia, gracias a la acción de los Beilemitas. Demos pues una rápida ojeada de esa medicina en la Europa de entonces:

Esa Medicina del XVIII en el viejo continente aprovechó, cosa lógica, de las enseñanzas que dejaron los grandes del siglo anterior, con lo que se aclararon conceptos sobre la Circulación, por Harvey y Malpigi; sobre la Respiración a través de Boyle, Lower y Mayow; sobre la Vida Celular, tras el invento del Microscopio y las explicaciones de Hooke; las enseñanzas hipocráticas de Sydenham, quien dio el mayor espaldarazo al uso de nuestra quina, descubierta en nuestro país; todo lo cual contribuyó al

desarrollo de la ciencia médica en ese siglo.

Inventado ya el Microscopio, hicieron su nacimiento entonces, la Histología y después la Patología celular: Morgagni y Bichat son los iniciadores de esas ramas. Después se hacen conocer aquí, en América, en las Facultades que ya estaban fundadas: Santo Domingo, México, Lima y Quito los nombres de los grandes que ya allá flotaban; sobre todo, de los que desarrollaban algunas teorías, como la de Haneman, fundador de la Homeopatía, de Boerhaave y Haller, autores de los famosos libros de "Instituciones Médicas" y de "Biribus Medicorum" respectivamente, que citamos expresamente, porque sirvieron como textos en nuestra incipiente Universidad de Quito. Además estaban en boga las enseñanzas de William Smellie, en Londres, que escribió un "Tratado de los partos", con lo que ya la Obstetricia entraba en el rango de Profesión de Médicos.

A todo esto hay que añadir las orientaciones médicas que daban al mundo de entonces las enseñanzas de las dos famosas Escuelas Médicas: de Leyden en Holanda y de Edimburgo en Inglaterra, cuyos reflejos llegaron también a la Medicina de las Colonias Españolas. España misma, en el aspecto médico no

sobresalía entonces en su Continente.

El hecho célebre de fin de siglo, para el mundo, fue el descubrimiento de la vacuna contra la viruela por Eduardo Jenner en 1796, historia cuyas benéficas consecuencias trascendió a América en los primeros años del siguiente siglo, y por tanto, no corresponde a nuestro enfoque médico. Hay que recordar también que en la segunda mitad del XVIII se hacen los descubrimientos de la Percusión y de la Auscultación, y los primeros postulados de la Medicina e Higiene Social, al mismo tiempo que los conceptos del Mesmerismo propugnados en Austria, Alemania y Francia por Frans Mermer.

Y estamos ya en la época de la Revolución Francesa que transformó el mundo en su geografía política, en su historia y en la orientación del pensamiento, a lo que siguió la época de Napoleón y su dominio, inclusive en España, lo que va a significar a su vez el cambio de orientación política de los países hispano-americanos, luego de proclamada ya su Independencia.

Con estos antecedentes, podemos entrar a conocer lo que sucedía en nuestro país en el aspecto médico en el siglo XVIII.

B.- ESTADO DE LA MEDICINA EN EL PAIS.

Dijimos que la medicina en los siglos de nuestra Colonia, hasta el XVIII y aun discretamente después era simplemente una mezcolanza de prácticas mágicas y místicas, producto de la fusión de las dos formas de atender enfermos: la mágica y primitiva de los curanderos aborígenes y la mística y fanatizada que vino de España, una fusión que retrasó algún atisbo de avance racional, más si a ello añadimos el estricto control y presión que ejercían los tentáculos de la Santa Inquisición, que hasta acá avanzaban de manera indirecta, y que interpretaban gran parte de las manifestaciones patológicas, de preferencia las psicodramáticas, como cosa del demonio, de brujería o de la Astrología. Con estos dogales, ¿cómo podía avanzar ningún atisbo de progreso médico?

Recordemos en dos palabras que en el siglo anterior, el XVII, suceden tres hechos importantes que tienen que ver con nuestra ciencia, pero que no inciden mayormente en dar auge inmediato a lo verdaderamente científico: 1º la llegada de los primeros médicos con título al país, sin que este hecho traiga mayores beneficios a la comunidad, como verdaderamente científicos; 2º el descubrimiento de la quina en

1630, cuya historia es de tal naturaleza que merece un estudio aparte en su respectivo siglo; y 3° la fundación de la primera Facultad de Medicina en 1693, y cuya importancia va a sentirse en los siglos siguientes, influencia muy discutible al principio por las irregularidades con que funcionaba la Facultad; mientras tanto, el Quito del XVIII vivía o más bien dicho moría, bajo la asistencia y control médico de quelenes, por ingénita vocación o necesidad de circunstancias se dedicaban a la práctica empírica de atender enfermos, sea como curanderos, herbolarios, sangradores o barberos-cirujanos, estos últimos de menor escala, porque la Cirugía entonces, aun en Europa, no entraba de lleno en la profesión médica, tanto que estaba prohibido por disposiciones reales el que se les llamara a consulta médica a los que ejercían prácticas de cirugía.

Para tener una idea de los primeros atisbos de la ciencia en el terreno médico durante la Colonia, no nos resistimos a dejar de citar sólo una muestra de lo que se tenía como Código de Salud en ese tiempo: el "Florilegio Medicinal de todas las enfermedades, en particular para las Provincias remotas en donde administran los R. P. Padres Misioneros de la Compañía de Jesús" (este largo título tiene el "escrito") por el Jesuita Juan de

Esteynefery que vino a difundirse en nuestras quebras andinas, en su segunda edición hecha en México, y cuyo contenido sirvió como norma definida de tratamientos. Tomamos casi al azar solo una de ellas, porque el libro tiene muchas páginas. Leamos esta joya para el tratamiento de la Tírcia (lo que hoy llamamos Ictericia), por ejemplo:

"Dar cuatro o cinco plojos vivos en una hiema de huevo, paffado por agua, fin que lo fepa el enfermo, (sigue así la ortografía) reptiendo por unos días... Tome de las lombrices bien lavadas de la tierra, con varias aguas y después con un poco de vino y secarlas en un lugar caliente, moler en polvo de ellas dos onzas y del reubarbado (será el ruibarbo?) y de la canina o estiercol blanco de perro, de cada uno media onza, mezclarlo todo junto, bien remolido y cernido para el uso dicho".

De esta laya se curaban, o morían, o vivían a la buena de Dios, decimos, nuestros compatriotas en el siglo XVIII. Y esto era remedo de cientifismo, porque el libro fue preconizado desde México en 1712, y estaba, por tanto, en plena novedad en la Colonia, como obra de un Jesuita Alemán.

Con estas recomendaciones, ¿cómo no explicarse el auge de la medicina empírica?. Gene-

ralmente los que practicaban esta medicina popular eran principalmente indígenas, que con el andar del tiempo se habían distinguido de los demás, inclusive, usando ya vestimenta propia, deshaciéndose de la cotona y del calzón de bayeta, y vivían en poblaciones grandes, hablaban ya el castellano y eran expertos en la práctica de su medicina intuitiva y popular; en el lenguaje de la época, se les conoció como "indios ladinos".

De todo este medio ambiente de medicina, muchas veces repugnante y siempre empírica, vino a cambiar algo con la venida de los Betlemitas.

II.C- LOS BETLEMITAS EN EL ECUADOR

Decíamos que por lo menos en Quito cambió la situación con la venida de estos frailes, porque ellos ya trajeron conocimientos racionalizados y un tanto científicos, como para optar, algunos de ellos el grado de médico, otorgado por la Universidad, como sucedió con Fray Santiago de las Animas, a quien al principio el propio Cabildo le autorizó el ejercicio profesional, dados sus conocimientos, luego de presentar certificados de su idoneidad y que inclusive, llegó a regentar en 1749 una cátedra de medicina en la Universidad. Tenemos también el caso del mismo Fray

José del Rosario, que se distinguió como el que más por su elevado criterio y sus sabios conocimientos médicos de modo que llegó a ser muy respetado por sus opiniones, en el ambiente quiteño. Merecería una verdadera apología este Fraile, si no fuera porque sus grandes virtudes fueron opacadas por su comportamiento después; pero no nos adelantemos a los hechos y sigamos conociendo el desempeño de esa Congregación.

Los Betlemitas constituían una Orden Religiosa fundada en Guatemala, con el fin expreso, además de sus obligaciones propias de oración y de culto, de atender enfermos, siguiendo la tradición de los primeros siglos de la Iglesia y las orientaciones de su fundador, para lo cual tenían que estudiar elementos de Enfermería y de Botánica para familiarizarse con las hierbas medicinales que utilizarían más tarde, siendo por tanto los fundadores de la Enfermería en América.

El Hospital de la Misericordia que había en Quito, fue establecido en 1565, a los treinta y un años de fundada la ciudad, por el Primer Presidente de la Real Audiencia, Don Hernando de Santillán. Como es sabido, los Hospitales de esa época se fundaban sin orientación médica, sino solo como ocasión de ejercer

actos de misericordia a los desvalidos y ancianos. Era pues el tal Hospital una Hospedería en donde se alojaban pobres de solemnidad, enfermos crónicos, ancianos menesterosos y otras gentes de la laya como enfermos crónicos, no había médico y el mantenimiento estaba a cargo de algunas Cofradías de la ciudad y gentes piadosas, por tanto, sin bases presupuestarias y peor de reglamentos de orientación adecuada. Esto sucedía también en buena parte de hospitales de España. Era pues de suponer que en el nuestro la situación debía ser parecida y su organización, un desastre. Aquí vale rectificar un dato que trae el Dr. Alberto Basantes, transmitido por Guillermo Segarra, en su interesante libro: "Las Neurociencias en el Ecuador", que el primer Hospital pudo haberse fundado en el Siglo en 1535. En ese año, los españoles recién habían fundado Quito y estaban fundando Portoviejo. Cuenca se funda en 1557.

Así anduvo el hospital de Quito por más de setenta años, hasta que el General Juan Vásquez de Acuña, según cuenta Gualberto Arcos, compadecido de la situación de los enfermos y desvalidos, abandonados solo a la buena voluntad de los miembros de las Cofradías, hace una exposición al Cabildo, para que se llame a los Religiosos de la Orden de

Betlemitas que han demostrado, dice, su capacidad para atender enfermos en varias ciudades de las Colonias, a fin de que se hagan cargo de ellos. Intervienen los Cabildos Civil y Eclesiástico y la petición llega al Consejo de Indias, cuya autorización permite que de algunos Frailes de esta Orden que se encontraban en Lima, puedan segregarse unos pocos y trasladarse a la audiencia de Quito. Desde esas iniciativas hasta que se haga realidad lo autorizado pasan otros treinta y un años más y pasa por tanto el Hospital unos ciento cincuenta años sin ningún servicio verdaderamente médico y sin una buena sustentación económica; con lo cual estamos entrando ya en los umbrales del siglo XVIII.

D.- ACCION DE LOS BETLEMITAS

Llegan por fin los esperados frailes a Quito desde Lima, en 1704, Fray Miguel de la Concepción y Fray Alonso de la Encarnación, pero su actividad, seguramente por los eternos trámites engorrosos, no se inicia sino dos años más tarde, en 1706, que es cuando verdaderamente se hacen cargo del Hospital. Un año después llega otro Fraile que ocupará más tarde una cita en las páginas de nuestra Historia Patria de este siglo, es Fray José del Rosario. Este Fraile viene acompañado de un joven indio, a quien

le ha tomado para que le sirviera como paje y criado, a su paso por la ciudad peruana de Cajamarca: este indio, mocetón todavía, se llama en ese entonces Luis Chushig, que más tarde cambiará por Santa Cruz Espejo.

Llegan los Betlemitas, como decimos, y luego de algún tiempo de trámites, por fin, con gran pompa y solemnidad, presididos por el Clero y autoridades Civiles: Presidente y Oidores, toman posición del Hospital.

La primera decepción que sufrieron fue la de encontrar un local destartado, de paredes y pisos sucios, en el que se alojaba la miseria humana más deplorable. Su labor primera, más humana que médica debía pues concretarse a la gran limpieza de todos los locales utilizables, echando a la basura todo lo desechable, a fin de dar un ambiente de calidad humana a ese edificio, antihigiénico y reprochable; luego seguiría la labor organizativa, para iniciar la labor médica propiamente. ¿Y los fondos para toda esa labor?. Para suerte, los frailes tenían de su parte al Presidente de la Real Audiencia Don Francisco López Dicastillo, quien les dio todas las facilidades para su instalación, los elogiaba y los mantenía hasta que se estabilizaran. Para todo ello, extrajo fondos de la bolsa y propiedades de los ricos, quienes

por esta razón ojerizaban a los religiosos; pues las ostensiones para el Presidente por estas contribuciones obligadas, recayeron en los beneficiados, quienes supieron administrar tan bien el Hospital y sus rentas y sus pertenencias, que a la vuelta de poco tiempo llegaron a comprar casas y otras propiedades, con lo que se podía mantener la obra religiosa y las acciones médicas, de modo de dar al Hospital un nuevo giro, cambiándole inclusive de nombre, pues en adelante se llamaría "Hospital de San Juan de Dios" y con ese nombre se ha mantenido hasta la época actual a pesar de sus nuevos avatares.

Los Betlemitas fundaron después otros hospitales: el de Guayaquil, en donde ya había, se dice, un Hospital desde 1564, llamado de Santa Catalina, cuyas vicisitudes serían iguales a las de Quito; y el de Cuenca, a donde llegan estos frailes en 1747, y construyen el llamado Hospital Real, que funcionó, según hace mención la Historia, hasta mediados del siguiente siglo, pues recordemos que en 1868, García Moreno manda a construir el que se llamó Hospital de "San Vicente de Paúl".

Los Betlemitas en sus Hospitales y en sus prácticas médicas, que la ejercieron profusamente dieron una orientación más racionalizada a la medicina, aplicando

sus conocimientos de las plantas medicinales y orientándose por las enseñanzas que vinieron de Europa a través de los libros; y así conocieron las enseñanzas de Hipócrates, Galeno, los autores Arabes, principalmente Avicena y otros grandes de la época que citamos anteriormente. De modo que ellos implantaron una orientación más o menos científica, porque para esa época ya se traslucían aquí los conocimientos concretos sobre circulación, respiración, nociones sobre tejidos y conceptos sobre Patología y tratamiento a base de "simples": la farmacopea vegetal, abundante en nuestro país.

Esto en los Hospitales, y por tanto en las tres ciudades importantes; y en el resto del país?. Todo lo médico giraba alrededor de la medicina tradicional del empirismo y de las advocaciones místicas, que en un inmenso arco de interpretación venían a dar en concepciones mágicas, como en un gigante retorno de la medicina primitiva.

III.- LA MISION GEODESICA Y SU RELACION CON NUESTRA MEDICINA

La exposición sobre este célebre acontecimiento científico, que tuvo lugar en nuestro país en este siglo XVIII, a partir de 1736, ha sido presentada tantas veces

en foros y publicaciones varias, que aquí no haremos sino resumir lo que tenemos expuesto en otros trabajos, como en el de "La Muerte de Seniergues" y los "Viajes de La Condamine" en nuestro territorio, que corren publicados en nuestro libro "Medicina y Literatura" de reciente edición.

A principios del siglo XVIII la Academia de Ciencias de Francia quería confirmar el criterio de la redondez de la tierra, que ya venía sosteniéndose desde los estudios de Copérnico en siglos anteriores; para lo cual era preciso medir, por métodos geodésicos, un arco del meridiano terrestre. Ninguna posición geográfica en el globo daba tantas facilidades para ello como la de la Real Audiencia de Quito, además de Laponia para los del Hemisferio Norte. Luego de innumerables trámites legales ante las Cortes y preparativos científicos, salen de Europa y avanzan a nuestro país, expresamente a las costas de Manta en 1736. El sabio La Condamine hacia prácticamente de Jefe y avanzan a Quito y a Cuenca, para dedicarse a sus labores específicas en las llanuras de sus alrededores, en nuestra ciudad escogieron la de Tarquí para sus labores.

Junto con la Misión vienen como agregados dos médicos: José

Jussieu que era también Botánico y Juan Seniergues, que era Cirujano. Estos médicos contribuyeron al desarrollo de nuestra medicina, con lo que se constituye la cuarta influencia que se ejerce en la nuestra, pues uno y otro médico de la Misión ejercieron en las ciudades de su principal residencia: el primero en Quito y Seniergues en Cuenca, con bastante eficiencia.

Cuenta la historia que nuestros médicos se hacían acompañar por los franceses en sus visitas a los enfermos y así recibían asesoramiento franco o disimulado; además los nuestros adquirirían así prestigio al ser acompañados por médicos extranjeros.

Además Jussieu, como botánico que era, hizo observaciones científicas en el país y sobre todo se dedicó a conocer bien y estudiar la interesante planta de las Quinas, un vegetal cuya virtud antipalúdica ya se había descubierto en las montañas de Loja en el siglo anterior y que se la estaba usando ampliamente en Europa, tanto que, curiosamente, es Lacondamine quien apenas llegado a Manta, logra curar con polvos de esa planta un caso de paludismo presentado en un enfermo en esas cercanías, cuando aquí en el propio país de su origen no se familiarizaba todavía su tratamiento. Jussieu escribió un libro que se le cita siempre,

luego de sus estudios: "Memorias sobre las Quinas", e hizo observaciones valiosas sobre el "Bicho o Mal del Valle", referentes a la Disenteria amebiana.

La Condamine, sin ser médico, pero muy aficionado a las ciencias naturales y biológicas, hizo varias observaciones en nuestro país, que algo tienen también que ver con esas ciencias paramédicas, como lo consignamos en nuestro tema en las "Memorias del Congreso de Historia y Geografía" de la Universidad de Cuenca, 1987.

La suerte de los dos médicos venidos en la misión geodésica fue distinta para cada uno de ellos, debido, entre otras cosas, a sus caracteres y actitudes diferentes. Jussieu se estableció algunos años en Quito y fue bien aceptado, tanto que cuando quiso regresar a su Patria se le puso varios obstáculos para impedirlo y cuando lo hizo fue contra la voluntad de sus coetáneos quiteños.

Seniergues, en cambio, violento, enamorado, audaz y arrogante, murió en Cuenca, en una fiesta de toros, el 28 de agosto de 1739. Desde luego no hemos de atribuir a su carácter solamente esta muerte; a ello se sumaron muchas otras causas como: 1º la repugnancia con que se les tenía a los "gabachos" como se les

decía entonces a los franceses, pues azuzada la plebe por los frailes creía que todo extranjero y más si era de Francia, traía doctrinas contrarias al credo de la Santa Madre Iglesia; 2° no se comprendía el valor científico del trabajo de la Misión Geodésica; para la plebe los sabios andaban en cábalas misteriosas entre la tierra y el cielo, tanto que poco faltaba para que se les tildase de brujos; para los más sanos, por lo menos se decía que andaban en busca de tesoros, que los nuestros habían podido esconder; 3° a todo ello y más, vino el incidente del enamoramiento del Cirujano Sentergues con una agraciada muchacha del pueblo y los celos que eso engendró en otra dama de "la alcurnia"; entonces se desató la tempestad que culminó en la asonada de la plaza de toros, en donde, la furia de la plebe, azuzada por autoridades y clérigos, dio muerte a piedras y palos al pobre médico ya indefenso desde las primeras acometidas. Todo ello contamos en nuestro resumen histórico "La muerte de Sentergues" en el libro citado: Medicina y Literatura. Desde luego, decíamos ya entonces, no hay que rasgarse las vestiduras por ello, porque todo pueblo tiene en su historia alguna página deshonorosa, tanto en nuestro continente como en la vieja Europa, sobre todo cuando el fanatismo religioso o político de las turbas es azuzado por

quienes están justamente obligados a refrenarlas. Además, entre varias consideraciones que surgen, meditemos en lo que hacen los celos de clase social: si la Manuela Quezada de nuestra historia, la enamorada del joven Cirujano, hubiese sido muchacha de alta sociedad, ni las autoridades civiles, ni las religiosas, hubiesen hecho escándalo y las cosas hubiesen pasado en secreto y por tanto no se hubiera producido la tragedia.

Los enredos políticos, judiciales y otros que suscitaron este hecho ocuparon muchas páginas de la historia, que ya no tienen expresamente nexos con nuestro tema.

Lo que sí tiene mucho valor, como dato histórico para nuestra patria es el hecho de que la venida de esta Misión dio origen al nombre de nuestra Patria, pues se conoce, entre otros datos, que los geodésicos comenzaron a escribir sus cartas a Francia "desde las tierras de El Ecuador" aludiendo a la línea equinoccial, nombre que se generalizó después y que sirvió para que el Primer Congreso reunido en 1830 lo oficializara definitivamente.

IV.- LOS PRECURSORES MEDICOS

Los Precursores de la Medicina en el siglo que comentamos, son

todos ellos nacidos dentro del XVIII, todos ellos autodidactas y que contribuyeron de una manera indirecta o directamente a la orientación de nuestra medicina. Se los podría, por tanto agruparlos en dos aspectos.

Los precursores indirectos, porque sin ser médicos, de alguna manera tocaron aspectos que se relacionan con la medicina; siendo tres los primeros y dos los explícitamente médicos: Espejo y Mejía.

- El Padre Juan Bautista Aguirre, cuyo nombre consta también en los libros de Historia de la Literatura ecuatoriana, porque fue principalmente un gran prosador y poeta, autor de aquellos versos satíricos, comparando a las ciudades de Quito y Guayaquil. Nació en la población de Daule en 1725. Ingresó en la Congregación de los Jesuitas, y cuando en 1767 tuvo que salir, por la expulsión de su Compañía, fue a dar en Roma, allí se reconoció su talento y ocupó algunas dignidades superiores. En cuanto a lo médico, parece que el Padre Aguirre ya tuvo fama aquí en el país, de conocer algunos aspectos de ella, y cuando fue a Italia, perduró esta fama y se dice que el Médico del Papa Clemente XIV le consultaba en aspectos de tratamientos. Hay que recordar que por esa época ya estaba en boga la fama de las

"hierbas medicinales que venían de las Indias occidentales". Eso debía de haber contribuido a la que en parte tenía el Padre Aguirre como entendido en cosas médicas, pues se ha dicho en algunas historias que fue Consultor Médico de los Papas Clemente XIII y XIV.

- El Padre Juan de Velasco, nuestro primer historiador cronológicamente, nació en Riobamba en 1727 y pasó su infancia en las haciendas de sus antecesores, familiarizándose con el diario vivir de los indios de esas comarcas, por lo cual cobró afición a su lengua y a su historia, que la desarrolló después en su libro sobre la primera Historia del Reino de Quito. Desde luego eso lo escribió ya en Italia a donde le obligó a salir, junto a sus compañeros de destierro, la orden de Carlos III a la que hemos hecho referencia, en 1767. Como su viaje fue casi intempestivo, ese libro no fue escrito sino a base de recuerdos de apuntes tomados aquí y allá en sus viajes por las tierras de su Patria lejana. En la parte primera, correspondiente a la Historia Natural trata de aspectos de su país, referentes a las ciencias naturales y por tanto de Zoología, Botánica, Minerología y Antropología. Reúne una lista de plantas medicinales y de su uso (recordar que el Padre Velasco conocía bien el quichua y le sería fácil interpretar aspec-

tos del uso de plantas medicinales) y por tanto de los esbozos de la historia médica aborigen. El Padre Velasco murió en Italia a los 92 años.

Otro precursor, así mismo autodidacta fue el guayaquileño Pedro Franco Dávila. Desde joven se dedicó a recolectar plantas del litoral y de la sierra, así como reúne muestras de animales y colecciona especies petrográficas. Amante como era de las Ciencias Naturales, forma aquí mismo una rica colección y en 1767, logra salir del país a Francia, en donde publica su "Catálogo sistematizado y razonado de las curiosidades de la naturaleza".

Su fama llega a Madrid a donde pasa con su colección; el Rey Carlos III le auspicia la fundación del Primer Museo de Historia Natural en 1769, nombrándole su Primer Director, con lo que se honra también a nuestra Patria, porque además las muestras procedían expresamente de nuestro país.

ESPEJO Y MEJIA

Para no alargar más este pequeño Ensayo, sintetizaremos al máximo los datos sobre estos dos precursores, ellos sí directos, porque fueron médicos y porque pueden llamarse en verdad **Precursores**.

De Espejo, se ha publicado tanto, y sin embargo venimos diciendo que está por escribirse una Biografía completa de su vida, por tantos vacíos que no se han llenado de ella.

Es indispensable que aunque sea en forma compendiada se tengan presente los datos y fechas más culminantes:

Nace en Quito el 21 de Febrero de 1747. Son sus padres Luis Espejo, que cuando vino de Cajamarca en 1707 traído por el Betlemita Fray José del Rosario, se llamaba aún Luis Chugschi (lechuzca) y Catalina Aldaz hija de una esclava liberta del Clérigo Antonio Aldaz. La extracción social de los padres de Espejo: el uno indio de Cajamarca y la otra negra o mulata, van a dar la razón de la lucha de Espejo por prepararse y sobresalir, para desempeñar bien su destino de Precursor.

Su padre se desempeña como buen Administrador del Hospital y a través de sus prácticas en el Hospital llega a hacer de Cirujano, dentro y fuera de esa Casa de Salud; pero sobre todo es un modelo de padre de familia, porque logra dar relativa comodidad a sus hijos: Luis, Manuela y Pablo, y sobre todo a educarlos bien, tanto que más tarde llegan a sobresalir.

Eugenio Espejo se educa en las Escuelas que mantienen los padres Predicadores y luego donde los Jesuitas. Sus estudios médicos los culmina a los veinte años en 1767 y en 1770 obtiene también el Grado en Derecho Civil y Cánónigo.

Desde el primer libro que escribe: **El Nuevo Luciano de Quito** en 1769 comienza su calvario, porque su pluma está hecha para la crítica literaria y social, y ya se sabe estos temas crean resentimientos y represalias amargas.

Siguen otros libros: **Marco Porcio Catón**, en 1789; la **Ciencia Blancardina**, el mismo año; **Reflexiones sobre las Viruelas**, en 1785; **Defensa de los Curas de Riobamba**, en 1786; **Voto de un Ministro Togado**, en 1792, en el que incluye sobre el **Corte de las Quinas**. Estas son sus obras principales, en las que se ha de incluir su escrito sobre **Primicias de la Cultura de Quito**, en 1789. Siguen luego varios escritos menores que no tienen la trascendencia de sus **Reflexiones sobre las Viruelas** por ejemplo, que fue la gota que derramó el vaso de la paciencia de autoridades y frailes que buscaban pretextos para perderle. Sufrió persecuciones y prisiones, a fin de las cuales, a la tercera murió fuera de la cárcel, diagnosticado de Disenteria, aunque hay autores que sospechan que

fue intoxicado lentamente con arsénico. Su muerte se produjo el 27 de Diciembre de 1795. Su hermana, Manuela Espejo, tuvo la valentía de presentar "juicio de residencia", cuatro años después, en 1799, acusando al Presidente y Capitán General Don Luis Muñoz de Guzmán, de la persecución infame y muerte de su hermano. El Tribunal de ese entonces encabezado por el nuevo Presidente Barón de Carondelet, declaró infundada la defensa, y el pueblo, ignorante y ciego todavía tachó de loca a la demanda. Pero después el país y la historia declaró a Eugenio Espejo Precursor de la Independencia y Padre de la Medicina Ecuatoriana; esto último, por su pensamiento científico expresado principalmente en su libro: **Reflexiones sobre las Viruelas**.

José Mejía y Lequerica, nació en 1775. Fue discípulo de Espejo y esposo de Manuela. Sobresalió en las Cortes de Cádiz en 1812 como gran parlamentario y en su Patria se dedicó a estudios de Botánica. El sabio Caldas elogiaba mucho el talento de Mejía. Hizo varias colecciones de Botánica y no pudo ejercer la docencia en Medicina por las trabas que puso la autoridad por ser hijo ilegítimo. Murió en España en 1813. Eduardo Estrella en su último libro sobre Mejía, le llamó "El Primer Botánico del Ecuador".

V.- EL AUGE DE LA CASCARILLA

Dijimos en otro Ensayo: "La aventura de la cascarilla" que si bien la quina se descubrió en las montañas de Malacatos, cerca de Loja, en 1630 por Pedro Leiva, fue explotada y comercializada después, sobre todo, en el siglo XVIII, en el que, como dijimos entonces, fue estudiada entre nosotros, por Jussieux y Lacondamine y a fines de siglo, por Espejo.

Este auge de la quina, además de su trascendencia en la historia de la Medicina de esa época, que no necesita ser ponderada nuevamente, dio también un gran desahogo económico a la Real Audiencia de Quito y sus principales ciudades, como Quito, Cuenca y Guayaquil, así en ese orden, porque Cuenca llegó a representar la segunda ciudad del país, en la década de 1770 a 80, por la explotación de la quina y los textiles.

No hay que olvidar, desde luego la otra cara del medallón: la extorsión que sufrió la masa de trabajadores del campo: indios y mestizos, que casi en calidad de esclavos sufrieron las vicisitudes del trabajo en las montañas inhóspitas, hasta encontrar las "manchas" del vegetal, "a donde no querían ir sino los mestizos forzados, y por turno, como si

fueran a la guerra". Así, decíamos entonces, el árbol de la vida, por una cruel paradoja, se convertía en el árbol de la muerte, entre los varios episodios de nuestra historia patria.

Pero éste es otro largo capítulo que ya no cabe en esta historia de los aspectos médicos de nuestro devenir en el siglo XVIII.

VIII Comentario bibliográfico final

Escrito ya este Ensayo como un resumen de notas de interés y de fuentes bibliográficas generales, sin especificaciones, pero ajustado a la cronología de los hechos históricos, he tenido oportunidad de conocer el libro "El Arbol de la Vida. La Cascarilla de los Andes Ecuatorianos" de la investigadora Alba Moya Torres, en donde se citan los datos de la explotación de esta cáscara vegetal maravillosa, con estadística envidiable, sobre todo, en lo que se refiere al siglo XVIII.

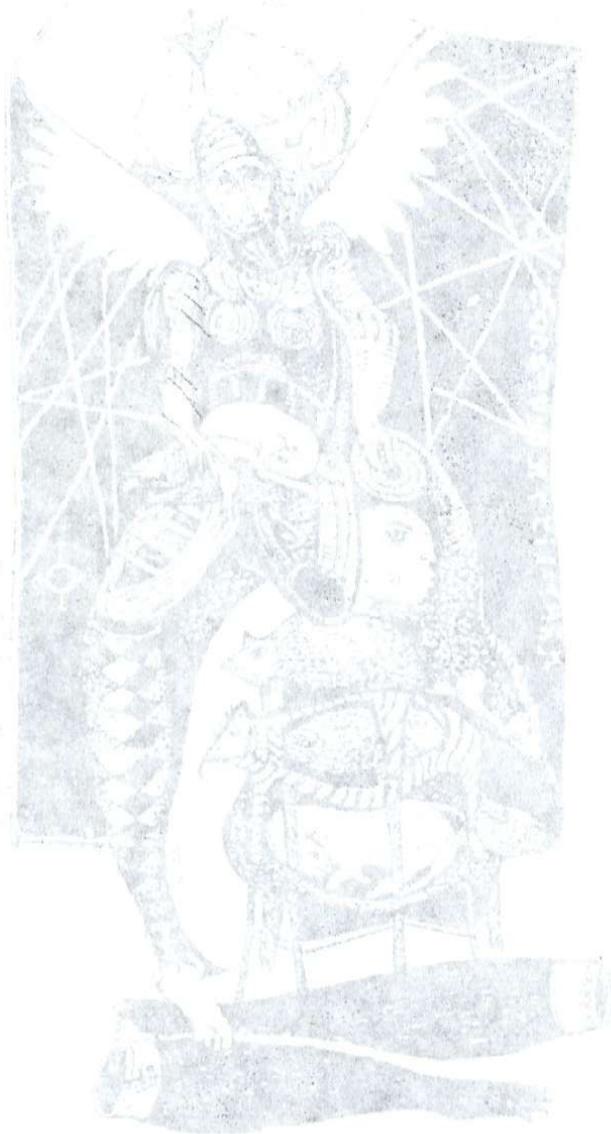
En esta publicación están, para los que se interesan por el tema de la aventura de la Cascarilla en el Azuay, los detalles del gran papel que jugó Cuenca en esa época, en la exploración y explotación de esa planta, tanto que, como dice la autora "...desde 1770, Cuenca se convirtió en una de las principales regiones abastecedoras de cascarilla,

junto con Jaén".

Y después, en una larga disertación documentada, habla también de la otra cara de la medalla: los sufrimientos y sacrificios que significaron a criollos pobres y a los indios utilizados para el descubrimiento en montañas inhóspitas y luego la explotación y extracción de la cáscara sagrada, desde selvas intrincadas y desconocidas, "a donde no querían antes ir sino los mestizos forzados, y por turno como si fueran a la guerra". La paga era naturalmente de hambre y de miseria, sin embargo de que había veces que tenían que movilizarse por quebradas y cruzar abismos. Con betas y sogas, con peligro inme-

diato de sus vidas. Si se ha contado con lágrimas la tragedia de las mitas en las minas, habría que añadir a ella la de la explotación de la cascarilla y esas lágrimas serían de sangre para los que la padecieron entonces: el "Arbol de la vida" se transformaría así en el árbol de la muerte, entre los varios episodios de la dolorosa historia de nuestra Colonia.

(Para los que tienen interés en el libro que comentamos: "El Arbol de la Vida: La Cascarilla de los Andes Ecuatorianos en el Siglo XVIII", por Luz del Alba Moya, fue publicado por FLACSO. SEDE ECUADOR, 1994. Quito-Ecuador).



LOS DIBUJOS DE JULIO MOSQUERA

CARLOS ROJAS REYES

Los dibujos de Julio Mosquera -profesor de la Escuela Superior de Arte de la Universidad de Cuenca- nos colocan en un diálogo con nuestra propia contemporaneidad de fin de siglo, en medio de una sociedad que no ha alcanzado a ser plenamente moderna y que se pretende posmoderna, como si fueran sus dos únicas matrices posibles.

Esto es particularmente cierto para las artes plásticas que en gran medida se ubican, explícitamente o no, en un entorno posmoderno.

Por esto, llaman poderosamente la atención los dibujos de Julio Mosquera que escapan, en una fuga permanente, tanto de las reminiscencias modernas como de las fragmentaciones posmodernas, incluso huyendo aceleradamente de un retorno al barroco, tal como ciertas corrientes estéticas plantean para América Latina.

Julio Mosquera ha desarrollado su propio lenguaje, que ha sido

resignificado, remitiéndole a nuevos símbolos que poco a poco se dejan adivinar en los dibujos. Ha sido construido un mundo que recuerda al gótico tardío.

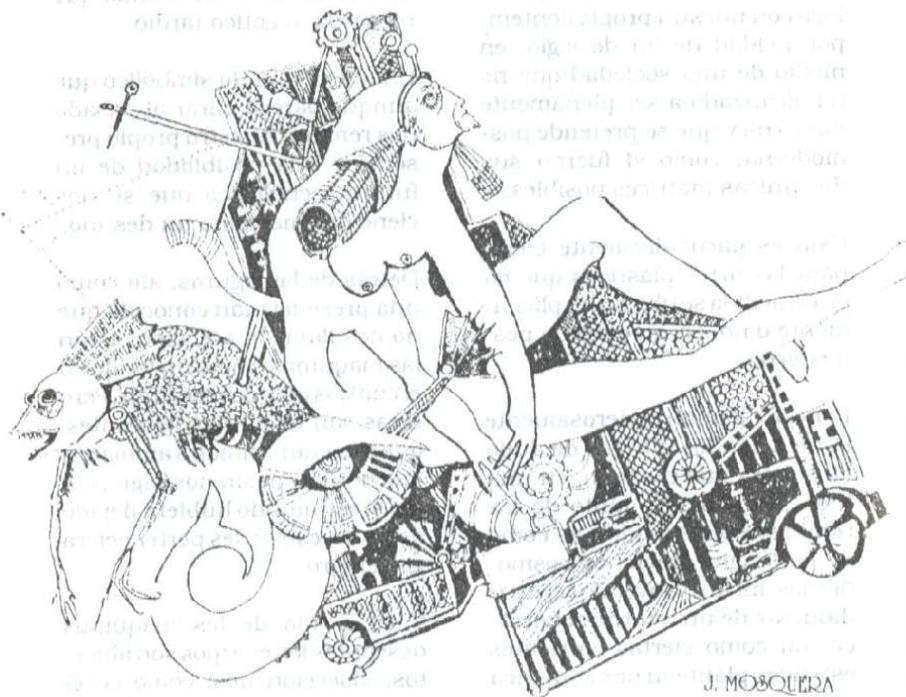
Un nuevo mundo simbólico que aunque parece mirar al pasado nos remite a nuestro propio presente y a la posibilidad de un futuro tecnológico que se nos viene encima como un destino.

Detrás de las figuras, allí como una presencia tan conocida que no nos llama la atención, están las máquinas, como un fondo en el cual los cuerpos resaltan. Pero estas son máquinas deseantes, que excretan animales ambiguos que nos miran sin nostalgia, como si ese mundo hubiera dejado de ser nuestro y les perteneciera por entero.

Y en medio de las máquinas deseantes los cuerpos son abiertos, diseccionados, como en el tiempo de los primeros cirujanos, buscando ahora como antes, la estructura interna de los cuerpos, su principio de funciona-

miento, aunque la fisiología que se descubre aquí sumerge a los seres humanos en el mismo plano que estos dulces y hermosos monstruos que pululan en el mundo construido por Julio Mosquera.

Julio Mosquera ha levantado su propio observatorio, encima de la Torre de Babel, pero este es un mirador muy especial, porque



J. MOSQUERA

está especialmente diseñado para mirar monstruos hermosos.

Observatorio de monstruos hermosos, aunque no nos reconocamos plenamente en esta belleza que es la nuestra, la belleza de los monstruos que no se reconocen a sí mismos como tales y que pretenden pasar por la humanidad entera.



1.

En mi profesión de médico y psiquiatra he tenido oportunidad de atender muchos casos de esquizofrenia, sin embargo el que quiero comentar y cuyo nombre no quiero o no puedo decir -a fin de cuentas cuál de sus múltiples nombres podría escoger?-, siempre me sorprendió, especialmente cuando decidió contarme que llevaba un "diario" de su mal, que más bien era una especie de apuntes bastante técnicos, dado que era propenso a lecturas sofisticadas.

Al principio de la terapia me propuse curarlo, lo había hecho en casos más difíciles. Parecía que no estábamos ante una situación de análisis interminable. Poco a poco me fui convenciendo -o quizás él me fue persuadiendo- de que curarlo sería un error, que debía dejarlo en su mal. Quién no vive un poco dividido?

He llegado a la conclusión de que estas "memorias", aunque nuestro amigo ya no está con nosotros, no sé si porque murió o porque se volvió otro, deben publicarse para que sus enseñanzas puedan ser ilustrativas para casos similares. No he cambiado el texto, aunque introduje algunas notas para una mejor comprensión de esta patología, que es un mal de nuestro tiempo.

Una cosa más. Durante el tratamiento algunos problemas surgieron, frente a los cuales ni él ni yo hallamos respuesta. Dejamos consignados los momentos de esa búsqueda y confrontación. Espero que Dios en su infinita misericordia y sabiduría haya podido comprenderlo y perdonarlo. Yo renuncié a las dos cosas.

2.

Quién soy yo? Esta no es una pregunta metafísica o una suerte de requisitoria filosófica. Es una cuestión concreta que tengo que hacerme porque no sé la respuesta. Tampoco se trata de una incompreensión o desconocimiento psicológico. Ninguna introspección hallaría el camino de salida; por el contrario, agravaría la situación. Se toparía con dos procesos internos, dos conciencias igualmente lúcidas, batallando por saber cuál es real, cuál ilusión. Ahora mismo que "yo" escribo, quién escribe?

...será que tu amor me partió para siempre...

Porque no se trataba del típico caso de esquizofrenia, en donde una mitad permanecía lúcida, mientras la otra enloquecía. Ambas eran plenamente conscientes de la situación, solo que tenían opiniones divergentes, incompatibles y cada una pretendía ser el núcleo de mi identidad.

El psicoanalista me decía que no estoy escindido entre personalidades diferentes, sino ESCANDIDO -qué linda palabra- que jamás me preocupé por saber su significado. A lo mejor era una forma extraña de decir escindido.

Cualquiera hubiera creído que detrás de esta división que me atraviesa, se ocultaba una personalidad y que todo era

un juego perverso. En ese momento una sonrisa sin rostro asomaba detrás mio irreductible, imborrable.

...espejo fetichista obsesionado con tu seno...tu desaparecías y él seguía reflejándolo...

3.

Todo el día bajo el sol tropicalmo. Estoy(o) que no aguanto más. Al caer la tarde me despiro rápidamente de mis compahueros de clase y corro al hotel. Solo quiero descansar, huir del ruidial.

Pago al taxi-dermista antes de llegar, quiero baj-arme sin de-mora-l-guna. Subo unas cuantas gradas hasta la puerta del ascensor. Presiono el número cinco -siempre fue para mí un número incomprensible, habia terminado por asimilarlo a la letra r-. El ascensor se detiene, la puerta se abre y me tropo con una pared de ladrillo infranqueable. A lo mejor con-fundí el piso. Cierro la puerta y presiono el húmero cinco. El ascensor no se mueve y la pared está allí, inamovible. Aplasto el número siete, el ascensor se dispara, frena y otra pared de ladrido frente a mis ojos. Bajo al tercer piso y tan-poco puedo salir. El octópodo también está claurasurado.

Será que estoy encerrado aquí y ya no podré salir? Tendré que ahogarme en este calor insoportable? Iré muriendo hientamente por la seda y la desesperación? Aplasto el número doce y todo sigue igual.

Qué con-denario estoy pagando si he llevadorado una vida cualquiera, anónima, llena de indioferencias? Qué extra año dios goza tortura ándome de este domo? Estoy encerado para que alguien pueda salvarme y lavarse?

Regreso a la planta baja, el ascensor sea breve y un olé hada de ay! recaliente penetra desde la calle. El empalado del hot-el ni siquiera me mira. Le h-aló con fuerza del únicoforme y le cuento la trampa que el mediastino me tenía pre para for-da.

Se vuelve hacia tí como si no te encendiera y él, también acotado por el calor, se limita a indicarme un letrero que está detrás y que dice:

"Cerrado temporal mente por reparación. Por sa-vor suba por las escaleras".

4.

Y quién eres tú? Homúnculo ridínculo o hidínculo rodúnculo? Mañana vendrá por tí. Maraña vendré por tí, Maraña vientre por tí. Piraña vendré por tí. Y quién eres tí? Tú no eres tí. Titirituro. Tutturitero. Malabariista sibarita. No alcanzo a reoncerte. Tutturuturo. Calla que viene la bestia.

5.

Las cosas empezaron a complicarse con mi paciente cuando esa dualidad de su personalidad se iba perdiendo, pero no en beneficio de una de ellas, sino que se iban partiendo, perdiéndose en discursos a veces incoherentes que pugnaban por salir a la luz, cubriendo cualquier posibilidad de ser comprendidas.

Yo mismo, al escribir estas notas, entro en la duda de saber quién soy. No seré yo, el psiquiatra, el que está inventando un paciente imaginario y que me solazo dibujando múltiples personalidades que, a fin de cuentas, solo son un reflejo de

mí mismo, o quizás una confusión entre las historias de mis pacientes y mi propia vida? No será a mí a quien le gusta escribir lorquianas? No seré yo quien admiro a Rabelais?

Pero, quién puede decir en dónde comienzo yo y en dónde termino yo, o si cuando digo yo es que soy tú, o quizás cuando propuncio yo quiero decir "lo" y cuando digo tú estoy pronunciando "yu".

A lo mejor esta es una consecuencia de que soy tu-yo.

6.

Ay! del amargo.

Me dijiste un día
"yo soy dulzura",
y al pasar tiempo
"yo soy ternura",
y mucho años después
"yo soy amargura"
y me fui contigo.

Ay! del amargo
ay! del amargo.

7.

Cómo me encanta imaginarme que soy un psiquiatra, uno serio y sofisticado que, de pronto, se encuentra con un paciente especial, que vive su esquizofrenia de una manera lúcida, esplendorosa. Y ese psiquiatra imaginario comienza el tratamiento convencido de que logrará curarlo. Invento sus notas de trabajo, sus reflexiones de sobremesa, sus

confesiones frente a los colegas... Finalmente dudo. Quiero decir que después de este ir y venir, dudo. No es una duda que se pueda decir espontánea. Sino una duda trabajada, morosamente cuidada, que se alimenta delicadamente con parte de mi propio cerebro, que lo devora como un gusano voraz que me habitara por dentro. Imagino un paciente esquizofrénico, que se divide en múltiples personalidades. Alucino un esquizofrénico que cree que inventa un psiquiatra que descubre su caso que comienza a tratarlo que descubre que es una ilusión que....Cómo me encanta imaginarme que el psiquiatra en su desesperación inventa un hombre esquizofrénico y que trata de convencerse de que este hombre juega a inventarse a su propio psiquiatra...

8.

Soy la mano del dibujo de Escher que se dibuja a sí misma.

9.

Graznatúa y Pantacrúel, saltimbanquis saltinbanquos, ladrantúas cantacrúeles, asesinos venidos de lejos, saponificados, reconvertidos al llegar. Graznatúa con sus grandes ojos y Pantacrúel con su pata de palo, cacatúas dichosas, mostrando sus enormes dientes sonrientes, apenas un giro de la luna, largo amor dichoso, enorme y fálico puñal de Pantacrúel penetrando, pobre Graznatúa sodomizado sadomasoquizado sadomaquinizado. Graznatúa y Pantacrúel macbetizados, llenos de sangre virgen de vírgenes, chorreando unas lenguas babas bobas y el espeluznante hombre manos de tijera que afila los filos en tu cuerpo, mientras te revuelves y te sientes... tocada.

Graznacruel y Prantatúa, godoma y somorra, camorra y madona, meconio y manicomio, se preguntan quién es dios.

Graznacruel: Hay un solo dios verdadero y muchos dioses verederos.

Prantatúa: Tengo en mí la idea de un dios cruelísimo.

Graznacruel: Un dios que te atraviesa el vientre con un puñal.

Prantatúa: ...y existes solo mientras mantiene el puñal dentro de ti.

Graznacruel: Dios mío no retires el puñal que me muero...(risas del público).

Prantatúa: Danos Señor la bofetada de todos los días... (el público aplaude a rabiar).

Graznatúa reúne piedras y maderas. Forma un pila. Pantacrúel comienza dibujar un gigantesco gesto obsceno en el suelo:

Vida: puñal de dios en el vientre ajeno.

Momo sapiens, como sapiens, romo sapiens...

Calla, miseria!

10.

La noche del encuentro,
cuántos silencios.

La noche del encuentro,
cuántas manos
para tantos cuerpos.

11.

Yo:

Yo, este que habla, que escribe en primera persona, que se corresponde con una sola conciencia, que integra todo en una sola memoria y que está aquí, unidad indiscernible, en su...

Yo mismo:

Te estarás refiriendo a mí mismo, a esta intimidad profunda que me caracteriza, a este yo que está detrás de ti, a esa oleada de pensamientos que crees espontáneos y que son un producto mío.

Yo:

Pero yo incluye a "yo mismo".

Yo mismo:

O yo mismo te incluyo, me perteneces y a lo mejor no eres otra cosa que mi sombra.

Tú que eres yo:

Inútil debate, porque tú eres yo, yo mismo, salido de una pretensión de colocarse allí afuera y desde allá mirar como si fuera posible, pero no lo es.

Yo que soy tú:

Dejemos los juegos, finalmente el panorama está claro. Yo, yo mismo, tú que eres yo, comprueban hasta la saciedad que yo soy tú.

Nosotros:

Faltaba nuestra clarividencia, quiero decir, nuestra clara evidencia de que todos somos nosotros, sustantivo colectivo, como rebaño, como jauría, como jauría que devora al rebaño, como...

Nos-otros:

Un momento. Hay aquí una cuestión que no podemos aceptar. Nosotros somos otros y nada tenemos que ver con esta oscura disquisición acerca de la identidad de la jauría, o del rebaño, o de la jauría que devora al rebaño.

Yo:

Es que no conocen ustedes el principio de los indiscernibles.

Yo mismo:

De aquellos que no pueden cernirse?

Tú que eres yo:

No, se refiere al principio de razón suficiente.

Yo que soy tú:

Basta! Yo soy tú ... yo soy yo... yo... soy... yo...y ...o
...s...o...y...o...s...o...y...s...y...o...s...o...y...

Nosotros:

Un sano nosotros evitaría que esta cantaleta
interminable continuara.

Nos-otros:

Continuará...

12.

Risas del público. Aplausos interminables. Cómo me divierto
celebrándote-me-nos.